

O NORMATIVISMO UNIFORME DE TUGENDHAT E O ELOGIO A ARISTÓTELES*

José N. Heck**

SÍNTESE – *A Doutrina do direito* é um dos últimos trabalhos de Kant. Recompuesto para uma nova editoração, o texto tem merecido a atenção de filósofos e teóricos do direito. A presente contribuição examina a repercussão da obra jurídica de Kant nos escritos recentes de Tugendhat, um dos críticos mais notórios do pensamento kantiano. O artigo privilegia as relações entre direito e moral, procura dar uma feição mais nítida à chamada razão trivial, tendo em vista as clássicas objeções de Hegel à razão prática kantiana.

ABSTRACT – *The Doctrine of Right* is one of Kant's latest works. Since its re-edition, the text has received the careful attention of both philosophers and law theorists. This article examines the impact of Kant's juridical writings upon Tugendhat's recent works, one of the most notable critics of Kantian thought. The essay focuses on the relations between law and morality, so as to throw light on the so-called trivial reason, with a view to addressing Hegel's classic objections to Kant's practical reason.

PALAVRAS-CHAVE – Tugendhat. Razão prática. Moral e direito. Livre-arbítrio. Aristotelismo. Kant.

KEY WORDS – Aristotelianism. Free Will. Kant. Morality and Law. Practical Reason. Tugendhat.

Introdução

As regras lingüísticas estão para o aprendizado de uma língua como as teorias tradicionais estão para a práxis. A filosofia analítica propõe-se a formular a racionalidade prática em linguagem teórica. O empreendimento prospera, segundo Tugendhat, pela clarificação “de conceitos pertencentes ao todo de nossa com-

* O trabalho integra o projeto de pesquisa “O papel da moral no pensamento tardio de Habermas e Tugendhat” (UCGO/2000-2003).

** Professor Titular (UFG/CNPq-UCG). Universidade Federal de Goiás/Conselho Nacional de Pesquisa – Universidade Católica de Goiás.

preensão" por meio de regras que prestam contas ao emprego de expressões linguísticas,¹ de acordo com o mote semântico *making it explicit*.

Para o método do esclarecimento conceitual, de tradição analítica, bem como para a dialética do conceito, de extração hegeliana, a razão prática de Kant é a pedra de escândalo da filosofia moderna. Um fato sensível não imediato da razão, postulado por Kant à revelia da experiência, constitui o desafio da respeitabilidade analítica como outrora representou o calvário do espírito absoluto. Confrontado com o fato da razão, Hegel declina do linguajar dialético erudito e descreve o *Faktum* com o realismo cáustico da linguagem ordinária de Lutero: O "dever glacial, o último naco mal digerido no estômago, a capitulação total da razão".² Enquanto o conceito trivial de razão não consegue elucidar o juízo prático *a priori*, a semântica formal da teoria do objeto, do conhecimento e da verdade desfruta da solidão heróica do espírito subjetivo, apostrofada no final da *Fenomenologia do Espírito* como ausência completa de vida.³

O artigo examina textos recentes de Tugendhat sobre moral e direito. O trabalho pretende mostrar que o conceito *soft* de racionalidade vingam-se de seus usuários tão logo é submetido aos ditames da razão. Com base na tese de que não existe um método analítico uniforme, o texto estabelece um paralelo dialético-especulativo ao uniformismo de Tugendhat na esfera normativa. O ensaio espera poder contribuir para a consolidação pragmática do senso moral na filosofia contemporânea.

A coincidência normativa entre moral e direito

Tugendhat demarca o terreno sobre o qual incide sua crítica da razão prática kantiana, ao desonerar Kant "das imposições e das excentricidades formalísticas [...] a que se submeteu não somente na *Crítica da razão pura*, mas de novo na *Crítica da razão prática* [...]",⁴ registrando que não conhece "ninguém que creia na distinção entre mundo natural e mundo inteligível",⁵ e deixando seu *alter ego*

¹ TUGENDHAT, Ernst. "Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico". *Problematika*, João Pessoa, v. 1, n. 1, 1998, p. 132.

² "[...] die kalte Pflicht, den letzten unverdauten Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft". Apud HENRICH, Dieter. *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. PRAUSS, Gerold (Hrsg.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 235.

³ HEGEL, Georg W.-F. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner, 1952, p. 564: "Beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre"; versão portuguesa, v. 2, p. 220.

⁴ TUGENDHAT. *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995, p. 98; versão portuguesa, p. 106.

⁵ Idem. *Ética e justificação*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 1999, p. 13.

filosófico protocolar que “a idéia de Kant de uma motivação moral pura [...] está fora de qualquer discussão (*ist völlig indiskutabel*)”.⁶

A incidência crítica de Tugendhat toca num dos pontos nevrálgicos da moral kantiana, no momento em que a segunda *Crítica* cruza com a *Doutrina do direito*, quando Kant fala distinta ou indistintamente de *Wille* (vontade) e ou de *Willkür* (arbitrio). As duas preleções, em *Lições sobre ética*, nas quais Tugendhat faz o acerto de contas com o imperativo categórico, concluem – ambas⁷ – centradas sobre a relação problemática entre vontade e arbitrio. Tugendhat caracteriza a liberdade de escolha, definida por Kant como “único, originário direito que cabe a cada homem em virtude de sua humanidade”,⁸ com a decisão do indivíduo de fazer ou não fazer parte da comunidade moral. O deslocamento do conceito de autonomia para a faculdade do livre-arbitrio não é providenciada pela idéia do direito – como em Kant – mas pelo uso convencional do termo normalidade. Depois de assinalar que o conceito de liberdade utilizado na *Fundamentação à metafísica dos costumes* trata da liberdade da vontade e não da liberdade do arbitrio, Tugendhat verifica que “[...] isto não é o que nós entendemos comumente por liberdade, uma liberdade do sim-não, mas um ser livre de (da sensibilidade), que é ao mesmo tempo um ser livre para (a razão)”.⁹

Com isso, as *démarches* semântico-descritivas da terminologia moral estão asseguradas. Os integrantes da comunidade moral não apenas revelam-se como parceiros de direito, mas são ótimos parceiros uns dos outros. E, assim vice-versa. Para Tugendhat, cada comunidade moral é necessariamente uma comunidade jurídica, ao criar um Estado de direitos (humanos) como “representação unitária de todos (*als einheitliche Vertretung aller*)”. Munido com “o direito moral no sentido forte”, o representante político tem à disposição todas as sanções penais do Deus mortal hobbesiano.¹⁰

⁶ Idem. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 121.

⁷ Idem. *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995, p. 130 e 160; versão portuguesa, p. 139 e 170-171, respectivamente. Sobre o conceito do livre-arbitrio em Tugendhat, cf. os ensaios: *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: CRÄMER et al. (Hrsg.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1987, p. 112-129 e *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992, p. 334-356, retomadas pelo autor em *Ética e justificação*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 1999, p. 19-26.

⁸ KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (237, 32-34). Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986, p. 47: “*Freiheit* [...] ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht”.

⁹ TUGENDHAT. Op. cit., p. 160: “[...] und das ist nicht das, was wir unter Freiheit gewöhnlich verstehen, eine Ja-Nein-Freiheit, sondern eine Freiheit von (der Sinnlichkeit), die zugleich eine Freiheit zu (zur Vernunft) ist”; versão portuguesa, p. 170.

