

NOTÍCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Recensão

A ANÁLISE DO QUE É *UMA MORAL* E A QUESTÃO DA SUA FUNDAMENTAÇÃO: UM ESTUDO DAS *LIÇÕES SOBRE ÉTICA* DE TUGENDHAT

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra*

SÍNTESE - Tugendhat propõe, em seu livro - *Lições sobre ética* - uma análise formal do que seja *uma moral*. Nesse patamar busca-se estatuir as características de qualquer sistema que queira ser identificado como *moral*. Ao delimitar o que é *uma moral* Tugendhat determina, não só um *critério* para o reconhecimento de um sistema moral, mas, também, o próprio *significado* das proposições morais. Nesse último ponto, mostraremos os imbricamentos, bem como as diferenças entre essa posição é aquela de Kant. No tocante às éticas kantianas, ele aceita o que concerne ao *conteúdo*, configurado numa moral do respeito universal, mas recusa sua pretensa fundamentação absoluta.

"A vida talvez fosse mais simples, mas também menos séria se a moral fosse uma parte de mim, assim como meu coração ou minha espinha [...] Porém, qualquer que seja aquilo que nós desejamos, sua base é muito frágil - e na história se mostrou muitas vezes que tentativa alguma de fazê-la aparecer artificialmente mais forte, moveu os homens para serem moralmente melhores" (p. 105)."

1 O conceito de *uma moral*

Tugendhat mantém-se fiel, nessa obra, ao método que ele considera adequado em filosofia:

"a filosofia não pode fazer nada mais do que analisar adequadamente em suas pressuposições uma pré-compreensão existente; ela não possui nenhum ponto de referência extramundano próprio. No entanto, esta explicação do previamente dado não é apenas a reprodução de uma intuição fechada em si mesma e não sustentável por justificações, mas trata-se de uma consciência moral que possui bons fundamentos e motivos, a favor de se distinguir tanto da posição do amoralista, quanto das posições de outras concepções de moral" (p. 29-30).

* Professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

** As citações e referências nas quais consta somente a página, tanto no corpo do texto, quanto nas notas de rodapé, referem-se à tradução do livro de Tugendhat, a saber, TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik). Petrópolis: Vozes, 1996.

Ele opera a partir do que ele chama de método hermenêutico que consiste num ir e vir entre o esclarecimento de pensamentos próprios e a discussão com o pensamento dos outros (cfr. p. 242). Quem lê o texto de Tugendhat tem a impressão de estar seguindo o método *elénchico* socrático-platônico (cfr. p. 259-260).

Assim, seu ponto de partida é o fato de que julgamos moralmente de forma absoluta, com a ulterior consideração da dificuldade que temos de dar conta da validade desses juízos (cf. p. 19) depois que uma fundamentação religiosa não mais existe (cf. p. 14). Esse é o principal problema, a que se propõe resolver em suas lições (cfr. p. 14), logo, isso nos permite tratar, como um dos temas fundamentais de suas lições o problema da fundamentação.

Considerando uma tal tarefa a partir de uma perspectiva não tradicional, cujo fundamento moral residia na tradição ou na autoridade, Tugendhat trata de problematizar o modo próprio da fundamentação a partir da perspectiva do esclarecimento (cf. p. 24), ou seja, a partir do fim das justificações tradicionais, como a religiosa. O ser fundamentado, aqui, deve ser compreendido num sentido menos forte do que o kantiano, pela simples razão de que a fundamentação kantiana proposta é impossível,¹ bem como mais forte do que a posição meramente reconstrutiva de nossas intuições morais, por exemplo em Rawls (cf. p. 25-26). Trata-se de renunciar a fundamentações tradicionalistas por um lado e, por outro lado, ir além do contratualismo (cf. p. 29), ou seja, da *lack of moral sense*. Nesse particular, o problema fundamental de nosso tempo não é fundamentar uma moral frente ao egoísta, mas frente a outras concepções de moral.

Tugendhat divide suas colocações morais no que ele distingue entre o nível dos conteúdos e o da forma. No plano dos *conteúdos* teremos uma moral que concorda com o contratualismo. Nesse nível, a fundamentação forte é a dos motivos, a qual pode ser meramente instrumental; o nível moral se dará propriamente com o acréscimo do caráter não instrumental destas regras dada com a fórmula do homem como fim em si mesmo de Kant; temos, aqui, agora, o nível da *forma*, na qual, então, o juízo será uma expressão do que significa pertencer a uma moral (num sentido a ser ainda precisado a partir de uma investigação formal), onde, no essencial, as regras perdem o seu caráter instrumental presente no contratualismo (cf. p. 28). De fato, não assumir, no contrato, a regra de ouro, seria irracional, pois tem-se mais a ganhar do que a perder com tais regras (cf. p. 79). A questão é como garantir a observância das regras (cf. p. 80), posto que, é algo já conhecido desde Platão, a partir da fábula do anel de Gíges (cfr. Rep. 359c-360b), que seria mais racional violar a lei quando alguém conseguisse parecer somente obedecê-la. Isso mostra um limite estrutural do contrato que, como é sabido, leva Hobbes a propor a solução do Leviatã. Para Tugendhat, o elemento moral brotará pela introdução do conceito de vergonha, onde então se obedeceria as regras por si mesmas e não por pressão externa (cf. p. 80). Como a partir da racionalidade contratualista seria irracional sentir vergonha por desobedecer de forma bem sucedida uma regra é que esse é imoral, ou melhor, amoral (cf. p. 81), mas ele permanece uma alternativa fundada para a *lack of moral sense* (cf. p. 82).

