

Autorização concedida ao Repositório da Universidade de Brasília (RIUnB) pela Editora da UnB, em 23 de março de 2011, e pelo autor, em 24 de janeiro de 2014, com as seguintes condições: disponível sob Licença Creative Commons 3.0, que permite copiar, distribuir e transmitir o trabalho, desde que seja citado o autor e licenciante. Não permite o uso para fins comerciais nem a adaptação desta.

Authorization granted to the Repository of the University of Brasília (RIUnB) by the Editora da UnB, at March, 23, 2011 and by the author of the chapter, at January, 24, 2014, with the following conditions: available under Creative Commons License 3.0, that allows you to copy, distribute and transmit the work, provided the author and the licensor is cited. Does not allow the use for commercial purposes nor adaptation.

CABRERA, Julio. Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral. In: BRITO, Adriano Naves de (Org.). **Ética**: questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 47-97.

ÉTICA E CONDIÇÃO HUMANA:
NOTAS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO NATURAL DA MORAL
(CONTENDO UMA CRÍTICA DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DE ERNST TUGENDHAT)¹

JULIO CABRERA (UNB)

INTRODUÇÃO

Preâmbulo metodológico: a questão da plausibilidade

Em meu livro *Crítica de la moral afirmativa*, incluí uma seção crítica em que eram consideradas algumas filosofias morais contemporâneas, entre elas a de Ernst Tugendhat. No presente texto, tento esclarecer melhor minha concepção de uma fundamentação natural da moral, baseada na condição humana, explicando-a a partir de observações críticas acerca da fundamentação da moral proposta por Tugendhat, por representar esse filósofo uma posição que rejeito, e porque pode contribuir melhor para formular minha fundamentação. Tugendhat é, pois, o ponto de referência para exprimir meu próprio pensamento; logo, não pretendo fazer aqui uma exposição completa de seu pensamento ético.²

Minhas observações críticas não têm a pretensão de dizer que a posição de Tugendhat seja insustentável. Nesse sentido, adoto a mesma atitude dele, quando afirma:

A moral do respeito universal e igual, a moral da não-instrumentalização, de fato, de certa forma não tem sustentação.[...] Isto significa, portanto, que a objetividade dos juízos pertencentes a esta moral pode pretender meramente a plausibilidade.[...] Para quem isto possa valer como um consolo, pode refletir aqui que também nas teorias empíricas não se pode alcançar mais do que plausibilidade (TUGENDHAT, 1997, p. 31).

Em minhas críticas, não sustento que a fundamentação de Tugendhat não seja plausível, mas tento apresentar uma outra fundamentação com boas pretensões de plausibilidade, fazendo ver, ao mesmo tempo, as insuficiências e os problemas da fundamentação de Tugendhat e de teorias parecidas. Sua atitude é essa mesma, quando afirma, referindo-se a Kant:

Temos [...] boas razões para preferir a concepção kantiana a todas as concepções tradicionalistas. Estas se mostram agora como candidatas não plausíveis para o bem. Com isto, no entanto, ainda não está afirmado que não possam existir outras concepções de bem não tradicionalistas que poderiam parecer do mesmo modo plausíveis (id., *ibid.*, p. 93).

O que defendo de fato será apenas a plausibilidade de minha proposta e, por conseguinte, não aceito que ela seja descartada como não plausível, ao menos não pela teoria de Tugendhat. Tal é a opção metodológica inicial do presente trabalho.

O tipo de fundamentação que me proponho apresentar aqui, seguindo a linha de meu livro de 1996, insere-se entre as possibilidades de fundamentação que Tugendhat – seguindo nisso certo “espírito dos tempos” – explicitamente descarta: trata-se de uma fundamentação natural da moral, que ele liga, como a totalidade do pensamento contemporâneo, com atitudes “metafísicas” e com o que ele chama “concepções tradicionalistas autoritárias”. Em lugar disso, ele propõe uma fundamentação fortemente voltada para o *social*, com o que pensa abandonar o terreno tradicional de fundamentação “autoritária” da moral.

O presente texto divide-se em quatro partes:

- I. Exposição da fundamentação da moral de Tugendhat;
- II. Por que não é possível, segundo Tugendhat, uma fundamentação natural da moral: a crítica a Schopenhauer;
- III. Linhas para uma fundamentação natural da moral baseada na condição humana;
- IV. Críticas à fundamentação da moral de Tugendhat.

I. EXPOSIÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DE TUGENDHAT

Existe indubitavelmente a esfera moral?

Na primeira de suas *Lições de ética*, Tugendhat (1997, p. 11) propõe *ab initio* uma questão fundamental sobre se a própria existência da moral pode ser posta em dúvida, se o problema de uma fundamentação da moral tem sentido, ou se a moral não poderia ser vantajosamente substituída por uma teoria crítica da sociedade, que se ocuparia apenas das relações de poder entre os homens, ou por uma explicação psicológica (do tipo da “genealogia” nietzscheana, por exemplo) de como a questão moral pôde ser colocada na história (p. 14): “[...] grande parte dos filósofos da ética atuais (especialmente os anglo-saxões) é da concepção de que a pergunta pela fundamentação dos nossos juízos morais não possui nenhum sentido” (p. 26). É importante formular essa problematização inicial, porque da possibilidade de descartá-la satisfatoriamente ou não dependerá toda a investigação posterior acerca de uma possível fundamentação da moral.

Tugendhat argumenta que a moral *existe* e que o problema da fundamentação *tem sentido*, embora ele pretenda também modificar substancialmente os termos tradicionais do problema. É central na argumentação inicial de Tugendhat (1997) que o reconhecimento da existência de um âmbito moral provenha da constatação de que os seres humanos falam e julgam – ao que parece, de maneira “inevitável” (p. 16) – utilizando categorias morais como “bom”, “mau”, “correto”, “justo”, etc. e que, por outro lado, os seres humanos mostram certos “sentimentos” que podem ser chamados “sentimentos morais”, tais como a indignação, a culpa, a vergonha, a revolta, etc. (p. 12 e 61).

Mas deve-se dizer já *ab initio* que o reconhecimento da existência de um discurso moral, assim como do fato de que os seres humanos se colocam questões morais ou experimentam certos sentimentos que eles chamam de morais, não desqualifica um tipo de crítica nietzscheana da moral, já que esta nunca negou que existisse um discurso moral, nem que as pessoas utilizassem categorias morais para referir-se a suas ações. O que se nega é que existam autênticos fatos morais correspondentes a

esses usos lingüísticos e sentimentos. Tugendhat concede que “em verdade as relações de poder de fato são determinantes, mas é digno de nota que elas necessitem de revestimento moral”. No entanto, responder por que os seres humanos precisam revestir moralmente suas ações e juízos pode ser uma tarefa de uma psicologia genealógica, sem que isso leve ainda a aceitar a existência de uma esfera propriamente moral. Não precisamos de uma teoria moral para responder a essa questão, mas apenas de uma reflexão metamoral, do tipo da genealogia nietzscheana* ou outro, que poderia não admitir a existência de um âmbito independente de moralidade.

Pelo contrário, Tugendhat reconhece a moralidade como um fato social inegável, cuja fundamentação deverá ser pensada, mas cuja factualidade é dada de maneira indubitável. Filósofos analíticos possivelmente não aceitariam, de maneira acrítica, um tal ponto de partida, mas certamente se perguntariam se os problemas colocados não seriam, talvez, pseudoproblemas, se as questões não careceriam de sentido em razão das dificuldades da linguagem comum ou do caráter duvidoso das alegadas “intuições morais” dos falantes. O “fato” – constatado por Tugendhat (1997, p. 15) – de que as pessoas constantemente emitem juízos de valor, condenam e eximem moralmente, fazem “cobranças” e recriminações, julgam “certa” ou “errada” a conduta de outras pessoas, etc., mesmo que façam isso de uma maneira que elas sentem como “inevitável”, “compulsiva”, etc., nada diz ainda de definitivamente convincente, no contexto de uma filosofia moral analítica, acerca da existência e do sentido de um âmbito independente de moralidade. Trata-se de um “fato empírico”, que poderia ser desmontado, de maneira semelhante a como, no plano da análise da linguagem, se tentou parafrasear enunciados efetivamente proferidos no discurso comum (como Russell fez na teoria das descrições), mostrando que os falantes ordinários estão errados ao pressupor, por exemplo, que tudo aquilo que figura como sujeito gramatical de seus enunciados gramaticalmente corretos deve referir a algo existente.

* A exemplo do adjetivo “nietzscheana”, outros, tais como fregeano, quineano e mooreano, permaneceram grafados com “eano”, em respeito à grafia original dos nomes, ainda que isso contrarie a norma oficial (N. do E.).

Entretanto, problematizar a existência de um âmbito independentemente de moralidade não é nada extraordinário. Não se sustentaria com isso que não devamos mais fazer ponderações valorativas, condenar, elogiar, louvar, recomendar, recriminar e argumentar acerca de questões valorativas, nem que a partir de agora, como disse Dostoiévski, “tudo seja permitido”. O que se quer significar é apenas que esse pretensão âmbito independentemente de moralidade, tal como aparece nessa fenomenologia de expressões e atitudes, poderia distribuir-se pelo menos nas três seguintes dimensões: (1) uma dimensão subjetiva de sentimentos e emoções de rejeição ou de aceitação sensíveis (como “sentir asco” ou “forte atração” por algo), (2) uma dimensão objetivo-factual, de caráter sociopolítico-jurídico, de natureza positiva, e (3) uma dimensão de crenças e experiências religiosas, assumidamente transcendentais e inclusive irracionais (Kierkegaard).

Para melhor exemplificar essa distribuição do que tradicionalmente se chamou de moralidade, suponhamos que vejamos alguém privado de sua liberdade só por ser judeu e condenado por um crime que não cometeu (como acontece no filme de John Frankenheimer, *The fixer*), e que, diante disso, exclamemos: “Isso não é correto”. Com isso poderíamos querer dizer pelo menos alguma das três seguintes coisas:

– Sentimos rejeição a esse tipo de fato, revoltamo-nos e envergonhamo-nos, sentimo-nos humilhados e sentimos repulsa e asco. “Isso não é correto” significa: “Isso me revolta, me repugna”. Sentimos que nunca seríamos capazes de fazer coisa parecida ou de sermos cúmplices de uma ação dessa natureza, porque nos sentiríamos sensivelmente infelizes vendo uma pessoa sofrer na nossa presença.

– Podemos querer dizer que aquilo que está sendo feito a essa pessoa é contra a lei, contra alguma garantia socialmente estabelecida dos direitos humanos, dentro de uma ordem legal positiva qualquer, ou podemos estar aludindo a alguma relação política definida dentro da comunidade na qual nos encontramos (por exemplo, a uma conveniência de favorecer o mais desprotegido). “Isso não é correto” significa “Isso é contra a lei”, num sentido jurídico-político.

– Por último, podemos querer dizer que essa ação contra aquela pessoa ofende as leis divinas, ou a vontade de Deus, segundo certo tipo de crença não racionalmente erguida, mas sustentada na base de certa persuasão ou confissão.

Note-se que, no primeiro caso, não falamos de ter “bons sentimentos” no sentido moral já utilizado por Tugendhat (“sentimentos morais”, “vergonha moral”, etc.), mas apenas de inclinações e impactos emocionais. É como se disséssemos: “Assim como certas pessoas sentem uma singular atração pelo sofrimento alheio, eu sinto exatamente o contrário, uma singular repulsa. Assim como elas sentem prazer em infligir sofrimentos aos outros, eu sinto profundo desprazer”. Não é isso um “mérito”, mas apenas a forma como minha sensibilidade está constituída. Falar em “sentimentos morais” já pressupõe o que está em questão, que existe uma esfera independente de “moralidade”, com sua própria esfera de “sentimentos”, etc. Na primeira alternativa, apenas me refiro a sentimentos.

O que devo mostrar é se precisamos – para fins explicativos – de uma dimensão independente de “moralidade” cujo conteúdo não seja satisfatoriamente exaurido por nenhuma das três alternativas dadas. Tugendhat (1997) apresenta a moral, já *ab initio*, num patamar não redutível àquelas alternativas, não “instrumental” nem “relativo”, em que as ponderações morais seriam feitas com uma “pretensão” absoluta, objetiva e imperativa.

Geralmente vale para todo julgar em geral – seja no âmbito teórico ou prático – que ele é pensado em sentido “absoluto”, significando que ele possui um sentido pessoalmente não relativo (p. 19).

Não poderíamos mais julgar moralmente, se não pudéssemos sustentar a pretensão objetiva, isto é, pessoalmente irrelevante, inerente ao juízo moral e a todo juízo (p. 23).

Nos usos “relativos” de palavras como “ter de” e “deve” – como, por exemplo, na expressão “Deves apressar-te” – sempre é possível responder à pergunta “O que acontece se eu não o fizer?” – por exemplo: “Então tu perdes o trem”. Contudo, “existe [...] um emprego de *ter de* em que a devolução da pergunta é impossível. Dizemos, por exemplo, a alguém que humilha um outro ‘Isto tu não podes fazer’ não com referência a algo, mas simplesmente ‘não podes’” (p. 38). Mais adiante, ele se refere ao “emprego incondicional de ‘ter de’” e afirma: “Que a moral tem a ver com obrigações próprias, de alguma forma absolutas, isto já sempre foi visto” (p. 42).

Essa caracterização preliminar do que seja moralidade não se diferencia substancialmente das oferecidas por Habermas, Apel, Hare e outros filósofos morais da atualidade. Também Wittgenstein caracteriza a moral dessa mesma maneira (na “Conferência de ética”) e é exatamente por isso que ela deve ficar, segundo ele, fora dos limites da linguagem, por ser colocada num sentido “absoluto”. Nisso se seguem intuições aristotélicas e kantianas, em diferentes registros: a “natureza do homem como tal”, o homem como “fim em si” são instâncias auto-suficientes, concebidas sem qualquer “ulterioridade”. De todo modo, Tugendhat (1997, p. 39) reconhece que:

Todos os enunciados nos quais ocorrem, explícita ou implicitamente, com sentido gramatical absoluto o “ter de” prático, ou uma expressão valorativa (“bom” ou “ruim”) expressam juízos morais neste sentido; “neste sentido”, pois eu não afirmo que não se poderia definir também de outra maneira a palavra “moral”.

