

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º29 | 2006

João Maria André  
Edmundo Balsemão Pires  
Alexandre Franco de Sá  
Nuno Venturinha  
Pedro Spinola Pereira Caldas  
Bernardo Ferreira  
João Madeira

MODERNIDADE E CODIFICAÇÃO DA MORAL-  
- “O SENTIMENTO DE UMA SEGURANÇA MAGNÍFICA  
NO MEIO DO MAIS ARDENTE PERIGO”<sup>1</sup>

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

À Doutora Marina Themudo

I. Ética e História

Na sua forma antiga e na modernidade podemos reconhecer nas reflexões sobre Ética duas perguntas de base, que aqui são tomadas como perguntas-modelo e perguntas-guia.

A primeira dessas questões é aquela que se volta para a responsabilidade e possibilidade da culpa e se formula: *sou suficientemente bom?*

A segunda dirige a nossa atenção para a possibilidade do mal em geral e formula-se: *o meu mundo é justo?*

Tendo por base as condições de comunicação na sociedade moderna surgiu como principal questão de uma reflexão sobre a Ética o nexo entre a pergunta sobre a bondade do “eu” e as condições culturais do nascimento da própria condição de um sujeito moral em geral. É este nexo que nos permite, hoje, perguntar pelas condições de um “desejo ético”.

Esta forma moderna e contemporânea do questionamento ético representa a possibilidade do sujeito moral a partir da condição de possibilidade moral do seu próprio mundo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Jünger, *Sobre as Falésias de Mármore*, Lisboa, s / d, 37.

<sup>2</sup> Numa base teórica pragmaticista observou R. RORTY a distinção entre a ética dos antigos e a evolução moral e social da modernidade a partir da distinção de J. DEWEY entre “prudência” e “moralidade”. No lugar da estabilidade, segurança e ordem vai estar um “novo céu” e uma “nova terra” para “novos humanos” Cf. R. RORTY, “Ethics without

Também aqueles problemas que se prendem com os chamados “limites éticos” das ciências biológicas assim como a “ética ambiental” são formuláveis apenas no quadro desta dupla reflexão do sujeito moral sobre si mesmo e sobre o mundo que o torna possível.

Aqui se cumpre um dos aspectos mais característicos da Filosofia Moderna, que consistiu na transformação da hetero-referência em auto-referência tanto no ponto de vista da Filosofia Teórica como na perspectiva da Filosofia Prática.

A própria ideia de um “escândalo moral” se significa ou pode significar na ideia de um choque simbólico, de uma divergência entre representações culturais relativas às normas do agir<sup>3</sup>. Mas não é claro como chegámos a este entrelaçamento entre questões éticas, liberdade e diversidade cultural. Sabemos que a forma como a “liberdade dos modernos” invadiu o questionamento ético tradicional não teve uma relação decisiva com a formulação clássica da acção moral como acção resultante de uma opção livre, ou seja, de uma opção realizada na ausência de obstáculos à autonomia e independência do poder de decidir.

A primeira das questões assinaladas supõe o sujeito prático, na sua individualidade, como a própria sede da resposta.

Já a segunda questão presume a aliança entre Ética e Política, entre o sujeito prático e a configuração objectiva das leis e dos costumes, graças à qual *eu* ajuízo sobre a efectividade do Bem.

Mas ambas as questões estão atravessadas, de uma forma historicamente desigual, pela suspeita relativa à banalidade do mal assim como pela exigência de mais liberdade.

As duas questões éticas são modos de arredar o sujeito prático de uma adesão injustificada às imagens reconfortantes sobre si mesmo e sobre o seu mundo.

São enunciados de problemas e nunca fórmulas de auto-comprazimento.

A intensidade com que a suspeita e o cepticismo moral se fazem exprimir nestas questões não é, todavia, a mesma em todas as épocas históricas, o que nos leva a pensar que a História da Ética não se pode tomar apenas como um aspecto, entre outros, da História de doutrinas

---

Principles” (1994) in IDEM, *Philosophy and social Hope*, London / New York, 1999, 72 – 90, 73 e 88.

<sup>3</sup> Um ensaio ainda sugestivo de um adepto de L. WITTGENSTEIN sobre a repercussão da diferença cultural na representação da moralidade é o de P. WINCH, “Understanding a Primitive Society” in IDEM, *Ethics and Action*, London, 1972, 8 – 49.

filosóficas, mas tem uma dimensão *real*, fundada em condições de comunicação *reais*.

O questionamento ético é, neste sentido, ao mesmo tempo histórico e *real*, e é *real* no sentido em que não se resume a um universo doutrinal.

A dimensão histórica que atravessa o questionamento ético foi observada por vários teóricos dos problemas éticos a propósito da distinção de carácter entre a Ética dos antigos e a Ética dos modernos.

Sabemos, por exemplo, como no corpo textual da tradição platónica e aristotélica dos problemas éticos e políticos se encontra um conjunto de asserções que procura descrever a realidade política do ponto de vista da realidade institucional ou do ponto de vista de determinados textos considerados como textos fundadores de comunidades políticas e que coincidem, na designação geral, com o que hoje chamamos “constituições políticas”. Aqui caberá a referência ao interesse de Platão pelas experiências políticas do seu tempo e às recolhas de “constituições políticas” por Aristóteles.

E existe um outro conjunto de proposições destinado a encontrar um fundamento para a existência das próprias comunidades políticas que, tanto no caso da *República* de Platão como no caso da *Ética* e da *Política* de Aristóteles, se centra na noção de uma realização individual e colectiva do Bem.

Entre o Bem individual, o bem da casa e das famílias e o chamado Bem comum postulou-se uma convergência e uma continuidade. Diz a *Política* de Aristóteles (1132 a 35) que uma cidade pode ser concebida como cidade “virtuosa” na medida em que os cidadãos que participam no seu governo forem, eles próprios, “virtuosos”. A continuidade entre a realização individual e dos “seus”, desde os dependentes directos até à tribo, e o pleno florescimento colectivo é sempre acentuada, de tal forma que uma é condição da outra. Na *Ética a Nicómaco*, o “Bem supremo” é identificado pelo mesmo Aristóteles com a realização da felicidade de toda uma comunidade política e verdadeira finalidade desta (1097 a 15 – 1098 b 8). Alguns passos da *Retórica* permitem extrair a mesma conclusão (1360 b 5 – 1361 a 10, 1365 b 20 – 1366 a 20). Cícero, ao longo da obra *Da República*, não defende um princípio diferente na sua concepção do “amor da pátria”, da busca por todos da utilidade comum e da sociabilidade inata na espécie humana.

Se o mundo antigo na suas representações filosóficas, para nós mais significativas, não encontrou uma divergência de princípio (de fundamento) entre a Ética e a Política, entre o que depois se reconheceu no âmbito do bem individual e no domínio do bem comum,

já o mundo medieval deu solidez à convergência entre Ética e Religião, entre o bem individual e a ordem da destinação divina de todas as coisas perecíveis, onde se reconhece, ainda, a ordem da bondade do Criador e Redentor.

Numa continuidade aparentemente não problemática entre as concepções pagãs do bem e da virtude e a cosmo-visão cristã se prepararam, em forte associação com a herança estoíca, as concepções sobre uma “lei da natureza”, que a tudo rege e a tudo determina no seu destino, segundo o lugar que cada ser ocupa na economia da criação, gerando-se assim uma tendência para a *naturalização* das categorias éticas e do seu carácter contingente.

Nos seus próprios fundamentos, e graças a condições comunicativas que lhe são próprias, o mundo moderno não divergiu tumultuosa e radicalmente desta tradição, mas encontrou na realização de uma “liberdade igual para todos” uma outra fonte de justificação da vida em comunidade.

Partindo ainda da tradição clássica da Filosofia Moral, os dois tipos de proposições que podemos encontrar para caracterizar a “acção recta” ou o “desejo ético” têm um sentido diferente.

Num caso estamos perante proposições que se destinam a descrever a vida pública, incluindo nessa descrição os elementos que nessa vida pública parecem assegurar a designação dos seus fundamentos – os textos políticos fundadores, entre outros.

No outro caso, encontramos proposições que procuram mostrar a necessidade moral dessa vida pública em conexão com o destino pessoal de cada um.

No primeiro exemplo, situamo-nos em uma visão “empírica” da necessidade de normas práticas; no segundo estamos perante uma perspectiva justificativa.

É sempre possível utilizar a visão empírica como ilustração da justificativa. Contudo, a diferença entre ambas não é anulável e conserva-se, como tal, no corpo textual da Filosofia Prática clássica. E para a formação do “desejo ético” do sujeito não é indiferente a distinção entre vigência de normas num dado universo simbólico e as acções que são por elas directamente suscitadas e os discursos justificativos em redor das mesmas normas e das condições da sua vigência. Uma parte significativa da distinção entre *doxa* e *episteme* na tradição platónica resulta da consciência desta diferença.

Com apoio no mito narrado no *Fedro* platónico e no seu remate quase imperativo no sentido de consagrar a vida ao amor “com a ajuda de discursos filosóficos” (257 b), se pode entender a concep-

ção filosófica grega clássica da perspectiva justificativa como uma concepção do Bem, da virtude e da felicidade.

O problema que me proponho discutir agora é o seguinte.

O que nos habituámos a designar por “modernidade” política e ética não é inteiramente concordante com a concepção justificativa da felicidade, do Bem e da virtude, do mundo clássico, muito embora o conceito de “utilidade”, por exemplo, tenha possibilitado uma tradução parcial da justificação clássica no contexto moderno da justificação da necessidade das comunidades políticas e das suas normas<sup>4</sup>.

Com as suas determinações iniciais localizáveis no pensamento da liberdade humana dos livros bíblicos e da mensagem judaico-cristã, que o mundo medieval teve dificuldade em fazer adequar ao objectivismo da metafísica substancialista nas várias discussões sobre o estatuto do livre-arbítrio, é expressamente nas doutrinas do Direito Natural moderno do século XVII que a “modernidade” política veio a encontrar uma *terceira ordem* de proposições, diferente do tipo de justificação pela felicidade, pelo Bem e pela virtude e que também estava longe de se poder reduzir ao conjunto em que se integravam até aí as proposições de tipo descritivo ou “empírico” sobre os costumes ou a “constituição” dos povos e lugares.

De facto, as tendências filosófico-jurídicas mais responsáveis pelo lançamento dos fundamentos político-constitucionais das sociedades modernas e contemporâneas não apoiaram o seu discurso apenas em um conceito do Bem mas sim, e mais decisivamente, em uma concepção da liberdade humana. E se, historicamente, as proposições justificativas da liberdade se cruzaram com as proposições justificativas do Bem e da virtude, a diferença semântica entre as duas torna-se sempre óbvia, muito embora esta evidência não se torne sempre objecto de uma reflexão filosófica ou histórica especial.

O que importa perceber, aqui, é, então, em que assenta a diferença entre uma semântica do Bem e uma “poiética” da Liberdade nas concepções justificativas.

O tema que agora se propõe envolve, por conseguinte, uma auto-interpretção da História da Ética e na medida em que nesta estaria em causa, simultaneamente, uma divergência e uma fusão entre duas

---

<sup>4</sup> Nas suas linhas gerais concordo com o diagnóstico sobre a era “post-metafísica” e as suas implicações para a teoria moral postulado por J. HABERMAS, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral” in IDEM, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt / M., 1996, 11 – 64.

ordens de discursos justificativos sobre a moral. Neste estudo, e salvo alguma observação em sentido contrário, levo entendido por discurso ético um discurso justificativo sobre a linguagem da moral.

Em algumas obras recentes, a reconstrução da História da Ética por parte de A. MacIntyre parte da tentativa de esclarecer quais os principais aspectos que diferenciam a Ética dos antigos da Ética dos modernos.

Embora em *Três Versões Rivais do Inquérito Moral*<sup>5</sup> ele tente condensadamente encadear os modelos de inteligibilidade da História da Ética nos momentos da tradição aristotélico-tomista, do projecto da “Enciclopédia” e da genealogia de Nietzsche e dos pós-nietzschianos, escapam muitas vezes ao longo da leitura quais os mecanismos e elementos que tanto histórica como conceptualmente justificam a ideia de uma “ética moderna” ou dos “modernos”, distinta daqueles princípios que serviram para reconstruir a Ética clássica. Lendo A. MacIntyre nos apercebemos da grande diferença que há entre uma História da Ética e uma História das concepções teóricas da Ética e da necessidade da primeira em virtude das insuficiências da segunda. Na verdade, um estudo sobre a semântica do bem e da liberdade não é um estudo histórico-filosófico mas uma investigação sobre as condições reais, que baseiam as grandes diferenças entre mundos e “visões do mundo”.

No sentido de apoiar o meu inquérito, vou referir, seguidamente, a título ilustrativo, três exercícios teóricos sobre os fundamentos históricos da Ética, tomados de três autores do pensamento ético-político moderno e contemporâneo: Hegel, G. E. M. Anscombe e M. Foucault.

A) Na interpretação hegeliana da diferença entre os “gregos” e o “mundo germânico” tem um importante papel a formação do distanciamento histórico do sujeito prático em relação ao valor do patriotismo. A formação deste distanciamento passa pela História do Cristianismo desde as suas raízes na primitiva comunidade até à Reforma, continuando ao longo da História económica, política e social do moderno mundo “burguês”.

Uma parte dos conteúdos dos chamados “escritos de juventude” de Hegel leva ao enunciado extremamente condensado da diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno, que encontramos no ensaio sobre o Direito Natural de 1802 e que traz consigo a semente quer dos desenvolvimentos de um conceito de História Universal do

---

<sup>5</sup> A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Indiana, 1989.

período de Berlim quer do sentido da evolução da História da Estética quer ainda da própria formulação da diferença de épocas na História da Filosofia.

No ensaio de 1802, partindo da tragédia como modelo da totalidade da experiência humana, via Hegel reflectidas na tragédia antiga e nos seus personagens aspectos das tensões do próprio “mundo ético”, de tal modo que o elemento trágico era como que um elemento de expressão quase plástico para as forças da substância ética. A tragédia antiga constituía, por conseguinte, o *meio* no qual o “mundo ético” se revelava como uma unidade triunfante das suas próprias forças internas dissonantes e fragmentadoras<sup>6</sup>, o *meio* de expressão do jogo do uno e do múltiplo, da identidade e da diferença, do múltiplo na unidade e da diferença na identidade, que o filósofo descortinou nas principais tensões dramáticas das *Euménides* de Ésquilo<sup>7</sup> e em Sófocles.