Nesse ponto Tugendhat estabelece dois questões fundamentais, a saber, qual o *critério* de reconhecimento de um juízo moral, bem como qual o *sentido* de um juízo moral. Isso dará acesso, por um lado, a um conceito formal de moral e, por outro lado, permitirá esclarecer, conceitualmente, juízo moral e obrigação moral.

¹ Para Tugendhat, como veremos, Kant pensa fundamentar o imperativo categórico na razão enquanto tal. Mas, na perspectiva de Tugendhat, os imperativos são sempre condicionais. Além do mais, uma fundamentação da moral na razão implicaria que agir imoralmente seria irracional, o que é, manifestamente, absurdo.

No ponto de vista de Tugendhat “não é feliz (ou bom) o fato de uma grande parte da filosofia, sobretudo Kant, empregar a palavra ‘dever’ (*Sollen*) para as normas morais. A gente não apenas deve (*soll*) manter sua promessa, mas tem de (*muss*) mantê-la” (p. 38). Ele observa que “existe um emprego em que a palavra ‘bom’ é empregada gramaticalmente como absoluta, como puro predicado, sem complementação, por ex.: ‘humilhar alguém é ruim’” (p. 38-39). Nesse sentido, estatui-se um *critério* para os juízos morais. Trata-se da ocorrência de um *ter de* prático (*praktische Müssen*) com sentido gramatical absoluto (cfr. p. 39). O mal-entendido surge quando esquecemos o adjetivo gramatical e curto-circuitamos o *ter de* absoluto gramatical (*das grammatisch absolute “muss”*) com um *ter de* absoluto (*ein absolutes Müssen*) (cfr. p. 96). Certamente, Tugendhat acha que não existe um *ter de* absoluto. De fato, ele afirma que “a expressão *ter de* em seu uso prático poderia primeiro parecer inconcebível em seu significado” (p. 45). O que queremos destacar, aqui, é apenas o uso gramatical da palavra. Por oposição a esse uso, Tugendhat enfraquece demasiadamente, a nosso ver, a noção de dever. Isso porque esse *ter de* é compreendido, sob o ponto de vista de seu *sentido*, a partir de uma dupla perspectiva que o debilita, ao nível da moralidade, a um grau extremo. Na verdade, esse caráter absoluto deve ser compreendido, primeiramente, no sentido da sanção que necessariamente lhe é vinculada (cfr. p. 43). Assim sendo, a compreensão do caráter absoluto significa tão somente, para Tugendhat, que ele é independente de o quisermos assim, tanto a norma, quanto a sanção interna que lhe corresponde (cfr. p. 63). Esse conceito consiste “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)” (p. 63). A essa inter-relação pode-se chamar também consciência moral.

O segundo enfraquecimento, muito mais radical, Tugendhat o introduz por uma espécie de alargamento da figura da *lack of moral sense* (cfr. p. 66), a qual, assim distendida ao absoluto, determina um *eu quero* à base de qualquer moralidade: “o que se tem de compreender aqui, sobretudo, é que um ‘eu tenho de’ (*ich muss*) não apoiado em um ‘eu quero’ (*ich will*) sempre implícito é, encarado *logicamente*, um absurdo” (p. 66). Isso permite, também, afirmar um conceito de liberdade para além das abordagens modernas, como a kantiana; permite, ainda, relativizar esse *ter de*, o qual aparece, ao nível gramatical, como absoluto: “com esse ato de vontade o *ter de* gramaticalmente absoluto é mais uma vez relativizado. Ele o fora primeiramente (e forçosamente, sem isto não pode haver nenhum *tem de*) pela sanção” (p. 64).

Então, a questão é como construir uma moral para além do contratualismo mas, também, aquém de uma fundamentação absoluta, mas sem aderir às fundamentações relativas (tradicionais) ou intuitivas (Rawls). Como já salientado, do ponto de vista do conteúdo a proposta funde-se com a regra de ouro. Nesse sentido, Tugendhat constrói sua concepção de moral a partir do *conteúdo* da ética kantiana, recusando a sua *forma*, ou seja, a sua fundamentação na idéia da razão. Para Tugendhat, no imperativo categórico, ao nível do conteúdo, Kant faz falar o contratualista.² A diferença precisa entre o contratualismo e o que lhe poderá dar uma forma moral reside exatamente em que para o contratualista a exceção oculta é inteligente sob o próprio ponto de vista do que embasa o contrato, ao passo que para Kant a exceção é má. Ou seja, Kant exige o cumprimento da regra de forma

² “Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também por sua vez) em favor de nossa inclinação” (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1988. BA 57-58).

absoluta, pela razão de que ela é boa. É exatamente essa diferença que levou Kant à segunda formulação do imperativo, ou seja, à sua pressuposição de que na sua primeira fórmula as regras não são compreendidas de modo instrumental (cf. p. 88-89). Esta moral do respeito, assim caracterizada por Tugendhat, determina, também, a passagem à terceira formulação que implica a passagem da primeira pessoa para a terceira pessoa, ou seja, para a perspectiva de qualquer outra pessoa (cf. p. 90).