É fato muito curioso – pelo menos de um ponto de vista de estilo expositivo – que Tugendhat não sinta constrangimento em utilizar exaustivamente o termo “absoluto” na caracterização inicial do que deverá ser considerado típico dos enunciados morais, mas que insista constantemente em que as “fundamentações *absolutas*” da moralidade estejam hoje definitivamente ultrapassadas e não mais satisfaçam. A palavra “absoluto” tem um uso positivo quando aplicada às pretensões dos juízos morais e um uso negativo quando aplicada às fundamentações “tradicionais” (TUGENDHAT, 1997, p. 54, 57 e 73). Sobretudo quando julga a tentativa kantiana de fundamentação, Tugendhat faz esforços para manter o caráter “absoluto” da pretensão moral, sem escorregar para uma fundamentação “absoluta” em termos tradicionais.

Uma fundamentação baseada na “socialização do imperativo”

Os processos de socialização de crianças consistem, em grande medida, segundo Tugendhat (1997, p. 60), no desenvolvimento de capacidades vinculadas a uma escala de excelências. Aqui ele introduz algumas das categorias fundamentais de sua construção:

[...] uma grande parte da socialização de uma criança consiste em ser apoiada no desenvolvimento de um conjunto de capacidades que estão todas em uma escala de “melhor” e “pior” [...] Ser bom em tais capacidades é então naturalmente também importante em especial para a vida adulta, tanto que se pode dizer que o sentimento de auto-estima de uma pessoa consiste em grande extensão (ou totalmente?) em ter consciência de ser bom em suas capacidades. [...] Compreender-me como cozinheiro ou violinista [...] significa que isto é uma parte de minha identidade.

Dáí se geram sentimentos como a vergonha: “vergonha é o sentimento de perda de auto-estima aos olhos dos outros (possíveis)”. “[...] as normas morais de uma sociedade são exatamente aquelas que fixam tais padrões, isto é, que definem o que significa ser um bom ente cooperador” (TUGENDHAT, 1997, p. 61).

Cada um, na medida em que quer ser membro de uma comunidade e nela quer ser reconhecido como “membro cooperativo”, sem sofrer sanções, na forma de desprezo ou desconsideração, forma sua consciência moral mediante esse processo de socialização.

Agora tornou-se claro em que consiste esta sanção: na vergonha da pessoa em questão e na correlativa indignação dos outros (e mediante tal correlação pode-se distinguir conceitualmente a vergonha moral da não-moral). Com isto se esclarece agora o que queria dizer por sanção interna. Somente é sensível a determinada sanção da indignação quem a internalizou na vergonha. Pode-se chamar isto também de formação da consciência moral. A formação da consciência moral [...] consiste em que o indivíduo, de sua parte, se queira entender como membro da comunidade” (id., *ibid.*, p. 63).

Quem não deseja reconhecer-se a si mesmo como membro da comunidade manifestaria, segundo Tugendhat, o que ele denomina *lack of moral sense*, adotando atitudes cínicas, não cooperativas, improdutivas ou simplesmente patológicas. Tugendhat (1997, p. 65) admite que “esta possibilidade de não se querer entender como membro do cosmos moral é uma possibilidade que, como ‘eu não quero’, nos acompanha permanentemente”.

Mais adiante, e de maneira aberta, Tugendhat (1997, p. 87) reconhece o espírito kantiano de sua fundamentação:

Esta concepção excelente de ser “bom” parece estar no conteúdo da concepção kantiana. É portanto relevante distinguir na ética de Kant entre o conceito de ser “bom”, do ponto de vista do conteúdo, que ele exhibe em seu imperativo categórico e a presumida fundamentação absoluta deste conceito na idéia da razão.

Como no caso das filosofias morais de Habermas, Apel e Hare, Kant é cindido em dois filósofos: (a) aquele que formula o imperativo categórico e que concebe a moralidade de maneira imperativa, objetiva e universal e (b) aquele que pretende fundamentar a moralidade de maneira absoluta, apelando para uma razão pura *a priori*, de caráter “transcendental”. À maneira desses filósofos, Tugendhat também quer ficar com (a) deixando (b) de fora. Especialmente a segunda formulação do imperativo categórico kantiano lhe parece aproveitável para sua própria moral do “respeito recíproco universal”:

[...] age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio. Não nos fixando em algumas particularidades dessa fórmula, podemos dizer que ela pode ser resumida no imperativo “não instrumentalizes ninguém”. Podemos também denominar esta concepção como a moral do respeito universal (TUGENDHAT, 1997, p. 87).

Trata-se, pois, para ele, de tornar imanente o imperativo kantiano, desvinculando-o da “natureza racional do homem” (ou seja, da idéia forte de razão que encontramos em Kant e que desagrada a Tugendhat, Habermas, Apel e Hare) para vinculá-lo a uma “comunidade moral”:

[...] podemos dividir todas as concepções do ser-bom em previamente dadas de modo transcendente, de um lado (a comunidade moral recebe da autoridade aquilo a que se referem as exigências recíprocas), e aquelas que resultam da própria comunidade moral – portanto quase imanente, de outro lado. [...] se o bem não é mais dado previamente de modo transcendente, parece então que é apenas o recurso aos membros da comunidade (que, por sua vez, não pode mais ser limitada), quer dizer, o recurso a todos os outros – e isso significa seus quereres e seus interesses – é que deve fornecer o princípio do ser-bom. (TUGENDHAT, 1997, p. 94-95).

A pertença a essa comunidade pressupõe que cada um *queira* compreender-se a si mesmo e construir sua identidade nessa comunidade, além de nela encontrar seu bem-estar ou sua felicidade (id., *ibid.*, 1997, p. 97).

II. POR QUE NÃO É POSSÍVEL, SEGUNDO TUGENDHAT, UMA FUNDAMENTAÇÃO NATURAL DA MORAL: A CRÍTICA A SCHOPENHAUER

Tugendhat assinala reiteradamente o fato de não ser mais possível hoje qualquer tentativa de fundamentação “absoluta” e “autoritária” da moral:

[...] parto da nossa situação histórica determinada, que é caracterizada pelo fato de ter-se tornado a-histórica, no sentido de que justificações religiosas (transcendentes ou tradicionalistas de alguma maneira) não podem mais ser válidas para nós. Por uma fundamentação tradicionalista de uma moral, entendendo uma tal, cuja base de fundamentação é uma autoridade (tal como nos “dez mandamentos”) ou uma autoridade implícita em uma tradição (TUGENDHAT, 1997, p. 24, 73 e 75).

Mas, por outro lado, ele se apóia no que chama de “consciência moral existente”: “Vocês poderiam sentir isto como desapontador, mas, como filósofo, não devemos nos desculpar diante da consciência moral existente, por não podermos fazer isto mais forte do que é...” (id., *ibid.*, p. 31).

Tugendhat insere qualquer tentativa de fundamentação *natural* da moral no quadro das fundamentações “tradicionais autoritárias”. Ele se refere concretamente a elas na “quarta lição” (p. 76 em diante):

Segundo a idéia de uma fundamentação absoluta também fazem parte aqui todos os recursos diretos à natureza do ser humano (sem fazer referência à razão), conhecidos desde Aristóteles e ainda hoje empregados [...]. O erro notório de uma tal forma de argumentação reside no fato de, num sentido comum de “natural”, *todo procedimento humano ser natural*. Se portanto o discurso sobre a natureza designa num eminente sentido como natural uma determinada possibilidade do procedimento humano, *então está aí uma velada determinação normativa*, a qual, por sua vez, então não está fundamentada. Por isso, todo recurso a uma suposta natureza do ser humano é veladamente *circular*; implicitamente se estabelece algo normativo, donde então se deduz o normativo (grifos meus).

Segundo Tugendhat, o natural confunde-se com o habitual, como nas condenações de certas formas de sexualidade (por exemplo, o homossexualismo) como “antinaturais”. Quando os filósofos que tentam esse tipo de fundamentação falam de “natureza”, estão supondo já uma “boa natureza” e, com isso, pressupondo um critério moral-normativo não explicitado.

Na escolha entre o conceito forte de “razão” (como em Kant) e o conceito de “natureza”, em sua possível implementação de uma fundamentação da moral, Tugendhat opta pela razão, apesar de suas prevenções contra a razão transcendentalizada kantiana:

Na presente visão de conjunto, poderíamos deixar completamente de lado esse recurso à natureza do ser humano, porque essa natureza de modo algum é algo natural, e sim um postulado metafísico. Diante disso, o retorno à razão fica mais inocente, porque afinal nós todos, como seres empíricos, somos racionais. Kant de fato viu que, tão logo se recorra a essa razão com “R” maiúsculo, precisa-se igualmente pressupor algo sobrenatural. Os dois outros caminhos, trilhados com recurso ao natural, apresentam entretanto apelos a dados reais prévios, de nossa existência empírica (id., *ibid.*, 1997, p. 17).

No primeiro desses caminhos, Schopenhauer é apresentado:

O primeiro é o apelo a um sentimento natural, a compaixão, e esse caminho foi escolhido de maneira mais decisiva por Schopenhauer [...] um sentimento natural apenas alcança exatamente até onde ele alcança; em alguns, ele é mais forte e desenvolvido de modo mais geral; em outros, são os sentimentos opostos de prazer na crueldade e de satisfação no mal alheio que são mais desenvolvidos. E se a gente quisesse estabelecer uma ordem, que a compaixão deve ser referida a todos os seres humanos que sofrem, ou também a todos os animais, então esse dever não poderá ser extraído do próprio sentimento (id., *ibid.*, p. 17).

Daí ele conclui: “De modo algum pode-se esclarecer o caráter de obrigação da moral – o ‘ter de’ – a partir de um sentimento moral. Significativamente neste conceito nem sequer ocorre o conceito de ‘bem’. Portanto, a afirmação de que aqui está fundada uma moral precisa ser recusada” (id., *ibid.*, p. 17).

A crítica de Tugendhat parece perfeitamente bem aplicada a todas as tentativas de capitalizar a natureza para algum tipo de opção ético-normativa

ligada a uma ordem social ou a grupos sociais determinados. Certamente, não há “direitos naturais”, “sociedades naturais”, “estados humanos naturais” (por exemplo, a escravidão), “leis sociais naturais”, “monarquias naturais”, “poderes por direito natural”, ou “alimentação natural” (os legumes são mais “naturais” que o porco?). Todos estes são casos de antropomorfização da natureza, portanto, ilegítimos (certamente, aquilo que os “contratualistas”, bem criticados por Tugendhat, apresentam como “natural” não é em absoluto natural!). É correto, pois, dizer que, neste registro, nada é natural, tudo é social e normativamente projetado. Por outro lado, num sentido trivial, tudo o que o homem faz é natural, pertence à natureza, acontece na natureza. Daí Tugendhat deduz – creio eu, falaciosamente – que a natureza não serve para fundamentar a moralidade.

Em particular, sua interpretação da tentativa de Schopenhauer de fornecer uma fundamentação natural da moral falha não pelo mérito das críticas aos aspectos que ele enfatiza, mas por omitir aspectos do pensamento de Schopenhauer essenciais para a questão (ou, mais concretamente, por ter Tugendhat lido apenas o opúsculo *Fundamentação da moral*, e não *O mundo como vontade e representação*, que nem figura em sua bibliografia). No caso particular de Schopenhauer e o sentimento “natural” da compaixão, concordo plenamente com Tugendhat: a crueldade não é menos “natural” do que a compaixão, não há sentimentos “mais naturais” do que outros. A moralidade não pode ser extraída do próprio sentimento, nem da compaixão, nem da indignação, nem da vergonha. Se qualificarmos como morais certos sentimentos, deveremos esclarecer o que é que os torna morais, e com isso pressupomos já um elemento normativo que não está presente no sentimento mesmo. Mas duas observações críticas devem ser aqui apresentadas: a idéia de haver “sentimentos morais” deve ser criticada em Schopenhauer mas também em Tugendhat. Embora a “compaixão” funcione como motivo moral fundamental em Schopenhauer, enquanto a “vergonha moral” faz parte da internalização de normas em Tugendhat, tanto num caso quanto no outro, a própria expressão “sentimento moral” é pouco inteligível (como falar de “forças naturais morais”). Podemos continuar “indignando-nos” diante de injustiças mesmo sem acreditar na moralidade como âmbito independente das três dimensões referidas na Parte I (primeira seção): nossa indignação não prova que exista esse âmbito

e, por conseguinte, que exista diferença entre uma “vergonha moral” e uma “vergonha não moral”. Em segundo lugar, a questão da “compaixão” não é a única nem, creio eu, a principal contribuição de Schopenhauer à tentativa de uma fundamentação natural da moral. Acredito que os elementos mais relevantes (apenas aludidos no opúsculo *Fundamentação da moral*) estejam contidos na sua obra principal e poderiam resumir-se da seguinte maneira:

A. A moral deve fundamentar-se em algo *empírico e a posteriori*, nunca numa estrutura *a priori* (isso seria uma ilegítima aplicação dos procedimentos teóricos kantianos na esfera prático-moral). A fundamentação deve apontar para algo que os homens efetivamente são e fazem, não para algo que eles idealmente deveriam ser ou fazer. Devem existir certos *fatos* que expliquem a capacidade que têm os homens de agir moralmente.

B. Em decorrência de (A), a moral não deve ser (contra Kant) concebida como “imperativa” num sentido categórico. Essa sua pretensa “imperatividade” seria um resíduo de pensamento teológico tradicional, ligada à idéia de um “mandamento”. A moral é, para Schopenhauer, sempre da ordem do *hipotético*.