O mundo moderno e a forma moderna do drama não partem deste “jogo do Absoluto consigo mesmo” a não ser na forma pálida de uma luta entre as convicções subjectivas dos personagens sobre sentimentos, acções e representações em geral. A crise do elemento trágico da cultura grega clássica coincide com o destino histórico que tornou possível a modernidade como forma de mundo e que, na opinião de Hegel, se exprimia na Política moderna e na posição central que aqui havia alcançado o indivíduo<sup>8</sup>. Numa fórmula se diria que o fim da tragédia coincide com o início da política “moderna” como luta de particularidades. Onde estavam as expressões orgânicas directas dos vários aspectos do “mundo ético” encontramos agora opiniões e convicções, que teimosamente insistem no seu particularismo sem raiz “substancial”<sup>9</sup>.

É por isso que o sacrifício ético-político que define o patriotismo não se pode encontrar associado, como nota vital, ao mundo moderno e à sua arte dramática. Em vários momentos das *Lições sobre Estética* se pode ler esta coincidência de destinação histórica entre a dissolução

---

<sup>6</sup> Da literatura especializada sobre o tema que refiro aqui destaco as seguintes peças para mim mais significativas: M. SCHULTE, *Die «Tragödie im Sittlichen». Zur Dramentheorie Hegels*, München, 1992; C. MENKE, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt / M., 1996.

<sup>7</sup> G. W. F. HEGEL, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” in IDEM, *Jenaer kritischen Schriften (II)*, Hamburg, 1983.

<sup>8</sup> IDEM, *Ibid.*, 146 – 148.

<sup>9</sup> IDEM, *Ibid.*, 174.



da obra de arte clássica, em especial a arte dramática clássica, e o fim do patriotismo, o qual, contudo, nos tempos modernos, Hegel volta a entrever nos *Lusíadas* de Camões<sup>10</sup>.

Nesta abordagem, o patriotismo antigo constitui um modelo da confiança ética global, que explica a adesão do indivíduo às imagens que o associam aos diferentes graus da totalidade ética e que, por conseguinte, é o valor que determina a solidariedade e intensifica o grau da aceitação das leis, dos costumes e dos comandos morais e que também torna possível, na guerra, a afirmação de uma comunidade ético-política, como uma individualidade expressiva autónoma, contra outras. O desaparecimento do antigo patriotismo é um acontecimento histórico cuja significação ética propriamente dita se reflecte na forte aliança entre duplicidade moral (a *Verstellung* a que se refere a *Fenomenologia do Espírito*), ironia, cepticismo e o nascimento da Ética no espírito da Filosofia moderna.

A Ética que acompanha a “época moderna” está instaurada, então, por um discurso com vários fios (em que as oposições binárias do código moral clássico do bem / mal, da virtude / vício, desempenham um papel muitas vezes subordinado) e a sua história não pode resumir-se a disputas doutrinárias de filósofos, teólogos ou terapeutas mas é, como se disse, uma História *real*. E a isto foi Hegel especialmente sensível e é a partir da sua forma de encarar a “objectividade” do Espírito que ficamos a dever a possibilidade de um enunciado claro desta tese.

Em Berlim, nas *Grundlinien*, Hegel descrevia, com clareza, a identificação do carácter *real* da História da Ética e das suas categorias. Assim, no § 124 escrevia então o filósofo o seguinte.

*A satisfação do direito da particularidade do sujeito ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjectiva, constitui o ponto central e de viragem na diferença entre a antiguidade e os tempos modernos. Este direito na sua infinidade foi expresso pelo Cristianismo e tornou-se no princípio universal real de uma nova forma do mundo*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> IDEM, *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. E. MOLDENHAUER / K. M. MICHEL (HRSG.), *G. W. F. Hegel, Werke, Bd. 15*, Frankfurt / M., 1986, 412.

<sup>11</sup> IDEM, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, 1955, § 124, p. 112.

Neste parágrafo da divisão *Moralidade* do seu compêndio universitário berlinense, Hegel revelava aquilo em que sempre tropeçam os esforços de fundamentação moderna da Ética, a saber; as condições de justificação de normas morais na liberdade humana. O que diz Hegel neste parágrafo e ainda, com outra finalidade, nas *Lições sobre Filosofia da História Universal*, é que a resposta à questão base da Ética moderna não pode ser encarada fora das condições histórico-reais que possibilitaram que a liberdade se tornasse, ela própria, num fundamento da moral. E diz mais. Mostra-nos, para além disso, como todo este condicionamento histórico-real é, em si mesmo, “o princípio universal real de uma nova forma do mundo”.

No mesmo § 124, a interpretação que faz o autor do “direito da subjectividade” revela-nos como a diferença entre o bem e o mal, entre justo e injusto, etc., que para a Ética clássica se podia estruturar como diferença de um código binário sem exterioridade, se submete, na forma moderna do “direito infinito da subjectividade”, a um código com três elementos, cujo princípio subordinante é esse mesmo “direito da subjectividade” ou seja, a liberdade, na sua capacidade de auto-afirmação. A moral deixa de designar o espaço dos costumes no seu carácter de costumes da família, da tribo e da pátria, ou seja, no seu carácter de realidades imediatas do sentimento moral, quase-naturais, e em que a “natureza”, o território e a etnia se encontravam sempre referidos a um simétrico negativo de si próprios. Do mesmo modo, a associação clássica de temas psicológicos (que retornaram no pensamento contemporâneo na forma de uma “Filosofia da Mente”) e morais não pode já partir de uma diferença “natural” entre vício e virtude, que supõe um modelo do que é “natureza humana” e dos correspondentes “hábitos” morais.

Por isso, não é de espantar que nas filosofias de Kant e de Fichte explicita Hegel, de forma crítica<sup>12</sup>, a expressão mais madura da moder-

---

<sup>12</sup> Da abundante literatura sobre este tema retenho em especial: B. BITSCH, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. HEGEL. Interpretationen zur “Wissenschaft der Logik”, “Phänomenologie” und “Rechtsphilosophie”*, Bonn, 1977; C. KLINGER, *Die politische Funktion der transzendentalphilosophischen Theorie der Freiheit. Sinn und Grenzen der Hegelschen Kritik der Freiheitstheorie Kants*, Köln, 1982; A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichterezeption*, Stuttgart, 1982; IDEM, “Moralisches Sollen und seelisches Sein. Ein Programm zur empirisch-psychologischen Moralbegründung” in E. ANGEHRN / H. FINK-EITEL / C. IBER / G. LOHMANN (HRSG.), *Dialektischer Negativismus. MICHAEL THEUNISSEN zum 60. Geburtstag*, Frankfurt / M., 1992, 57 – 81.

na *sobrecodificação* do código binário da moral tradicional pelo princípio da liberdade subjectiva<sup>13</sup>.

Às duas perguntas da Ética clássica vem juntar-se aquela em que todos os “modernos” se podem rever: sou *efectivamente* livre?

Uma parte importante da construção do “Espírito Objectivo” do mundo moderno, que não se prende apenas com a História das formas jurídicas e das concepções morais, assenta no problema de saber como instituir um sistema normativo dotado dos três elementos seguintes: *o bem* na sua oposição ao *mal* e a *liberdade*. A pergunta sobre se sou efectivamente livre é possível, justificada e tornada necessária, na medida em que uma determinada “forma de mundo” a institui e exige.

Em grande parte, a ausência de um sistema positivo da Moral nos chamados “tempos modernos” não é o resultado de uma falta de atenção ou de um esforço mal concentrado por parte de filósofos ou teólogos, não é, pois, um acidente, mas o efeito do carácter ternário da codificação da reflexão ética propriamente “moderna” sobre a moral, a partir do terceiro termo da liberdade, o que impede qualquer cristalização do binário moral bem / mal.

A ambição de uma articulação totalmente *positiva* do Bem e da Liberdade faz, provavelmente, o essencial da genialidade como também do fracasso parcial das *Grundlinien* de Hegel e da sua reconstrução do Espírito Objectivo<sup>14</sup>.

B) Quando, em 1958, G. E. M. Anscombe revia, num artigo<sup>15</sup>, os fundamentos da filosofia moral moderna de língua inglesa e constata a impossibilidade de fazer coincidir, sem acrobacias interpretativas, a Ética de Aristóteles e a forma moderna do tratamento dos conceitos de Bem e do Dever<sup>16</sup>, mais não fazia do que ir numa direcção próxima da apreciação hegeliana sobre a modernidade ético-política, embora com pressupostos diferentes. Vale a pena averiguar alguns aspectos desta convergência.

---

<sup>13</sup> Cf. IDEM, *Glauben und Wissen* in IDEM, *Jenaer kritische Schriften (III)*, Hamburg, 1986, 127 – 128.

<sup>14</sup> Na minha dissertação de doutoramento tentei elucidar alguns aspectos desta situação da obra de Hegel em relação com a reavaliação crítica do Direito Natural moderno no seu pensamento filosófico-político Cf. E. Balsemão Pires, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o estudo da Filosofia Política de Hegel nos Fundamentos da Filosofia do Direito, na perspectiva da história da sua génese e recepção e à luz da reavaliação crítica do Direito Natural moderno*, Coimbra, 1999.

<sup>15</sup> G. E. M. ANSCOMBE, “Modern moral Philosophy” in AA. VV., *The Is / Ought Question. A Collection of papers on the central problem in moral Philosophy*, London, 1983, 175 – 195.

A propósito da diferença de perspectivas sobre a Ética entre gregos e modernos observava G. E. M. Anscombe que os modernos, e de um modo decisivo desde D. Hume, se haviam apropriado de determinados conceitos – como os de obrigação e direito, de bem e de mal, justo e injusto – deslocando-os do seu berço de pensamento, originando, assim, o que a própria autora qualificava como “sobrevivências”<sup>17</sup> conceptuais. Os mesmos termos se encontravam em uso entre antigos e modernos, mas é o modo de entender o “florescimento humano” na sua totalidade, que é profundamente diferente num caso e noutro<sup>18</sup>.

Neste artigo, a autora estabelece comparações directas. Assim, se na Ética de Aristóteles a *virtude* constituía a noção psicológica e moral apta a dar resposta ao condicionamento do carácter pela representação de um fim “bom” em si mesmo para o “florescimento” desse sujeito prático; a mentalidade judaico-estóico-cristã havia inaugurado os problemas morais partindo da perspectiva da lei divina, que comandava as acções estimáveis consoante determinara, também, certos conteúdos como conteúdos morais positivos opostos a outros tomados como “vícios”<sup>19</sup>. Assim, a distinção vício / virtude deixou de ser exclusiva da perspectiva grega da “vida boa” e passou a servir de eixo distintivo de uma determinada ordem das coisas posta por uma vontade soberana.

Algo de semelhante acontece com a oposição entre justo / injusto, embora neste último caso tivesse sido necessária a criação de uma legitimidade própria para o legislador e o júz humanos.

A noção de dever moral fica associada ao conceito de uma vontade instituinte como sua fonte, à ideia de uma ordem objectiva criada à sua imagem e às expressões da sua vontade como mandamentos.

Na continuação da sua narrativa, G. E. M. Anscombe afirma que, neste novo clima, a questão fundamental da Ética foi a de saber como subsumir as acções de determinados agentes individuais sob premissas universais de tipo legal, que era suposto exprimir a vontade do criador das coisas. Ao laço entre a universalidade da norma e a individualidade da acção e do agente se chamou “dever” ou “obrigação moral”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 175 – 176.

<sup>17</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 181.

<sup>18</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 194.

<sup>19</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 189 e 194.

<sup>20</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 188.

Na evolução moderna do conceito de dever, o laço obrigacional vai esvaziar-se da sua referência a um criador das coisas, mas a ideia de uma conexão entre a universalidade de uma disposição normativa e a individualidade de uma acção permanece. O que muda é o fundamento que serve de justificação para este laço que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, sob diferentes terminologias, ou designa normas sociais objectivas, leis naturais ou virtudes humanas “naturais”<sup>21</sup>. O conceito de “natureza” que progressivamente se dissocia do seu criador transcendente tende a revelar-se como a nova fonte justificativa dos laços obrigacionais. E aquilo que é “natural” vai ser critério da diferenciação da virtude e do vício. Imaginando o novo cânone naturalista da Ética, segundo a “natureza” seria possível separar o interdito do permitido e do louvável.

Para uma grande parte de filósofos de formação analítica, assim como para a própria G. E. M. Anscombe, naturalmente, vários textos de D. Hume levam à interrupção desta possibilidade de inferir o dever a partir do ser, a obrigação moral a partir da compreensão do modo como opera a natureza, muito embora o mesmo D. Hume não esclareça, de uma forma concludente, a sua posição<sup>22</sup>.

Com a vasta crítica céptica de D. Hume, que afectou não só as ideias tradicionais sobre substância e causalidade como também as concepções sobre os fundamentos da moral, reflecte-se na Filosofia a dissociação prática entre natureza, técnica e sentimento moral, separação esta que vai tomar a oposição entre linguagem descritiva e prescritiva como ponto de ancoragem. A linguagem moral e política não se submete à verificação empírica, não é linguagem sobre factos, mas obedece a requisitos de validação de uma lógica claramente distinta, segundo sustentará, por sua vez, R. M. Hare, partindo também de D. Hume<sup>23</sup>.

O que nos transmitiu D. Hume foi a tese segundo a qual os nossos juízos morais não são juízos sobre verdades necessárias da lógica ou sobre factos de um universo natural ou sobrenatural, mas sim proposições que têm por referência sentimentos e desejos. Toda a explicação da possibilidade da moral deve assentar, por conseguinte, em uma inves-

<sup>21</sup> IDEM, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 189.

<sup>22</sup> A. MACYNTIRE, “Hume on «is» and «ought»” in AA. VV., *The Is / Ought Question. A Collection of papers on the central problem in moral Philosophy*, o. c., 35 – 50; A. FLEW, “On the Interpretation of Hume” in IDEM, *Ibid.*, 64 – 69, especialmente 68.

<sup>23</sup> Cf. R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, 1952; IDEM, “Descriptivism” in AA. VV., *The Is / Ought Question. A Collection of papers on the central problem in moral Philosophy*, o. c., 240 – 250.

tigação sobre a natureza humana e seus mecanismos, cuja semelhança com o resto da ordem da criação foi posto em causa e, em especial, deve assentar em uma investigação sobre os sentimentos morais propriamente ditos.