¹⁰ *Ibidem*, p. 350; versão portuguesa, p. 377: “Haveria portanto uma obrigação *moral* para a criação de uma instância *legal* como representação unitária de todos e isto significa: resultaria (a ser definido a partir daí em suas tarefas) uma exigência moral para a criação de um Estado. O direito moral pode, portanto, ser perfeitamente compreendido no sentido forte, mas somente de tal maneira, que daí resulte uma obrigação moral coletiva, uma correspondente instância jurídica a ser institucionalizada”.

Tal argumentação normativa *in intentione recta* não encontra amparo na filosofia política moderna. A criação do Estado moral não é proposta nem pelo absolutista Hobbes cujas leis naturais constituem meros imperativos hipotéticos, desprovidas de vinculação imperativa sem o necessário pacto político.¹¹ A idéia de uma normatividade compacta, agregando moral e direito, tampouco é inteligível na esfera das ciências jurídicas. Mesmo no âmbito do juspositivismo, Kelsen supõe a norma fundamental para poder vincular uma imposição cogente nas constelações histórico-estatais do direito positivo.

Na resolução de problemas morais, Tugendhat defende o emprego de uma razão fraca, tendo em vista a incognoscibilidade teórica do fato kantiano da razão e a indecidibilidade prática de ajuizar sobre a irracionalidade de comportamentos amorais. O reforço cognitivo, atribuído por Tugendhat ao chamado *direito* moral, afeta tão pouco os integrantes da comunidade moral quanto o seu eventual observador. Se a comunidade moral for passível de descrição racional, a ausência do sentimento de culpa, ressentimento ou indignação em algum de seus membros só poderá alterar a racionalidade coletiva na medida em que o agir de um deles for descrito como irracional. Se, por outro lado, não for possível descrever racionalmente um suposto *lack of moral sense*, a comunidade moral somente deixa de ser racional na medida em que nenhum de seus atores fica excluído da descrição coletiva. Por identificar validade com gênese, Tugendhat pode, por um lado, atribuir à primeira uma racionalidade fraca, remetendo a normatividade moral à sua respectiva procedência, e pode, por outro, conferir ao direito uma racionalidade forte, inferindo o normativismo jurídico das sanções sociais. Em suma, "o que ocorre quando se transgride uma moral", verifica Tugendhat, "é que se experimenta uma sanção social".¹²

A concepção puritana de moralidade pode ser reconstruída à luz do conceito enfático de experiência com que Tugendhat elucida, desde meados dos anos setenta,¹³ os juízos sintéticos da primeira *Crítica*, descrevendo-os como proposições analíticas de caráter apriorístico. O filósofo da linguagem esclarece o conceito kantiano de experiência com aquilo que, para Kant, devia ser aclarado pela definição transcendental de toda experiência possível, ou seja, Tugendhat permuta transcendentalidade com empiricidade, como se Hume não pudesse mais ser lido depois de morto. A crítica de Tugendhat dos anos noventa, centrada na dissensi-

¹¹ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (Chap. XIV and XV), p. 91-111; versão portuguesa, p. 82-99. Cf. WEISS, Ulrich. Die Depotenzenierung der politischen Natur: Naturzustand und Naturrecht. In: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Würzburg: Frommann-Holzboog, 1980, p. 133-166.

¹² TUGENDHAT. Zum Begriff und zur Begründung von Moral. In: BELLUT & MÜLLER-SCHÖLL (Hrsg.). *Mensch und Moderne*. Würzburg, 1989, p. 147.

¹³ Idem. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1976, p. 47-51; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979, p. 38-40.

bilização da moral kantiana, continua orientada por um conceito reducionista de expressividade analítica, assumido por um conceito genérico de experiência. Mesmo que a doutrina transcendental da tábua das categorias tenha em Kant um suporte mais *de re* do que *de dicto*,¹⁴ a postulação kantiana do fato da razão não é menos semântica do que ontológica, é tão emocional quanto racional, apodítica e ao mesmo tempo sintética, isto é, tudo menos trivialmente experienciável. O fato da razão assinala em Kant uma nova teoria da razão e uma nova concepção de senso moral, fruto das tentativas fracassadas de deduzir a moralidade do racionalismo ético ou da experiência moral comum.¹⁵ “Aqui”, segundo Loparic, “a lei da razão constitui ‘o começo’ e determina ‘os objetos’ da experiência prática aos quais unicamente ela se ‘refere’, isto é, se aplica”.¹⁶

Embora constitua um argumento *ad hominem*, são triviais as razões não aduzidas por Tugendhat para o suposto fato de que Kant abandonou, na *Fundamentação*, as imposições e as excentricidades (*Zwänge und Skurrilitäten*) arquitetônicas da primeira *Crítica* para, dois anos depois, voltar a se submeter a elas na segunda *Crítica*.¹⁷ A trivialidade desse tipo de reapropriação da razão prática kantiana só pode pretender alguma plausibilidade, na medida em que o crítico se poupa o exame dos bons entendedores da filosofia prática de Kant, um critério que nos tempos heróicos da filosofia analítica Tugendhat postulara, em conformidade com Davidson, como critério *tout court* de objetividade.¹⁸

Kant esclarece no Prefácio da *Crítica da razão prática* o papel que cabe à *Fundamentação* na arquitetura da filosofia moral,¹⁹ escrevendo que “de resto, ele (o sistema da razão prática, J.H.) subsiste por si mesmo”,²⁰ não sem antes haver pedido ao leitor que não fosse lido apressadamente o que no final da “Analítica” era dito a propósito do conceito de liberdade.²¹

¹⁴ Cf. BRANDT, Reinhard. Die Systemidee der Tafel. In: *Die Urteilstafel*. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101. Hamburg: Meiner, 1991, p. 45-96.

¹⁵ HENRICH. Kants Versuch einer Deduktion der sittlichen Einsicht/Die Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Op. cit., p. 239-251.

¹⁶ LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, p. 36.

¹⁷ Cf. nota 3 supra.

¹⁸ Cf. TUGENDHAT. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979, p. 275.

¹⁹ KANT. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrg. von K. Vorländer. 9. Aufl. Hamburg: Meiner, 1969, p. 8: “Es setzt zwar die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraus, aber nur insofern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt”; versão portuguesa, p. 16.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*. “Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische Moralisten*, die dadurch einsehen, dass sie notwendig *rational* verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen”.