2 O problema da fundamentação de *uma moral*

Cabe aqui colocar a pergunta pela fundamentação. Ela poderia ser assim resumida: por que ir além do contratualismo e da *lack of moral sense*? Por isso, a noção de fundamento deverá ser compreendida como motivos e como razões para a validade de um juízo. Na verdade há uma imbricação dessas duas dimensões. O desejar pertencer a uma comunidade moral é algo que depende, em última análise, do querer; não há fundamentos para isso. No plano do contratualismo, amoral, discute-se com o egoísta e há fortes motivos. Já nas discussões entre morais trata-se de juízo contra juízo, aqui há fundamentos. Mas, mesmo aqui, de certa forma, não há fundamentos (cf. p. 30-31). "Isto significa, portanto, que a objetividade dos juízos pertencentes a esta moral pode pretender meramente a plausibilidade. Isto é menos do que o simples estar fundamentado, entretanto é mais do que uma intuição sem fundamentação e sem discussão com outros conceitos" (p. 31). Ao que parece, os motivos são, para Tugendhat, mais determinantes do que as razões. Fundamento no sentido de motivos toma a forma da pergunta: por que *temos* que ou queremos nos relacionar com uma moral, ou seja, uma concepção de bem? Já no sentido de fundamento buscamos razões para aderir a uma concepção específica de bem (cfr. p. 92). No primeiro caso, como não existe um *ter de* absoluto, nós nos deparamos com um *eu quero* intransponível,³ para o qual, é claro, podemos oferecer como razões motivos. Porém, em última análise, frente ao egoísta radical da *lack of moral sense*, só podemos dizer *take it or leave it* (cf. p. 96-98). Nesse ponto, ele retoma a ética antiga de Aristóteles e Platão, contra os sofistas, por interpretar que ela se coloca nesse nível de argumentação, posto que "os antigos filósofos não conheciam o problema da fundamentação dos juízos morais como tal, e por isso não conheciam sobretudo o problema da discussão entre diversas concepções morais. Por esta razão a pergunta pela fundamentação reduzia-se de antemão para eles à pergunta pela motivação" (p. 98).⁴ A lição que ele tira deles para esse ponto é que a resposta, nesse nível, deve vir necessariamente ligada à felicidade, ou ao que é bom para mim, ou seja, aos motivos (cfr. p. 97).

³ "Chegamos a conhecer este querer como um fundamento necessário de toda moral; ele foi contudo escondido na moral tradicionalista através da fundamentação autoritária do *ter-que*, e permanece naturalmente também oculto na apresentação de Kant, na qual a razão aparece no lugar da autoridade" (p. 96).

⁴ Pode-se considerar essa uma posição difícil de ser defendida. Embora possamos afirmar que os antigos desconheciam o problema da fundamentação no sentido dos modernos é bem verdade, também, por outro lado, que, no âmbito teórico, Aristóteles, no *Livro IV* da *Metafísica*, tratou, com muito rigor, o problema da fundamentação; além disso, na *Ética a Nicômaco I*, 3 Aristóteles parece estar situando a filosofia prática com relação a outras ciências tendo em vista exatamente uma questão de fundamentação. O que podemos afirmar, partindo de uma afirmação do próprio Tugendhat segundo a qual haveria sempre uma imbricação de motivos e razões (cfr. p. 30-31), é que muitas das respostas dadas ao nível dos fundamentos como razões eram na verdade argumentos de motivação, o que não implica o não ter intencionado responder a uma questão de fundamento num sentido diferente daquele da própria motivação.

No segundo caso (cfr. p. 92-95), ou seja, dos fundamentos como razões, fica descartada qualquer fundamentação absoluta. Aliás, Tugendhat diz que a fundamentação é um simples tornar plausível. O que é plausibilidade? É o estar fundamentado melhor do que qualquer outro (cf. p. 94). Ora, aqui aparece como o mais plausível frente a todas as outras posições, a concepção kantiana da universalidade e igualdade, onde a consideração do querer ou dos interesses de todos fornece a medida para o bem numa perspectiva imparcial. Assim, o não instrumentalizar ninguém e o não ser instrumentalizado, ou seja, o respeito, bem como o julgamento desde a perspectiva de qualquer um, é uma posição convincente e clara para todos e Tugendhat então se pergunta: “mas por que se deveria deduzir de algum outro lugar algo que já é manifesto e claro em lugar de a gente se esclarecer sobre as bases em que repousa a plausibilidade” (p. 94)? E responde: “formulado de maneira taxativa a intersubjetividade assim compreendida passa a ocupar o lugar do previamente dado de maneira transcendente e parece assim constituir o único sentido que ainda resta de preferência objetiva” (p. 95). Essa é uma parte da plausibilização, *positiva*; a outra, *negativa*, consistirá em mostrar a não-plausibilidade das outras concepções de bem ou ao menos de parte delas: é isso a que dedica várias das *lições* do livro. Aliás, isso dará quase o sentido de uma argumentação *elencônica*, isso se lembrarmos que plausibilidade define-se, negativamente, como o *estar fundamentado melhor do que qualquer outro* e, positivamente, como o *manifesto e claro* (cfr. p. 32).⁵

3 O problema da fundamentação nas éticas kantianas

Com relação às éticas kantianas, Tugendhat analisa o próprio Kant, especialmente aquele da *Fundamentação* e a ética discursiva. A análise da *Fundamentação* procede em duas etapas: a primeira diz respeito à fundamentação e a segunda à motivação. Com relação à primeira, Tugendhat afirma que a estratégia de fundamentação está posta na 2ª seção, onde Kant pensa fundamentar o bem na razão prática pura (cfr. p. 126). Isso, para