A inspecção rápida do *Tratado da Natureza Humana* permite-nos aqui complementar o esboço de G. E. M. Anscombe<sup>24</sup>.

A argumentação de que se serviu D. Hume para demonstrar o erro da inferência do dever a partir do ser, da prescrição a partir da descrição, do sentimento moral a partir da razão ou, por fim, do sistema da moral a partir do sistema da razão teórica é, no próprio terreno em que se move, inabalável. Um dos exemplos de “choque” de que se serve o filósofo é o da ingratidão, nos seus diferentes graus incluindo o seu grau máximo, o parricídio<sup>25</sup>.

No *Tratado da Natureza Humana* tentou D. Hume mostrar-nos como o sentimento que em nós é despertado pelas acções daquele tipo não está de modo algum articulado ou dependente de qualquer demonstração racional, o que deve poder provar que a moral se funda em um “sentido” próprio, autónomo da razão demonstrativa<sup>26</sup>. Por outro lado, esta mesma autonomia da apreciação moral nos nossos corações tem um poder de afirmação próprio, de tal forma que é nele e não na harmonia entre cada ser e a ordem imutável da natureza, que é necessário ir procurar a fonte do dever prático<sup>27</sup>.

É neste sentido que o leitor atento encontrará na secção II do livro III do *Tratado...* sobre “virtude e vício” um dos mais interessantes arsenais argumentativos contra o conceito de natureza entendido como fonte de moralidade e da diferença entre virtude e vício<sup>28</sup>.

Não obstante ter retirado as consequências mais decisivas da indagação de D. Hume, na narrativa de G. E. M. Anscombe fica na sombra uma outra importante fonte da concepção moderna da justificação da moral e da separação entre ordem objectiva do mecanismo da natureza e ordem subjectiva onde pode ter lugar o sentimento moral. Esta fonte não pertence a uma História da Ética, como história de doutrinas, mas, com mais exactidão, à História do pensamento político. Refiro-

---

<sup>24</sup> A edição que segui na elaboração do presente estudo foi a tradução francesa de A. LEROY: D. HUME, *Traité de la Nature Humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, Tome II, Paris, 1946.

<sup>25</sup> IDEM, *Ibid.*, 582.

<sup>26</sup> IDEM, *Ibid.*, idem.

<sup>27</sup> IDEM, *Ibid.*, 583.

<sup>28</sup> IDEM, *Ibid.*, Livro III 569 – 592.

-me à obra de T. Hobbes e, nela, a dois princípios que ficam associados à forma moderna da política prática<sup>29</sup>.

Trata-se, por um lado, do princípio “*auctoritas non veritas facit legem*” que, no terreno de uma doutrina moderna da soberania, assente no conceito de vontade auto-determinada, vem articular o que D. Hume conceberá, mais tarde, na sua oposição entre os princípios da natureza física e os princípios da natureza humana, em que reside o “sentimento moral”.

Por outro lado, nesta mesma obra se reflecte o conceito de “liberdade negativa” como “ausência de oposição ao movimento”, que é base de um conceito de natureza humana já completamente dissociado da sua antiga fonte divina e, por conseguinte, fundamento autónomo de acções, mas igualmente dissociado da versão ampla da *Pólis* como associação inter-humana<sup>30</sup>. Muitos dos desenvolvimentos político-reais e político-teóricos da modernidade terão de se compreender com base nesta dupla dissociação, incluindo a própria crítica de D. Hume ao conceito de natureza como fonte do dever prático.

C) No seu curso do ano de 1982 no Collège de France, M. Foucault investigava a genealogia de uma “história das práticas da subjectividade”<sup>31</sup>, que fazia recuar até ao acasalamento entre dois imperativos de auto-gnose do mundo grego: o “cuidar de si mesmo” (*epimeleia heauton*) e o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*). Partindo do desenvolvimento histórico destes dois princípios normativos desde o mundo grego, passando pela espiritualidade cristã, até ao que chama o “momento cartesiano” de corte com a tradição da auto-gnose, o autor de *As Palavras e as Coisas* encontrou no “cuidado de si mesmo” o ponto de cruzamento entre subjectividade e verdade, o qual não deveria contemplar somente as dimensões de uma vida privada e de normas relativas a virtudes privadas, para assegurar um pleno auto-domínio, mas o “cuidado de si” assegurava igualmente as condições de uma “subjectivação” adequada à vida política, graças a um encadeamento entre as faculdades do governar, do ser governado e do propriamente chamado “cuidado de si mesmo”<sup>32</sup>. Na articulação antiga

<sup>29</sup> Uma reconstrução do posicionamento da obra de T. Hobbes no conjunto dos problemas morais e políticos da modernidade pode o leitor encontrar na obra de K. – H. ILTING, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, 1983.

<sup>30</sup> Cf. IDEM, *Ibid.*,

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, *L’ Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France. 1981 – 1982*, Paris, 2001, 13.

<sup>32</sup> IDEM, *Ibid.*, 44.

do “cuidado de si” em redor de princípios dietéticos, económicos e eróticos foi M. Foucault encontrar os elementos normativos estruturantes do desenvolvimento autobiográfico entre a fase “erótica” e a fase “política” do sujeito<sup>33</sup>.

A viragem cartesiana concretizadora da entrada na fase moderna do “cuidado de si” afasta a dimensão de “gnose” ou “sapiencial” característica da Ética antiga, para trazer consigo o princípio da certeza e da certificação científica no conhecimento de si: o “cuidado de si” passa a ficar na dependência de uma formação do saber e das correspondentes práticas sancionadas pela “Ciência”<sup>34</sup>.

O “cuidado de si” foi entendido numa grande variedade de formas antes de sofrer a mutação cartesiana na direcção de uma “ciência” do si mesmo. Como sabedoria ou via para uma sabedoria, o cuidar de si próprio foi originado num modelo ou esquema de pensamento para o qual a oposição entre teoria e prática não correspondia a uma exigência metódica o que, no mundo antigo, levou a que não se tivesse separado entre o saber de si, as técnicas do cuidado consigo mesmo e uma “prática de si” identificada com a “arte de viver”<sup>35</sup>.

O momento reflexivo do cuidado de si mesmo, que M. Foucault investigou em torno do significado do “epistrephein pros heauton” em Epicteto, em Marco Aurélio e, em Séneca, já com o significado de um “se convertere ad se”, não se enquadra em uma noção construída da conversão<sup>36</sup> nem inaugura, por consequência, qualquer conceito de sujeito ou da própria conversão, mas é, segundo os próprios termos do autor, um “esquema prático”<sup>37</sup>. A importância deste esquema pré-conceptual estendeu-se à Filosofia, à História do Cristianismo e ao que se pode designar por “subjectividade revolucionária”, de cujos contornos nos podemos aperceber com alguma clareza no século XIX<sup>38</sup>.

Nestas três narrativas (A), (B) e (C)) aparecem-nos três tentativas de explicação da diferença entre a Ética do mundo clássico e a Ética moderna.

Nelas se detectam três intervenientes para dar sentido a esta diferença de épocas: o “direito infinito da subjectividade”, o dualismo ser / dever-ser e o nascimento na modernidade de uma “Ciência” do si mesmo, de base cartesiana.

<sup>33</sup> IDEM, *Ibid.*, 74 – 75.

<sup>34</sup> IDEM, *Ibid.*, 67.

<sup>35</sup> IDEM, *Ibid.*, 197.

<sup>36</sup> IDEM, *Ibid.*, 199.

<sup>37</sup> IDEM, *Ibid.*, *idem.*

<sup>38</sup> IDEM, *Ibid.*, 200.



Estes três intervenientes não desenham necessariamente a mesma lógica da modernidade da Ética. Contudo, eles são portadores de uma capacidade de fusão e sobreposição, cujos efeitos, em conjugação, nos dão a medida exacta de uma diferença do “moderno” na Ética.

Para além disso, o interesse das diferentes versões do “moderno” na Ética reside em nos mostrar como o principal problema com que se debate a moral e, por conseguinte, todas as doutrinas éticas é o problema da justificação de códigos. A emergência e a sustentação de um código ou de vários códigos do dever é a única questão decisiva para a Ética.

Abstraindo da sua porosidade em relação aos códigos do mito e da religião, a codificação dualista simples da moral antiga (bem / mal) sofre a sobreposição do *código da liberdade*, a sobreposição do *código da norma* e a sobreposição do *código da certeza*.

A economia destas três sobreposições permite reflectir muito do que de significativo há a reconstruir na semântica histórica da Ética moderna. A História aqui em causa não representa nem um fluxo contínuo num encadeamento causal de doutrinas nem é um terreno de descontinuidades entre doutrinas e visões do mundo. Como *História Real* e não como vestígio doutrinal e epifenómeno de história doutrinal, a História da Ética revela-nos como os três códigos se sobrepõem não já em camadas sucessivas para dar a ver uma formação geológica perfeita sem efeitos de erosão, mas manifesta deslocamentos de terreno, fracturas, fusões, saliências e contracções.

No entanto, é possível discernir alguma continuidade na sua sobreposição. Compreende-se por que razão é do código da liberdade que se pode ter gerado o acentuar da divergência entre ser / dever-ser e como, a partir daqui, foi possível dar lugar a um pensamento da norma como manifestação da vontade livre que, ao mesmo tempo, está submetida à liberdade. Por outro lado, não é certo que a ideia da subjectividade como fonte da certeza está profundamente inserida na semântica do sujeito como fonte das normas?

Por conseguinte, como disciplina filosófica e como linguagem de observação da moral em sentido mais geral, a concepção moderna da Ética nasce de fenómenos cruzados de sobreposição do código binário da moral nascido nas sociedades antigas<sup>39</sup>. Assim se geraram

---

<sup>39</sup> Num sentido muito próximo da argumentação aqui desenvolvida sobre a dimensão *real* da História da Ética está a obra de N. LUHMANN, *Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt / M., 1990; IDEM, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg, 1993.

progressivamente, e ao longo da evolução do que chamamos “modernidade”, fenómenos de sobreposição da diferença bem / mal pela oposição livre / não-livre, pela oposição sujeito / ser natural exterior e pela oposição certeza de si / inconsciente (loucura), do mesmo modo que a própria diferença entre bem e mal se emancipara já do seu berço mitológico e mágico e da referência ao tabu e ao código do puro / impuro<sup>40</sup>.

Portanto, o código binário das sociedades antigas é invadido, principalmente, por duas novas fontes de categorização da moral, facilmente fundidas uma na outra, a saber: a subjectividade e a liberdade. Mas, para acentuar a complexidade da sobreposição moderna do seu primeiro código antigo, a “moral” dos modernos tem de enfrentar ainda um desdobramento na própria ideia de sujeito prático, pois esta noção tanto vai designar uma subjectivação do código moral como uma subjectivação da liberdade, tanto designará o sujeito prático como, para além dele, a individualidade prática<sup>41</sup>.

Se a ideia de uma *subjectivação da moral* clássica permitiria traduzir numa fórmula sintética extrema a diferença histórica que presenciamos nas três narrativas, a sua simplicidade é, porém, ilusória.

Foi com base na ideia algo vaga de uma substituição da “metafísica da substância” pela “metafísica do sujeito” que muitas narrativas sobre o significado do “moderno” frente ao “antigo” se vieram articular com o conteúdo da História da Ética. Esta última, ao lado da História do pensamento filosófico, conheceu tal como esta vários “turns”, desde a viragem da substância para o sujeito até à translação do sujeito na linguagem e na comunicação. Do mesmo modo que se havia ensaiado a explicação das mutações científicas com base na noção de “paradigma”, também aquelas duas histórias podiam ser descritas da mesma forma.

---

<sup>40</sup> Cf. S. FREUD, *Totem and Taboo and other Works*, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. XIII (1913-1914), London, reprinted 1958, pp. 75-99; C. LÉVI-STRAUSS, “O Feiticeiro e a sua Magia”; IDEM, “A Eficácia Simbólica” in IDEM, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, 1975, pp. 193-236.

<sup>41</sup> Sobre este tema tomo a liberdade de remeter o leitor para o meu ensaio: E. BALSEMÃO PIRES, “Ensaio sobre a individualidade prática” in Revista Filosófica de Coimbra nº 18 (2000) pp. 351 – 433. Cf. ainda P. VEYNE / J.-P. VERNANT / L. DUMONT / P. RICOEUR / F. DOLTO / F. VARELA / G. PERCHERON, *Indivíduo e Poder*, Lisboa, 1987; D. SHANAHAN, *Toward a Genealogy of Individualism*, Cambridge (Mass.), 1992; N. LUHMANN, “Individuum, Individualität, Individualismus” in IDEM, *Gesellschaftstruktur und Semantik Bd. 3*, Frankfurt / M., 1993, 149 – 258; K. EIBL / M. WILLEMS (HRSG.), *Individualität*, Hamburg, 1996; F. JANNIDIS, *Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs “Bildung” am Beispiel von Goethes “Dichtung und Wahrheit”*, Tübingen, 1996, especialmente 43 e ss.

O fenómeno ignorado por esta maneira de fazer história é o da impregnação semântica.

O mais significativo num deslocamento de tipo “revolucionário” não está tanto na mudança brusca de perspectivas que promete, que justamente não acontece sem avanços e recuos no alcance da sua própria novidade, mas da capacidade de fazer impregnar os anteriores códigos nos novos arranjos binários de que é portador. O principal fenómeno a ser lido na modernidade da Ética está em estreita articulação com a possibilidade de entender o bem como liberdade e a liberdade como bem, graças a uma profunda impregnação de códigos. No seu binarismo, o código moral de base torna-se ele mesmo irreconhecível, enquanto tal, sem a referência aos membros binários que se lhe sobrepueram<sup>42</sup>.

Os diferentes episódios que se podem encontrar ao longo da História da formação moderna da Ética podem ser analisados sob o prisma da impregnação. Esta última categoria permite compreender como certos temas morais e certas orientações e expectativas normativas, como por exemplo a procura da autenticidade do sentimento entre os românticos ou a crítica da religião tradicional e a defesa de uma “religião civil” entre os revolucionários do século XVIII, podem ser sintomas não tanto de uma demarcação cultural e de uma batalha cultural, mas da encenação de um processo histórico-semântico irreversível de impregnação de códigos, em que o código moral da moral clássica e o seu binário sofre uma invasão por parte de códigos que nela não encontram já a justificação para a sua própria disposição binária.