A expressividade analítica da razão *soft*

Menos trivial é, em contrapartida, o descarte da concepção não-cognitivista kantiana de liberdade com o objetivo de colocar moral e direito sob um regime normativo uniforme de razão fraca. Ao lidar com a figura do oportunista inveterado (*Trittbrettfahrer*) que, como membro da comunidade moral, persegue tão-somente interesses particulares, Tugendhat oferece uma resolução moral para um problema a que Kant dá a prototípica solução jurídica. No capítulo II de *Diálogo em Leticia*, Tugendhat confronta seu parceiro filosófico com a idéia de uma comunidade moral composta exclusivamente de *free-riders*. Distinguindo entre fundamentação e motivação, o parceiro se propõe a fundamentar o sistema moral, observando: “[...] e esse funciona de fato somente como comunidade moral, na qual todos ou a maioria, por serem desse modo, exigem uns dos outros reciprocamente que assim sejam, e isso eles só podem na medida em que expressam os sentimentos morais, mas isso eles podem, sem que os tenham”. Ao que o autor do livro responde: “Já entendo, e está bem de acordo com minha linha de distinguir nitidamente entre a pergunta relativa à fundamentação e aquela da motivação.”²² Na verdade, Tugendhat está concordando com a solução que o parceiro deu ao problema da criação do Estado, do qual Kant diz que, “por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de diabos (contanto que tenham entendimento)”.²³

Tugendhat caracteriza problemas morais com um *Faktum* do entendimento jurídico. Assim como homens que agem por respeito à lei moral continuam em Kant desconhecendo quão livres de fato são, o *free-rider* da comunidade moral ignora, ao expressar sentimentos morais que não tem, que de fato é um integrante racional da coletividade jurídica. A imunidade da comunidade moral contra a eventual irracionalidade de seus membros corresponde em Tugendhat ao medo que o indivíduo tem de ficar isolado da comunidade à qual deve sua identidade qualitativa.²⁴ O despropósito desse tipo de resolução normativa está no senso aristotélico atribuído por Tugendhat à moderna concepção de direito. Como nenhum cidadão do Estado de direito pode ser expatriado, Tugendhat neutraliza o egocentrismo do *anthropós* hobbesiano pelo medo da excomunicação moral, vale dizer, sentimentos que em Hobbes amparam o Estado moderno servem a Tugendhat para manter de pé o princípio do respeito universal inerente à comunidade moral.²⁵

²² TUGENDHAT. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 43-44.

²³ KANT. Zum ewigen Frieden. In: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg: Meiner, 1973, p. 146; versão portuguesa, p. 146.

²⁴ “*Exkommunikation*” (excomunicação) e “*Anstand*” (decência) são as ferramentas críticas de Tugendhat contra uma concepção liberal e ou particularista de moral. TUGENDHAT. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 83-101

²⁵ Cf. GÜNTHER, Karl. Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren? Otfried Höfies Beitrag zum Neo-Naturrecht. In: KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höfies*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 186-224. Cf. o apelo tugendhatiano ao conceito aristotélico de querer refletido: ESTEVES,

O ponto de contato entre o encaminhamento que Tugendhat dá ao problema e a posição assumida por Kant encontra-se na divisão introdutória da metafísica dos costumes em geral, quando Kant pergunta por que a doutrina dos deveres não constitui também a doutrina dos direitos, uma vez que uns remetem aos outros.²⁶ Em oposição a Kant, que desenvolve o conceito de direito procedendo do imperativo categórico, Tugendhat percorre o caminho inverso – das constelações jurídicas para a universalizabilidade moral. A lição, “Direitos humanos”, em *Lições sobre ética*, contém uma análise minuciosa da constituição reciprocamente imparcial de direitos, para chegar à “unidade do conceito do direito”, uma base programática dos “direitos morais (*moralische Rechte*)”, cujo sujeito não é visto apenas como mero objeto de nossas obrigações”, mas “compreendemos nossa obrigação como um reflexo do seu direito”. Tugendhat admite que falar em direitos morais só pode ser feito “em sentido fraco”, o que “talvez não seja muito, mas é alguma coisa”. Depois de perguntar se o fortalecimento da moral, assim como descrito, é desejável, Tugendhat responde a si mesmo, observando: “[...] a resposta somente poderá ser formulada positivamente, e por isso esses direitos *existem* (tão rapidamente pode-se aqui concluir a existência) e eu, portanto, tinha razão para compreender assim, de antemão, a moral do imperativo categórico”.²⁷

Como para Tugendhat a gênese da comunidade moral só pode ser elucidada com a redescrição do imperativo categórico, o crítico da moral kantiana altera de saída o estatuto programático da *Doutrina do direito*. Se o dever de um agente moral reflete o direito de um agente jurídico – como Tugendhat apostrofa – entender de antemão a moral do imperativo categórico como chave interpretativa dessa reciprocidade implica substituir a *limine* a moral por uma tipicidade jurídica, segundo a qual direitos correspondem a deveres e vice-versa, acolhendo uma noção uniforme de normatividade como adequada ao intuicionismo moral. O reforço (*Verstärkung*) jurídico, com que Tugendhat socorre a *posteriori* o imperativo categórico, repensa a obrigatoriedade moral como tributária da obrigação jurídica, certificando à primeira a falência racional. O que, para Kant, só a razão está em condição de fazer – mover o homem por respeito à lei moral – passa a ser aplicado simétrica, imparcial, perfeita e reciprocamente²⁸ por parte de um homem sobre outro e, em nome de todos, pelo Estado como referência suprema da faculdade mútua de coagir. Deslocado pela escolha de participar ou não da *moral commu-*

Júlio. Crítica à concepção tugendhatiana da liberdade da vontade. *Ethica*. Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 1999, p. 120-122.

²⁶ KANT. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (239, 13-16). Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986, p. 31: “Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den *Pflichten* und nicht auch von den *Rechten* betitelt? Da doch die einen sich auf die anderen beziehen”.

²⁷ TUGENDHAT. *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995, p. 346-347; versão portuguesa, p. 374-375.

²⁸ Idem. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 27-57 e 83-101, respectivamente.

nity, o princípio kantiano do direito – liberdade definida como “independência frente à imposição de qualquer outro”²⁹ – perde a qualidade de um princípio jurídico de universalização, substituído que se encontra pela necessidade do indivíduo de decidir se aceita ou não a concepção de sua comunidade moral, isto é, se “está de acordo com este acervo de regras morais”.³⁰

Como Tugendhat não entra no mérito da segunda *Crítica*,³¹ o rearranjo do imperativo categórico no âmbito da *Fundamentação à metafísica dos costumes*, em nome de um conceito trivial de razão, revela a analiticidade de um puritanismo *a priori* que socorre a suposta experiência de intuições morais com a empiricidade da coerção social. No *Diálogo em Letícia*, Tugendhat sugere amoralizar (*entmoralisieren*) as esferas anônimas da sociedade, compostas que são por indivíduos que elegem não fazerem parte da comunidade moral, “e reforçar simplesmente os controles externos” sobre corrupção, sonegação de impostos e toda sorte de comportamentos oportunistas, fazendo jus a uma moral de conseqüências, independentemente do fato de haver ou não haver à disposição proibições sancionadas por alguma norma válida de direito.³²

Não obstante chame atenção que tal resolução uniforme para infrações legais no seio da sociedade de massas não aposenta de todo posições kantianas,³³ Tugendhat uniformiza à moda aristotélica³⁴ a convivência dos cidadãos, em descon sideração à moderna noção de coercibilidade jurídica centrada na liberdade individual, seja essa tomada em acepção jusnaturalista ou juspositivista. Uma norma não mais endereçada a indivíduos, mas comprometida com a excelência de determinada situação social, evoca a noção aristotélica de ética, como parte integrante da arte mestra *política*, congregando num tecido político membros destituí-

²⁹ KANT. Op. cit. (237, 30-31), p. 47: “*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür)”.

³⁰ TUGENDHAT. Op. cit., p. 120: “[...] mit diesem Set von moralischen Regeln”.

³¹ Ainda que Tugendhat se ocupe de modo mais demorado da segunda *Crítica*, em um texto recente, ele mantém a priorização da *Fundamentação*, ao escrever: “Na discussão, pareceu surgir a idéia de que a introdução por Kant de seus conceitos e diferenciações na *Crítica da razão prática* fosse mais profunda que na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Isto não me parece ser assim. A apresentação na *Crítica da razão prática* já é muito mais imanente a seu sistema e não poderia convencer a ninguém que já não estivesse convencido”. Cf. TUGENDHAT. *Ética e justificação*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 1999, p. 7.