⁵ Até agora tratamos das primeiras 5 lições. A partir desse ponto podemos desenhar o plano geral de Tugendhat em seu livro. Tal plano pode ser apresentado da seguinte maneira:

LIÇÃO	TEMÁTICA
15ª e 17ª	amplia o conteúdo do que entra numa moral;
6ª, 7ª, 8ª	Plausibilização negativa [ética kantianas]: crítica à fundamentação;
9ª, 10ª, 16ª	plausibilização negativa [outras éticas modernas]: crítica ao conteúdo;
13ª, 14ª, [12ª]	resposta aos motivos – conexão com a felicidade;
11ª	excurso sobre virtude, possível ampliação de uma ética das regras;
18ª	questão da justiça e igualdade.

As duas *Lições* finais tratam dos direitos humanos e da justiça. Os direitos humanos são compreendidos de forma iluminista, ou seja, eles não são garantidos por Deus, mais única e exclusivamente pela legislação moral, a qual é uma garantia que acrescentamos a certas relações humanas fundamentais, uma garantia análoga à sanção penal que impomos sobre certas condutas. Na *Lição* sobre a justiça, Tugendhat defende uma posição fundamentalmente igualitária da justiça, por ser essa a regra mais simples de distribuição, estando, portanto, o ônus probandi do lado de qualquer outra posição alternativa. Defende, por fim, uma posição fundamentalmente anti-utilitarista. Segundo ele, a justiça é apenas um aspecto do bem (cfr. p. 414) e justamente por isso é possível preferir um plus em utilidade e um minus em justiça, mas condena a Rawls por ter codido em demasia ao utilitarismo com seu princípio de diferença. Em qualquer sociedade a distribuição primeira deve ser de direitos, pois isso decorre diretamente da moral e se a moral é a moral do respeito então deve-se distribuir direitos igualmente. Por fim, como os direitos humanos não implicam, idealmente, ao menos para Tugendhat, o pôr em questão as diferenças extremas de bem-estar, eles devem sem complementados pela noção de justiça “caso a idéia de respeito igual não se deva tornar uma farsa” (p. 420).

Tugendhat consiste em querer solucionar o problema como o ovo de Colombo, isso porque equivale a querer fundamentar o juízo moral na própria idéia do estar fundamentado, ou seja, na razão. Porém, primeiramente, essa idéia do estar fundamentado enquanto tal não significa nada e mesmo que significasse dela não sairia conteúdo algum. É absurda a idéia de um dever absoluto que pesaria sobre nós, como uma espécie da voz secularizada de Deus (cfr. p. 25).

O problema da motivação é o ponto mais importante da análise. Para Tugendhat a 3ª seção diz respeito ao problema da motivação⁶ (cfr. p. 126). Ele parte da plausibilidade da posição de Hume (que é a única verdadeiramente plausível). Frente a essa posição seria um prodígio se pudéssemos nos determinar por algo que seja racional em si. Isso forçou Kant a asserir a idéia absurda da pertença a um mundo inteligível para dar conta dessa motivação pura (cfr. p. 168-169). Na verdade, Kant encontrava-se numa tradição que partilhava uma suposição antropológica fundamental, separando, no homem, uma faculdade apetitiva superior e uma inferior (cfr. p. 121, 124, 167). Isso proibia compreender o próprio agir por dever como um afetivo (cfr. p. 124). Se partirmos de Hume, um mandamento livre de afeto é uma ficção. Para Tugendhat ou uma máxima é sentida afetivamente (sanção interna) ou ela não é nada (*lack of moral sense* cfr. p. 125). O decano dessa concepção teria sido Aristóteles que ligava a análise moral aos afetos (cfr. p. 126-127). De fato, a necessidade prática sem a sanção não é nada e mesmo que possamos pensar que seja mais moral o puro agir por dever sem consideração do afetivo, de fato uma moral ainda assim incluiria a análise daquele elemento (cfr. p. 131-132).

A análise da ética discursiva, considerada a grande herdeira da tradição kantiana, também é feita em duas etapas: no que concerne à fundamentação e no que concerne à aplicação. Sabemos que com relação ao primeiro ponto, Habermas e Apel buscaram fundamentar o princípio de universalização⁷ (PU) nos princípios da racionalidade comunicativa. Tais princípios, como sabemos, incluem "a publicidade do acesso, igual direito de participação, a sinceridade dos participantes, a tomada de posição sem coação, etc."⁸ Eles foram descritos por Alexy⁹ por uma série de regras enumeradas de 2.1 a 2.3. É isso que aparece na "dedução" do PU:

⁶ Tugendhat põe-se, aqui, contra quase toda a interpretação clássica da *Fundamentação* que afirma que o locus da fundamentação do imperativo categórico seria a 3ª seção e não a 2ª. Além disso, o argumento que Tugendhat pensa encontrar na *Segunda seção* parece ser um equivalente muito próximo ao *fato da razão* (cfr. p. 126), o que pode ser apresentado no mínimo como uma interpretação difícil de ser sustentada.

⁷ "Se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos" (HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 116).

⁸ HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 161 e cfr., também, p. 134.