Do ponto de vista evolutivo, a impregnação de códigos vai supor momentos de crise na afirmação universal da codificação tradicional, que passa a ser observada como “convencional”, do mesmo modo que as novas categorizações e os respectivos termos, temas ou orientações normativas se refugiam num particularismo de prudência ou de tipo revolucionário, antes mesmo de contaminarem o anterior “universal” com o seu próprio código e jogo binário. Deste modo, a história da impregnação e da sobreposição de códigos supõe, também, a *idealização* do universal pelo particular.

---

<sup>42</sup> Estas considerações ficam a dever-se a uma releitura e reflexão pessoal sobre a obra de H. BLUMENBERG relativamente à interpretação dos mecanismos conceptuais e semânticos, num sentido amplo, na formação da chamada “época moderna” e, mais particularmente, naquilo que diz respeito ao modo como este pensador criticou as teses da chamada “secularização”. Cf. H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the modern Age*, (trad.), Cambridge (Mass.), 1983, especialmente os capítulos 4 – 9 da Parte I, 37 – 121.

A sobreposição do código da liberdade em relação ao código moral antigo vem revelar à luz do dia a dificuldade da convergência entre o “bem individual” e o “bem comum”, dificuldade essa que está instalada no modo de funcionamento das sociedades humanas e mesmo na mais básica das organizações sociais. É a presença do código da liberdade que gera o que A. MacIntyre referiu como um “alto grau de indeterminação”<sup>43</sup> na produção de homogeneidade entre bem individual e bem comum. Uma tal “indeterminação”, que nas sociedades funcionalmente diferenciadas passou há muito do plano da escolha subjectiva para a forma objectiva da institucionalização<sup>44</sup> é, então, “indeterminação” subjectiva e objectiva. Ela é, no sentido hegeliano do termo, “forma de mundo”.

Nesta complexa história da formação da Ética no seu sentido moderno e da “forma de mundo” que lhe corresponde, podem contar-se, ao lado de muitos outros temas e conceitos, dois que me parecem especialmente expressivos: a génese da noção moderna de *autenticidade* e a formação da visão moderna da *ironia*<sup>45</sup>.

No âmbito do presente estudo não me proponho analisar o conteúdo histórico destas duas figuras morais.

Na primeira etapa, que coincide com este artigo, é meu objectivo explicitar somente o que está em questão ao nível da *teoria* da Ética, quando o sujeito da moral, como sujeito livre e autónomo, se afirma para além da causalidade que rege o mundo físico e as acções não intencionais e ainda para além do costume e da lei positiva. A diferença entre o bem e o mal, ou o código clássico da moral, sofre nestas demarcações sobreposições que decorrem tanto da codificação da liberdade como da codificação da norma e da certeza.

A consideração dos efeitos mais elementares da plena introdução na moral do código da liberdade representa, como se observou já a propósito de D. Hume, uma crise profunda da visão da natureza como ordem causal e simultaneamente moral. Este divórcio entre sentimento

---

<sup>43</sup> A. MACINTYRE, *o. c.*, 188.

<sup>44</sup> A respeito da mesma ordem de problemas referia-se N. LUHMANN a uma “Selbsterzeugter Ungewißheit”. Cf. N. LUHMANN, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? o. c.*, 22.

<sup>45</sup> Sobre o tema da autenticidade tomo por referência o trabalho de C. TAYLOR, muito embora a sua finalidade inicial resida numa exploração muito para além do tema particular da formação da “autenticidade” como traço característico da subjectivação moderna: C. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (trad.), Frankfurt / M., 1996.

moral livre e natureza implica uma desvinculação no agir humano entre o plano da causalidade e o plano moral propriamente dito, com o conseqüente desaparecimento da ideia antiga de destino e culpa universal do herói trágico.

No outro extremo da problemática que consigo se pode entrever, o mesmo divórcio acarreta uma a-politização da moral, ao consagrar o sujeito moral livre numa dignidade para além das leis positivas da cidade.

As duas partes seguintes deste estudo permitem oferecer um olhar de relance a esta dupla interpretação da crise introduzida na moral clássica pela cisão céptica entre liberdade e natureza.

## **II. Acção moral e reconstrução das razões de agir: do problema da causalidade do agir à autobiografia.**

No seu compêndio de 1820 sobre a “Filosofia do Direito” concebia Hegel a possibilidade de desdobrar a acção moral a partir de três características, que permitiam distingui-la do *fazer* ou da acção “neutra”, sem directas ressonâncias morais: *i*) a consciência da exterioridade da acção como alguma coisa de “minha”, dependente da minha vontade; *ii*) uma relação necessária com o conceito de um dever, como dever prático; *iii*) o estar referida a “minha” acção à vontade de outrem e, por conseguinte, o poder exprimir-se numa ordem “objectiva”, formada, em parte, pelo reconhecimento mútuo dos sujeitos morais como “pessoas”<sup>46</sup>. A acção moral é, então, a acção que depende de uma responsabilidade do agente, que pode justificar a sua acção com referência a um conceito (do dever) e mediante a representação da vontade de outrem.

A imposição de uma delimitação do conceito de acção moral deve-se ao facto de a acção moral integrar duas modalidades, que não se podem confundir com ela. Trata-se do movimento e da acção não intencional em geral, mas também da acção intencional sem pressupostos morais directos, como é o caso da acção estudada pelos historiadores, sociólogos, pelos psicólogos ou abordada pela estatística<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), *o. c.*, § 113, 105.

<sup>47</sup> Sobre a problemática da diversidade das abordagens teóricas da acção humana e o estatuto da explicação das razões do agir cf. B. ABEL, *Grundlagen der Erklärung menschlichen Handelns*, Tübingen, 1983; W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate*

Proponho-me começar por analisar esta estrutura trifásica da acção moral, a que se refere Hegel no § citado, a partir das proposições que usamos habitualmente para justificar as nossas acções. Este procedimento é naturalmente familiar à análise lógica da linguagem moral e aos seus cultores. E ele tem o mérito de nos colocar no âmago do tipo de actividade “linguística” que articula a referência do agente a causas / motivos, intenções / propósitos, valores e imputabilidade / responsabilidade. Justificar uma acção é expor uma história pessoal em que todos estes elementos vão participar para formar o que se designa, numa forma sintética, por *sentido* da acção<sup>48</sup>.

Os modos como justifico as minhas acções são expressões do facto de eu tomar essas acções como algo que partiu de mim e, portanto, como acções “minhas”. Na justificação da acção eu comprovo a dependência de um determinado curso de acção em relação à minha vontade, de acordo com o primeiro requisito da qualificação de uma acção “moral” do § 113 das *Grundlinien* de Hegel. E, por outro lado, na linguagem da justificação podemos, igualmente, separar a gramática moral, propriamente dita, da gramática “neutra” sobre acções.

Posso justificar uma acção com referência a intenções, motivos e / ou causas sem com isso falar de acção em sentido moral e sem falar, por conseguinte, em justificações morais. Alterações físicas do meu corpo e no meio ambiente físico e social directamente relacionado com ele consideram-se simplesmente acções (movimentos) e não acções morais, mesmo que contenham aspectos simbolicamente compartilhados em uma determinada comunidade. As acções em geral podem submeter-se a uma linguagem justificativa sem qualquer tipo de juízos morais e, neste sentido, a referência a uma causa do agir pode ser suficiente para dar conta do “porquê” da acção. O cruzamento entre causalidade e intenção de agir está presente, em muitos casos, na própria descrição que o agente faz das “razões” da sua acção.

Por outro lado, a redução “nomológica” dos fenómenos históricos e sociais tende a abstrair da qualificação moral dos actos históricos e

---

*der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie, Band I - Erklärung, Begründung, Kausalität*, Berlin, Heidelberg, New York, 1983, capítulos VI – VIII, 389 – 773; G. H. von WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt / M., 1974; IDEM, *Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik*, Berlin, New York, 1977; M. WETZEL, *Praktische-Politische Philosophie: Grundlegung*, Freiburg / München, 1993.

<sup>48</sup> Mantenho aqui a amplitude do conceito de sentido das primeiras páginas da *Economia e Sociedade* sobre “fundamentos metódicos” de M. WEBER. Cf. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehende Soziologie*, Tübingen, 1972, 1 e ss.

a aproximar a investigação da causalidade histórica de leis de frequências estatísticas ou, de qualquer modo, de uma intencionalidade não-moral do agir historicamente pertinente.

Nas ciências humanas em geral é possível e conveniente partir da relação da acção com o mundo do ponto de vista de uma intencionalidade já reduzida ao que pode ser objectivamente reconstruído, a partir do mundo dos factos.

A descrição da acção está situada entre duas possibilidades extremas.

Descrever o que faço quando ajo pode implicar reconstruir uma acção a partir dos seus resultados no mundo objectivo, obtendo-se uma intencionalidade por via oblíqua ou, então, por outro lado, essa descrição implicará a auto-narração de mim como sujeito.

Se é verdade que só posso falar de acção como acontecimento efectivamente verificável na realidade objectiva (na natureza), não é menos verdade que o domínio em que tem lugar a explicação da acção não se pode reduzir a uma linguagem descritiva sobre propriedades da faceta objectiva do agir. É possível enunciar esta ambivalência da acção na fórmula seguinte: *se não é possível reduzir uma acção à sua intenção subjectiva, também não é possível reduzir o que faço quando ajo aos produtos objectivos da minha acção.*

No entanto, a ideia da possibilidade de uma redução do sentido da acção aos seus componentes de verdade (objectivos) caracteriza a semântica da acção de D. Davidson, que aqui acolho como exemplificação desta tese<sup>49</sup>.

Para este filósofo é sempre possível obter respostas sobre intenções, crenças ou desejos na forma de proposições descritivas sobre factos.

Para elucidar este problema prévio é interessante tomar em conta as observações de D. Davidson sobre a causalidade nas acções e sobre a forma como podemos alcançar o “porquê” das acções.

D. Davidson projectou uma parte substancial dos seus ensaios sobre a acção à luz de uma crítica das concepções dos wittgensteinianos de Oxford, nomeadamente no que se refere às seguintes teses gerais daqueles discípulos: as razões das ações não são causas; as razões não são categorialmente distintas das próprias acções; as razões não estão articuladas com as acções por intermédio de leis; as razões não

---

<sup>49</sup> Os ensaios de D. DAVIDSON sobre a acção foram reunidos em um único volume, a que doravante me referirei quando citar a posição deste filósofo. Cf. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980.

são objecto de um conhecimento indutivo; entender a razão da acção no mesmo plano das causas de um acontecimento é incompatível com a liberdade do agente<sup>50</sup>.

Dos primeiros ensaios de D. Davidson resulta claramente a ideia segundo a qual a única relação que deve ser isolada com vista à explicação de uma acção é a relação entre antecedente e consequente<sup>51</sup>. Por este motivo, a ideia fenomenológica da explicação / justificação da acção do ponto de vista da intencionalidade de um agir “em vista de...” ou de um “fazer isto em vista daquilo” é considerada desnecessária ou, quando muito, é-lhe reconhecido um papel acessório na explicação da acção.

Toda a explicação de uma acção é, na sua base, um juízo causal singular que articula dois acontecimentos na forma de uma dependência causal. Reduzida a conexão entre princípio da acção e esta última a uma conexão semelhante à causalidade natural, não se justifica para D. Davidson uma lógica modal especial para a investigação da acção<sup>52</sup>, como se podia concluir dos esforços teóricos de G. H. von Wright<sup>53</sup>, nem a ideia de uma “racionalidade prática” autónoma, como se pode depreender da teoria da “intenção” de G. E. M. Anscombe<sup>54</sup>, mas também das obras de J. Habermas<sup>55</sup>, K.-O. Apel<sup>56</sup> ou P. Ricoeur<sup>57</sup>.

Em particular, a rejeição por D. Davidson das teses de G. E. M. Anscombe tem por finalidade mostrar como não é necessário admitir

<sup>50</sup> Cf. J. – L. PETIT, *L'action dans la Philosophie Analytique*, Paris, 1991, 197 e ss.

<sup>51</sup> D. DAVIDSON, “Actions, Reasons and Causes” in IDEM, *loc. cit.*, 3.

<sup>52</sup> A estratégia de D. DAVIDSON na análise da acção consiste na redução dos seus elementos intencionais à dimensão do “acontecimento”. Cf. J. – L. PETIT, *L'action dans la Philosophie Analytique, o. c.*, 213 - 214.

<sup>53</sup> G. H. von WRIGHT, “Handlungslogik. Ein Entwurf” in IDEM, *loc. cit.*, 83 – 103.

<sup>54</sup> G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, (1957) 1979.

<sup>55</sup> J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt / M., 1994, Kap. I, Kap. III, ii) e iii).

<sup>56</sup> K. O. APEL, “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtsein” in IDEM, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt / M., 1990, 306 – 369.

<sup>57</sup> Na sequência de interesses anteriores e de um conjunto de investigações da década de 70 sobre a acção da responsabilidade de P. RICOEUR e do Centro de Fenomenologia (P. RICOEUR et le Centre de Phénoménologie, *La Sémantique de l'Action*, Paris, 1977) surgem as análises em P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, em especial o “terceiro estudo”, em que P. RICOEUR se debate com as posições de D. DAVIDSON, e o “quarto estudo”, 73 – 136.



a existência de uma representação do objecto desejável no agente para dar uma resposta adequada ao “porquê” das suas acções<sup>58</sup>. Partindo desta ideia é possível transformar o silogismo prático em raciocínio teórico, pois a única coisa envolvida na explicação da acção é a associação de uma representação de um objecto com a acção<sup>59</sup>.

No entanto, o problema levantado por D. Davidson é um problema sério, independentemente de estarmos ou não de acordo com o excesso de redução “fiscalista” da acção nos seus primeiros ensaios. Esse problema é o de saber que relação liga o acontecimento à descrição que o agente faz das razões, motivos e desejos que estiveram, segundo ele, na base da acção, pois o agente pode desejar fazer A produzindo B<sup>60</sup>. O contextualismo da concepção wittgensteiniana dos jogos de linguagem / formas de vida no seu projecto de inserção da acção em conjuntos explicativos trans-individuais não serve, também, para dar conta da articulação interna entre acção e razão.