C. A moral vincula-se internamente à *condição humana* (da qual, muitos “anos antes da filosofia da existência”, Schopenhauer já nos brindara com uma exuberante descrição), sobretudo pela articulação fundamental entre vontade e representação, pela oscilação tédio/dor, pela insaciabilidade da vontade e pelo caráter estrutural da dor. Os fatos *a posteriori* que permitem fundamentar a moral e visualizar o comportamento moral dos homens sempre em termos hipotéticos supõem um conhecimento estrutural da condição humana, do marco de referência dentro do qual os homens desenvolvem suas condutas e projetam suas vidas. A moral é sempre referida à *finitude* e à particular situação do homem no mundo (CABRERA, 1996, p. 55).

Todos esses elementos parecem mais relevantes para uma fundamentação natural da moral do que a “compaixão”. Na verdade, o importante da compaixão – tal como em (A) e (C) – é algo nunca sequer mencionado por Tugendhat: o fato de, na compaixão, as diferenças representacionais serem eliminadas e acentuada a “unidade volitiva” entre os homens, ou seja, a igualdade de “essência” entre todos os seres naturais, a *Wille zum*

Leben (independentemente dos sentimentos – de compaixão, crueldade ou vergonha – que existam entre eles), o que, no plano humano e moral, produz a eliminação drástica da diferença entre “vítima” e “carrasco” (para usar o exemplo de Schopenhauer). Aqui o sentimento da “compaixão” é superado em benefício do que Schopenhauer chama de “negação da vontade de viver”, um elemento estrutural ligado à condição humana, que pode ser compreendido sem alusão a “sentimentos”. É um tipo de igualdade radical, manifesta no fato de todos estarmos inevitavelmente submetidos à oscilação tédio/dor, à insaciabilidade da vontade, etc., que é aquilo que deverá ser utilizado na fundamentação da moralidade.

Prosseguindo, defenderei uma fundamentação natural da moral seguindo, em parte, essa linha schopenhaueriana, esboçada nas características (A), (B) e (C). Digo “em parte” porque minha adesão a Schopenhauer estará concentrada, sobretudo, no item (C). Em outros aspectos, por exemplo o item (B), ainda permanecerei parcialmente kantiano. Depois de apresentar minha fundamentação, voltarei à teoria de Tugendhat com um olhar mais crítico.

III. LINHAS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO NATURAL DA MORAL BASEADA NA CONDIÇÃO HUMANA

Os quatro passos para uma fundamentação natural da moral

Nossa pergunta na primeira seção da Parte I foi: existe o âmbito da moralidade de maneira independente? O título da presente seção levaria a pensar que sim, porque, caso contrário, do *que* estaríamos a ponto de fornecer uma fundamentação natural? Mas minha resposta a essa questão é complexa: a moral *existe*, no sentido de que é possível formular, sobre bases naturais, a exigência moral, ou seja, o imperativo da consideração ou do respeito mútuo, a igualdade entre os homens e a inviolabilidade que se devem uns aos outros. Mas, por outro lado, a moral *não existe*, na medida em que se pode mostrar, a partir da mesma base natural, que os homens são radicalmente incapazes de realizar a exigência moral da consideração em suas ações concretas. Aquilo que permite fundamentar a exigência moral imperativa é

o mesmo que permite entender por que essa exigência não pôde, pelo menos até hoje, ser observada.

A esse elemento, que fundamentaria, ao mesmo tempo, o imperativo moral da consideração e explicaria sua sistemática não-observância, pretendo chamar *condição humana*. E este é o primeiro passo da fundamentação: pôr em relevo a condição humana e suas características. A condição humana foi detalhada e pictoricamente descrita pela filosofia da existência dos anos 1940 e 1950, que caiu em amplo descrédito nos dias atuais, o que dificulta enormemente – considerando o modo partidário e geograficamente situado de fazer filosofia nos dias atuais – aproveitar-se de suas indagações para a questão da fundamentação da moral. É ainda interessante lembrar que os existencialistas sempre andaram às voltas com a questão da formulação de uma “moral existencialista”, sem conseguir jamais realizá-la. De uma maneira ou de outra, as relações entre moral e condição humana foram sempre problemáticas tanto para os existencialistas (que tinham a descrição pormenorizada da condição humana, mas não a correta colocação da questão moral), quanto para os filósofos morais da atualidade (que possuem essa formulação, mas perderam completamente toda vinculação com a condição humana, da qual ninguém fala hoje). Minha fundamentação natural tenta vincular mais uma vez esses dois elementos, condição humana e moralidade. Sartre preferiu sempre falar não de uma “natureza humana” (como Hume desinibidamente ainda falava no século XVIII), mas apenas em “condição humana”, e nisso sigo aqui sua terminologia. Mas, de todo modo, será inevitável conectar mais tarde “natureza” e “condição humana”, ainda sem ter de falar de uma “natureza humana”. Podemos admitir que o homem se encontre naturalmente numa condição insuperável, sem ter de admitir uma “natureza humana” (aqui, a natureza aparece, por assim dizer, adverbial, não substantivamente).

O que chamo de “condição humana” tem pelo menos as cinco características que seguem:

- a) A condição humana é fatural, nascendo cada ser humano dentro dela não como uma necessidade analítica, mas como um *factum brutum*. É parte do que alguns existencialistas denominaram *facticidade* e, em alguns contextos, “necessidade de fato”. Não há ninguém,

- nenhuma deidade ou força sobrenatural externa que tenha colocado o homem nessa condição, mas ela é simplesmente aquilo que fatalmente determina todas as suas possibilidades.
- b) A condição humana é fundamentalmente *terminal*, ou seja, ela decai e se desgasta constantemente, e nada existe no mundo moral ou político ou cultural que possa impedir esse decaimento. Nascer é desde sempre já ter sido colocado na terminalidade, de tal maneira que nascer e morrer são apenas dois aspectos do mesmo processo. A mortalidade dos seres vivos é um tipo particular de terminalidade.
 - c) O “atrito”, característico de qualquer ser natural, pelo fato de *ser*, dá-se, no caso dos seres vivos, humanos ou não humanos, sob a forma da dor, tendo como pólo a dor física intensa, que pode chegar a inabilitar moralmente (seja ela causada por outros homens, como na tortura, ou por fatores não diretamente humanos, como uma doença grave). O inevitável conflito com outros seres naturais (humanos ou não) deve ser considerado parte da condição humana fatal.
 - d) A condição humana não é uma “natureza”, entretanto tem da natureza uma de suas características mais típicas, sua *invariabilidade*. Com independência de toda a variabilidade das nossas existências intramundanas, a própria condição humana está caracterizada pela fatalidade, terminalidade e dor, de maneira invariável. Não há meio de alterar essa condição, embora sejam possíveis manejamentos intramundanos, conectados com essas características estruturais.
 - e) A condição humana caracteriza-se, por último, num ser humano não afetado por doenças particularmente inibitórias, pela plena *conscientização* de todas e de cada uma das características de (a) a (e). Ou seja, pelo fato de tratar-se da condição de um ser que se sabe fatalmente colocado nela, que sabe de sua terminalidade, do caráter estrutural da dor, do caráter privativo do prazer e da própria invariabilidade e que tem plena consciência.

As características de (a) até (e) da condição humana são estruturais, no sentido de não dependerem de características particulares de existências específicas e no sentido de nunca nenhum ser humano natural poder ver-se livre delas. São as características de uma vida humana que sempre podemos conhecer antes de a pessoa nascer.

Além do mais, a exposição dos traços fundamentais da condição humana tem uma característica notável: sua total *trivialidade*, no sentido de constituir um saber intuitivo e conhecido de todos, sem qualquer tipo de sutileza ou de tom de “revelação fundamental” (estilo Heidegger). A condição humana é aquilo que, ao mesmo tempo, é fundamental e óbvio, completamente à vista de qualquer um. Porém, tal trivialidade não deve ser objeto de crítica por si mesma: nada diz que o fundamental deva trazer “novidades”. Ademais, a tendência regular das fundamentações da moral tem sido sempre afirmativa, no sentido da sistemática ocultação da condição humana e da sua terminalidade (CABRERA, 1996, parte III). Por esse motivo, curiosamente, aquela trivialidade original, por ser sistematicamente ocultada, torna interessante (ou não trivial) sua “des-ocultação”.

O segundo passo da fundamentação consiste em mostrar de que maneira a condição humana assim concebida poderia fundamentar o imperativo categórico na sua segunda formulação, que é aquela utilizada pela fundamentação de Tugendhat, ou seja, o imperativo da consideração ou do respeito mútuo. Por que devemos considerar os outros, em lugar de, digamos, ignorá-los ou destruí-los? Se o pretendido “âmbito da moral” fosse um mito, ele poderia ser distribuído nos três âmbitos mencionados na primeira seção (ou seja, sentimentos de atração e repulsa, leis positivas e crenças religiosas). Mas o recurso à condição humana permite dar àquela pergunta – Por que devemos ter consideração com os outros? – um outro tipo de resposta. A resposta seria algo como o seguinte:

A condição humana estabelece, de maneira radical, uma igualdade estrutural entre todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças empíricas intramundanas posteriores. Todos os seres humanos são fatalmente colocados em sua condição invariável: são seres terminais que sofrem e que têm plena consciência disso. Por conseguinte, os seres humanos estão colocados desde sempre numa básica e insuperável situação de igualdade. Para poder ser sem consideração (ou seja, não moral) com os outros, devo lançar mão de algum tipo de desigualdade ôntico-intramundana (sociopolítica, administrativa, policial, jurídica, médica, militar, etc.) que me seja favorável. Mas não poderia encontrar, na condição humana mesma, diferença alguma que mostrasse que posso ser

legitimamente sem consideração com os outros. Devo dar a mim mesmo algum “direito” ou suposto “privilégio” que ultrapasse o nível da condição humana. No nível da condição humana, não existe absolutamente nenhum privilégio ontológico que me constitua legitimamente num carrasco, ou torturador ou vingador ou, em geral, num “desconsiderador” do ser (do “ter-nascido”, do “estar-aí”) do outro. Qualquer desigualdade que eu venha a definir, deverei defini-la intramundamente, politicamente, burocraticamente, seguindo as prerrogativas criadas socialmente, e aproveitando-me dos privilégios dados por minha condição social, meu cargo, minha investidura, minha pertença a grupos, países ou exércitos, ou minhas influências ou por minha habilidade política para ocupar cargos importantes na sociedade, etc.

A desconsideração (desde a fofoca maldosa até a tortura física) é a prática de um privilégio não igualitário não justificável por meios racionais no nível da condição humana. É extremamente importante perceber que, para formular isso, não precisamos de nenhuma noção forte (kantiana) de “razão”, mas somente da simples razão aristotélica, com seu prestativo princípio da não-contradição como ferramenta fundamental. Quero dizer que a “justificação” que eu poderia apresentar para poder torturar alguém deveria ser tão absurda quanto, digamos, a justificação que se poderia dar para convencer alguém de que um fio de cabelo possa ser mais apropriado que um martelo para pregar um prego numa parede de tijolos. Não precisamos de uma “razão forte” (“transcendental”) para isso (trata-se aqui da noção de “racional” tão bem exposta por Tugendhat na página 46 das *Lições*).

Esse segundo passo mostra, pois, como a condição humana, descrita no primeiro passo, funda uma igualdade estrutural inextirpável, que faz os seres invioláveis uns para os outros ao tornar injustificável sua mútua desconsideração. Na verdade, a prova é largamente negativa, porque não fundamenta a consideração de maneira direta, mas mostra a impossibilidade de legitimar qualquer forma de desconsideração, a não ser sobre motivos ônticos internos à própria condição humana (“ser-uma-vítima” não pertence à condição humana de ninguém; aquele que é tratado como vítima – “vitimado” – deve já ter sido “re-situado” num âmbito interno à condição humana, mas nunca considerado nela). O segundo passo mostra, então, a última base do imperativo do respeito universal.

Mas esse momento “igualitário” da nossa condição é regularmente acompanhado por um momento “conflitante”. Desse aspecto trata nosso terceiro passo. Ele deverá mostrar que a condição humana explica ou fornece hipóteses extremamente plausíveis e de última instância para compreender por que os seres humanos se têm tratado regularmente com desconsideração, apesar de serem estruturalmente iguais e, como ficou estabelecido, apesar de não poderem ter, radicalmente, argumentos racionais para justificar suas condutas e atitudes de desconsideração uns para com os outros. O afirmativismo habitual das teorias morais leva-as a ver “o mal” (a desconsideração) como algo de excepcional, como “desvio”, como algo que “às vezes acontece” e que deve ser devidamente combatido e remediado. Mas isso é uma clara distorção dos fatos empíricos. Os seres humanos comportam-se *sistematicamente* com desconsideração uns com os outros, tanto nas minúcias de suas vidas cotidianas quanto nas questões mais decisivas da vida. Cada grupo humano é um conglomerado de conflitos, lutas e desconsiderações permanentes, acordos estratégicos e traições, visando a prejudicar outros grupos ou tirar vantagens deles. Por que os seres humanos são mais maus do que bons? Esse foi o fato que levou Kant a afirmar, com toda razão, que a moralidade devia ser imperativa para um ser desse feitio, porque a tendência natural dele era, precisamente, a oposta, a desconsideração e o mal.

A explicação última para a sistemática desconsideração com que os seres humanos se têm tratado ao longo de toda a sua história (até os mais cruéis extremos de perseguição, tortura e morte sumária) é a terminalidade estrutural de seu ser, o encurralamento em que se encontra dentro de sua condição impossível de ultrapassar, a impotência fundamental imposta por sua finitude. O ser humano está, portanto, numa condição em que seu tempo é escasso, as oportunidades poucas, em que é necessário procurar ser amado e reconhecido para não ser devorado pela depressão e pela doença psicológica, em que suas ansiedades sexuais e afetivas são muito poderosas e perpetuamente insatisfeitas. Está colocado numa situação de carência e desamparo fundamentais, que a sociedade moderna intensifica de modo extraordinário. Trata-se de uma situação em que é extremamente complicado achar qualquer espaço para considerar os outros. Isso não acontece por nenhum tipo de “maldade intrínseca da natureza humana”, ou de “maldição” externa de algum anjo caído, mas

pelas características perfeitamente fatuais da condição humana. As pessoas, habitualmente, rodeiam-se de um pequeno grupo familiar e, por razões afetivas nem sempre compatíveis com a exigência moral da consideração, dedicam a esse grupo sua atenção perfeitamente endereçada, tratando o resto das pessoas instrumentalmente.