⁹ Alexy explicita da seguinte maneira essas condições "as exigências para igualdade, universalidade e ausência de coação podem ser formuladas como três regras. Essas regras correspondem às condições estipuladas por Habermas para a 'situação de fala' ideal. A primeira regra refere-se à participação em discursos. Ela contém o seguinte: (2.1) qualquer um que pode falar pode tomar parte no discurso. A segunda regra padroniza a liberdade de discussão. Ela pode ser subdividida em três exigências: (2.2) (a) qualquer um pode tornar qualquer asserção problemática. (b) Qualquer um pode introduzir qualquer asserção no discurso. (c) É especialmente importante no discurso prático. Finalmente, a terceira regra tem o objetivo de proteger os discursos de coações. Ela estabelece: (2.3) nenhum falante pode ser impedido por coações internas ou externas ao discurso de fazer uso de seus direitos estabelecidos em (2.1) e (2.2)".

"se todos os que entram em argumentações têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a forma das regras do Discurso (3.1) a (3.3);¹⁰ e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regradando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de 'U''".¹¹

Ora, a análise de Tugendhat procede nos seguintes termos

"como premissas não devem, portanto, valer agora apenas as regras de discurso de (3.1) a (3.3), mas é infiltrada como mais uma premissa a proposição que eu grifei." Mas esta proposição é simplesmente uma reformulação de U mesmo. A inferência que Habermas faz tem, portanto, a seguinte forma lógica: de primeiro 3.1 a 3.3 e, segundo U segue U. Se riscarmos a proposição grifada, não segue nada. Se nós a deixarmos, então resulta uma tautologia com forma de 'se q e p então p' e nisso as pressuposições tomadas como inevitavelmente pragmáticas 3.1 a 3.3 não representam mais papel algum" (p. 181).

Com isso ele pensa ter refutado a ética discursiva.¹²

O segundo aspecto atacado diz respeito ao problema da aplicação. Tugendhat duvida que as questões morais possam ser resolvidas discursivamente. Para refutar que isso seja possível ele traz dois exemplos morais que, segundo ele, não podem ser resolvidos discursivamente. Se um dos membros de um casal que prometeu fidelidade cometeu infidelidade e então se coloca a questão de saber se por respeito deve contar ao outro ou então para poupá-lo deve silenciar, ele não pode decidir isso num discurso com o outro interessado. O outro exemplo é o do transplante, normalmente usado para criticar o utilitarismo. Se cinco pessoas precisassem de transplante e pudessem ser atendidas por um único doador sadio, elas não poderiam discutir isso com o interessado (cfr. p. 183-184); ao menos assim pensa Tugendhat.

4 Um conceito não plausível de moral

Tugendhat distingue duas tarefas na plausibilização negativa de sua posição: a primeira é a crítica às tentativas de fundamentar o conceito de moral que ele próprio considera plausível, como Kant e a ética discursiva e, a segunda, a crítica aos conceitos de moral que ele próprio não considera plausíveis. Então, no que se refere ao conteúdo, há que se mostrar porque outras possibilidades não são plausíveis (cfr. p. 190-191). Ao nível da fundamentação ele critica Kant e a ética discursiva, mas aceita essa posição no que se refere aos conteúdos, ao passo que critica Schopenhauer e o utilitarismo no que concerne aos conteúdos (cfr. 212-213).

¹⁰ A numeração citada por Habermas, a qual é, por sua vez, retomada por Tugendhat, é diferente porque ele toma essa citação de uma outra obra de Alexy, a saber, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*. Na citação feita por Habermas a numeração começa em (3.1) como podemos perceber.

¹¹ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 115-6).

* A proposição grifada por Tugendhat é a seguinte: "e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regradando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas".

¹² Em minha tese de doutorado, *A reformulação discursiva da moral kantiana*, busquei dar uma resposta à objeção de Tugendhat a partir da perspectiva da ética discursiva. Não é o caso de apresentar aqui os argumentos, mas penso ter demonstrado precisamente o ponto ao qual se aplica a objeção de Tugendhat, bem como ponto no qual ela não se aplica. Eu pude concluir que a objeção de Tugendhat não invalida a prova da ética discursiva, mas como que apenas circunscreve os seus limites na medida em que explicita a natureza própria do modo de prova proposto.

Tugendhat considera Schopenhauer um dos filósofos morais com posição iluminista, ou seja, que condena toda fundamentação transcendente, mas considera-o, também, como o defensor de uma moral que não é plausível tanto em termos de conteúdo quanto de forma. Como sabemos, o único fundamento para a moral, segundo Schopenhauer, é dado pela compaixão. A regra moral schopenhaueriana de não prejudicar ninguém pode ser equiparada à regra de ouro. Sabemos, ainda, que ele critica o imperativo categórico como proveniente, também ele, do egoísmo. Porém, a regra do não prejudicar ninguém já tem um conteúdo mais restrito do que o imperativo categórico (cfr. 193). O prejuízo ao outro, aqui, é compreendido em termos de sofrimento, portanto, com um conteúdo subjetivo; nesse contexto Tugendhat pergunta se lograr alguém sem que a pessoa saiba lhe causaria sofrimento. O ponto, finalmente, é que o sofrimento e a compaixão pressupõem a norma moral e não a fundamentam. Ou seja, a pessoa sofre porque vê-se desrespeitada como portadora de direitos e isso funda o sofrimento e a compaixão, bem como mostra a maior amplitude do respeito com relação ao prejuízo medido em termos de sofrimento (cfr. p. 193). Como exemplo podemos citar o cumprir uma promessa feita a alguém no leito de morte.