D. Davidson chama “racionalização” a uma explanação de uma acção de um agente mediante o recurso a “razões” da acção<sup>61</sup>. Uma “razão” da acção numa determinada descrição compõe-se de dois elementos. Um primeiro elemento que é constituído por uma atitude “pro-” de acções de determinado tipo. Um segundo elemento que está presente na crença ou em outra atitude mental que toma estas determinadas acções como acções em prol das quais se deve agir, segundo o primeiro elemento<sup>62</sup>.

As atitudes “pro”- estas acções e a crença de que estas acções pertencem àquele tipo são os dois elementos que entram na chamada “razão primária” que o agente tem em conta para racionalizar / justificar as suas acções.

Mas o essencial do argumento de D. Davidson reside na ideia de que a “razão primária” de uma acção consiste na sua *causa*.

*R is a primary reason why an agent performed the action A under the description d only if R consists of a pro attitude of the agent towards actions with a certain property, and a belief of the agent that A, under the description d, has that property*<sup>63</sup>.

Por outro lado, D. Davidson também afirma que conhecer a “razão primária” com que uma acção foi praticada equivale a conhecer a *intenção* com que essa acção foi praticada.

<sup>58</sup> D. DAVIDSON, “Actions, Reasons and Causes” in IDEM, *loc. cit.*, 9.

<sup>59</sup> J. – L. PETIT, *L’action dans la Philosophie Analytique*, o. c., 218 – 219.

<sup>60</sup> IDEM, *Ibid.*, 220 – 221.

<sup>61</sup> D. DAVIDSON, “Actions, Reasons and Causes” in IDEM, *loc. cit.*, 4 – 5.

<sup>62</sup> IDEM, *Ibid.*, *loc. cit.*, 3.

<sup>63</sup> IDEM, *Ibid.*, *loc. cit.*, 5.

Prestar contas das suas acções do ponto de vista das “razões primárias” é o que qualifica os agentes como “animais racionais”. E o “porquê” de uma acção deve constituir um laço interno com a acção e a sua “razão primária”<sup>64</sup>.

Do ponto de vista de nós próprios como observadores da acção, ao tentarmos perceber a sua “razão primária” realizamos uma interpretação da acção ou redescrição e inserimo-la em um “quadro familiar”<sup>65</sup>. Este quadro incluirá vários elementos atribuíveis ao agente em causa, como objectivos, finalidades, princípios, traços gerais de carácter, virtudes ou vícios. Mas pode ainda ser alargado a um horizonte mais vasto, colocando-se então a acção em um contexto de avaliação dotado de dimensões sociais, económicas e linguísticas. Um tal alargamento da justificação a esferas de atribuição de razões mais amplas encontrou a sua inspiração na obra do “segundo” L. Wittgenstein. D. Davidson considera que este tipo de explicação é verdadeiro. No entanto, conduz a dois tipos de consequências que não se seguem necessariamente dos pressupostos.

Em primeiro lugar, não se infere das premissas que as razões não se possam entender como causas. Em segundo lugar, também não se segue do facto de se haver inserido a acção em um contexto mais vasto que se tenha explicado a acção. Ou seja, fica por resolver a questão de saber que tipo de determinação existe entre “razão” e “acção”.

Ainda de acordo com D. Davidson, a tese aristotélica sobre a associação entre razão e acção teve pelo menos o mérito de dar um sentido causal às razões da acção e é, aliás, a mais apta a resolver o problema da “conexão misteriosa” entre uma e outra, o problema do “porquê” do agir, com referência ao “querer fazer”, quer dizer, à fase da deliberação completa. Contudo, a forma do silogismo prático não permite reconstruir o raciocínio prático que envolve uma avaliação de várias razões de agir em competição para determinar a acção<sup>66</sup>.

O argumento que subjaz às teses que afirmam ser impossível tomar a razão como causa do agir é o seguinte: as “razões primárias” são estados ou disposições do tipo de crenças e atitudes, os quais não são acontecimentos.

*Logo, as “razões primárias” não se podem entender como causas, uma vez que o que entendemos por causa deve poder reduzir-se a um acontecimento.*

---

<sup>64</sup> IDEM, *Ibid.*, loc. cit., 6 – 7.

<sup>65</sup> IDEM, *Ibid.*, loc. cit., 10.

<sup>66</sup> IDEM, *Ibid.*, loc. cit., 16.

Este argumento tem por principal pressuposto a ideia de que os acontecimentos não são estados mentais e que estados mentais não se podem considerar acontecimentos.

Algumas acções são acções praticadas por um sujeito no sentido activo do termo quando são acções intencionais. Mas não podemos reduzir todas as acções praticadas por um sujeito, no sentido activo do termo, a acções praticadas com alguma intenção: embora a intenção implique acção o inverso não é verdadeiro.

Prosseguindo, D. Davidson subdivide as acções fisicamente realizadas por um determinado sujeito nas categorias: 1. da acção intencional em sentido próprio; 2. da acção não intencional mas que eu realizei activamente; 3. da acção que eu não realizei pura e simplesmente, mas de que posso ter sido um veículo físico<sup>67</sup>.

As acções por erro ou por falsa estimativa das circunstâncias não se podem considerar acções de tipo intencional.

Uma explanação causal de uma acção é uma explanação assente em uma descrição da acção com base na referência a causas e / ou efeitos. Podemos partir da análise das descrições da acção totalmente fundada na consideração da acção do ponto de vista da causalidade.

É esta perspectiva que pode encontrar-se na sugestão de D. Davidson de tomar de uma dupla maneira as descrições do agir a partir da acção como causa ou a partir da acção como efeito: 1. descrever uma acção como possuindo um determinado propósito ou intenção significa tomar a acção como efeito; 2. descrever um acção como possuindo determinados resultados significa tomar essa acção como causa<sup>68</sup>.

A referência a um desejo como a algo que condicionou, no seu princípio, a decisão por uma acção, é a referência a uma causa do agir. O desejo está, assim, no lugar da causa numa cadeia causal.

Voltada para corrigir alguns excessos da pura e simples erradicação da causalidade na justificação das acções por parte de alguns autores da Filosofia Analítica, a argumentação de D. Davidson, ao posicionar a causa como razão do agir, é válida para a acção em um sentido muito geral e, por isso, permite com mais clareza mostrar onde se situa a linha de demarcação entre a acção em sentido geral e a acção moral.

A distinção deve poder ocorrer ao nível da justificação que o agente produz para as suas acções e, portanto, ela deve poder tor-

<sup>67</sup> IDEM, "Agency" in *loc. cit.*, 45.

<sup>68</sup> IDEM, *Ibid.*, *loc. cit.*, 48.

nar-se patente no uso da linguagem justificativa. Vejamos, portanto, em que se distingue a acção na perspectiva da causalidade daquele tipo de acção que qualificamos com o termo “moral”<sup>69</sup>.

1. Começemos pelo primeiro aspecto, relativo ao agente.

Ao contrário do que se conclui das críticas de D. Davidson aos wittgensteinianos de Oxford não parece ser possível alargar o seu próprio modelo de justificação das acções por “razões / causas” aos casos de justificações de acções que envolvem a reflexão sobre a unidade de uma biografia. Para casos “behavioristas” de acções ou para descrições históricas e sociológicas, que se pretendem afirmar para além das meras impressões subjectivas dos actores, é certamente possível adoptar a ideia segundo a qual a justificação *x* serve para a acção *A* como a sua causa ou razão “*c*”.

Mas quando apresentamos justificações tecidas em redor de uma individualização da acção, como quando concebemos a acção como algo que tipifica um determinado agente, fazemos uma *estilização* do agir. Em virtude da estilização do agir somos levados a ver entre o agente e a sua acção um laço necessário, não em virtude do conteúdo particular das justificações que o agente dá, mas pelo facto de nessas justificações se encontrar umnexo entre o agente e a acção dentro de uma história pessoal, de uma biografia<sup>70</sup>. Em vez de a biografia poder ser contada como causa de algum acontecimento, ela apresenta-se como um inteiro percurso justificativo, que pode determinar o entendimento de certos acontecimentos como acontecimentos subsumíveis na categoria de causas de determinadas acções e em que a própria diferença entre acontecimento colateral, acidente e causa da acção tem lugar.

A formação de uma *identidade pessoal* alicerça-se na *identidade biográfica* que, por sua vez, se refere à *identidade individual*.

Mas importa assinalar que estes três níveis de referência da identidade nunca coincidem de um modo perfeito. O estudo aprofundado desta diferença levar-nos-ia a conceber o ser pessoal como discrepância interna, diversidade e não como harmonia e consonância dos seus níveis. O tema da autobiografia é a este propósito um tema fecundo<sup>71</sup>, pois na auto-narração se manifesta temporalmente a congruência

---

<sup>69</sup> Nos seus traços gerais, o procedimento que aqui emprego assemelha-se ao tipo de desenvolvimento do “quarto estudo” da obra de P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *o. c.*, 109 e ss.

<sup>70</sup> Cf. IDEM, *Ibid.*, “sexto estudo”, 168 e ss.

<sup>71</sup> O conceito de autobiografia é recente. Data do século XVIII um dos primeiros usos do termo em alemão, da responsabilidade de Herder. Já no século XIX apareceu uma

e a perda da congruência, a identidade de um nível em conexão com a fragmentação da identidade de outro nível, coincidência e não coincidência, etc.

Em sintonia com o projecto de uma concepção filosófica da biografia associada com a “Psicologia Descritiva” de W. Dilthey, G. Misch desenvolveu no princípio do século XX uma *História da Autobiografia* que nos seus alicerces teóricos se referia a uma base civilizacional e à História das Civilizações assim como a uma concepção da personalidade e da individualidade. O elemento responsável pela articulação destes dois suportes encontrava-se no conceito de *expressão* que o mesmo autor também explorou no quadro de uma fundamentação lógico-linguística da *Filosofia da Vida*, ao longo das suas lições de Göttingen nos finais dos anos 1920 e na década de 1930<sup>72</sup>.

Na sua *História da Autobiografia* G. Misch partia do conceito de personalidade como peça fundamental da sua análise e mostrava a dependência entre o aparecimento deste conceito e determinadas condições civilizacionais, que se situavam na Grécia clássica e depois se haviam repetido no Renascimento europeu, propícias à geração de um “órgão para a expressão da individualidade”<sup>73</sup>. A individualidade, a personalidade e os meios de expressão da auto-consciência dependeram sempre de tipos históricos e civilizacionais determinados que engendravam certas formas de expressão em detrimento de outras. Sendo um produto histórico, a individualidade aparece como uma construção directamente associada com a experiência de mundo do sujeito, com a acção e em relação com uma comunidade<sup>74</sup>. Ao partir da autobiografia como um tipo narrativo com valor expressivo para a unidade de uma vida G. Misch era naturalmente levado a acentuar o aspecto da identidade construída do sujeito, não fazendo luz, em virtude desta preferência, sobre as diferenças e as dissensões entre

---

variante em língua inglesa (“auto-biography”). Esta palavra fora usada por R. Southey para referir um livro (perdido) escrito por um pintor português em que o autor narrava a sua vida. A constituição da autobiografia como género literário autónomo está naturalmente associada com o crescimento da importância das formas de auto-expressão da individualidade na sociedade moderna. Cf. G. MISCH, *A History of Autobiography in Antiquity*, (trad.) London, 1950, 2 vols., pp. 5-6, nota.

<sup>72</sup> G. MISCH, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Freiburg – München, 1994.

<sup>73</sup> IDEM, *Ibid.*, p. 70.

<sup>74</sup> IDEM, *Ibid.*, p. 71.

as diferentes camadas da auto-construção do sujeito e, desde logo, naquilo que se refere à diferença entre subjectividade e individualidade. Esta preferência pelo *aspecto expressivo da identidade* na hermenêutica autobiográfica esbate os aspectos da construção da imagem de “si mesmo” que estão dependentes de uma história da selecção das possibilidades práticas de que o sujeito é já produto como indivíduo e vida individuada, e que esse sujeito tem de assumir na sua iniciativa de acções, mas que não estão directamente acessíveis na forma da auto-consciência subjectiva ou seja na modalidade de uma certeza sobre si mesmo. A dimensão expressiva da autobiografia está associada com um determinado aspecto do “conhece-te a ti mesmo”, que é o aspecto da certeza. Trata-se, aqui, da perspectiva da condensação das possibilidades práticas da vida do sujeito naquilo que nele, na sua história de vida, se pode traduzir mediante uma imagem da sua realidade. Nesta óptica muito particular, o “conhece-te a ti mesmo” em vez de designar o movimento da vida do sujeito individuado, ou seja do sujeito imerso na experiência das suas próprias possibilidades virtuais, *exprime* aquilo que na subjectividade parece assegurar a designação do seu ser estável, conservado no tempo. Mas esta é uma figura limitada, uma figura partida.

Num ensaio de P. Ricoeur sobre a “identidade narrativa”<sup>75</sup>, o autor articulava uma parte essencial do seu pensamento em torno da distinção, recuperada em outras obras, entre o “idem” e o “ipse”. Neste trabalho de síntese, colocava P. Ricoeur a “mesmidade” do lado da identidade numérica, no seu caso mais extremo, e a “ipseidade” do lado do sujeito dotado de iniciativa prática e de imputação<sup>76</sup>.

Em confronto com a estratégia de redução do carácter “subjectivo” das acções à “objectividade” dos seus resultados na obra de D. Parfit (*Reasons and Persons*), o hermeneuta afirmava, por um lado, a impossibilidade de uma “descrição impessoal” de factos que costumam ser tomados como acções imputadas a pessoas e, para além disto, mostrava ainda como a própria diferença entre a descrição “impessoal” e uma descrição explicitamente referida a sujeitos que se nararam a si mesmos é algo que supõe já o elemento narrativo e o “si próprio”<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> P. RICOEUR, “A Identidade Narrativa” (trad. portuguesa) in *Arquipélago. Filosofia* 7, Ponta Delgada, 2000, pp. 178-194.

<sup>76</sup> IDEM, *Ibid.*, in loc. cit. p. 180.

<sup>77</sup> IDEM, *Ibid.*, in loc. cit. p. p. 183-187.