Curiosa e paradoxalmente, porque todos os homens são estruturalmente iguais, todos estão em luta permanente uns contra os outros e em atitudes regulares de mútua desconsideração. Se houvesse algum tipo de privilégio de uns homens sobre outros, fundado na própria condição humana, talvez não houvesse conflitos, mas hierarquias perfeitamente estabelecidas. Contudo, cada ser humano vê sua própria condição em toda a sua limitação fundamental e, em lugar de vê-la como aquilo que o vincula estruturalmente a todos os outros homens, apenas tenta obter o máximo das muitas coisas que lhe fazem falta por meio da sistemática desconsideração de seus semelhantes estruturais. A desconsideração não é sempre consciente e proposital, mas, como Nietzsche bem viu, muitas vezes apenas o movimento expansivo de uma vida que quer *ser*, e ser *cada vez mais*, aquela vida “essencialmente imoral” que encontra em seu caminho, de vez em quando, um outro ser humano, que deve ser inocentemente destruído. A desconsideração, que tanto escândalo causa aos moralistas, seria apenas o movimento impetuoso da vida em toda a sua exuberância. Ao expandir-se, a vida, sistematicamente, desconsidera. A condição humana em particular, é estruturalmente “desconsiderante”. A multiplicidade de seres humanos postos na mesma condição limitativa e desesperadora gera, de radical, a mútua desconsideração de modo completamente inevitável, na estrita medida – é claro – em que pretendam continuar vivendo (ver o quarto passo, mais adiante).

Costumo utilizar um recurso “emprestado da teoria dos conjuntos” para melhor expor meu pensamento nesse ponto. A linha de argumento é que todos os seres humanos têm, no tocante à condição humana, exatamente o mesmo valor, ou seja: nenhum! – no sentido de todo e qualquer valor ser uma construção intramundana. Não poderia ser (não-metafísica ou teologicamente) formulado valor “intrínseco” algum ao fato de ser, de estar-aí, de ter-surgido, de ter-nascido. Seres que não têm ontologicamente nenhum valor são naturalmente iguais e, por conseguinte, invioláveis uns para os outros. Na teoria *standard* de conjuntos

só existe, do ponto de vista extensional, um conjunto vazio. Todos os conjuntos vazios são extensionalmente o mesmo conjunto. Nós podemos considerar aqui cada ser humano terminal como um conjunto vazio e, por conseguinte, como o conjunto vazio, como o mesmo conjunto que qualquer outro ser humano tomado ao acaso (isso vai ao encontro da intuição de Schopenhauer de que todos os homens estão unidos por terem uma mesma essência, no caso, a *Wille zum Leben*). Mas o conjunto vazio “o conjunto de todos os números naturais maiores que todos os outros” e o conjunto vazio “o conjunto de todos os filmes interpretados por John Wayne e dirigidos por Alfred Hitchcock”, embora extensionalmente o mesmo conjunto, são intensionalmente conjuntos diferentes. Pode-se continuar a analogia concebendo os seres humanos como conjuntos vazios, porém vazios de maneiras diferentes (cada um de nós carece de valor de diferente maneira, por assim dizer). Isso acena para o conflito entre seres humanos, e a mútua desconsideração com que regularmente se tratam (e vincula-se à intuição de Schopenhauer de que, apesar de partilharem a mesma essência, todas as manifestações da *Wille zum Leben* estão umas em conflito permanente e inextinguível com as outras). Certamente, essa “igualdade negativa”, essa “inviolabilidade pela indignidade”, em lugar das igualdades dignas e enaltecedoras das morais afirmativas habituais, irá ofender o narcisismo humano. Mas acreditado que seja esta a única forma de igualdade e inviolabilidade ao alcance de seres naturais como os humanos.

Antes de passar para o quarto e último passo, talvez seja aconselhável tentar entender melhor a “desconsideração”. Sempre como exemplo de “desconsideração” foi apresentado o caso da tortura ou do assassinato. Mas pequenas ações, como “roubar” a vaga de estacionamento que um outro carro ia ocupar, devem ser vistas como moralmente desconsiderantes, apesar de sua “insignificância”, por tratar-se de ações baseadas em “privilégios” que não poderiam ser racionalmente justificados no âmbito da condição humana. A “gravidade” ou “falta de conseqüências” da ação nada tem a ver com seu caráter moral ou imoral (e assim o entendem as pessoas quando educam seus filhos, ensinando-os a ter atitudes de consideração em pequenas ações “sem importância”, visando a criar hábitos que possam depois aplicar-se em situações mais “graves”). Não há uma moralidade para as “ações importantes” e outra para as “ações banais”, se é que tal distinção possa ao menos ser feita.

Eu creio ser igualmente importante, para fortalecer nossa noção de moralidade, que se entenda que a desconsideração por uma pessoa (em grandes ou pequenas ações) nunca poderia ser moralmente justificada em virtude da consideração que devemos a alguma outra pessoa (por exemplo, “justificar” o roubo da vaga dizendo que tínhamos pressa de levar um remédio para uma pessoa doente). Nesse ponto, poderíamos introduzir uma diferença muito relevante para entender a situação da moralidade em nossa condição e em nossa vida cotidiana. A diferença seria entre: ter motivos racionais para praticar uma ação que não considere o outro e, portanto, assumidamente imoral, e ter motivos racionais para fazer que uma ação sem consideração com o outro passe a ser vista – na base dessa justificativa – como uma ação moral. Acredito que a primeira seja correta, mas a segunda, jamais. Minha justificativa por roubar a vaga do estacionamento pode ser racional e continuar sendo imoral. A moralidade não esgota o âmbito da racionalidade, mas também a racionalidade não pode transformar um motivo racional num motivo moral, pelo menos com nossa fraca noção de razão.

Desconsiderar alguém (em grandes ou pequenas ações) é, pois, sempre imoral. Contudo, matar alguém (um outro ser humano) é *sempre* uma desconsideração (ou seja, é imoral)? Suponhamos os quatro seguintes casos: (1^a) um carrasco mata sua vítima após torturá-la; (2^a) a vítima torturada liberta-se e mata seu carrasco; (3^a) alguém mata um doente terminal que está sofrendo; (4^a) um guerreiro mata um outro guerreiro em luta aberta e equilibrada. O caso (1^a) parece um caso claro de desconsideração. O (2^a) é o caso de perguntar-se se é moral matar uma pessoa imoral (Hitler ou soldados da Gestapo). O (3^a) é o caso de perguntar-se se é moral matar uma pessoa infeliz (o tipo de caso que Peter Singer e a bioética têm popularizado extraordinariamente). Temos direito (ou mesmo o dever!) de matar pessoas imorais ou infelizes? O caso (2^a), eu o trataria facilmente como o caso do “roubo” da vaga. É imoral tirar a vida de uma pessoa que pretende continuar vivendo, mas, como o continuar vivendo de Hitler implica uma série de outros problemas também eticamente relevantes, eu tenho certamente motivos racionais (embora não morais) para cometer a imoralidade de matar Hitler. É melhor admitir tragicamente que, muitas vezes, saímos (e devemos sair!) do âmbito da moralidade do que estender a moralidade de

maneira que abranja tudo o que efetivamente fazemos (e esse é um princípio de inspiração kantiana). O caso (3º) parece mais complicado, porque custa entender como poderia ser vista como “desconsideração” a ação de acabar com os sofrimentos de outra pessoa. Porém, parece conveniente não destruir nosso princípio e tratar esse caso exatamente como os outros. Tanto o doente terminal quanto aquele que o mata são estruturalmente iguais na sua condição humana, nas características (a) e (e), de maneira que, nesse nível puramente formal, a morte do doente não está moralmente justificada (com independência da “vontade” do afetado ou dos sentimentos envolvidos), embora a ação possa ser plenamente justificada de um ponto de vista racional. O caso (4º) é interessante, porque alguém (talvez um filósofo nietzscheano!) poderia dizer que ele mostra a falsidade de um dos meus pressupostos, qual seja, dizer que ao demonstrarmos desconsideração por alguém estamos pressupondo um “privilégio” a nosso favor. O nietzscheano poderia dizer que somente iguais (os fortes!) podem matar-se em luta guerreira. De certa forma, a guerra pode ser vista como a própria apoteose do cinismo, porque é o ponto em que a desconsideração (ou seja, a desigualdade injustificável) foi submetida a regras, como se se tratasse de um jogo (por exemplo, “não matar população civil” ou “dar bom trato aos prisioneiros”). Essa suposta “igualdade” não é a igualdade estrutural imposta pela condição humana, mas apenas a “igualdade” socialmente estabelecida entre concorrentes numa “luta justa”, que permite aos participantes estabelecer civilizadamente as desigualdades que lhes permitirão matar-se dentro da perfeita observância das regras. Nada disso evita que o caso (4º) seja analisado como os outros: os organizadores da guerra poderão alegar motivos racionais para estabelecê-la, porém nunca motivos autenticamente morais.³

Tugendhat e outros moralistas atuais, assim como filósofos políticos como Bobbio, dirão, é claro, que minha fundamentação não funciona “porque ignora a dimensão política”. E ignora mesmo! O político não é *per se* moral, nem o moral é político, mesmo que às vezes possam casualmente coincidir. Política e moral são dois âmbitos diferentes da ação racional. E trata-se aqui de fundamentação da moral, não da política.⁴

O núcleo da idéia desse terceiro passo é que não podemos ser morais em todas as oportunidades com todas as pessoas em todas as

circunstâncias relevantes: tragicamente falando, somos permanentemente obrigados a sair da moralidade, mesmo por motivos racionalmente justificados. O que diferencia pessoas honestas de pessoas desonestas não é que umas conseguem ter consideração e as outras não. Na verdade, todas as pessoas são obrigadas, pela sua condição, a mostrar desconsideração. A diferença talvez resida na frequência, nas circunstâncias e no aproveitamento das vantagens da desconsideração em cada caso. Sair da moralidade tentando ser moral e racional é diferente de sair dela exercendo cinicamente a imoralidade (“Se todo mundo faz o mesmo, por que não eu?”).

A moralidade, entendida como exigência de consideração, deveria fundamentar-se no momento “igualitário” da condição humana (primeiro passo), não no momento “conflitante” dessa condição (segundo passo). O quarto e último passo mostrará dentro de que limites isso é possível. Mas, de todo modo, deve-se conceder a Tugendhat o caráter sempre facultativo da moralidade. Ser moral é sempre uma opção, dentro dos limites da condição humana (não se trata, é claro, de uma “autonomia” irrestrita). Mas a condição humana não obriga *per se* a ser, de fato, moral. Pelo contrário, como foi visto, leva muito mais sistematicamente à desconsideração, à imoralidade. Concordo plenamente com Tugendhat (1997, p. 95, 96, 100 e 357) quanto ao caráter facultativo de qualquer moralidade, pensada hoje não metafisicamente. É esse também o caso da minha fundamentação natural. Na natureza está, certamente, a igualdade originária entre os homens – o fato de terem nascido terminais (independentemente de outras características “naturais”, como o grau de inteligência, etc.) – ou seja, o próprio fundamento do imperativo da consideração. Mas, ao mesmo tempo, a condição humana também coloca os homens em situação de mútua desconsideração, em um aspecto ou outro da sua complexa situação fatural. Trata-se de uma opção que os homens extraíam da situação de desamparo originário a consideração pelos outros ou, pelo contrário, a perseguição e a tortura. É sempre possível aproveitar-se do desamparo do outro para atormentá-lo. O dado fundamental é o desamparo, mas a condição humana não fornece argumentos para obrigar-me a ter consideração. Não obstante isso, deixa-me sem argumentos para habilitar-me a ser legitimamente sem consideração. Ao mesmo tempo coloca-se numa situação em que parece

fatalmente impossível ter consideração com todos os homens em todos os aspectos. E, para piorar ainda mais as coisas, socialmente estamos dentro do escopo de um discurso moralizante que nos atribui ampla “liberdade” e plena “responsabilidade” pelos erros e pelas omissões morais que cometemos, como se fossem de nosso total controle.

Um quarto passo deveria explicar que tipo de moralidade é ainda possível nessa situação, ou seja, qual o tipo de moral que pode ser fundamentado dessa maneira. Como a condição humana é fatalmente dada, não existe nada que impeça, de maneira fatalmente necessária, que os seres humanos passem a viver de acordo com o momento “igualitário” dessa sua condição, em lugar de fazê-lo de acordo com o momento “conflitante” dela, como tem acontecido até agora. Os homens poderiam viver e morrer com mútua consideração, embora muitos de nós pensemos que isso seja extremamente difícil ou fatalmente (não logicamente) impossível. Essa nova maneira de viver deveria introduzir profundas modificações em toda a atitude dos homens perante o nascimento e a morte. A moralidade deveria vincular-se estreitamente à mortalidade, no sentido de um pleno assumir que o exercício da moralidade da consideração poderia chegar a ser incompatível com a continuação indefinida do próprio viver e que ela poderia exigir-me assumir imediatamente a minha mortalidade constitutiva. A fundamentação na condição humana levaria à adoção de uma ética minimalista e trágica, nas linhas desenvolvidas na minha *Crítica de la moral afirmativa* (parte III, p. 129 s.). Os homens agem regularmente sem consideração porque, na sua situação terminal, eles pretendem “aproveitar a vida” o máximo possível, desenvolver suas capacidades no maior número de direções, fazer a maior quantidade possível de coisas no pouco tempo de que dispõem, e para isso devem agir regularmente sem consideração, num mundo onde todos os outros seres humanos naturais querem exatamente a mesma coisa. Parece que a moralidade deveria caminhar na direção de um ser capaz de “abrir mão”, recuar, deixar espaço para os outros, não concorrer fervorosamente, não ter tanto “amor pela vida”, não achar que as coisas são assim tão apreciáveis e, nas situações-limite, permitir que a observância da exigência de consideração pelos outros possa levar à própria morte.