Essa consideração permite um esboço do locus dos sentimentos na moral de Tugendhat. Trata-se de distinguir um princípio moral que nos motiva sentimentalmente e um princípio moral definido a partir de determinado sentimento (cfr. p. 195). No primeiro caso é permitida uma compreensão afetiva da motivação moral, posição essa não possível na moral de Kant (cfr. p. 198); o respeito, portanto, pode ser algo afetivo. No segundo caso, nós temos um sentimento que não contém em si uma medida (cfr. p. 199-200); por isso, tal sentimento deve ser sempre determinado pelo princípio moral que o antecede, ou seja, a partir da educação moral. Assim, a compaixão é um sentimento a ser desenvolvido moralmente e deve ser estendido ao universo dos seres que fazem parte do objeto de compaixão, ou seja, os que devem ser respeitados.¹³ Nesse sentido, a extensão da compaixão para com os animais é tão somente uma extensão em direção à qual nossos sentimentos podem ser direcionados, mas ela não resulta compulsoriamente, como no caso do utilitarismo e de uma moral da compaixão (cfr. p. 203-204).

5 Sobre a motivação moral

A partir da *Lição 10^a* será introduzido o debate com a ética aristotélica, a qual deverá fornecer alguns elementos a Tugendhat para a resposta à questão da motivação moral. Ele começa essa lição pela consideração das posições antiiluministas que buscam ver as falhas da ética iluminista por relação às vantagens das éticas tradicionais. Entre essas posições consideradas estão as de inspiração hegeliana, bem como a posição de MacIntyre, ou o assim denominado comunitarismo. Essas posições põem em questão o recurso metodológico da moral iluminista à vontade do indivíduo: “o significado metodológico do recurso iluminista aos indivíduos repousa apenas em ser a vontade dos indivíduos a única base não

¹³ A delimitação de tais seres é sempre feita mediante um predicado. No caso de Kant era a razão; no caso de Tugendhat são todos aqueles capazes de cooperação (comunicação) na comunidade moral. Isso leva Tugendhat a considerações que lhe permitirão, futuramente, tomar posições com relação a conflitos morais ainda não resolvidos. Tal posição toma por base precisamente a difícil caracterização do predicado que distingue os seres objetos do respeito e, portanto, da moral. Tal predicado Tugendhat busca definir de uma maneira muito problemática: “a idéia comum, de que o nascimento é o corte decisivo, é tão evidente, porque aí de fato começa imediatamente o processo de comunicação” (p. 209); assim a vida pré-nascimento não é objeto de respeito porque ainda não obedece ao predicado da comunicação, “por isso parece correto, que julguemos a morte de um feto fundamentalmente diferente da morte de um bebê” (p. 210).

transcendente de apelação pensável, a partir da qual pode ser fundamentado algo prático” (p. 218). Dessa forma, Tugendhat não pode conceder a Hegel, nem ao comunitarismo em geral, que o todo seja mais do que a soma de suas partes, ou que haja um universal concreto capaz de unir objetividade e subjetividade. Ele defende a prioridade metodológica intransponível da vontade do indivíduo num sentido que será esclarecido logo a seguir. Ou seja, uma moral iluminista tem que ser necessariamente individualista e igualitária (cf. p. 241).

Como é sabido, MacIntyre vê no emotivismo e no existencialismo um indicio da falta de unidade moral de nosso tempo, resultado do que Tugendhat chama de uma história da decadência feita por MacIntyre, passando por Nietzsche, a qual lhe permite ver a moral moderna como destroços de uma moral anterior, essa sim consistente, ou seja, ao nível dos conteúdos seríamos herdeiros apenas de “restos irrefletidos da tradição aristotélica, enriquecida pelo cristianismo” (p. 233). Segundo as *Lições*, a moral moderna, no que concerne aos conteúdos, tem um núcleo essencial mínimo comum, a saber, o contratualismo; embora, no presente, deixe em aberto questões importantes para as quais ainda temos respostas contraditórias, como o aborto, a eutanásia e outras (cf. p. 227).

Apesar de uma possível *error-theory* de Mackie, o emotivismo erra no que concerne ao sentido dos juízos morais, mas acerta na medida em que não conseguimos dar conta (num sentido absoluto) da pretensão de fundamentação desses juízos (cf. p. 230-231). Nesse sentido, o emotivismo é a posição cética (cf. p. 234). Com relação ao existencialismo ele acentua, corretamente, o momento voluntarista¹⁴ da moral, mas erra ao confundir esse momento como uma impossibilidade de se conceber racionalmente a moral (cf. p. 231). Assim, é uma coisa afirmar que o programa kantiano não pode ser fundamentado em termos de conteúdo a partir da razão e outra afirmar que ele não é plausível em termos de conteúdo.

Por fim, MacIntyre erra ao interpretar a noção de virtude em Aristóteles como uma atividade ou função por oposição a uma disposição de realizar o ser homem como tal (cf. p. 236). Além disso, ele termina numa posição extremamente pessimista de nosso tempo; para Tugendhat, o que move MacIntyre é uma certa concepção do não instrumental a partir de onde ele analise a sociedade atual, “de modo que sua própria posição se deve em última instância e de forma inconsciente ao iluminismo” (p. 241).