Ao referir o carácter narrativo da construção da “ipseidade” e a diferença que na narração se pode estabelecer entre “mesmidade” e “ipseidade”, mencionava P. Ricoeur o caso do “romance moderno”, em que abundariam os exemplos de total “recobrimento” do “ipse” e do “idem” assim como de uma completa dissociação entre ambos os aspectos. Neste último caso, coube a alusão ao *Homem sem Qualidades* de R. Musil como a um texto literário em que a crise da identidade subjectiva do personagem levou à perda de qualquer curso visível da intriga na narração.

Mas, o que P. Ricoeur infelizmente não analisou, em virtude do seu ponto de partida, foi o problema da passagem das possibilidades no seu estado praticamente virtual, que representam uma das facetas do indivíduo, e a assunção de um número limitado dessas possibilidades como “realidade” em que o sujeito prático se diz e narra a si mesmo, como “ipse”. Na verdade, é aqui que se cruzam os problemas mais decisivos sobre o nascimento da imputabilidade e da atribuição de um sentido moral a acções realizadas por sujeitos morais. Este é o problema da condensação e da expressão da experiência das possibilidades práticas.

Há um imperativo moral na base do “tornar-se pessoa” de qualquer sujeito prático e esse imperativo diz:

*atribui-te a ti mesmo a realidade de um sujeito na forma como constrúes a diferença entre as tuas possibilidades de indivíduo a partir de um mundo virtual, em incessante reconfiguração, e a actualidade da tua obrigação de responder perante outrem.*

Todavia, a oscilação que vai do mundo virtual em que como indivíduo estou desde sempre imerso e a construção que faço de mim próprio como sujeito de acções não seria pensável sem a necessidade de eu me situar perante uma interpelação que não começou em mim e que eu não posso tirar de mim mesmo. A moral como linguagem justificativa nasce deste encadeamento interno do indivíduo e do sujeito posto em andamento por um questionamento originalmente exterior ao “idem” assim como ao “ipse”.

O princípio kantiano, fichteano, romântico e hegeliano “sê uma pessoa e respeita outrem como pessoa” é, então, um postulado obrigatório de qualquer noção de moralidade e, conseqüentemente, da acção moral, mas deve ser tido como isso mesmo, como mandamento que o eu recebe. Do ponto de vista da linguagem da justificação, este princípio exige a capacidade de cada um se narrar a si mesmo com sentido e fornecer, a partir do seu imaginário autobiográfico, e das

correspondentes condensações do virtual no actual, do possível no real, as razões da sua acção.

A imputabilidade e a responsabilidade supõem a identidade pessoal, e a condensação do horizonte modal que ela configura e *exprime*, e só assim é possível articular algo de coerente em torno da questão da “propriedade” das acções, como requeria o ponto *i*) do nosso ponto de partida<sup>78</sup>. Então, a mobilidade interna do indivíduo é suspensa e a história pessoal pode ser narrada a partir de um ponto de suspensão, que é aquele que garante que o sujeito se dê como sujeito irrepitível para outrem em resposta a uma questão de responsabilidade pelos seus actos. A causalidade tem aqui o seu lugar natural.

---

<sup>78</sup> Um dos problemas em que assenta uma leitura dos problemas éticos a partir das *Grundlinien* de HEGEL, e em particular a partir da segunda parte, reside no facto de o filósofo ter transposto a dimensão da narratividade directamente para o domínio da História Universal, na qual se teciam os laços entre indivíduo e povo, entre a subjectividade livre e a comunidade política dotada de uma auto-expressividade. Os momentos que estruturam a segunda parte das *Grundlinien* partem do conceito “abstracto” de pessoa (proveniente das análises dos parágrafos da primeira parte) e articulam-se em torno de dois eixos estruturadores: o primeiro que relaciona a finalidade do agir com o “bem estar”; o segundo que leva desde a representação moderna do dever moral até à forma moderna da consciência moral do sujeito moral. As análises destes parágrafos vão no sentido de preparar a passagem dos temas relativos ao sujeito individual da moral, na sua procura do bem próprio, para a doutrina da objectividade do Bem, que compete à terceira e última parte do compêndio e que efectiva a passagem da Moral para a Política. Neste esquema bem conhecido o problema da procura de uma *verdade* do sujeito por ele próprio acaba por se esclarecer unicamente com base no conceito de consciência moral e de dever, que HEGEL vai ler no kantismo e no pensamento de FICHTE. É como se entre a doutrina kantiana do dever, que para HEGEL é a máxima expressão do sujeito moderno na Ética, e a sua própria concepção do “mundo ético” não houvesse lugar para uma explicação do sujeito acerca de si próprio. Neste interstício das *Grundlinien* se irião colocar as chamadas “Filosofias da Existência” e a Psicanálise, que em comum têm a crença de que a verdade do sujeito é algo que passa por aquilo que ele diz sobre si, pela ordem da autonarração. Se procurarmos situar a evolução do conteúdo e da estrutura do compêndio de Hegel nos seus discípulos e adeptos, que se dedicaram ao mesmo tipo de assuntos, desde F. W. CAROVÉ, E. GANS, a C. L. MICHELET passando por A. LASSON não se conseguem ler preocupações significativas com a questão da autonarração. Não é seguro que a obliteração do tema da descoberta de si na autonarratividade se prenda, no caso de HEGEL, com o várias vezes referido afastamento progressivo da questão da intersubjectividade ao longo da sua obra de maturidade, como pretendeu M. THEUNISSEN no seu famoso ensaio “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, in D. HENRICH / R.-P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, 317-381.



Ao conceber o cálculo lógico modal “TI”, G. H. von Wright<sup>79</sup> mostrou aspectos importantes a propósito da relação entre horizonte da experiência modal e autobiografia, ao reconhecer, no seu conceito de biografia, como a unidade de uma vida, entendida como “sequência de cursos de acção”, é diferente do conceito de História e, por conseguinte, não se refere a acontecimentos situados num mundo estritamente objectivo e regido por um tipo causal semelhante ao que rege as relações entre fenómenos naturais<sup>80</sup>. Se a História nos permite observar o que aconteceu e seguir o nexos causal de um fluxo de tempo que veio já à sua efectividade e transcorreu além de nós, já a biografia permite traçar a coerência de um inteiro curso de vida tendo em vista não só o que se produziu efectivamente, mas igualmente um mundo de alternativas de acção do mesmo agente<sup>81</sup> e que este pode rever nas “variações imaginativas” sobre si mesmo. Segundo G. H. von Wright numa visão determinista da vida e do mundo, uma biografia pode ser representada como uma “árvore da vida”, cujos elementos temporalmente posteriores se entendem como tendo sido causados por estádios anteriores da “situação de vida” de um agente<sup>82</sup>. Mas, este determinismo é apenas probabilístico, pois assenta em uma combinação de possibilidades de acção e não em princípios do determinismo clássico da influência da causa no efeito<sup>83</sup>.

2. Analisemos, agora, o segundo aspecto, relativo às condições de universalização das “razões”.

Ao nos dispormos a afirmar, por exemplo, que uma acção em sentido moral é um acontecimento cuja justificação reside em uma norma, estamos a supor que uma acção para poder ser considerada acção moral deve estar referida a uma condição de universalidade da sua causa (no sentido davidsoniano de “causa”).

*Esta ideia implica que o que tomamos como “causa” do agir se possa transformar em um princípio reconhecido como válido por outros agentes para a acção referida.*

<sup>79</sup> Cf. G. H. von WRIGHT, “Handlungslogik. Ein Entwurf” in IDEM, *loc. cit.*, 89.

<sup>80</sup> Cf. IDEM, *Ibid.*, in IDEM, *loc. cit.*, 90.

<sup>81</sup> IDEM, *o. c.*, in IDEM, *loc. cit.*, 98 – 99.

<sup>82</sup> IDEM, *o. c.*, in IDEM, *loc. cit.*, 90 e 93.

<sup>83</sup> Sobre a questão do determinismo e da possibilidade de outras direcções da acção, igualmente consistentes cf: IDEM, „Determinismus in den Geschichts- und Sozialwissenschaften. Ein Entwurf” in IDEM, *loc. cit.*, 131 – 152.

O critério da universalidade é, aqui, o de um acordo sobre a justificação da acção que, por princípio, deve poder ser aberta ao escrutínio de qualquer agente. A justificação do agir deixa de pertencer exclusivamente a uma biografia encerrada sobre a sua própria coerência interna e os projectos de vida que dela se desprendem podem ser partilhados e as justificações que se tecem em torno de uma vida podem ser por outros retomados ou censurados, nos dois casos extremos.

Estão em causa dois pressupostos. *a)* O primeiro consiste na ideia de que a condição de universalidade da norma não pode resultar de outra coisa que não seja de uma aceitação do conteúdo normativo por parte de uma comunidade, com uma população de agentes virtuais de limites não definidos. *b)* O segundo diz que com base no reconhecimento da mesma norma se devem poder seguir por parte de outrem acções justificadas com a mesma referência normativa<sup>84</sup>.

Chamemos ao primeiro *postulado do reconhecimento* e ao segundo *postulado do cumprimento de expectativas normativas*<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. a doutrina da “justificação moral” desenvolvida na obra de S. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1970, 155 e ss. Cf. o tema paralelo da “universalização dos juízos morais” P. WINCH, “The Universalizability of Moral Judgments” in IDEM, *loc. cit.*, 151 – 170.

<sup>85</sup> Na Sociologia contemporânea o problema em questão no cruzamento destes dois aspectos foi baptizado desde T. PARSONS como o problema da “dupla contingência”. Numa formulação seca pode afirmar-se que ele representa a intersecção da intersubjectividade e do tempo na formação de determinadas referências simbólicas relativamente estáveis, partilhadas por “ego” e “alter” (cf. T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, Chicago, 1949; IDEM, *The Social System*, London, (1951), 1991, 3 – 23; 10). Mais recentemente, N. LUHMANN fez uma releitura com consequências profundas do tema da “dupla contingência” para mostrar como a dimensão temporal e a “sequencialidade” nas acções são os dois aspectos fundamentais para compreender o modo como as relações sociais se estruturam e como se geram “sistemas sociais”, com os respectivos códigos. A partir da forma como na vida quotidiana nos apercebemos de situações que envolvem a “dupla contingência” se pode concluir que nenhum sistema social pode ter lugar quando “ego” não puder agir enquanto não souber de que modo “alter” vai agir. A referência a elementos normativos por parte de “ego” e “alter” em uma situação caracterizada pela “dupla contingência” está condicionada pelo grau de estabilidade alcançado pelo “comportamento selectivo” de ambos. Assim, a partir da análise feita por N. LUHMANN da geração da confiança, pode ver-se de que modo certas referências comuns (de “ego” e “alter”) estão habilitadas a encurtar longos percursos inferenciais na experiência do trato mútuo. Mais do que provar a necessidade de um acordo sobre todo o processo da experiência mútua e das respectivas acções e justificações, as análises da confiança, que N. LUHMANN efectuou, mostram como o “sentido” partilhado é aquilo que, num processo de selecção, se afirmou como relativamente imune a desapontamentos, podendo a partir dele gerar-se

Estes dois postulados referem-se à universalização das justificações de acções mediante causas por parte de um agente. Se tomo como *causa* da minha acção algo mais do que um referente físico de uma força motriz e considero que essa causa pode ser revivida por outrem como *causa* das suas acções possíveis, então eu formulo com a minha justificação o conceito de um *dever prático* para todos os demais. A questão de saber se o que eu entendo como podendo ser um dever prático para todos os demais é efectivamente reconhecido como tal, é um outro problema que, sem dúvida, é decisivo.

Ou seja, conceber uma acção referida a uma causa pode significar uma referência que se estende desde um movimento meramente mecânico, até uma acção intencional ou ainda uma acção moral propriamente dita, consoante se dá esta mesma referência no discurso justificativo de um sujeito. Quando este último incluir uma referência a uma norma ou a princípios que podem ser tidos por outrem como causa das suas próprias acções, ou seja, como enunciados de deveres práticos, encontramos-nos num discurso justificativo moral. Não é necessário para isso que a justificação pela referência à universalidade de uma norma tenha uma função retórica explícita mas, como pretenderam os autores próximos do “imperativismo ético”, a simples inclusão no discurso justificativo de uma referência a uma causa do agir que é por mim descrita como alguma coisa que outrem pode representar como causa de uma acção sua em semelhantes circunstâncias é, mesmo que indirectamente, uma exortação ou um comando moral: é o enunciado de um imperativo, de um dever<sup>86</sup>.

Quando passamos da causalidade em geral para a questão da causalidade moral em particular temos de tomar em conta o conceito de dever ou obrigação. É neste plano que os principais problemas da teoria da acção e da causalidade se cruzam com a teoria da moral. E, desde logo, uma das questões que há que enfrentar é o de saber se temos um critério ou critérios adequados para definir o que são deveres em sentido moral.

Neste cruzamento, as duas questões centrais podem formular-se do seguinte modo: 1. como se dá a formação da consciência do dever uma vez estabelecido um conceito adequado de dever e 2. como é

---

uma “selecção continuada” da experiência, a que se chama, com propriedade, “sistema social” (N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt /M. (1984), 1994, 148 – 190).

<sup>86</sup> Cf. R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, (1952), 2001, 1 – 31; IDEM, *Objective Prescriptions and other essays*, Oxford, 1999, 19 – 27.

possível que aquilo que tomamos como obrigação ou dever-ser se transforme em *causa* de acções reais, que alteram, ou podem alterar, um dado estado de coisas no mundo e conduz, ou pode conduzir, outros a agir concordantemente.

O primeiro problema leva-nos a uma investigação genética que permita reconhecer a transformação do desejo em dever prático, na história do sujeito. A Filosofia moral clássica deu diversas respostas a esta primeira questão e com ela se debateu também a Psicanálise.

No segundo caso, na consciência do dever a representação da causa da acção corresponde à representação do conteúdo do dever. Existem mecanismos psicológicos e sociais que permitem explicar este carácter coercivo da representação da obrigação para um dado sujeito, mas não são esses aspectos da questão que importam à pesquisa moral.

A pesquisa moral concentra-se no problema de saber por que razão a representação do dever pode justificadamente associar-se com a causa de certas acções e, por conseguinte, ela procura esclarecer que nexos unem o dever e a causa na consciência do dever.