O que cada um de nós poderia esperar desse tipo de moral minimalista? Ser “feliz”, ou ser amado, reconhecido e ajudado pelos

outros, parece algo simplesmente exorbitante. Numa ética naturalizada e minimalista, o máximo que poderíamos esperar seria não sofrer dor desnecessária antes do tempo, conseguir defender-nos bem-sucedidamente da desconsideração dos outros antes de sermos obrigados a desaparecer para não cometermos, nós mesmos, desconsideração, supondo que optamos por uma forma de vida moralmente norteada.

Observações acerca de uma concepção não metafísica de natureza

1. Numa fundamentação natural da moral como a aqui apresentada, trata-se de utilizar uma concepção minimalista de “natureza”. É esse minimalismo que as ideologias de “direitos naturais”, “jusnaturalismos”, etc. transgridem sistematicamente. Trata-se de apresentar pelo menos uma propriedade que possa ser dita natural e que seja inegável – nada tão complicado quanto uma forma social, um direito, um dever ou uma forma de governo. Aquilo que impede Tugendhat (e o resto dos filósofos morais contemporâneos) de visualizar a possibilidade de uma fundamentação natural da moral é sua impossibilidade de conceber a natureza fora de suas concepções maximalistas (metafísico-teológicas) tradicionais.

Nas tradicionais “filosofias da natureza”, a natureza andou em más companhias, de mãos dadas com as metafísicas dogmáticas, as projeções teológicas e os animismos de todo tipo. Assim, quando a metafísica dogmática e a teologia caíram, arrastaram consigo também a natureza. Mas a natureza não está no mesmo nível conceitual que a metafísica e a teologia. Estas não podem ter versões não metafísicas, ao passo que da natureza podemos ter versões não metafísicas e não teológicas. Por que essas versões não poderiam, de alguma maneira, fundamentar a moralidade, mesmo que não fosse com a força absoluta com que pretenderam fundamentá-la as tradicionais “filosofias da natureza”?

As críticas de Tugendhat contra fundamentações naturais que se baseiam em pretensos “sentimentos morais” não podem aplicar-se à minha fundamentação, que não está, em absoluto, calcada em sentimentos. Na verdade, os sentimentos não desempenham nenhum papel na minha fundamentação. Ter consideração com os outros é algo a que sou obrigado não por causa de um sentimento (de “compaixão”, “vergonha” ou algum outro), mas, em primeiro lugar, pelo reconhecimento de uma

situação completamente objetiva – a condição de terminalidade de todos os homens, a igualdade negativa de todos eles e sua inviolabilidade radical e, em segundo lugar, pela impossibilidade racional de estabelecer qualquer privilégio, no nível dessa condição humana, que me permita desconsiderar os outros, e mais nada. Tudo isso pode ser perfeitamente visualizado e praticado sem que devamos “sentir” nada de especial. “Aquilo a que uma moral nos obriga” (TUGENDHAT, 1997, p. 200) está, pois, estreitamente vinculado “àquilo que partilhamos com todos”, por exemplo, “a capacidade de sofrer” (WOLF, 1990), pois o sofrimento é parte da nossa igualdade negativa, e é esta precisamente a parte que pode, perante os outros seres humanos, obrigar-nos. Sendo seres sofredores da mesma natureza, nenhum de nós terá prerrogativas naturalmente fundadas sobre ninguém. Não precisamos sentir compaixão por aqueles que respeitamos baseados em nossa igualdade negativa, enquanto sejamos capazes de considerá-los de maneira objetiva como nossos “iguais negativos”.

Tugendhat também diz que o recurso ao natural é trivial porque, em algum sentido, “tudo é natural”. Claro que a terminalidade é natural (como tudo!), mas não no sentido em que pretenderam que, por exemplo, os “direitos naturais” fossem. Nem tudo é natural num sentido minimalista. O caráter natural da terminalidade é absolutamente inegável, salvo que os argumentos atinjam um grau espantoso de artificialidade. A terminalidade não sinaliza tendenciosamente para “uma determinada possibilidade do procedimento humano”, contrabandeando assim uma “normatividade”, como Tugendhat observa criticamente acerca de todas as tentativas anteriores de “fundamentação natural”. A mortalidade, como caso da terminalidade, não é uma “possibilidade” do homem, mas sua condição insuperável. Não existe uma “possibilidade” de procedimento humano oposta a ela, ou seja, a possibilidade de não morrer jamais, de não ser terminal, de não desgastar-se, de não sofrer, de não ter condição humana. Assim, quando se escolhe a mortalidade como propriedade natural insuperável, ela não é escolhida contra a possibilidade contrária, e isso assinala precisamente seu genuíno caráter natural. Ninguém poderia perguntar com sentido (salvo religiosamente, mas isso está descartado): “Por que não escolher a imortalidade como natural?” O homossexualismo não é antinatural no sentido em que a imortalidade é antinatural. Podem ser concebidas muitas formas de

sexualidade (sobretudo após os estudos de Freud), mas não se podem conceber muitas formas de mortalidade (digamos, os *short-lived people* e os *long-lived people*, de Bernard Shaw, em sua peça *Back to Methuselah*). A mortalidade não é, pois, “um postulado metafísico”, mas decorre de uma descrição fatural, minimalista e perfeitamente empírica da natureza, à luz dos dados proporcionados pelas ciências físicas e biológicas.

A minha fundamentação natural não caminha tampouco no sentido de descobrir na natureza algum tipo de *moral sense*, um finalismo ético qualquer – como faz, por exemplo, Jonas (1979) – que permita dizer que ser moral significa algo como “agir conforme a natureza”. Essa expressão deve ser considerada, no contexto da minha construção, como totalmente ininteligível. Tampouco no sentido de descobrir nas pessoas algum tipo de “senso ético natural” (estilo Hume, ou Schopenhauer). Não há nada de intrinsecamente moral na natureza. Peço ao leitor que examine cuidadosamente os passos da minha fundamentação e veja como a natureza não funda ali a moralidade dessa maneira imediatista e metafísica, de maneira que as críticas (de Tugendhat e de outros) a esse tipo de fundamentação natural não atingem minha visão do assunto. Não há nada de moral ou imoral na mortalidade do ser (e do ser humano). A moralidade surge da impossibilidade de justificar racionalmente como moral a desconsideração de um ser mortal por um outro ser mortal. Não agimos “bem” quando agimos “conforme a natureza”. Na verdade, não sabemos quando estamos agindo “bem”, nem mesmo se alguma vez o fazemos. Mas certamente sabemos que agimos mal quando nos consideramos naturalmente desiguais, em nosso benefício, perante os outros seres humanos terminais, pretendendo que essa desigualdade esteja fundada na condição humana. Esse juízo sobre nós mesmos é sistematicamente falso. A imoralidade baseia-se, pois, nessa injustificável falsidade. A fundamentação natural da moralidade é largamente indireta, diferentemente das doutrinas de um *moral sense* natural.

Pelo dito até aqui, não concordo em absoluto com que um retorno a algum conceito forte de “razão”, tipo Kant, seja mais plausível ou mais “inocente” do que o recurso à natureza, porque “afinal de contas, todos somos racionais” (TUGENDHAT, 1997, p. 77). É muito duvidoso – mesmo sem confundir falaciosamente “racional” com “razoável” (p. 144), e vendo a conexão entre ambos – que os homens sejamos

“criaturas racionais” num sentido além do meramente biológico (de considerações sobre o tamanho da nossa massa encefálica). Schopenhauer, Freud, Nietzsche e Dewey, entre outros, viram já os homens como seres tão naturais quanto outros quaisquer, com os mesmos instintos e descompensações, apenas com instrumentos de agressão e de sobrevivência diferentes. A racionalidade do homem como propriedade fundamental visando a uma fundamentação da moralidade é, certamente, muitíssimo mais duvidosa que sua mortalidade, e uma noção forte de razão poderia, muito mais que uma noção fraca (minimalista) de natureza, deslizar para a metafísica tradicional. A razão kantiana tem algo de supranatural (no sentido do “inteligível”, “transcendental”), enquanto a mortalidade é sobejamente natural.

2. A “natureza” é algo de muito diversificado na ciência atual, tanto que, a rigor, talvez nem devêssemos mais utilizar essa palavra:

Los físicos, químicos y biólogos pueden referirse aún a la “naturaleza”, pero lo harán sólo convencionalmente, para emplear un término de referencia común a sistemas conceptuales o conjuntos de fenómenos extremadamente complejos: las ondas de radio, las partículas elementales, los fotones, las radiaciones nucleares, los virus, los genes, etc. están todos ellos “en la naturaleza”. Son comportamientos de elementos materiales (y sabemos que la materia es energía) que pueden describirse según leyes químicas, físicas o biológicas. Pero, ¿quién podría sostener que una imagen coherente de la “naturaleza” subtiene al progreso de la física moderna? ¿La termodinámica de Thomson y Clausius?, ¿el electromagnetismo de Maxwell?, ¿la mecánica cuántica de Planck?, ¿el modelo atómico de Bohr?, ¿la relatividad de Einstein? ¿Hay acaso coherencia en los sistemas conceptuales desarrollados por los físicos para interpretar la experiencia, o en los fenómenos interpretados de esta forma? (CASINI, 1977, p. 133).

E esse mesmo autor prossegue:

Sea como fuere, el crecimiento triunfal de nuestro conocimiento del mundo físico dejó de ser un problema “filosófico” desde que los instrumentos teóricos capitales de la investigación —las geometrías no euclidianas, la teoría de la constitución de la materia, la mecánica, la teoría del tiempo y del espacio— se substrajeron al dominio de la metafísica y de la filosofía especulativa para resolverse en perspectivas epistemológicas altamente especializadas. En rigor, desde que Newton sentó los axiomas de la óptica y de la mecánica clásica, la evolución del concepto “filosófico” de naturaleza había concluído virtualmente (p. 133-134).

A visão científica moderna derroga a idéia de eterno e incorruptível oriunda da metafísica platônico-aristotélica. Também derruba a visão animista, absolutista e eterna do mundo e do universo, os mitos da Terra fixa e do mundo eterno e sem fim. A física clássica ainda mantém a idéia de espaço e tempo absolutos e a idéia de leis matemáticas precisas. Mas o processo de dessubstancialização e funcionalização prosseguiu no século vinte. Hoje, a física está associada a termos como probabilidade, mobilidade, experimental operativo, mudança, relação, função, evolução, e rejeita qualquer *qualitas* eterna. Metafisicamente visto, um predicado fundamental da “natureza” cientificamente concebida parece ser a mortalidade, a terminalidade do ser, descoberta por vias empíricas.

Una de las innovaciones más importantes debidas al siglo XIX es la comprensión del proceso evolutivo que la naturaleza orgánica – desde el protoplasma al hombre – ha sufrido en la Tierra. [...] El gran dibujo de Darwin se ha visto confirmado y desarrollado por la paleontología, la bioquímica y la genética. La radiactividad natural ha permitido la datación de minerales y fósiles, así como el cálculo exacto de los miles de millones de años que pesan sobre las espaldas de nuestra especie. Se ha conseguido así una imagen dinámica, inorgánica y organizada de la naturaleza; se ha podido reconstruir el grandioso proceso evolutivo en el que el hombre, con su breve historia y sus conocimientos tan recientes, no representa más que una etapa infinitesimal (CASINI, 1977, p. 135).

Um âmbito em que a mortalidade do ser se manifesta da maneira mais impressionante é, sem dúvida, na cosmologia científica (mesmo com seu enorme *quantum* de especulação), que se ocupa com a morte do universo e com sua origem, que, no fundo, são a mesma coisa. Sistemas, estrelas, galáxias, tudo entra no ritmo de uma grandiosa mortalidade, de modo que nada parece definitivamente estável.⁵

Com o advento da ciência moderna, a noção de “natureza” torna-se pouco manejável em virtude da diversidade de frentes pelas quais a ciência a investiga, mas deixa aberta a possibilidade de que o filósofo (que às vezes é um grande físico) utilize uma noção de “natureza” posterior aos grandes descobrimentos científicos. Em termos mais precisos, longe de vincular a natureza visceral e inevitavelmente a uma estrutura metafísica substancialista, fixa e eterna, a ciência moderna derruba essa

estrutura, referindo-se a uma natureza dinâmica, funcional, evolutiva e terminal.

A questão da “falácia naturalista”

Na discussão que se seguiu à leitura do presente trabalho no Simpósio de Goiânia, Tugendhat insistiu bastante em que minha fundamentação cometia a famosa “falácia naturalista”. A respeito disso tenho muito a dizer.

Primeiro, que a chamada “falácia naturalista” não é um procedimento neutro e incontestado no interior da filosofia moral. Trata-se de um dispositivo argumentativo-racional sugerido por Hume no século XVIII e formulado por Moore no início do século XX e fortemente problematizado a partir, pelo menos, da publicação do famoso artigo de Frankena, em 1939. Desde A. N. Prior (1952) até John Searle (1969) – que até mesmo formula uma “falácia da falácia naturalista” –, esse dispositivo é tudo menos um recurso confiável ou um referencial obrigatório de teste de nossas teorias morais.

Segundo, a “falácia naturalista” (FN, de agora em diante) tem diversas formulações, nem todas congruentes entre si. Algumas das formulações mais usuais e aceitas utilizam uma série de conceitos que a tornam inaplicável ao tipo de fundamentação natural oferecida neste trabalho. Por exemplo, diz-se que se comete a “falácia” quando se pretende “definir propriedades morais em termos de propriedades não morais”. Na minha fundamentação, a consideração e a inviolabilidade moral não são “definidas” em termos da terminalidade do ser (e do ser humano em particular), mas a vinculação entre ambas é muito mais indireta do que sugere uma simples “definição” (ver passos 2 e 3). Terceiro, a própria formulação da FN nesses termos já pressupõe algo que, desde o início do presente trabalho, esteve precisamente em questão: a distinção nítida entre propriedades “morais” e propriedades “não morais”. O que acontece é que Moore (1903), como formulador clássico da FN, acredita que nós temos um acesso “intuitivo” e “direto” a um “âmbito de moralidade”, que não pode ser substituído por nenhum acesso “natural”. Certamente, é incompatível com o teor das fundamentações não metafísicas (como as empreendidas por Tugendhat e por mim) a aceitação de qualquer tipo de “intuição moral”

supranatural à maneira de Moore (ou Max Scheler). Mas a FN está fortemente vinculada, nos *Principia ethica* de Moore, à aceitação desse tipo de “intuição”, que faz com que a distinção entre um âmbito moral (aquele captado pela tal “intuição”) e um âmbito não moral (ou “natural”) seja mais nítida do que a razão nos permite pensar que seja. A FN seria cometida ao tentar definir “propriedades morais captadas pela intuição” em termos de propriedades naturais (“não morais”). Moore considerava que os “naturalistas éticos” padeciam de um certo tipo de “cegueira moral”, mas certamente ele diria isso também de Tugendhat e de mim, e, no meu caso (e eu suponho que também no caso de Tugendhat), eu aceito *de bon gré* ser completamente cego a respeito desse tipo de “propriedade supranatural” inteiramente crepuscular e precrítica.