O tratamento de MacIntyre dá a Tugendhat a oportunidade de introduzir a problemática da virtude, o que é feito a partir da *Lição 11ª*. Sua tentativa é estabelecer uma complementaridade entre uma ética de regras e uma ética das virtudes. A questão que se põe, nesse primeiro nível, de complementaridade (o 2º seria o dos motivos), é a de se o imperativo categórico não ultrapassaria o conjunto de regras contratuais da ação, ou seja, se esse não exigiria, além de ações, também atitudes ou modos de ser. Em Kant, sendo que a virtude é entendida como a firme disposição da vontade de agir segundo a regra, há apenas uma virtude, razão pela qual esse conceito torna-se secundário (cf. p. 245). O característico de uma ética das virtudes seria que o ser-bom é irredutível a regras. Assim, poder-se-ia distinguir entre princípio e regras, de tal forma que regras e virtudes estivessem sob um mesmo princípio, mas não seriam redutíveis um ao outro. Em Adam Smith temos o observador imparcial que funciona como esse princípio. A complexidade da ação é que proibiria,

¹⁴ Sem tomar posição com relação a se Kierkegaard e Nietzsche são ou não existencialistas, eles têm em comum o terem acentuado o momento da vontade na moral. É ponto pacífico para Tugendhat que Nietzsche não é um cético moral, pois ele manteve o discurso sobre os valores, apenas de uma forma invertida. Para Tugendhat, é possível afirmar o momento da vontade e mesmo assim não fazer da própria afirmação da vontade o objetivo de uma moral; a ausência de fundamento da moral para além da vontade não implica como única possibilidade o recurso a uma metafísica da vontade (cf. p. 234). É ainda seu ponto de vista que Nietzsche, ou melhor, a sua posição, é uma precursora do fascismo (cf. p. 235).

nesse autor, que uma disposição à ação fosse reduzida a uma regra. Uma tal complexidade aparece quando é introduzida na moral também as obrigações positivas. Nesse caso, parece não haver regras, mas apenas a *phronesis*. Como Kant construiu sua moral sobre o contratualismo, onde as regras são simples e constituem, quase sempre, uma obrigação de não fazer é que sua ética é uma ética de regras.¹⁵ Isso implica afirmar que a moral kantiana é uma moral de regras não por ter um princípio unitário,¹⁶ o que significa que ela poderia ser ampliada se introduzíssemos, por exemplo, fortemente, os deveres positivos.

Não pretendemos, aqui, apresentar a interpretação que Tugendhat dá de Aristóteles. Cabe apenas destacar que, segundo ele, as virtudes referem-se ao que devemos fazer positivamente, onde, então, não seriam possíveis regras, mas apenas atitudes; boa parte das virtudes elencadas por Aristóteles seriam, então, virtudes sociais. As virtudes não seriam um equivalente mal definido de regras,¹⁷ mas complementos dessas (cf. p. 273, 283). Por outro lado, tais atitudes (cortesia, amabilidade, liberalidade) teriam uma face de Janus, seriam de um lado costumes de uma dada sociedade e de outro lado, exigências morais atemporais.¹⁸

O que parece inconteste é que qualquer justificação das virtudes só é possível subjetivamente e remete ao domínio da felicidade, pois trata-se de opções entre diferentes formas de vidas (cf. p. 279). Tugendhat acredita que Aristóteles não conseguiu efetuar a ligação entre a sua doutrina da felicidade e das virtudes (cf. p. 279, 284), o que se manifestaria numa certa noção de equilíbrio, moderação e constância interior. Tugendhat pretender responder a essa questão a partir de Erich Fromm (*14ª lição*), passando pela teoria do reconhecimento de Hegel, bem como pela doutrina da moral de Hume¹⁹ como uma compensação de nossas limitadas simpatias. Assim, a postura moral, segundo o respeito, o qual não é proibido que seja compreendido afetivamente, é uma condição para a confiabilidade de nossas relações com o outro e isso constitui um motivo para sermos morais, ou seja, poderíamos dizer, em conclusão, que "o motivo para o querer-ser-moral seja o não-querer-ser-só" (p. 301);²⁰ essa seria uma motivação para agirmos moralmente depois de já termos optado por pertencer à comunidade moral pela razão de não quisermos ser tratados instrumentalmente.

¹⁵ No utilitarismo não encontramos virtudes, pois o princípio já é sempre uma regra concreta (cf. p. 248).

¹⁶ É necessário introduzir, agora, a noção de uma qualidade de caráter que seria favorável para a pessoa mesma. Isso implica em obrigações para consigo mesmo. Uma tal obrigação não parece fundamentável a partir do imperativo categórico. Ora, esse problema pode ser resolvido se pensarmos que as atitudes que favorecem à pessoa poderiam ser exigidas de maneira universal. Cabe observar, contudo, que Tugendhat erra ao afirmar que não há em Kant obrigações para consigo mesmo (cf. p. 252). Na GMS nós encontramos deveres para consigo mesmo. O que Tugendhat provavelmente está querendo dizer é que não encontramos deveres para consigo no sentido de desenvolver determinadas disposições, o que feriria a distinção entre *good/right*, mas as encontramos no sentido de obedecer a certas regras.

¹⁷ De fato, na sua teoria da justiça, Aristóteles reconheceu um domínio moral que poderia ser formulado sob regras.