As duas “questões centrais”, acabadas de referir, estão na realidade intimamente relacionadas. Um dos problemas que podemos descrever na interpretação da Filosofia Prática de Kant é o de saber se a consciência do dever e o nexo causal entre a representação do dever e a acção prática surgem em consequência de uma determinada génese subjectiva a partir da experiência empírica ou se a universalidade da legislação universal é completamente independente da génese empírica da consciência do dever. Neste segundo caso, a consciência do dever é qualquer coisa de independente e de separado da história da subjectividade empírica e as amarras que atam a subjectividade e a individualidade psico-física são rompidas. Mas, neste caso, o kantismo encontra-se em dificuldades para dar sentido ao nexo finito entre consciência do dever e representação do bem, uma vez que este nexo só pode ser posto a nu no interior de uma génese empírica do dever a partir das metamorfoses subjectivas do desejo.

Por outro lado, esta separação entre a representação do bem na experiência empírica e a representação do dever a partir de uma fonte inteligível da obrigação moral é um aspecto que, na doutrina kantiana, se relaciona com a exigência de universalidade do dever prático, que a experiência empírica da “vontade patologicamente determinada” não podia, alegadamente, satisfazer. É isto que explica que o dever só possa constituir causa da acção moral, na medida em que a vontade não esteja ela mesma determinada por afecções sensíveis que a afastem da pura consideração do dever. Mas o facto de levar até ao fim a exigência de radicalidade que se contém neste conceito

de causalidade do dever faz com que o kantismo facilmente caía num misticismo do dever.

O que a partir de Kant não é possível esclarecer é o facto de a universalidade do dever como causa ser uma construção que se dá na história do sujeito, graças a uma génese que tem uma base empírica e na qual a representação do bem está associada à representação do dever, no interior de um processo. Mas se não podemos garantir esta associação também fica muito incerta a própria ideia de um nexos causal entre dever e acção moral. Ou, então, o conceito de acção moral é usado numa acepção extremamente reduzida.

No raciocínio que parte da ideia do nexos causal entre dever e acção moral temos ainda que conceber uma grande variedade de intrigas que baseiam as diversas modificações do desejo em representação do dever e ainda aqueles enredos que regulam as relações entre a representação da experiência de mundo e a representação do dever. Estes enredos são necessariamente processos temporais e esta característica da temporalidade significa que não podemos descrever o que aqui se desenvolve com base no conceito de realidade, mas precisamos de categorias modais mais refinadas.

O aparecimento da representação do dever está no âmago de um enredo de condensações dos acontecimentos na história de si que tem os seus pontos móveis de ancoragem na mobilidade do desejo e na sua estrutura teleológica. O dever abrevia os percursos do desejo e mobiliza a finalidade deste, transcendendo a regra da sua teleologia. A partir daqui a relação entre acção, sujeito e mundo passa a desenrolar-se no terreno de uma organização modal da experiência em que vão confluír a *meta-estrutura modal do dever* com a sua concepção própria da necessidade e da contingência (partindo da norma de um *ter-de-ser* prático e defrontando o que, em cada caso, é tomado como “realidade”) e a sua capacidade de moldar a mobilidade do desejo; a *economia pulsional* que daqui resulta, especialmente naquilo que se refere à capacidade de a gramática moral do dever travar, desviar ou deslocar as finalidades das pulsões e desejos, modificando assim o diferencial da actualidade / potencialidade da energia pulsional do sistema psíquico; as *condições de comunicação com outrem* em que se baseiam as condições de aceitabilidade do discurso moral sobre o dever e dos discursos justificativos mais em geral e, por conseguinte, uma parte das condições da universalização de critérios da acção “recta”.

A *meta-estrutura modal do dever* cria as condições de uma *compulsão para a selecção* que é aproveitada para a organização do sistema psíquico de acordo com determinadas orientações para a acção, que são aquelas que se revelaram adequadas para firmar a

concatenação entre as *condições de comunicação com outrem*, a *economia pulsional* e a construção da identidade do sujeito.

Na tradição tipológica surgida da obra de J. H. Muirhead a descoberta do *critério da fixação do dever* foi associada às duas grandes famílias do pensamento moral que são constituídas pelas doutrinas teleológicas e pelas doutrinas deontológicas. Assim se tentava esboçar as duas grandes vias no sentido de articular a fixação do dever no sujeito com as teorias do bem e com a “realidade”. Porém, com este desvio não se estava a fixar o essencial do carácter *modal* da *meta-estrutura do dever*. Esta última supõe uma primária referência ao tempo e à representação da causalidade. Trata-se de uma estrutura de antecipação da acção e da comunicação, do mesmo modo que se refere a uma história da aprendizagem do próprio sujeito. Isto se desenvolve no plano *irreal* de construções condicionais. Graças a estas construções nos podemos aperceber não só do significado do carácter psicológico do sentimento do dever mas, sobretudo, da diferença entre a gramática do ser e a gramática do dever<sup>87</sup>. Na *meta-estrutura modal do dever* está em causa a forma da coordenação dos três eixos de coordenadas referidos aqui e aquilo que, em cada caso, serve de motor da compulsão para a selecção (*ter de ser*) depende da eleição de determinadas possibilidades quer ao nível da *economia pulsional* do sistema psíquico quer no domínio das *condições de comunicação*. O sentimento do dever e o que designámos por *ter de ser* (aquilo H. A. Prichard chamou *ought to be*) depende da coordenação destes três eixos.

Deste ponto de vista, o dever não é uma propriedade de acções, do sujeito ou de coisas no mundo que possa ser descrito fora da *meta-estrutura modal* e na linguagem da modalidade, pois ele é uma consequência de uma coordenação num espaço modal complexo constituído pelas coordenadas da *economia pulsional* construída ao longo

---

<sup>87</sup> H. A. Prichard no seu ensaio clássico sobre a obrigação moral baseava já a sua interpretação de um passo do *Tratado da Natureza Humana* de D. Hume, em que o filósofo recomendava a distinção entre as duas linguagens do ser e do dever, no seguinte. “(...) This is the answer implied by Hume when he speaks of «ought» and «ought not» as expressing some new relation, i. e. some relation different from that implied by «is» and «is not». For to speak thus is to imply that what distinguishes the former assertion from the latter is that instead of asserting that a certain subject of attributes, viz. X, stands in the relation to a certain attribute, viz. that of educating Y, of being something which *does* possess it, it asserts that the subject stands to the attribute in the relation of being something which *ought* to possess it, the problem being to ascertain what this relation is.” – H. A. PRICHARD, “Moral Obligation” in IDEM, *Moral Obligation – Essays and Lectures*, Oxford (1949), 1965, pp. 87-163, p. 92.

de uma história da individualidade e da subjectividade, que envolve o binário da actualidade / latência pulsional, e as condições comunicativas da aceitabilidade prática. A característica mais significativa deste efeito de coordenação reside no seu carácter condicional e na estrutura modal própria.

Outra dificuldade é a da construção da “universalidade” do discurso moral, como tipo especial de discurso justificativo. Na sua formulação mais básica trata-se de saber como se passa da presunção de universalidade na causa do agir no discurso justificativo de um determinado sujeito moral para a admissão de uma universalidade *em si* do dever prático. Descoberta a sua génese estaria também descoberta a “génese da moral”.

Antes de tudo, o problema está no facto de a referência a uma causa “universal” se dar no interior do discurso justificativo, que de certa forma permanece encerrado em um determinado esboço de coerência narrativa autobiográfico e na coerência dos três níveis da representação do dever.

Existe algum princípio que permita transformar a minha referência ao que represento como causa universal da minha acção em causa realmente necessária da conduta de qualquer outro sujeito? As obrigações morais podem ser objectivas?

Esta dificuldade foi enfrentada de diversas maneiras pelas filosofias morais. Para uns era possível basear a universalidade na própria natureza das paixões humanas e, em especial, na constante procura pelos homens do prazer. Para outros, como Kant, este era um critério inválido, precisamente porque com ele só podíamos chegar à singularidade da pulsão e da busca de determinados prazeres, empiricamente definidos, sendo necessário fazer recair a universalidade não já na *preferência* mas num princípio formal da subsunção da particularidade das máximas na universalidade da legislação prática. Para outros ainda, a universalidade do juízo moral teria o seu fundamento no Espírito Objectivo, definido como uma esfera de esferas institucionais geradora de sentido e valor, como uma moralidade em acto. F. Nietzsche e os nietzscheianos conceberam a resposta ao problema no horizonte da capacidade de expansão de determinadas perspectivas do mundo e da vida em detrimento de outras. E, segundo outros ainda, o imperativo “age como se fosses membro de uma comunidade comunicativa ideal” deveria ser entendido como o mandamento de um uso público do discurso, concordante com a própria condição intersubjectiva da universalização das normas.

Isto levar-nos-á a um exame mais cuidadoso do problema das *condições comunicativas* da aceitabilidade prática do dever, mais adiante.

*No entanto, as diferentes propostas modernas e contemporâneas de Ética não puderam resolver o problema da associação entre a referência interna à norma universal no meu próprio discurso autobiográfico sobre as causas das minhas acções e a mesma referência por parte de outrem, sem fazer intervir elementos exteriores.*

Isto significa que a fonte da referência universal ao dever não é pura e simplesmente subjectiva?

Terá ela um suporte na natureza objectiva das coisas?

A dificultar a nossa resposta ainda temos o seguinte aspecto do problema: a justificação propriamente moral das acções distingue-se da justificação estritamente causal não apenas por envolver activamente um agente dotado de auto-reflexão na forma de uma identidade biográfica, como ainda pelo facto de a acção “moral” estar associada ao carácter questionável da bondade do seu agente, ou seja, à culpa.

É ainda por esta razão que a acção dita “moral” só se revela no discurso justificativo, pois só este último pode conter o discurso da *apologia* ou do *perdão*. Num discurso na primeira pessoa, este mesmo carácter questionável da bondade do agente pode ser entendido a partir da “fraqueza” da minha vontade. Neste caso, o hedonismo do desejo confronta-se com a dificuldade da escolha do bem. A possibilidade da escolha do mal é o que vem trair a vontade decidida pelo bem. Numa fórmula lapidar se diria que a consciência moral está sempre tecida pela má consciência. Também por isso ela é consciência retrospectiva e, na acepção mais própria do termo, “justificação”.

Na retrospectão da má consciência, é o movimento inicial da causa do desejo na direcção da acção que se interpreta e se julga, de tal modo que o que podia ser empiricamente descrito como a causa da acção se torna em qualquer coisa de semelhante a uma causa dos seus efeitos. Entre a consciência hedonística e a consciência culpada é esta que, doravante, poderá ser considerada como a consciência que pede e dá razões, pois é a partir da consciência do fracasso da vontade que o desejo se pode separar do impulso mecânico, ou seja, da causalidade natural, e passar a ter uma significação no interior de uma identidade biográfica, que busca razões para que o seu sujeito possa “ter razão”.

Assim, o que parecia situar-se no fundamento temporal da acção, como sua causa, é acessível ao agente, no discurso justificativo, na modalidade de desejo interpretado. Entre o desejo como “causa” da acção e o desejo interpretado pela retrospectão há toda uma reconfiguração do agir, movimento este que é sempre percorrido pelo exame da culpabilidade. Na retrospectão da má consciência a unidade autobiográfica é representada como unidade do real e do possível e



o que aí comparecer como “causa” desta ou daquela acção é igualmente perspectivado no interior de um certo jogo modal, relativamente a oportunidades de agir e a acções efectivas.

É um aspecto determinado desta reconfiguração retrospectiva da acção na referência a uma universalidade da sua causa por parte da má consciência que se chamará, com propriedade, acção moral e consciência moral.

Por tudo isto, a resposta da consciência moral à questão da “causa” da acção não é uma resposta cujo conteúdo se possa tornar objecto de uma exclusiva verificação empírica, embora o momento da verdade empírica da causalidade nunca possa ser posto de lado.

No caso da acção “moral”, a justificação retroactiva e a sua reconfiguração de desejos, causas e motivos transforma aquilo mesmo que serviu de motor inicial do agir e não se limita a fazê-lo na modalidade de uma interpretação extrínseca, que deixa intacto o valor de verdade de conteúdos proposicionais sobre as causas, mas vai mais longe e põe em jogo a própria ideia de um desejo “adequado”.

À sua maneira, a psicanálise demonstrou com suficiência esta modificação retroactiva do desejo<sup>88</sup>.

Em suma, a justificação e todas as modalidades que nela podem estar envolvidas não consiste na descoberta de uma causa simples, já dada, de um acontecimento. É um processo de reconstituição global da acção, que não entra exclusivamente em linha de conta com elementos empiricamente verificáveis de uma cadeia causal, mas pode e deve mesmo ser descrito como uma recriação interpretativa da causalidade, no âmbito de uma *irrealidade* modal e não na forma reduzida dos juízos existenciais.

Isto não implica que a Ética se tenha de divorciar da questão da verdade do agir, como inquérito pela verdade das causas. Mas vai pressupor outra coisa. Vai implicar que a procura da verdade da causa da acção se desenvolva em articulação com a descoberta de si do sujeito prático, o que não tem lugar apenas nem preponderantemente na forma de proposições empiricamente verificáveis.

A importante indicação de G. H. von Wright sobre a biografia e a diferença que nela se pode abrir entre a objectividade do agir a as minhas próprias possibilidades de agente em mundos possíveis conduziu-me às seguintes observações, acerca da reconstrução da acção na história pessoal, que agora se impõem.

---

<sup>88</sup> Remeto o leitor para as análises de J. LACAN, *Le Séminaire VI – Le Désir et son Intérpretation (1958-1959)*.

No elemento autobiográfico, a causa da acção fica tecida pelo discurso da justificação do sujeito e este último está orientado pela busca de uma coerência da liberdade. O discurso autobiográfico permite reconhecer o carácter “próprio” das “minhas” acções e, igualmente, me coloca como centro de uma livre reconstrução de sequências vitais. A narrativa autobiográfica é, por conseguinte, a forma encontrada por um sujeito individuado para se escolher a si mesmo, na reconstrução de uma história que não é simples encadeamento objectivo, mas também *produção livre da sua verdade*.

Além da sua abstracção, a primeira parte do mandamento “sê uma pessoa e respeita outrem como pessoa” toma corpo na rememoração e prospectiva autobiográficos e, na sua modalidade mais consciente, oferece-se no interior da coerência dos três níveis da autobiografia: na coerência *temporal* e causal, na coerência das imagens dos *actores*, na coerência da imagem da *unidade do Si* mesmo ou identidade pessoal<sup>89</sup>.