³² Idem. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 120-143.

³³ *Ibidem*, p. 132-136.

³⁴ Cf. BECKENKAMP, Joãozinho. Tugendhat, leitor de Aristóteles. *Dissertatio*, Pelotas, n. 3, 1996, p. 51-65. O ensaio aponta para o procedimento analítico de Tugendhat de “considerar como uma deficiência de um autor (no caso: Aristóteles, J.H.) a ausência de momentos que animam outros programas, geralmente mais tardios” (p. 53). A conseqüência desse anacronismo histórico-filosófico é compensado analiticamente pelo retorno de conceitos negativamente atualizados como elementos clarificadores em doutrinas posteriores. Assim, a definição negativa de liberdade, dada por Kant no final da *Fundamentação* (cf. nota 42 infra), é esclarecida como *soft determinism* em acepção aristotélica. Cf. SANTOS, Hermílio. Do livre-arbitrio e da liberdade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 81, 1998, p. 271.

dos de individualidade moral e da personalidade jurídica, destinados que estão a zelar pela vida plenamente boa na pólis.

A concepção aristotélica de pólis, lei natural e justiça legal fere a dogmática do direito moderno. A discriminação secundária complementa no filósofo grego o tratamento eqüitativo de desiguais, chamado justiça distributiva. A geração da igualdade, ratificando por regras de proporcionalidade a desigualdade inata à pólis grega, é corrigida conseqüentemente por uma justiça comutativa que retribui aos desiguais um tratamento desigual, ou seja, estabelece que distribuições desigualitárias de bens são justas e quais distribuições igualitárias de bens são injustas. Insolúvel pela concepção política tradicional, Tugendhat repõe as noções de *moral community* e de direitos morais à luz do moderno posicionamento normativo acerca da igualdade dos seres humanos, pleiteando por uma comunidade moral aberta a todos os homens e onerando a distribuição desigual de bens com a apresentação de boas e convincentes razões para um tratamento desigual *ad hoc*.³⁶ Tomando por analiticamente dada a congruência entre obrigações e direitos, Tugendhat configura o igualitarismo como pedra de toque de um dever-ser recíproco que assegure o mesmo respeito e a mesma consideração a todos os homens. À primeira vista, a proposta não apenas subverte a ordem da convivência de desiguais e desvincula o direito moderno de qualquer filiação dogmática, mas constitui-se também em alternativa à posição de Kant, que não correlaciona simplesmente deveres morais com direitos jurídicos e distingue entre a legislação dos deveres de direito (*Rechtspflichten/officia iuris*) e dos deveres de virtude (*Tugendpflichten/officia virtutis s. ethica*).³⁶

A concepção de uma comunidade moral, de acordo com a qual todos os homens “devem ser considerados moralmente iguais – quer dizer, iguais em direitos – apesar de suas desigualdades empíricas”,³⁷ dispensa, decerto, o procedimento aristotélico de promover a igualdade mediante um tratamento igualitário dos desiguais. A equivalência normativa entre igualdade moral e igualdade jurídica somente resiste à redundância porque a comunidade moral não é declarada *ipso facto* universal, mas sim “tem que ser entendida como aberta”,³⁸ isto é, o universalismo não constitui mero corolário do igualitarismo. Da excelência da comunidade moral e juridicamente igualitária advém sua vocação universalista, de modo que nenhum membro tem argumentos à mão para justificar a não-integração de outrem que queiram participar dessa comunidade. “Se chegarmos a um outro continente ou a um outro planeta”, escreve Tugendhat, “e encontrarmos gente que queira tomar parte de nossa comunidade moral, não poderemos excluí-los pela razão de não

³⁶ TUGENDHAT. Igualdade e universalidade na moral. BRITO & HECK (Org.). *Ética e política*. Goiânia: Editora UFG, 1997, p. 45-60.

³⁷ KANT. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (239, 2-12). Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986, p. 31.

³⁷ Tugendhat, op. cit., p. 50.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

podermos estabelecer direitos desiguais, ou seja, por não podermos lhes justificar isto".³⁹

Desde que o terceiro tenha querido participar, a inclusão na *moral community* está ratificada, quer dizer, a não-justificação de sua inclusão é analiticamente indistinguível da subordinação recíproca à igualdade por parte daqueles que já integram a comunidade igualitária.⁴⁰ A recusa do novo cooperador implicaria o desaparecimento do corpo normativo. Como, para Tugendhat, a deveres correspondem direitos, fica impossível justificar a recusa, pois se a todos os membros da comunidade moral assistem os mesmos direitos, nenhum deles pode ter a obrigação de viabilizar o desaparecimento da comunidade moral.

Do ponto de vista dos destinados ao ingresso, o igualitarismo impõe aos integrantes da comunidade moral o dever deontico de não impedir a ninguém a parceria moral. O caráter universalista é tendencial porque a obrigação de não sustar a participação de novos membros depende do livre-arbítrio, por parte do terceiro, de querer fazer parte da comunidade moral. O igualitarismo e o universalismo não são *per se* equivalentes mas, dadas as circunstâncias, configuram relações normativas de interdependência recíproca. Validade normativa, a proposta igualitária de Tugendhat só a poderia exigir se atribuísse à comunidade moral a faculdade de impor a terceiros a entrada na comunidade. Somente tal direito seria correlativo à obrigação de alguém ser membro da comunidade moral. Condicionado como está à opção do indivíduo pelas regras de convivência moral, o normativismo igualitário de Tugendhat pode ser reescrito à luz da decisão que um agente toma em favor de uma comunidade regida pela cláusula da reciprocidade. Deontica é apenas a obrigação *negativa* de não fechar as portas a ninguém, desde que alguém queira participar da comunidade moral. Normas consideradas aptas a valer como regras universais não impõem, pelo contrário, obrigações de fato mas apenas permitem aos membros da comunidade moral agirem em conformidade com máximas universalizáveis.⁴¹ Sob este aspecto, as últimas expressam uma concepção fraca de razão, devedora à faculdade de fazer ou deixar de fazer, definida por Kant no primeiro parágrafo da terceira secção da *Fundamentação*, ao esclarecer negativamente a liberdade como se fosse aquela propriedade que faz da vontade humana uma espécie de causalidade, "uma vez que ela pode ser eficiente à revelia de causas estranhas que a *determinem*".⁴²

Tugendhat admite que é necessária uma matriz diversa de racionalidade para os domínios da experiência nos quais membros da comunidade moral suspendem

³⁹ Ibidem, p. 59-60.

⁴⁰ TUGENDHAT. *Reflexões sobre o que é que significa justificar juízos morais*. Goiânia, 1998. (mimeo)

⁴¹ Cf. WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1986, p. 21-29 e 120, respectivamente

⁴² KANT. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von K. Vorländer, 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1965, p. 71: "da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann"; versão portuguesa, p. 93.

a cláusula da reciprocidade, revidam o sistema de obrigações mútuas e continuam usufruindo dos benefícios da organização coletiva, acobertados pelas interfaces anônimas da interação social. Aberta em princípio, a comunidade moral acolhe, por um lado, adesões providas de fora e, por outro, sofre de defecções em seu seio. Enquanto os *new comers* confirmam, para Tugendhat, a vocação universalista da comunidade moral, os sonegadores de impostos, os usuários “frios” de coletivos (*Schwarzfahrer*) e as legiões de pequenos e grandes impostores minam por dentro o princípio da filiação normativa entre universalismo e igualitarismo, intrínseco à constituição de toda *ongoing moral community*. Aqui a semântica que elucida a experiência cooperadora chega a seus limites analíticos. Seja por convicção ou por mero senso de oportunidade, a figura do *free-rider* não se deixa clarificar com um conceito de cooperação, mas tipifica o que habitualmente é denominado *conflito*.