¹⁸ Tugendhat considera que uma tal distinção não foi feita pelo próprio Aristóteles, mas que a modernidade pôs à disposição recursos para fazê-lo (cf. p. 277). Apesar da linguagem moral das virtudes não haveria uma justificação especificamente moral dessas virtudes em Aristóteles (cf. p. 278-279).

¹⁹ Tugendhat observa, com relação a Hume, que esse teria respondido à pergunta pelo ser-bom apenas em termos de aceitação geral (cf. p. 82). É necessário observar, nos parece, que Tugendhat deixa de considerar, aqui, o papel do conceito de natureza humana como um recurso de fundamentação na moral humeana.

²⁰ Isso não é uma falácia naturalista, mas apenas um mostrar que a nossa opção é entre a moral e a *lack of moral sense* (cf. p. 302).

Pode-se considerar a virtude como uma disposição para a felicidade ou como disposições moralmente aprovadas. Isso seria artificial a partir de uma perspectiva internalista a Aristóteles, pois elas seriam as mesmas. Mas, Fromm as trata desde a primeira perspectiva e Adam Smith desde a segunda. Este trata da moralidade ou imoralidade das reações afetivas que temos diante das ações morais/imorais. O observador imparcial de Smith é um equivalente do imperativo categórico de Kant, a saber, devo comportar-me assim como se deseja na perspectiva de qualquer um. Para Tugendhat, isso, corretamente compreendido, implica em que nós queremos não apenas não sermos lesados, ou sermos ajudados, mas que nos relacionemos também afetivamente, ou seja, implica uma abertura ao outro. Assim, a sensibilidade e autocontrole são irredutivelmente *atitudes*, atitudes *morais* exigidas universalmente. Essa atitude subjetiva fundamental é exigida universalmente, embora ela possa manifestar-se em ações e formas diferentes; entre essas atitudes Tugendhat destaca a gentileza como exemplo.

Essa moral complementar de atitudes não pode, por um lado, ser submetida a regras e, por outro lado, ela é um complemento de obrigações positivas, para além da indefinida obrigação de ajuda da moral das regras. Essa parte da moral poderia ser um contra-ponto da frieza das relações humanas hoje em dia, pela qual é em parte responsável uma moral exclusiva de regras. Talvez se pudesse mostrar o quanto seria mais satisfatório uma relação afetiva entre as pessoas, o que seria precisamente possibilitado por uma moral de atitudes complementar a uma moral de regras.

EDITORAS

EDIPUCRS

Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33
Caixa Postal - 1429
90619-900 - Porto Alegre-RS
Tel./Fax: (051) 320 3523
<http://ultra.pucrs.br/edipucrs/>
E-mail: edipcrs@music.pucrs.br

VILELA, Mário Hamilton. *Análise crítica da agricultura*. 1998. 184p. "Neste livro, reúno o meu trabalho de conclusão do Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia Nacional, da Escola Superior de Guerra (ESG), realizado em 1987, no Rio de Janeiro e uma coletânea de artigos publicados em jornais e periódicos como: *O Estado de São Paulo*, *Zero Hora*, *Jornal do Comércio*, *Diário Popular*, *Novo Hamburgo* - *NH*, *Novo Milênio*, *Diário do Sul*, *Correio Lajeano*, *Ombro a Ombro*, *Sulrural*, *A Flórea*, *Correio do Sul*, *O Jornal do CREA/RS*, *PUCRS - Informação*, *Informativo Campus II - PUCRS*, *Correio de Notícias*, *O Jornal Cidade*, os quatro últimos de minha terra natal, Uruguaiana. Em todos os artigos, mostro minha preocupação com o desenvolvimento do setor primário, análise o cenário da realidade rural e faço diversas reflexões sobre temas deste contexto" (da Introdução).

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica sobre as relações entre fé e razão. 1999. 112p. Por carta en-

cíclica, na Igreja católica, desde meados do século XVIII, entende-se uma carta-circular solene do Papa, dirigida a toda a Igreja, ou a parte dela, ou também a não-católicos. Como outros documentos pontifícios, costumam designar-se as encíclicas pela duas ou três primeiras palavras do texto original. Esta encíclica de João Paulo II dirige-se aos bispos do mundo inteiro e, através deles, ao clero e aos fiéis. As palavras iniciais, na língua latina (original), são *Fides et ratio*. Através de encíclicas, o Magistério ordinário da Igreja costuma expor doutrina, tratar questões pastorais, ou ainda exortar. Nesta estão presentes todos esses aspectos, visando um diálogo fecundo entre teólogos, filósofos e cientistas.

ABRÃO, Janete Silveira. *Banalização da morte na cidade calada: a hespanhola em Porto Alegre*, 1918. Coleção História; 23. 1998. 157p. Títulos do Sumário: 1. *Influenza: um mal na história. A influenza no Brasil (1500-1918)*, A "hespanhola" e a sua "tournee" pelo mundo, A organização sanitária no Brasil (1889-1918), A "hespanhola" visita o Rio e São Paulo. 2. *Porto Alegre na década de 1910*. A organização sanitária no Rio Grande do Sul (1891-1918), A "hespanhola" em Porto Alegre. 3. *Terapêutica: quinina, chás e... outras mezinhas*. 4. *Trabalho de Sísifo*. 5. *Banalização da morte na cidade calada*. O declínio da "hespanhola". Considerações finais.