Em quarto lugar, se se entende o termo “propriedade natural” com suficiente amplidão para abranger também propriedades não apenas da “natureza” *stricto sensu*, mas propriedades fatuais de todo tipo, inclusive sociais, é claro que a própria fundamentação da moralidade de Tugendhat corre o grave risco de cair na FN (talvez isso seja visto melhor na Parte IV, mas o leitor poderá lembrar aqui o exposto no item “Uma fundamentação baseada na ‘socialização do imperativo’” deste artigo). Mas Tugendhat, em suas *Lições*, pretende escapar desse perigo criticando a FN na sua suposta eficiência.

Durante muito tempo a polêmica contra a chamada falácia naturalista representou um *topos* na ética. Esta falácia consistia em se pretender fundamentar empiricamente os juízos morais. A isso foi objetado, desde Hume (e atualmente novamente na tradição de G. E. Moore, até R. Hare), que do ser não se segue qualquer dever. Mas o que significa isto? Pois o dever não pode ter um sentido absoluto compreensível (todo dever e todo ter de são referidos a uma sanção). Retomar a recusa da falácia naturalista adquire um sentido compreensível se o reformulamos desta maneira: do ser não segue um querer. A partir das circunstâncias de que algo é assim como é (também eu mesmo) nunca se segue necessariamente que eu quero isto e aquilo. Depende de mim, se eu o quero. O querer nunca poderá ser, para aquele mesmo que quer, um suporte fático prévio e empírico (um ser) (TUGENDHAT, 1997, p. 103-104).

Concordei antes com Tugendhat em que do ser não se segue um querer, há sempre um momento facultativo no qual os seres humanos

“decidem” (dentro de seus limites) se querem assumir-se ou não como pertencentes a uma ordem social de recompensas e punições (Tugendhat) ou como seres terminais negativamente iguais a todos os outros (no meu caso). Mas, na minha construção, há mais que isso: sustento que do ser se segue (não “falaciosamente”) um não-poder, exatamente o não-poder racional e não-intramundaneamente justificar a desconsideração. Trata-se de um não-poder-não-ter-consideração. (Isso não decorre apenas do ser, mas também do pressuposto de que nos queremos manter dentro da coerência racional.) Distinguem-se habitualmente pelo menos dois usos do termo “poder”: um uso descritivo, como em “Não podes voar como os pássaros”, e um uso valorativo ou normativo, como em “Não podes maltratar seres indefesos”. De que tipo seria o não-poder da terminalidade? Não é estritamente do primeiro tipo, pois o nosso não-poder voar como os pássaros é uma impossibilidade plenamente fatural, enquanto o nosso não-poder, de maneira racionalmente justificável, ter desconsideração não é desse tipo. Parece estar muito mais perto do segundo sentido. Mas, de qualquer forma, ainda devo decidir se respeitarei essa passagem lógica. O momento facultativo é inextirpável. Mas eu creio que isso nada tenha a ver com a FN. Não se trata de um dever-ser nunca derivar de um ser, mas de que um dever-ser que derive de um ser terá ainda de ser aceito pelo ser racional como sendo aquilo que ele deverá fazer e como aquilo que, efetivamente, fará. (Isso pode ser vinculado ao terceiro passo da minha fundamentação, em que se afirma que sistemática e regularmente o que os homens fazem é de fato a desconsideração.)

Quando se traz à tona o famoso texto de Hume introduzindo-o no contexto das discussões em torno da FN, creio que se comete uma confusão entre duas teses bem diferentes: a tese da FN de que não se pode derivar um dever-ser do ser na base de razões lógicas e a tese de que não se pode derivar um dever-ser do ser na base de razões fatuais (práticas, hábitos, direito consuetudinário) – a isso podemos chamar aqui “falácia socialística” (FS). A FN diz: “De proposições puramente descritivas não podes derivar logicamente outra coisa que proposições descritivas. Para poder derivar um dever-ser, debes acrescentar alguma premissa normativa”. A FS diz algo bem diferente: “De hábitos e práticas que efetivamente são praticados, não podes sustentar que eles devam ser observados e praticados”. O melhor teste para perceber que FN e FS são

diferentes é que o fato de acrescentar-se a premissa normativa ao raciocínio poderia evitar FN, mas não FS. Suponha que um nazista exponha o seguinte “raciocínio”: “O Terceiro Reich foi fundado, entre outras coisas, com o intuito de purificar as raças arianas. Por conseguinte, devemos exterminar todos os grupos racialmente inferiores”. Suponha que o nazista seja sensível a argumentos de tipo lógico e aceite a objeção mooriana de que ele não pode derivar um enunciado normativo de outro puramente descritivo. Para resolver o inconveniente, o nazista acrescenta então uma premissa normativa, e o raciocínio fica agora assim: “O Terceiro Reich foi fundado, entre outras coisas, com o intuito de purificar as raças arianas. Em geral, devem-se fundar instituições racialmente purificadoras e, se necessário, essas instituições devem organizar extermínios em benefício da nação alemã. Por conseguinte, devemos exterminar todos os grupos racialmente inferiores”. O nazista resolveu o problema de FN e não está mais cometendo falácia naturalista. Porém, ele ainda não justificou por que uma prática nacional-socialista (contida em suas premissas, tanto na primitiva quanto na acrescentada) deve ser aceita pelo simples fato de estar socialmente estabelecida. (Na verdade, nem fatos nem normas estabelecidas em práticas fatuais devem poder gerar dever-ser sem cometer FS.) Creio que a argüição de Tugendhat antes citada salva sua fundamentação da FN nas suas versões mais usuais, mas não certamente de FS (e o mesmo destino podem ter outras fundamentações da moralidade de cunho “social”, que são hoje predominantes no mundo inteiro).

Se formos levar em conta o risco de cair em “falácia naturalista”, poderíamos dizer que pretender que a moralidade decorra do efetivamente socializado é uma forma de “falácia naturalista” (precisamente a FS), se considerarmos sob o termo “natural” não apenas fatores biológicos ou fisiológicos, mas qualquer fenômeno fatural, como o são as sociedades humanas. A “normatividade embutida sub-repticiamente” na natureza que, segundo Tugendhat, caracterizaria as fundamentações de tipo natural é um problema também para fundamentações de tipo social. Tudo o que ele diz sobre a natureza (TUGENDHAT, 1997, p. 76) poderia aplicar-se *mutatis mutandis* à sociedade. Em certo sentido, “tudo é social”, de maneira que não é suficiente dizer que a moralidade vincula-se com procedimentos “de socialização”: há ali um elemento normativo sub-reptício! O perigo de circularidade afeta também as fundamentações de

tipo social – algo explicitamente reconhecido na análise que Tugendhat (1997, p. 126) faz de Aristóteles. Dizer que a moral surge da natureza supõe que seja da “boa natureza”, segundo um critério normativo implícito. Mas dizer que a moral surge da sociedade supõe que seja, igualmente, “da boa sociedade”, segundo um critério normativo implícito. Em qualquer caso, há uma normatividade projetada desde fora e uma circularidade ilegítima. Pelos motivos antes expostos, eu não considero importante a “falácia naturalista”, mas, se fôssemos considerá-la, ela atingiria tanto fundamentações “naturais” (estilo Schopenhauer) quanto fundamentações “sociais” estilo Tugendhat. Em ambos os casos tratar-se-ia de passagens (“ilegítimas”) do fatual para o normativo.

IV. CRÍTICAS À FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL, DE TUGENDHAT

Até aqui utilizei bastantes vezes as noções de “afirmativo” e “negativo”. Elas estão desenvolvidas em meu livro de 1996 (*Crítica de la moral afirmativa*), mas posso recuperar aqui pelo menos parte do sentido dessas noções. É importante fazer isso neste ponto da argumentação porque a minha crítica principal à fundamentação da moral de Tugendhat é endereçada, precisamente, a seu caráter afirmativo.

Em relação ao primeiro passo (a condição humana e suas características), a atitude afirmativa na filosofia moral tem-se manifestado como sistemática ocultação da condição humana, tentando pôr a questão moral diretamente num plano social, controlável e “livre”, sem atentar para a inalterabilidade e a invariabilidade dessa condição. A abordagem negativa, pelo contrário, acena para a condição humana e expõe suas características (desafiando até mesmo a trivialidade de sua formulação).

Em relação ao segundo passo (igualdade e inviolabilidade estruturais baseadas na condição humana), a atitude afirmativa tem-se manifestado no sentido da busca de uma igualdade positiva e nobre de todos os seres humanos em torno de algum tipo de “valor superior” ou de “dignidade”. Minha fundamentação negativamente orientada, pelo contrário, aponta para uma “igualdade negativa”, em certo sentido para uma igualdade de limitação e miséria, de desamparo e indignidade, elementos que, paradoxalmente, parecem os únicos realmente capazes de vincular os homens uns aos outros.

Em relação ao terceiro passo (fatural desconsideração de uns para com os outros), a atitude afirmativa tem-se manifestado por meio da tese do caráter “excepcional” do mal, ou da desconsideração, supondo que, no geral, os homens se consideram mutuamente e que somente em alguns casos a consideração se quebra, devendo ser restabelecida por meio de corretivos perfeitamente endereçados. A abordagem negativa, pelo contrário, coloca a desconsideração como normal, e a consideração – exigida pelo imperativo – como uma empreitada impossível enquanto o comportamento moral continue sendo concebido em termos maximalistas e desprovidos de seu caráter trágico (da sua ligação fundamental com a morte).

Em relação ao quarto e último passo (moral não expansiva, de renúncia e desocupação), a atitude afirmativa manifesta-se na tentativa de formulação de éticas fortemente expansivas, éticas da dignidade e da “auto-estima”, fortemente politizadas, éticas da sobrevivência irrestrita e da indefinida negociação de interesses. Na abordagem negativa, pelo contrário, o *rapport* fundamental entre moralidade e mortalidade é trazido à tona dentro de uma moralidade da desocupação de espaços e da não-agressividade, algo fortemente rejeitado pelas éticas afirmativas vigentes.

A crítica contra as morais afirmativas em geral é sempre feita neste quádruplo sentido: ocultação da condição humana; conservação de uma idéia positiva de “dignidade”; caráter excepcional da desconsideração e formulação de uma moral de indefinida “auto-estima”. No caso da crítica à fundamentação de Tugendhat, somente alguns desses aspectos serão tematizados.

Componentes formal e material da fundamentação da moral de Tugendhat

Começamos com uma autoproblematização que Tugendhat (1997, p. 66) apresenta para sua posição: “Uma inserção tão fundamental da consciência moral em exigências recíprocas não leva a uma compreensão conservadora da moral ou, antes, a uma moral da adaptação social?” Na medida em que a consciência moral é construída na comunidade, com base na identidade, de maneira “interna”, até que ponto poderia ela ser criticada ou reformada? Tugendhat (ibid., p. 67) alude nesse ponto,

novamente, à “pretensão de fundamentação objetiva” dos juízos morais e àquilo que chama, algo retoricamente, sua “força explosiva” (*Sprengkraft*), “que pode conduzir para além de um conceito existente de moral, pressuposto como dado”. Adiando para mais tarde uma resposta melhor, Tugendhat (ibid., p. 67) apressa-se em esclarecer o leitor

em que sentido minha compreensão de uma moral está socialmente vinculada, e em que sentido não está. Pensemos em um reformador moral, como, por exemplo, Jesus de Nazaré. Jesus relativizou e completou a moral então existente de seu povo. Mas, mesmo que a tivesse rejeitado inteiramente e posto outra em seu lugar, não teria podido fazer o que fez, e o que todo reformador faz, se tivesse retirado a nova moral estruturalmente do social; pois então a nova moral não mais teria sido moral alguma. O que o reformador diz é o seguinte: os conteúdos sobre os quais vos indignais e envergonhais não são aqueles que merecem estes sentimentos; os novos conteúdos que exijo são aqueles cuja observação deveríeis exigir uns dos outros reciprocamente.

Há, pois, uma parte puramente formal na fundamentação (algo como a “forma de um processo de socialização moral” em geral, um arcabouço de formação social da consciência moral), que é conservado inclusive nas reformas morais mais ousadas, além da diversidade de seus conteúdos. Isso significa que qualquer que seja a moral que adotarmos e o tipo de “consciência moral” que constituirmos socialmente, sempre será posta em funcionamento a mesma estrutura socializante e formadora de (alguma) consciência moral. O reformador fornecerá novos conteúdos para essa mesma estrutura, fará que sejam agora socializados, com o mesmo mecanismo de antes, esses novos conteúdos que está interessado em introduzir.

Mas há também uma componente material mínima que é exigida, precisamente aquela contida na segunda formulação do imperativo categórico, que se refere à “não-instrumentalização”, ou ao que Tugendhat chama “respeito universal”. As estruturas puramente formais de socialização moral devem ater-se a esse conteúdo mínimo. No caso de Jesus e de muitos outros reformadores morais, eles tentaram modificar um certo estado de coisas em que os processos de socialização introduziam condutas e tendências que não eram norteadas pelo imperativo do respeito universal. Em virtude dessa exigência material, ficam excluídas da moralidade,

por exemplo, as comunidades de delinquentes que aplicam (também eles) a pura forma do processo de socialização de condutas e de hábitos, gerando sentimentos de vergonha e admiração, desenvolvendo formas de reconhecimento, sanções internas, etc., seguindo a mesma estrutura formal de qualquer outro processo de socialização. É a condição material que não é observada nesses casos.