No capítulo final de *Diálogo em Leticia*, Tugendhat retoma a constelação triádica dos sentimentos morais e relativiza a correlação entre motivos e indignação, ancorada preliminarmente sobre o veredito de que a cada infração moral correspondem sanções sociais – um princípio programático de seu uniformismo normativo. Como rejeita o imperativo categórico e a noção kantiana da vontade livre, “da qual se originam”, para Kant, “todas as leis morais e com isso também todos os direitos e deveres”,⁴³ Tugendhat dispensa também o princípio kantiano do direito, segundo o qual o livre-arbítrio de cada um é compatível com a liberdade de qualquer homem de acordo com uma lei universal, e recorre ao velho mestre Aristóteles e à correspondente noção perfeccionista de *bom*. Depois de lembrar que não se deve assumir a posição aristotélica relativa a um “ser-bom” (*Gutsein*) quando tal excelência se encontra estruturalmente desconectada de uma fundamentação intersubjetiva, Tugendhat assevera que a indicação do Estagirita – “de que não para todos, mas para os ‘bons’, não importa qualquer aplauso senão o aplauso daqueles aos quais assiste competência de juízo” – encerra o essencial; e arremata: “Apreciar, tomar por bom é por certo outra coisa do que o achar-agradável, e contém uma reivindicação objetiva”.⁴⁴

O livro termina na aporia, sem conseguir encaminhar satisfatoriamente o problema da corrupção e desenvolver uma fórmula adequada para a discriminação secundária. O interlocutor se despede do amigo, constatando: “Existem decerto perspectivas das quais se pode *prima facie* dizer que contêm uma regra proporcional de distribuição desigual, aceitável igualmente para todos, mas há vários desses pontos de vista, e eles se contradizem entre si”. Suas últimas palavras

⁴³ Idem. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (239, 17). Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986, p. 31.

⁴⁴ TUGENDHAT. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997, p. 124.

recordam ao amigo que há uma lição de casa por fazer: "Aqui seria, portanto, necessária uma metaperspectiva, e que feição ela deve assumir?"⁴⁵

Tugendhat mantém fidelidade, ao longo dos anos, à posição inicial assumida em relação à análise da linguagem, enquanto uso feito por aqueles que "têm a maior experiência nesse assunto" e que, por conseguinte, partilham critérios comuns de objetividade.⁴⁶ Como o fato da razão permanece inexprimível com as regras de linguagem que comandam o uso ordinário da língua, Tugendhat está convencido de que a filosofia moral de Kant tem de ser depurada de suas anomalias para dar lugar a um esclarecimento da filosofia moral que justifique um conceito de vontade e de liberdade adequados ao uso *soft* de razão.

Uma metaperspectiva contratualista e a *honestas juridica*

Sem revidar a posição de que não há um *standard* de moral na Modernidade,⁴⁷ Tugendhat retoma a questão da fundamentação de um sistema de exigências mútuas em dois planos distintos. O primeiro descreve o caminho seguido pela justificação de juízos morais embutidos na experiência de cooperação e parceria interindividuais, e no segundo são abordados conflitos entre diferentes concepções de justificação e ou de fundamentação moral.

Diferentemente do que ocorre no *level* inicial, o tratamento dado às concepções de justificação não mais tolera disparidades morais causadas por condições psicológicas, históricas e socioeconômicas subjetivamente diversas. "Esse caminho não é possível", observa Tugendhat, "quando nós mesmos nos encontramos dentro duma moral e dentro de exigências recíprocas".⁴⁸ Depois de rejeitar o paralelo analógico entre um exame de juízos morais e o exame de juízos fácticos ou estéticos, e considerar insatisfatório o apelo aos predicados "bom" e ou "racional", Tugendhat consolida o plano interindividual dos juízos morais com uma definição de *autonomia coletiva*. Tal autonomia "não consiste", escreve Tugendhat, "como parece na ética de Kant, em que cada indivíduo se impõe a ordem ele mesmo e da mesma maneira no caso de todos os outros, mas os indivíduos se superpõem e se subordinam reciprocamente a essa ordem".⁴⁹ A consolidação da autonomia de indivíduos moralmente comunitários é elucidada com base no afeto moral. "Fixamos a bandeira num lugar e vemos depois como esse lugar se pode comparar com

⁴⁵ Ibidem, p. 142-143.

⁴⁶ Cf. nota 17 supra.

⁴⁷ TUGENDHAT. Gibt es eine moderne Moral? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, 1996, p. 323-338; Em que a filosofia pode contribuir para a política. In: Brito e Heck, op. cit., p. 43: "Não podemos dizer que a moral particularista é má e a moral universalista é boa, porque, na minha opinião, não há um *standard* do que seja absoluto. A única coisa que podemos dizer é que a moral nacionalista, por exemplo, tem determinadas implicações e que se, de outro lado, queremos ter outras implicações, então temos que ser universalistas".

⁴⁸ Idem. Reflexões sobre o que é que significa justificar juízos morais. Goiânia, 1998, p. 3. (mimeo)

⁴⁹ Ibidem, p. 9.

outros similares”, sentencia Tugendhat, depois de haver observado que “a descrição do afeto e a de seu objeto proposicional são dois lados da mesma coisa”.⁵⁰ A vinculação intersubjetiva da autonomia coletiva não se encontra, assim, apenas mediada pelo indicativo “para todos”, mas atesta possuir uma estrutura afetiva universalizável, e somente nesse sentido preciso está justificada igualmente para todos. A primeira descrição concede um tratamento meramente cognitivo à moral, ao passo que a segunda elimina a cisão entre cognitivo e emocional, cuja ocorrência Tugendhat não cansa de criticar na razão prática kantiana.

Concluída a admissão do indivíduo na comunidade moral, “fica aberto”, segundo Tugendhat, “o campo para outras maneiras de justificação”, ou seja, “põe-se uma pergunta de justificação num segundo plano [...]”,⁵¹ no qual a posição universalista concorre com o contratualismo conseqüente e o comunitarismo contemporâneo, não excluía uma referência a Nietzsche de acordo com a qual “o universalismo seria uma moral que ficaria ao lado dos desfavorecidos”.⁵² Tugendhat não logra priorizar uma justificativa igualitária que implique universalizabilidade senão negativamente. A liberdade de aderir à comunidade moral, permanecer omissa perante ela ou lhe ser hostil desaparece tão logo o indivíduo toma parte dela, com o argumento de que a autonomia coletiva constitui um sistema de não-discriminação, vale dizer, o livre-arbítrio justifica-se como ato distintivo por ocasião do ingresso na comunidade moral, mas, uma vez dentro dela, fica interdito o seu uso.⁵³ Tugendhat reconhece que do afeto na moral universal “falei somente em seu aspecto negativo [...]”.⁵⁴ O texto acaba privilegiando uma relação intersubjetiva de equilíbrio recíproco, como sendo “a mais desejável, [...] um dado último que não dependeria de nenhum outro”,⁵⁵ e conclui melancolicamente, reportando-se ao conceito de justiça em Platão. Com isso, Tugendhat acaba dando razão a quem sempre soube que Cálicles tem os melhores trunfos contra a moral como uma invenção de escravos.

Em seu texto mais recente, “O contratualismo na moral”, Tugendhat se vale do conceito de justiça para sustentar uma concepção forte de autonomia coletiva, mediante um acordo capaz de justificar “as regras morais como condição da co-operação humana”.⁵⁶ Tugendhat distingue o contrato moral de um contrato normal oriundo da negociação interpessoal, no qual os contratantes se comprometem a fazer algo, “normalmente não a mesma coisa que o outro”.⁵⁷ O contrato moral adquire força normativa unitária não só por assegurar a não-violação das promes-

⁵⁰ Ibidem, p. 11.

⁵¹ Ibidem, p. 12-13.

⁵² Ibidem, p. 15.

⁵³ Ibidem, p. 16.

⁵⁴ Ibidem, p. 17.

⁵⁵ Ibidem, p. 19.

⁵⁶ TUGENDHAT. *O contratualismo na moral*. Caxambu, 1998, p. 2. (mimeo)

⁵⁷ Ibidem, p. 6.

sas feitas, mas, sobretudo, por intercambiar sentimentos morais como exigências mútuas, vale dizer, articula o plano da motivação e não o da fundamentação moral. Para Tugendhat, o contrato moral providencia tal sistema recíproco de correspondências emotivas porque introduz um conceito de aferição não particularista, denominado justiça. A racionalidade moral do contrato de segundo nível está tão inexoravelmente comprometida com o conceito de justiça que Tugendhat considera ilegítima a criação de uma comunidade moral por intermédio de um contrato de primeiro nível, produto, segundo D. Gauthier, de uma negociação entre as partes.⁵⁸ Como critério intrínseco de geração do contrato moral, a justiça é detectada por Tugendhat no fato de que os indivíduos e grupos não apenas falam em interesses, mas também daquilo que lhes é irremediavelmente recíproco. "A conclusão é", escreve Tugendhat, "que a moral contratualista tem que ser entendida como universal, uma vez que se percebe que tem que ser justificada reciprocamente".⁵⁹

Eliminando qualquer suspeita de que a constituição de sistemas morais igualitário-universalistas depende de hábitos ou preferências *ad hoc*, Tugendhat revela ser um positivista ético mais decidido do que Hegel, o qual ainda pensa a realização da idéia ética consubstanciada no Estado. Tugendhat constata que também a consciência pode ser elucidada à luz do contrato moral. Tendo ponderado que a disposição para a indignação e ao sentimento de culpa parece remeter a fatores biológicos, Tugendhat verifica que é o próprio mecanismo do contrato moral "que cria o motivo de querer evitar os afetos negativos dos outros, e este motivo depois se pode desenvolver numa maneira autônoma de atuar, de tal maneira que a pessoa não tem que aparecer desprezível para si mesma".⁶⁰ Tal proposta de contrato moral, como metajustificação da comunidade moral, pressupõe que toda constelação de exigências mútuas possui caráter prescritivo uniforme, vale dizer, configura antecipadamente a descrição de procedimentos justos com base em obrigações que gerem direitos correspondentes.⁶¹

O *éclat* com a concepção normativa diferenciada de Kant não podia ser maior. De acordo com a *Doutrina do direito*, a lei da justiça contida no imperativo, "dá a cada um o que é seu (*suum cuique tribue*)," contém uma discrepância conceitual, a saber: "não se pode dar a alguém o que já é seu". Em sua obstinação de assegurar *de iure* direitos universalmente igualitários, Tugendhat acaba vinculando *de*

⁵⁸ Ibidem, p. 8-9. Cf. GAUTHIER, David. *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986; BINMORE, Ken. *Bargaining and morality*. In: GAUTHIER & SUGDEN (ed.). *Rationality, justice and the social contract*. New York/London: Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 131-156.

⁵⁹ Tugendhat, op. cit., p. 11.

⁶⁰ Ibidem, p. 13-14.

⁶¹ Ao voltar a clarificar o conceito de moral em Kant, Tugendhat admite: "Eu tive e tenho a dificuldade de mostrar que o contrato moral é diferente de um contrato ordinário e negociado". Posteriormente, após haver entrevistado a compreensão contratualista numa passagem da *Fundamentação*, Tugendhat escreve que "isso não permite levar a uma confusão do contratualismo com a justificação da moral kantiana". Ética e justificação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 1999, p. 5-6 e 10, respectivamente.

facto todos os homens indistintamente a obrigações recíprocas. Se a fórmula ulpiana é para ter um sentido, escreve Kant, ela deveria rezar como segue: “*Ingressa numa situação, na qual a cada um pode ser garantido o seu perante qualquer outro (Lex iustitiae)*”.⁶²

Um círculo analiticamente esclarecido não deixa de ser um círculo. É normal ver a pedra da sabedoria na coerção social, quando um conceito forte de razão – com pretensões à universalidade – é esclarecido com os recursos fracos de práticas linguísticas familiares. Desde que usada para afigurar fatos, a linguagem do *nonsense* moral das proposições sintéticas *a priori* adquire erroneamente a dignidade de um objeto. Uma concepção uniforme de normatividade não permite que se conceba direitos não originados de obrigações coletivas mútuas. O normativismo uniforme de Tugendhat oscila entre um metaenunciado prescritivo *de dicto* e a verificação de sentimentos com propriedades vinculantes *in re*.

Onde os metafísicos dizem que se aproximam da verdadeira natureza de um objeto, Tugendhat faz um discurso em que novos predicados são atribuídos à coisa previamente identificada por velhas predicacões, na tentativa de conseguir que os novos atributos se harmonizem com os antigos, a ponto de darem conta do fenômeno. Tal modo de proceder não é avesso à dialética, ou seja, para R. Brandom compreender a natureza de um objeto é ser capaz de rever a história do conceito desse objeto, que por sua vez é a história dos usos feitos, em comunidade, das várias palavras empregadas para descrever o objeto.⁶³ Dentre os usos privilegiados por Tugendhat do discurso ético e moral desponta a terminologia da *Fundamentação*. Nela haveria, à diferença da segunda *Crítica*, um núcleo defensável na experiência tradicional de predicar um caráter *a priori* a conceitos normativos. Reduzido uma vez o *a priori* sintético ao analítico, seria possível substituir a natureza intrínseca da moral kantiana pela descrição identificadora do termo ética e ou moral. Para um aristotélico treinado pela virada linguística, às condições de possibilidade da experiência corresponde aquilo que está embutido analiticamente no que designamos *experiência*, de modo que as noções de essência real e verdade como correspondência são convertíveis. Tal conversão constitui a tese central do idealismo hegeliano, a saber: a verdade é determinada pela coerência imanente do conceito, em substituição à correspondência predicada à natureza intrínseca do objeto.

Tugendhat reescreve semanticamente a ortodoxia dialética segundo a qual a seqüência categorial segue as pegadas da cronologia histórica, – isto é: Parmênides foi suprasumido por Heráclito – uma tese suspeita desde as *Investigações*

⁶² Kant, op. cit. (237, 6-9), p. 46.