Acredito que Tugendhat responda bem-sucedidamente à sua própria objeção acerca da questão da reforma moral. Sua proposta seria “conservadora” somente num sentido minimalista plenamente justificado: o de exigir-se de qualquer sociedade que conserve a observância do imperativo do respeito universal, admitindo-se que sociedades concretas possam ser mudadas à luz de uma reforma moral que tente recuperar ou intensificar a prática daquela observância. As sociedades poderiam modificar-se profundamente na medida em que fossem capazes de manter essa exigência material mínima. Uma primeira questão crítica a ser proposta aqui é por que então Tugendhat acentua tanto esse processo de socialização (ou seja, a componente puramente formal de sua fundamentação), uma vez que seu caráter estritamente moral é proporcionado pela componente material (o imperativo do respeito universal). De todo modo, minhas duas críticas principais relacionam-se, uma delas, com a componente material, a outra, com a componente formal. Vou enunciá-las da seguinte maneira:

Contra a componente material da fundamentação da moral de Tugendhat, ou seja, o “respeito universal”, minha crítica consiste em sustentar não que esse imperativo seja inadequado, mas que ele está formulado nos termos de um conceito afirmativo injustificável, a idéia de um “valor ‘em si’ da pessoa”, que considero um resíduo de pensamento tradicional (talvez religioso) não filosoficamente resgatável (nem secularizável).

Contra a componente formal da fundamentação, ou seja, os processos de socialização moral dentro da comunidade, sustento que eles acabam por criar novas formas de “autoritarismo moral” e fanatismo, tão constritivos quanto os autoritarismos tradicionais (e “naturais”) criticados por Tugendhat. Critico também nesse caso um outro conceito afirmativo, agora ligado à componente formal da fundamentação: a idéia de

que o processo de socialização moral deve basear-se no estímulo da “auto-estima”.

Crítica da componente material da fundamentação: o “respeito universal” (o afirmativismo da noção de “valor em si da pessoa”)

A segunda formulação do imperativo kantiano parece-me uma correta versão da exigência moral fundamental, a consideração pelos outros. Também minha moral negativa, minimalista e trágica, é uma moral do respeito universal, da consideração que desde sempre devemos aos outros. O que aqui discuto é a idéia de que esse respeito deva estar baseado em qualquer tipo de “valor intrínseco da pessoa”, sem a introdução de algum elemento religioso sub-reptício. Esse “valor” foi concebido, nas morais metafísicas e teológicas tradicionais, como objetivamente captável, por exemplo como o fato de ser filho de Deus. Na filosofia moral moderna, sobretudo a partir de Kant, esse valor, de alguma forma, é tornado imanente, mas permanece na idéia do homem como “fim em si mesmo”. Nos capítulos dedicados a Kant, é evidente a simpatia de Tugendhat pela idéia kantiana da pessoa humana como “fim em si”, que fundamentaria a consideração que devemos aos outros. Essa idéia liga-se à característica de “pretensão absoluta” dos nossos juízos morais, segundo a qual “isto tu não podes fazer” significa, simplesmente: “não podes” e pronto, não podes porque não, sem ulterioridades. Mas dizer “não podes porque não, e pronto” parece tão ininteligível quanto dizer “não podes porque Deus não gosta, e pronto”. Como fazer para dispor desse elemento “último” sem ter de introduzir os pressupostos “transcendentais” ou religiosos que facilitariam enormemente a tarefa, mas que hoje se tornaram, segundo Tugendhat, inaceitáveis?

A análise dessa questão chega a ser quase tragicômica no texto de Tugendhat, porque ele, com seu robusto senso crítico, visualiza perfeitamente a enorme dificuldade (eu penso que se trata de uma impossibilidade) de uma formulação não metafísica de algo como uma “dignidade da pessoa humana” em termos positivos, que seria atribuível a ela “como tal”, “em si mesma”. O filósofo analítico Tugendhat, que tantas vezes tem criticado Husserl e Heidegger pela falta de clareza, pelas dificuldades inúteis e pela inconsistência, demonstra de repente uma estranha

caridade para com Kant – “A grandeza de um filósofo mostra-se muitas vezes em ele não expor um objeto da maneira mais fácil possível e também não temer contradições aparentes [...]” (TUGENDHAT, 1997, p. 151) – no momento em que tenta explicar a estranha idéia de um “fim objetivo em geral, aceitável para qualquer ser racional”:

A isto Kant responde no parágrafo seguinte: “Posto, contudo, haver algo cuja existência tenha um valor absoluto em si mesmo, que como fim em si mesmo pudesse ser um fundamento de determinadas leis [...]” [...], ele continua: “Agora, eu digo: o ser humano, e em geral todo ser racional, existe como fim em si mesmo”. Ele o explica então, retomando sua famosa distinção entre pessoas e coisas, de tal modo que coisas são seres que só têm um valor relativo, a saber, para nosso querer, enquanto pessoas são seres cuja existência tem um “valor absoluto”. Kant fala mais tarde também do “valor interior, i. é, da dignidade” (id., *ibid.*, p. 152).

Nesses excertos citados por Tugendhat, deixa-se perceber a dificuldade de entender racionalmente essa noção de um “fim em si” dos seres humanos, à diferença das coisas, além do caráter literário e até poético da sua formulação. Por que os seres humanos teriam um “valor absoluto em si mesmos” na sua existência e o que significa que eles sejam ou devam ser considerados como “fins em si mesmos”? Os seres humanos estão inseridos em plexos de significações funcionais, tal como os animais e as coisas, e seus valores podem ser determinados sempre relativamente ao que elas fazem ou projetam. Em que poderia basear-se essa curiosa “excepcionalidade” do ser humano perante os outros seres naturais, uma vez que ele deixou de ser o centro da Criação e o filho favorito do Pai? Não se tratará talvez da busca de uma “dignidade” especial, produto da profunda consciência de uma indignidade fundamental?

Essa crítica também já foi dirigida por Schopenhauer contra Kant:

[...] através de suas surpreendentes definições, Kant chega na seguinte proposição: “O homem, e em geral todo ser racional, existe como fim em si”. A isto eu devo objetar, precisamente, que “existir como fim em si” é um absurdo, uma *contradictio in adjecto*. Todo fim é fim somente em relação a uma vontade [...].

Somente nesta relação tem sentido o conceito fim, e o perde quando é retirado dela. [...] “Fim em si” é como “amigo em si, inimigo em si, norte ou sul em si, acima ou embaixo em si”, etc. [...] Todo valor é uma magnitude comparativa, e incluso se acha numa relação dupla: em primeiro lugar, ela é relativa ao ser para alguém; e, em segundo, é comparativa com outra coisa mediante a qual é apreciada (SCHOPENHAUER, 1997, Cap. II, Parte 8).⁶

Claro que Tugendhat (1997, p. 152) vê nitidamente a debilidade da apresentação kantiana neste delicado assunto:

É notável que Kant aparentemente se sentiu incapaz de conduzir esta argumentação de outro modo que não por uma série de afirmações. O que, devese perguntar o leitor, é para ser um fim em si, um fim que não é pensado essencialmente relativo a um querer, e o que é um valor absoluto que igualmente não é para ser entendido como relativo a um querer ou uma valoração? Não contradizem ambos o sentido de “fim” e “valor”?

A seguir, após expor o pensamento de Kant, de que cada um de nós se representa a si mesmo como um fim em si e que, por conseguinte, tal coisa pode ser universalizada, apesar de tratar-se de um “sentimento subjetivo”, Tugendhat (ibid., p. 152-153) comenta amarguradamente:

Este argumento é naturalmente um grandioso sofisma. Do fato de cada qual representar sua própria existência de uma determinada maneira e de qualquer outro ter o mesmo “princípio subjetivo” naturalmente nunca resulta um “princípio objetivo” no sentido de Kant. [...] do fato de que para cada ser humano seu fim último (subjetivo) seja sua própria existência não resulta em si mesmo qualquer princípio objetivo.

Um estudo empírico, convenientemente “desencantado”, poderia explicar a necessidade humana de compensação em face da humilhação de ser um animal sensível, um ser natural como outro qualquer, submetido a relações funcionais e cujo valor é sempre relativo, como o valor de qualquer outro ser. A busca de um valor especial, absoluto, intrínseco, etc., após o descrédito do fundamento religioso, parece inteiramente infundada, apenas um anseio vaidoso de auto-afirmação absoluta. Em pleno desespero, Tugendhat (ibid., p. 154-155) exclama:

No entanto, o discurso sobre um fim em si ainda parece enigmático [...] Não faz sentido dizer: é próprio aos homens em si mesmos serem fins em si ou terem um valor absoluto e isto quer dizer dignidade. São palavras vazias, cujo sentido não pode ser mostrado.

Na verdade, o *non sequitur* sobre o qual se apóiam as desesperadas tentativas de Kant é precisamente este: “Devemos considerar os outros, por conseguinte, os outros devem ter um valor ‘em si’”. Na minha fundamentação negativo-natural, simplesmente abrimos mão de qualquer tentativa de definir um valor afirmativo da “pessoa humana”, e a fundamentação, como foi visto, é feita sobre um desvalor fundamental: é da indignidade de que deverá surgir a moralidade! Mas não para Tugendhat. Esse filósofo quer, ao mesmo tempo, várias coisas: quer o imperativo da consideração, quer que o ser humano seja fim em si e quer deixar de fora os fundamentos religiosos e a razão transcendental kantiana. Como é que ele vai fazer?

Aqui o recurso à sociedade é fundamental e – como em todas as tentativas de fundamentação da moral no século XX – a única salvação. Dentro da comunidade, esse “valor em si” seria atribuído aos homens pelos homens (na ausência de Deus, como no filme *O ovo da serpente*, de Ingmar Bergman, em que um padre pede a seu fiel, após absolvê-lo, que por sua vez o absolva), e será do fato de tratar-se mutuamente como “fins em si” que eles adquirirão seu valor como seres humanos, e não vice-versa. Eles não deverão ser considerados por serem valiosos, ou por já terem um valor (como Kant parecia ainda pensar), mas eles se tornarão valiosos na estrita medida em que, comunitariamente, sejam tratados com consideração.

Pode-se dizer ao contrário: na medida em que nós respeitamos um ser humano como um sujeito de direito e isto quer dizer como um ser para com o qual temos deveres absolutos, nós lhe conferimos dignidade e um valor absoluto. Então valor absoluto e dignidade são definidos desta maneira e não pressupostos como algo existente. E agora se pode naturalmente definir assim também a expressão “fim em si”. Mas certamente é melhor deixá-lo inteiramente fora. Daquilo que Kant quer dizer não se perde nada com isto (TUGENDHAT, 1997, p. 155).

Mas isso nos leva à segunda questão.

Crítica da componente formal da fundamentação: o processo de socialização: o autoritarismo da comunidade como tentativa de apropriação da força da natureza (o afirmativismo da socialização: o indefinido estímulo da “auto-estima”)

Começemos por coisas óbvias. Assim como da experiência não vem necessidade, das sociedades concretas não vem obrigatoriedade moral. Do fato de algo ser socializado, gerar sentimentos de culpa, indignação ou aprovação, e da capacidade de instaurar sanções não decorre que ele seja moralmente bom. O programa nacional-socialista foi coerentemente socializado. O fator moral tem de consistir, então, em alguma coisa que permita criticar de fora um certo processo de socialização, e isso é precisamente o imperativo da consideração, que, segundo pode ser facilmente mostrado, não era observado em Auschwitz. Embora o princípio moral deva necessária e inevitavelmente ser formalmente encaminhado por meio de algum processo de socialização, dos processos de socialização *per se* (assim como da natureza *per se*) não poderá surgir moralidade.

À luz de uma fundamentação natural nos termos antes propostos, todas as organizações sociais da vida humana podem ser vistas como justificativas de certas desigualdades sociais (diferentes em cada caso), instauradas sobre o pano de fundo da igualdade natural negativa. Cada organização social esquece a igualdade natural de uma maneira diferente. Ao mesmo tempo, cada sociedade tenta, de maneira diferente, uma apropriação da natureza e de seu suposto poder. Ao longo de toda a história da humanidade, cheia de injustiças e crueldades, as sociedades têm tentado apresentar como “naturais” os privilégios e as desigualdades instauradas por elas (“monarcas por direito natural”, “homens nascidos para servir”, “raças destinadas por natureza a mandar nas outras”, etc.). A instauração da pena de morte constitui, possivelmente, o cume da tentativa (mágica, no fundo, por impossível e incabível) de apropriação social da natureza, em que a sociedade toma nas suas mãos a vida e a morte de seus cidadãos, numa tentativa de apropriação do próprio núcleo da finitude. Sempre será a sociedade, por intermédio de suas instituições e mecanismos fiscalizadores e

punitivos, que interpretará o imperativo de uma certa maneira e aquilo que significa tratar os outros com consideração ou não. Trata-se sempre de uma igualdade condicionada e interpretada, portanto sujeita a decisões políticas, preferências de grupos de poder, interferências ideológicas, compensações de repressões, desafetos psicológicos, revanches, aproveitamento do trabalho de outros, etc.