⁶³ Cf. BRANDOM, Robert. *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, p. 253: “Being a reason is to be understood in the first instance in terms of what it is for a community to treat something in practice as such a reason [...] as reasons for claims”.

lógicas de Trendelenburg. Essa tese histórico-especulativa⁶⁴ é responsável na *Ciência da lógica* de Hegel, que é uma lógica de liberdade, pela resolução da terceira antinomia em Kant via contradição. Ao assumir a antítese da doutrina antinômica da liberdade, o compatibilista Tugendhat dispensa o senso dialético da especulação hegeliana, sem perceber que o representante antitético kantiano é mais metafísico “do que ele e os compatibilistas gostariam de admitir”,⁶⁵ ou seja, à semelhança do moderno dialético, Tugendhat acerta as contas com a razão prática de Kant honrando o pai do Ocidente.⁶⁶

Kant estabelece a *honestas juridica* como dever-mor do direito: “Não sejas para os outros um simples meio, mas sê para eles ao mesmo tempo fim”. A essa obrigação primordial não corresponde direito alheio. O primeiro dever jurídico (*Rechtspflicht*) não é elucidado por Kant em correlação a algum direito, mas entendido “como vinculação oriunda do direito da humanidade em nossa própria pessoa (*als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person ...*)”.⁶⁷ Igual ao postulado do fato da razão, essa asserção é um *dictum* jurídico com fundamento *in re*. Se tal dito não se mantém em pé, com ele vêm abaixo as descrições identificadoras da experiência ética, moral e jurídica.

O liberalismo exigente de Kant transita pelas veredas normativas na contração do percurso trilhado por Tugendhat em fidelidade a impulsos sociais pré-racionais de um convívio humano digno de ser partilhado. Para o moralista e doutrinador jurídico Kant, a mais bem consolidada comunidade normativa não dispensa a lei jurídica maior, vedando fazer injustiça a quem quer que seja, “ainda que devesse por isso abandonar toda relação com outros e teres de evitar qualquer companhia”.⁶⁸ Tal formulação constitui uma declaração de guerra ao comunitarismo ético-moral, do puritanismo vitoriano à decência tugendhatiana.⁶⁹

⁶⁴ Cf. BORGES, Maria de L. História e metafísica em Hegel: a política como prova do Absoluto. *Filosofia Política*. Nova Série. Porto Alegre, v. 4, 1999, p. 81-106.

⁶⁵ ESTEVES, Júlio. Crítica à concepção tugendhatiana da liberdade da vontade. *Ethica*. Cadernos Acadêmicos. Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 1999, p. 114; SÁ PEREIRA, Roberto H. Liberdade, determinismo e naturalismo. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, p. 85-107.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 114-115. “Tugendhat procura livrar o compatibilismo de um problema, que, a princípio, parece insuperável, e que poderia ser assim formulado: se, como afirma o compatibilista, tudo é natureza, inclusive uma causalidade pela liberdade, com que direito delimitamos uma única subespécie de ocorrências naturais, i.é, as ações humanas, cujos sujeitos são imputados e responsabilizados? A plausibilidade do compatibilismo depende antes de tudo da possibilidade de oferecer critérios de distinção de eventos livres, ao mesmo tempo em que sustenta a validade universal e irrestrita do princípio de causalidade natural. A essência da proposta de Tugendhat reside na retomada da análise de ‘poder’ na proposição ‘teria podido fazer diferente’ (*he could have done otherwise*), tal como feita por Moore, somada à retomada do conceito aristotélico de querer refletido (*prohairesis*)”. Kant, op. cit. (236, 28-30).

⁶⁷ *Ibidem* (236, 31-33): “*Tue niemandem Unrecht (neminem laede)*, und soltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*Lex juridica*)”.

⁶⁸ PIPPIN, Robert B. Dividing and deriving in Kant's *Rechtslehre*. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Metafysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999, p. 63-85 (Klassiker Auslegen, Bd. 19).

Considerações conclusivas

A proposta moral de Tugendhat, apresentada em seus textos recentes, pode ser reconstruída com a ajuda das seguintes hipóteses.

A) O uso de um conceito normativo, coexistente com a facticidade de coagir, segundo o qual um agente social é livre quando pode fazer ou deixar de fazer o que lhe apraz. Coercitivo é qualquer impedimento que contrarie as decisões desse agente. Da coerção fazem parte os deveres que visam impedir a realização do que se quer ou não se quer. Quando a obrigação prescreve respeitar direitos alheios ou ater-se ao acordado, a justificativa do dever-ser tem de ser autocoercitiva, uma vez que seu fim consiste em limitar a liberdade de escolha de quem quer que seja. O conceito de uma comunidade anárquica, supostamente anterior, contraditória ou superior à comunidade moral não é passível de um esclarecimento analítico.

B) O emprego de uma concepção distributiva eqüitativa, coexistente com o igualitarismo social, de acordo com a qual a vantagem auferida por cada um é igual à desistência pelos demais de contestar a vontade cooperadora de seus semelhantes. A distribuição é igualitária porque a vantagem de todos e a adesão de cada um são recíprocas. Como a liberdade de escolha é por definição atribuída a indivíduos, é verdadeiro por razões analíticas que a reunião de bons cooperadores compõe o negativo da definição dada ao livre-arbítrio, ou seja, uma comunidade moral somente satisfaz ao conceito coletivo de bom parceiro por meio de um contrato capaz de intercambiar sentimentos comunitários.

O recurso tardio de Tugendhat ao contratualismo moral, não ancorado sobre a negociação das partes, remonta possivelmente ao impasse deôntico que desautoriza substituir sentenças por ações. A doutrina aristotélica em *De Motu Animalium* (701^a, 12-14), segundo a qual silogismos práticos são distintos de silogismos teóricos por não concluírem com sentenças, mas chegarem a seu fim com ações, é indefensável perante um tribunal analítico que desconhece a armação lógica entre uma decisão acertada e as boas razões que a sustentam, denominada *conclusão* no silogismo clássico. Uma filosofia diretiva, de fundo aristotélico, que rejeita a noção kantiana de autonomia moral – embutida num conceito nem um pouco trivial de razão – tem dificuldades para desfazer-se da moderna etiqueta decisio-nista, uma pecha usualmente atribuída ao pensamento de Nietzsche e C. Schmitt, sem minimizar a crítica feita por Adorno ao jargão heideggeriano da autenticidade.

Tugendhat esclarece explicitamente que sua proposta de contrato moral não se quer hipotética ou histórica, como em Hobbes ou Locke, e tampouco é primeiramente construída na idéia, como em Kant, mas sabe-se devedora à metaperspectiva semântica do princípio de universalização no âmbito das diversas concepções morais da Modernidade. Na medida em que o contrato moral busca outorgar

universalizabilidade à noção trivial de razão, explicitando a lógica inerente ao uso prescritivo da linguagem, o filósofo analítico reivindica ter à disposição uma prova imperativa por efeitos, algo impensável com os recursos da razão prática de Kant. No mais tardar com tal pretensão, Tugendhat tenta motivar a coruja de Minerva para um vôo analítico ao entardecer, isto é, o analítico e o dialético são cada qual à sua maneira rigorosos *a posteriori*; o primeiro, ao clarificar conceitos há tempo consolidados no modo de emprego de uma expressão lingüística, e o segundo ao expor a lógica especulativa das constelações metafísicas já envelhecidas pela vida.

Respeitadas as diferenças entre um cognitivismo forte, em resposta ao conceito moral de autonomia, e um cognitivismo fraco, em face do conceito jurídico de livre-arbítrio, Hegel e Tugendhat são críticos contumazes da filosofia moral kantiana e, simultaneamente, antipragmáticos por missão filosófica.