Uma “dignidade” da pessoa baseada apenas em construções sociais (mesmo que elas não sejam puras convenções nem meramente contratuais), sem bases teológicas nem transcendentais, parece extraordinariamente frágil. Que acontece se a comunidade decide não outorgar o tal “valor” para determinadas pessoas, não lhes conferir a tal “dignidade”? De fato, é o que a comunidade faz com delinquentes e marginais, com aqueles que Tugendhat chama, fleumaticamente, de pessoas de *lack of moral sense*, e com os casos considerados “patológicos”, e não apenas com eles, mas, em geral, com pessoas de poucos recursos econômicos e nenhum poder político. Eles, nas prisões e nas casas “correcionais”, ou em hospícios e hospitais, não são tratados como humanos, nem como “fins em si”, mas miseravelmente instrumentalizados e tratados como meios. Perdem por isso essas pessoas o seu direito de serem tratadas com consideração? Na minha fundamentação natural, certamente não: os delinquentes são negativamente iguais a seus carcereiros, e estes não possuem absolutamente nenhum direito de desconsiderar seus prisioneiros, na medida em que seu “privilégio” (o fato de ficar de um determinado lado das grades) não se assenta na condição humana, mas numa invenção social. A igualdade natural negativa, pelo contrário, não passa por essa mediação; ela iguala todos os homens de maneira radical e permanente, com independência de como eles tenham a sorte ou a desgraça de serem socializados. Sua terminalidade torna-os invioláveis uns para os outros, seja o que for que a sociedade decida fazer com eles, seja qual for o lado em que tenham a sorte ou o infortúnio de ter de levar adiante suas difíceis existências. De fato, toda e qualquer sociedade, ditatorial ou democrática, é uma certa organização social da terminalidade. Podemos ver as sociedades como instaurando-se sempre e inevitavelmente segundo uma série de condições autoritárias, impostas aos homens pelos homens, de tal maneira que os que não as observam podem simplesmente

ser excluídos da comunidade e, com isso, excluídas também suas chances de tornar-se “seres humanos dignos de consideração”. Pior ainda: em lugar de essa justificativa impor-se de maneira clara e assumidamente autoritária, pretende-se que os próprios excluídos tenham “decidido livremente” sua própria exclusão, assim como os exorcistas da Idade Média acusavam os endemoniados de terem permitido livremente que a possessão satânica se consumasse, abrindo seus corações para as forças demoníacas.

De fato, no texto apresentado no simpósio de Goiânia, “Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais”, Tugendhat apela ao satanismo para melhor explicar a mediação social da moralidade:

Ora, se um indivíduo fere um tal sistema normativo ao qual pertence, ele fere suas próprias regras, que são igualmente as regras de todos. Ele fere a todos os outros em sua capacidade de portadores dessa regra. E podemos dizer que *a reação dos outros ao serem feridos dessa maneira é o que é “terrível” para aquele que feriu a ordem*. Mas o é somente se ele se entende como membro dessa sociedade moral. [...] Pode-se designar a emoção do indivíduo que feriu a ordem como uma tendência à culpa, e a reação dos outros, como indignação [...] *Eu descrevi essa indignação às vezes como excomunhão* (TUGENDHAT, 2007b, p. 26-27, grifos nossos).

E ele continua, inexorável:

Ele rompeu os vínculos da sociedade, os outros homens estão horrorizados. O que chamei de culpa seria simplesmente a consciência emocional de ser o objeto de um tal horror coletivo, fosse ele real ou imaginário. Essa consciência de ser o objeto de tal horror coletivo (real ou possível) *seria o que representa um inferno para o agente*. Naturalmente apenas se ele se entende como membro da sociedade, quer dizer, quando ser membro da sociedade faz parte de sua identidade, quer dizer [...] se as normas da sociedade não são tais que o tornem um inimigo dela e também se ele mesmo não sai da comunidade. Nesses dois casos, as normas não seriam as suas normas, a sociedade não seria sua própria sociedade e o horror dela não teria por que comovê-lo. Por conseguinte, o agente está, se pode reconhecer as normas e se as reconhece de fato, *num inferno também sem Deus*, e se não se compreende assim, então também o inferno real de Deus não seria um inferno interno, mas somente um sofrimento externo (id., ibid., p. 27, grifos nossos).

A ira da sociedade descarrega-se sobre a cabeça dos infelizes com a mesma força e inevitabilidade com que se descarregava, em outros tempos, a ira divina.

Tugendhat parece pensar que a totalidade dos cidadãos poderia encontrar-se, em sociedades suficientemente desenvolvidas, em plena condição de decidir entrar ou não no jogo normativo da sociedade. Deixando de lado o fato puramente empírico de que isso não acontece na maior parte do planeta, na verdade, mesmo que todas as sociedades entrassem no “primeiro mundo”, nosso nascimento fatural e compulsório num mundo extraordinariamente complexo torna extremamente difícil – talvez impossível – ao menos entender o que está acontecendo. Aquela história de que “nós mesmos” escolhemos “livremente” entrar ou não numa ordem socialnormativa é um perfeito mito, que ignora a faticidade. Quando nascemos, a maior parte das questões relevantes para nossas existências já foi decidida por outras pessoas, que não necessariamente estão interessadas em tratar-nos com consideração.

Tugendhat e os outros filósofos morais que propõem uma fundamentação da moral fortemente ligada ao social cometem o erro de pensar que uma fundamentação social será menos “autoritária”, menos impositiva e menos fanática do que uma fundamentação natural ou teológica, na medida em que a moralidade parece decidida agora de maneira imanente e “livre”, e não mais em virtude de alguma força externa, sobre-impositiva, metafísica e anti-humana. Mas a organização social da moralidade, com seus sistemas de sanções, o fanatismo na aplicação literal da lei ou, pelo contrário, sua curiosa e inexplicável flexibilidade quando ela deve aplicar-se aos membros dos grupos dominantes, a esmagadora mediação da burocracia em qualquer atividade, mesmo a mais trivial, o enorme poder hoje atribuído à polícia e aos sistemas de controle da vida das pessoas são tão devastadoramente impositivos, autoritários e fanáticos quanto tremendas forças naturais.⁷

Quando Tugendhat critica o contratualismo, a distinção entre “sanção externa” e “sanção interna” é uma de suas peças-chave. Para ele, o contratualismo apenas estabeleceria socialmente um sistema de sanções externas, coercitivas, e não estritamente morais. Na socialização que ele favorece, pelo contrário, as sanções seriam “internas”, na medida em que o indivíduo constrói sua identidade na sociedade, e não apenas

obedece externamente às leis estabelecidas. Mas essa distinção entre “externo” e “interno” não é nada nítida nem compreensível. É difícil conceber (não metafisicamente) sanções sociais que não sejam externas. O que Tugendhat afirma, e nisso se pode concordar com ele, é que tais sanções externas podem ser “internalizadas” pelos indivíduos, o que de fato acontece. Mas “interno” não é o mesmo que “internalizado”. Pode-se conceder que as sanções sociais sejam “internalizadas”, mas, nesse preciso momento, ter-se-á reconhecido que elas não são internas: o que é interno não precisa ser internalizado. “Internalizado” não se opõe a “externo”, ao contrário, o externo faz parte do *definiens* de “internalizado”. A internalização de sanções, essencial no processo de socialização moral, assume claramente o inevitável caráter externo daquelas. A diferença entre a teoria do contrato e a teoria de Tugendhat é apenas de grau de internalização de normas e sanções.

O outro lado da desestima dos excluídos é o estímulo à “auto-estima” dos que aceitam submeter-se às regras e internalizar seus sistemas de punições e recompensas, transformando-se em bons “entes cooperadores”. O “processo de socialização moral” exposto por Tugendhat parece “exceder” em ambas as pontas: pela força dos mecanismos de exclusão e pela coesão interna de seus mecanismos de inclusão: a extrema desestima e a exorbitada auto-estima. Deve-se notar que a noção de “auto-estima” não poderia apresentar-se *per se* como uma noção vinculada à moralidade sem uma clara definição de seus limites, já que parece evidente que a auto-estima desmedida conduzirá inevitavelmente à desconsideração, ou seja, à quebra do imperativo fundamental. Todos os atos de desconsideração incluem um poderoso elemento de auto-estima. Em que ponto acaba a auto-estima necessária ao processo de socialização para transformar-se numa brutal força destrutiva? Disso achamos muito pouco no livro de Tugendhat e nas éticas afirmativas em geral. O próprio Tugendhat concede que o fato de as pessoas se considerarem a si mesmas como “fins em si” não é suficiente para aceitar isso como uma realidade. Na moral tradicional, os homens exacerbaram seu narcisismo ao considerar-se primeiramente como filhos de Deus. Depois de a auto-estima humana sofrer duros golpes, relacionados com a queda das morais tradicionais, não deveríamos permitir que os recursos sociais de fundamentação continuassem atribuindo ao ser humano um

“valor” que está longe de poder ser racionalmente fundamentado. Pelo contrário, a condição em que nos encontramos como seres humanos, com as cinco características antes estudadas, deveriam convencer-nos de que talvez um considerável *quantum* de desestima de nós mesmos poderia estar mais bem encaminhado num sentido autenticamente moral. No quarto passo da fundamentação antes apresentada, sugerimos que a moralidade, no sentido da exigência de consideração pelos outros, deveria vincular-se estreitamente à mortalidade, no sentido de assumir de forma plena que o exercício da consideração poderia chegar a ser incompatível com a continuação indefinida do próprio viver, exigindo assumir imediatamente nossa mortalidade constitutiva. Haveriam de ser estudadas com mais cuidado, por exemplo, as relações entre auto-estima e continuação da vida, não permitindo que o estímulo à auto-estima levasse a uma política de perpetuação indefinida da vida sob condições sempre negociáveis. A auto-estima que ainda interessa a uma teoria moral deveria ser uma que fosse plenamente compatível com a finalização da própria vida, se as circunstâncias assim o exigissem do ponto de vista da moral da consideração. Nas reflexões de Tugendhat estão ausentes (paradoxalmente, tratando-se de um discípulo de Heidegger) qualquer análise da condição humana e qualquer reflexão profunda sobre as complexas relações entre a moralidade e a morte.

Não será o processo de “culturalização” o que fundamentará, em última instância, o respeito universal, mas a inviolabilidade negativa da pessoa. Não a “auto-estima” fornecida pela sociedade, mas a fundamental “desestima” imposta pela natureza.

NOTAS

1. Agradeço ao professor Ernst Tugendhat por ter lido cuidadosamente a versão preliminar deste trabalho e ter fornecido preciosos comentários e críticas a ele, que foram utilizados na elaboração da versão final. Também aos professores Zeljko Loparic, Wilson Mendonça e Adriano Naves, pelos valiosos comentários durante o debate que se seguiu à leitura do trabalho.
2. Neste trabalho, analisarei apenas as idéias expostas em *Lições sobre ética* (*Vorlesungen über Ethik* de 1993). Para o uso dos termos “ética” e “moral”, faço minhas todas as observações de Tugendhat (1997, p. 35).

3. Todo o raciocínio anterior tem uma conseqüência interessante: essa fundamentação não ampara os animais (eis mais um ponto antischopenhaueriano!), porque estes, por definição, não têm “condição humana” e, por conseguinte, os humanos não estamos moralmente obrigados a considerá-los ou a sermos “morais” com eles. Porém, podemos, sim, estar racionalmente inclinados a comportar-nos com eles de maneira atenciosa (por exemplo, não os exterminando ou não os torturando gratuitamente). Matar pessoas é sempre imoral, mesmo que às vezes seja racional fazê-lo. Matar animais nunca é imoral, mesmo que sempre seja racional não o fazer.
4. A esse respeito, ver Cabrera (1996, Parte III, nota 8, p. 166-174).
5. Conferir as obras de Weinberg (1997) e Davis (1994) como boas exposições de divulgação acerca da mortalidade do universo.
6. Teria tomado Wittgenstein de Schopenhauer esta idéia: “Todos entendemos o que significa que me assombre o tamanho de um cachorro que é maior do que qualquer outro visto antes, ou de qualquer coisa que, no sentido ordinário do termo, seja extraordinária. Em todos os casos deste tipo, assombro-me de que algo seja como é, quando eu poderia conceber que não fosse assim. [...] Mas carece de sentido dizer que me assombro da existência do mundo porque não posso imaginá-lo como não existindo” (WITTGENSTEIN, 1995). Todos os “em si”, o que não tem ulterioridade e “vale por si mesmo” etc., devem considerar-se, segundo Wittgenstein, como expressões sem qualquer sentido.
7. Neste ponto é bom lembrar Hume (1978):

[...] se advertimos de que maneira tão adequada se referem mutuamente à evidência natural e à moral [...] não podemos sentir dúvida alguma em admitir que ambas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. O prisioneiro que não possui nem dinheiro nem ninguém que se interesse por ele descobre a impossibilidade de fugir tanto por causa da obstinação de seu carcereiro quanto pelos muros e grades que o circundam. E em todas as suas tentativas para alcançar a liberdade, antes preferirá tentar quebrar a pedra e o ferro dos muros do que sequer tentar modificar a inflexível natureza do carcereiro. E se esse mesmo prisioneiro é conduzido ao patíbulo, ele prevê sua morte com igual certeza pela constância e fidelidade de seus guardas, do que pela ação do machado ou da roda.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Hans. *La miseria de la teología*. Barcelona: Alfa, 1982.
- CABRERA, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. La “Ética analítica” delante de la cuestión del nacimiento, la muerte y el valor de la vida humana. In: NAVES, Adriano; HECK, José (Org.). *Ética e política*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- _____. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homen moral): uma reflexão semântica. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, maio 1999.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CASINI, Paolo. *Natureza*. Barcelona: Labor, 1977.
- DAVIS, Paul. *Os três últimos minutos*: conjeturas sobre o destino final do universo. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FRANKENA, William K. The naturalistic fallacy. *Mind*, n. 48, 1939.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- KAMLAH, Wilhelm. *Meditatio mortis*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976.
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- NAGEL, Ernst. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- PERNIN, Maria-José. *Schopenhauer*: decifrando o enigma do mundo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer*: una filosofía de la tragedia. Barcelona: Antropos, 1989.
- PRIOR, Arthur N. *Logic and basis of ethics*. Oxford: Clarendon, 1952.

RABOSSI, Eduardo. La falacia naturalista: algunas notas críticas. *Estudios éticos*. Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo, 1979.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in Zehn Bänden*. Frankfurt am Main: Diogenes Verlag, 1977.

SEARLE, John. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997. [Edição original: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.]

_____. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

_____. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, Adriano N. de (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007b.

_____. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

WEINBERG, Steven. *Os três primeiros minutos do universo: uma análise moderna da origem do universo*. Lisboa: Gradiva, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora da Unisinos, 1995.

WOLF, Ursula. *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.