Concepções normativas como, em Kant, o imperativo categórico e a lei do direito provocam contraditoriedades e paradoxos que, mais cedo ou mais tarde, acabam suprassumidas ou esclarecidas por dialéticos e ou analíticos. Enquanto não o são, permanecem inortodoxas. O moralista J. S. Mill não esperou pela decadência do puritanismo de seu tempo e tampouco procurou justificar a comunidade moral vitoriana com um instrumental contratualista, mas afirmou de maneira enigmática que a doutrina de Jesus constituía o ideal mais perfeito do utilitarismo, e não cansou de reiterar que a sua razão de seu tempo já era utilitarista, mesmo que não houvesse o mínimo indício de tal conhecimento por parte das hostes feministas protestantes, que combatiam ferozmente o filósofo com as usuais armas paulinas da revelação neotestamentária. O jusnaturalista H. Grotius, um dos pais do direito moderno, não clarificou semanticamente conceitos herdados do Medievo ou procurou entender as liberdades cristãs com base nos papéis sociais perfeitamente adequados à cristandade decadente, mas comprometeu a terminologia jurídica tradicional com uma idéia insipiente de homem como portador de direitos, independentemente do fato de inexistir, à época, qualquer vinculação intersubjetiva desses direitos, seja no continente europeu, seja alhures no ultramar.

Em um de seus últimos textos, Tugendhat reporta-se à objeção “de um peculiar conservadorismo”, feita por vezes sorratamente à filosofia analítica.⁷⁰ Na verdade, não há razões que poderiam justificar tal objeção supostamente crítica. Numa época cujo léxico oficial se resume à palavra *tolerância*, a filosofia analítica gera uma das poucas luzes que aclaram o *black-box* da sociedade conformista. Possivelmente a filosofia analítica nos poupará da experiência de virmos a ser obrigados a tolerar, uns nos outros, os erros que fazemos na tabuada ou na língua materna. Sob este aspecto há, respeitadas as diferenças, uma similaridade familiar entre dialética e filosofia analítica. Uma civilização que abdica do esclarecimento de conceitos que lhe são constitutivos – a favor de uma tolerante semântica obje-

⁷⁰ TUGENDHAT. Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico. *Problemata*, João Pessoa, v. 1, n. 1, 1998, p. 137.

tivante – constitui cópia clonada de um original identificado por Hegel como “um povo cultivado desprovido de metafísica”, à semelhança de “um templo dotado de ornamentos variados, mas privado de santuário” (*Ciência da lógica* – Prefácio).⁷¹

Na medida em que Tugendhat admite que “a filosofia sempre teve a ver com a clarificação de conceitos” e, como exemplos clássicos desse procedimento, remete “aos diálogos platônicos, à metafísica de Aristóteles e à lógica de Hegel”,⁷² sua diferença com o legado kantiano pode ser descrita como segue: diferentemente do que ocorre na filosofia analítica, Kant convenceu-se, no mais tardar na segunda *Crítica*, que não havia mais ninguém a quem pudesse devolver os conceitos metafísicos com os quais aprendera a falar, a ler e a sentir.

Referências bibliográficas

- BECKENKAMP, Joãozinho. Tugendhat, leitor de Aristóteles. *Dissertatio*, Pelotas, n. 3, 1996.
- BINMORE, Ken. Bargaining and morality. In: GAUTHIER & SUGDEN (ed.). *Rationality, justice and the social contract*. New York/London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- BORGES, Maria de L. História e metafísica em Hegel: a política como prova do Absoluto. *Filosofia Política*. Nova Série. Porto Alegre, v. 4, 1999.
- BRANDOM, Robert. *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- BRANDT, Reinhard. *Die Urteilstafel*. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101. Hamburg: Meiner, 1991 (Kant Forschungen – Band 4).
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- ESTEVES, Júlio. Crítica à concepção tugendhatiana da liberdade da vontade. *Ethica*. Cadernos Acadêmicos. Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 1999.
- GAUTHIER, David. *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GÜNTHER, Karl. Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren? Otfried Höffes Beitrag zum Neo-Naturrecht. In: KERSTING: Wolfgang (Hrsg.). *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1999.
- HECK, José N. Interação e justificação da moral em Habermas e Tugendhat. In: BRITO & HECK. *Interação comunicativa: aproximações filosófico-lingüísticas*. Goiânia: Editora UFG, 2000.
- HEGEL, Georg W.-F. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner, 1952. Trad. do alemão por Paulo Meneses. Parte II. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- . *Wissenschaft der Logik – Das Sein* (1812). Hrsg. von H.-J. Gawoll. Hamburg: Meiner, 1986.
- HENRICH, Dieter. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. PRAUSS, Gerold (Hrsg.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Trad. do inglês por João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

⁷¹ HEGEL. *Wissenschaft der Logik – Das Sein* (1812). Hrsg. von H.-J. Gawoll. Hamburg: Meiner, 1986, p. 4: “Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein *gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen; – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligsten”.

⁷² Tugendhat, op. cit., p. 131.

- HÖFFE, Otfried. Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell? In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999 (Klassiker Auslegen, Bd. 19).
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.
- LUDWIG, Bernd. *Kants Rechtslehre*. Hamburg: Meiner, 1988 (Kant Forschungen – Band 2).
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von K. Vorländer, 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1965. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992.
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von K. Vorländer, 9. Aufl. Hamburg: Meiner, 1969. Trad. do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- . *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986.
- . Zum ewigen Frieden. In: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg: Meiner, 1973. Trad. do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993.
- . *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997.
- PIPPIN, Robert B. Dividing and deriving in Kant's *Rechtslehre*. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999 (Klassiker Auslegen, Bd. 19).
- RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1990.
- RORTY, Richard. *Truth and Progress*. Philosophical Papers, v. 3. New York, 1998.
- SANTOS, Hermilio. Do livre-arbitrio e da liberdade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 81, 1998.
- SÁ PEREIRA, Roberto H. Liberdade, determinismo e naturalismo. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.
- TUGENDHAT, Ernst. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.
- . *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1976.
- . *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979.
- . Der Begriff der Willensfreiheit. In: CRÄMER et al. (Hrsg.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1987.
- . Zum Begriff und zur Begründung von Moral. In: BELLUT & MÜLLER-SCHÖLL (Hrsg.) *Mensch und Moderne*. Würzburg, 1989.
- . Der Begriff der Willensfreiheit. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
- . Gibt es eine moderne Moral? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, 1996.
- . *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995. Trad. do alemão por E. Stein et al. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *Dialog in Leticia*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997.
- . Em que a filosofia pode contribuir para a política. In: BRITO & HECK (Org.). *Ética e política*. Goiânia: Editora UFG, 1997.
- . Igualdade e universalidade na moral. In: BRITO & HECK (Org.). ————. Reflexões sobre o que é que significa justificar juízos morais. Goiânia, 1998. (mimeo)
- . O contratualismo na moral. Caxambu, 1998. (mimeo)
- . Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico. *Problemata*, João Pessoa, v. 1, n. 1, 1998.
- . Ética e justificação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 1999.
- WEISS, Ulrich. Die Depotenzierung der politischen Natur: Naturzustand und Naturrecht. In: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Würzburg: Frommann-Holzboog, 1980.
- WELLMER, Albrecht. *Ethik und Diálog*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1986.