A segunda parte deste mandamento dita o respeito pelo outro. Este último pode ser entendido de uma forma restrita como a aplicação do princípio da boa fé e do cumprimento da palavra e dos contratos. De qualquer modo que se entenda tem sido sempre uma tarefa difícil para as filosofias morais justificar a origem de um tal respeito como sentimento moral do sujeito.

É um princípio que impõe limitações à dimensão da liberdade ficcional, que também existe no processo auto-narrativo. Mas é possível reconduzir-se o princípio do “respeita outrem como pessoa” ao meta-princípio auto-narrativo do “não mentirás sobre ti mesmo”. A ilusão e a mentira surgem, então, como limites da construção da ficção sobre mim mesmo. No entanto, não se trata aqui de limites absolutos, dados do exterior, como limites reais impostos pela objectividade das coisas na sua suposta “ordem” fora de mim, em que se incluiria a “ordem” da sucessão causal, a “ordem” da distribuição dos actores pelas respectivas acções e a “ordem” relevante da coerência da minha auto-narrativa.

É sempre possível que outrem me impeça o passo na direcção da má ficção, da ilusão, pois ele também narra a sua própria história sobre mim e sobre os acontecimentos no mundo, que eu impliquei na construção da minha imagem, na imagem dos outros e na imagem do mundo<sup>90</sup>. Se a sucessão dos acontecimentos no mundo, em

---

<sup>89</sup> Cf. P. RICOEUR, *o. c.*, “sexto estudo”, 167 – 198.

<sup>90</sup> Em algumas notas de um artigo de J. HABERMAS em que está em causa a noção de *Lebensgeschichte*, artigo esse já aqui citado, pode também encontrar-se esta ideia de uma concepção relacional e intersubjectiva da construção autobiográfica e da remoção

que eu impliquei a minha vontade, não tivesse testemunhas, a própria ideia de mentira não teria aplicação intersubjectiva. A declaração da mentira ou a sugestão da ilusão podem existir na medida em que se gerar uma determinada troca autobiográfica, em que a construção da auto-imagem do Si, a partir da construção da imagem da série dos acontecimentos no mundo, fica ameaçada no seu auto-encerramento.

Deste modo, a ideia de uma determinação da causa das acções na linguagem denotativa, a ideia de imputabilidade e a ideia de culpa envolvem a possibilidade da ilusão sobre si mesmo, da mentira e da correspondente contradição por outrem. Ora, estas possibilidades só podem ser realmente reconhecidas naquela troca de informação muito particular, que está em causa quando pelo menos duas narrativas sobre Si mesmo se defrontam e alcançam reciprocamente o fulcro da coerência de vida do Si de um e outro tanto no que tem de aparente como de real, pois mentir é, em última análise, mentir sobre si, iludir é iludir-se.

Uma noção da troca autobiográfica torna-se portanto necessária para compreender a aplicação das duas partes do mandamento (“sê uma pessoa e respeita outrem como pessoa!”) à coerência de vida do Si mesmo e ao seu esboço de unidade narrativa implicando natureza, mundo e acção<sup>91</sup>.

Mas a contribuição mais importante deste conceito de autobiografia para uma teoria da moral reside, naturalmente, nas conclusões que dele pudermos extrair para um conceito do dever prático.

Não obstante a suspeita de uma parte substancial do pensamento contemporâneo relativamente à auto-transparência do “si mesmo” e à capacidade da geração da ilusão subjectiva na forma do discurso da verdade, é importante referir que nenhum conceito do dever moral se pode afirmar sem a aceitação da dimensão da *iniciativa moral* do sujeito, a qual implica um ponto de partida numa adesão a si mesmo,

---

intersubjectiva da auto-ilusão. Cf. J. HABERMAS, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral” in IDEM, *Die Einbeziehung ds Anderen. Studien zur politischen Theorie, o. c.*, 40 – 41.

<sup>91</sup> Vários problemas se podem situar na completa explicitação do que levo entendido aqui por “troca autobiográfica”. Não é meu intuito explorar em detalhe todas essas questões no espaço deste artigo. Uma parte dessas questões foi focada num artigo de C. TAYLOR de 1981, em que este filósofo partia da noção de “respondent” como ideia capaz de traduzir a unidade entre reflexão, consciência de si e carácter dialógico: C. TAYLOR, “The Concept of a Person”, in IDEM, *Philosophical Papers I, Human Agency and Language*, Cambridge, 1993, 97 – 114. Num sentido mais desenvolvido e recolhendo diferentes horizontes teóricos: F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches Logiques sur le Dialogue*, Paris, 1979; IDEM, *L'Espace Logique du Dialogue. Dialogiques II*, Paris, 1985.

por conseguinte, um ponto de partida na identidade representada e dada a ver como tal do Eu. Começar a partir de si pode implicar começar a partir de um feixe de ilusões, mas nada permite concluir que este Eu que se dá a ver assim e assim se representa seja uma imagem não rectificável.

A deconstrução da autobiografia praticada por J. Derrida a respeito de textos de F. Nietzsche<sup>92</sup> permite sem dúvida encontrar na modalidade mais afirmativa da vida o momento thanatográfico, e revelar na vida unitária de um sujeito individuado de certas acções um *duplo* tecido pela sua proveniência materna e paterna, pela lei da mãe e pela lei do pai<sup>93</sup>. Permite concluir, em suma, que a *posse* da vida (não) é dada na medida em que ela passou no ser-outro da morte, de tal modo que o *agora* autobiográfico é, por excelência, um porvir morto do seu sujeito individuado. Do mesmo modo, mas com consequências mais amplas, se pode estender esta duplicidade *vida-morto* ao problema da origem do Estado, da Instituição em geral e das instituições académicas em particular<sup>94</sup>. Tendo servido para participar nas comemorações do bicentário da independência dos EUA, o texto-conferência de J. Derrida é também um texto sobre a “assinatura” de T. Jefferson como redactor do projecto de declaração da independência e criador-instituidor de uma entidade colectiva (o Povo americano), que por essa mesma declaração deveria ter a sua própria origem, recebendo o “sopro” quase-divino do seu criador<sup>95</sup>.

Se a desconstrução da criação-instituição do Estado e da criação-instituição do Si mesmo autobiográfico andam a par, já os seus efeitos acabam por ser paralisantes num caso como no outro. Se a desconstrução é uma prática justificada como prática de crítica contra as más ilusões da instituição e dos poderes instituídos, contra a ilusão sobre si mesmo do eu e as suas máscaras denegadoras, ela não é, contudo, uma prática ao serviço da afirmação da vida, que usa e procura ilusões de conveniência, mitos, como ensinou F. Nietzsche. A desconstrução acredita demasiado pouco na vida para a deixar jogar o seu próprio jogo da ilusão e da verdade, no que, aliás, ela é uma prática situada nos antípodas do pensamento de F. Nietzsche, como bem evidencia a determinada altura do seu texto o próprio J. Derrida<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. J. DERRIDA, *Otobiographies. L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, 1984.

<sup>93</sup> IDEM, *Ibid.*, 62 – 63.

<sup>94</sup> IDEM, *Ibid.*, 73 e ss.

<sup>95</sup> IDEM, *Ibid.*, 21 – 22.

<sup>96</sup> IDEM, *Ibid.*, 98 e ss.

Contudo, a força da vida que se revela nas suas individuações reside nesse jogo da multiplicidade e simplicidade, da não verdade e ilusão e da sinceridade do seu próprio velamento.

Frente à leitura que J. Derrida faz da autobiografia, a principal questão que se prende com o uso da deconstrução reside no seu *tempo*. Pois todo o acto deconstrutivo é *posterior*, vem depois e não pode medir-se no mesmo pé de igualdade com a crença na vida que se projecta e institui. Do mesmo modo que no caso do acto instituinte de um povo como poder soberano independente, a actividade deconstrutiva não pode colocar-se, também, no mesmo *tempo* da constituição de um sujeito que se institui responsável pela sua vida, como um ser “respondente”, *hic et nunc*, ao inquérito de outrem pelas razões dos seus actos. Sem um sujeito já “respondente” na forma de um sujeito individuado na sua autobiografia e com as consequentes projecções sobre a *unidade de sentido* da sua vida, não teria significado o tema da deconstrução da autobiografia.

Um sujeito individuado capaz de se experimentar como fonte de acções morais deve coincidir com um poder de se mostrar a si mesmo como portador de um esboço coerente de vida e todos os elementos que na sua imagem de si possam por outrem ser apontados como contraditórios com a sua proclamada coerência podem originar sentimentos morais, que vão desde a vergonha à culpa.

Só um ser que a si mesmo se declara *uno*, indivisível, simples até na ilusão mais extrema dessa mesma simplicidade, na narrativa da sua subjectividade, pode *responder* e ser responsável. Esta extrema condensação dos possíveis na história de vida de cada um, que é gerada para responder perante outrem, deve ser o que com propriedade chamamos “pessoa moral”.

Uma teoria da moral assente na autobiografia como pedra angular da experiência moral do sujeito partirá da exigência de coerência sobre si mesmo<sup>97</sup> como de um primeiro imperativo. A coerência da representação narrativa de si mesmo e, em geral, o poder dar contas sobre a sua vida como conjunto de realizações, de opções e de possibilidades abertas deve ser o primeiro de todos os mandamentos práticos, pois dele depende a própria constituição do sujeito como pessoa (“sê uma pessoa!”) e a auto-apropriação de si mesmo.

---

<sup>97</sup> Ainda a este respeito pode encontrar-se uma concepção idêntica em J. HABERMAS, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral” in IDEM, *Die Einbeziehung ds Anderen. Studien zur politischen Theorie*, o. c., 41.

A este primeiro mandamento se seguem as seguintes proposições, que serão compreendidas, também, como mandamentos da coerência moral e da tolerância de um ponto de vista relacional.

1. *Age e narra-te a ti mesmo como se a tua vida tivesse um sentido tal que possa por outrem ser entendido como digno de partilha.*
2. *Respeita todos os outros como pessoas, ou seja, como narradores de uma vida unitária e dotada de sentido para ti mesmo.*
3. *Narra-te a ti mesmo como actor de uma unidade biográfica que extrai a sua coerência não só dos teus actos como escolhas livres, mas também das possibilidades que deixaste abertas.*
4. *Respeita outrem para além dos actos que ele te narra, e que dele fazem um actor de uma história acontecida, como unidade em permanente reconfiguração de um conjunto de mundos possíveis, em que também seria possível incluíres as tuas próprias possibilidades práticas.*

O esboço aqui traçado de uma moral autobiográfica permite conjugar as acepções individuais do bem e do “visar” subjectivo da “vida boa” e o condicionamento pela liberdade e pela sua modalização de tudo o que provier das projecções na acção e seus resultados objectivos da intenção de realizar a “vida boa”. Na autobiografia, que é produto de uma reflexão moral do sujeito individuado sobre si, que se exerce mesmo quando o sujeito individuado se entendeu como sujeito *em crise de identidade*, e por isso mesmo, se pode ler esta dupla travessia do bem pela liberdade e da liberdade pelo bem. Nela estão presentes, portanto, de um modo articulado, os dois mecanismos de codificação da moral, que o mundo moderno herdou e possibilitou.

### **III. Ética e Cepticismo: da semântica do bem à co-possibilidade da liberdade.**

Em alguns autores de orientação “analítica” a discussão do problema do “naturalismo” tornou-se um tópico obrigatório nas discussões de uma lógica da linguagem moral. Sobretudo depois da obra *Principia Ethica* de G. E. Moore e da sua crítica da “falácia naturalista”, que transformava o famoso problema humeano sobre a possibilidade da tradução da linguagem do ser na linguagem da obrigação, que o problema de saber se as proposições morais se podem reduzir a proposições descritivas sobre factos se tornou em um tópico de abordagem comum<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, (1903), 1980.

Na obra de G. E. Moore a rejeição da “falácia naturalista” articula-se com a discussão do problema geral da Ética: o que é o “bom” e o que é o “mau”? O tipo de resposta a este problema por parte de qualquer pessoa desprevenida faz-se vulgarmente com o recurso a proposições indicativas, que se tipificam na forma geral: “isto é bom, aquilo é mau”. Com recurso a este tipo de frases, habituamo-nos a considerar o “bom” e o “mau” predicados objectivos que fazem parte de coisas e a ver nestes dois predicados qualquer coisa de tão inerente aos objectos como outros atributos como o “vermelho”, o “rugoso” ou o “amargo”. O que constitui a “falácia naturalista” não está nesta objectivação do “bom” (“bem”) ou do “mau” (“mal”), mas consiste na redução do “bom” como um elemento não analisável da experiência de um determinado objecto complexo a outro elemento não analisável percebido nesse mesmo objecto<sup>99</sup>. Mais concretamente, a “falácia naturalista” em Ética consiste na redução do predicado “bom” a um outro qualquer predicado associado à percepção de uma coisa determinada, o que acontece quando, por exemplo, tentamos explicar o que é uma coisa “boa” dizendo que ela dá “prazer”. Neste exemplo, o predicado “dá prazer” serve como um redutor ou tradutor da percepção de “coisa boa”.

O que logo desde as páginas iniciais do seu livro, e conduzido por um certo tipo de “intuicionismo” moral, G. E. Moore designa por “falácia naturalista” reside em tomar aquilo que, por meio de certas propriedades, pode servir para exprimir a nossa experiência do “bom” e o que é este “bom” em si, como predicado não dedutível. A “falácia” está em transformar um procedimento de explicação de uma experiência no conteúdo dessa mesma experiência.

No capítulo II da sua obra, ao distinguir entre dois tipos de teorias éticas, o autor alargava a noção de “falácia naturalista” de forma a incluir sob este mesmo erro quer a redução do bem a um objecto natural quer a sua redução a um objecto presumido num mundo supra-sensível<sup>100</sup>. Na mesma falácia se subsumem os dois procedimentos, pois em ambos os casos nos encontramos perante a redução do predicado “bom” (“bem”) a um objecto distinto dele. O qualificativo “naturalista” deve-se ao facto de a estratégia de redução do bem se encontrar na dependência de um determinado entendimento da natureza e dos objectos “naturais” ou de predicados simples e / ou complexos de objectos “naturais”, os quais servem de definições do “bom”

<sup>99</sup> IDEM, *o. c.*, 13.

<sup>100</sup> IDEM, *o. c.*, 37 e ss.

(“bem”)<sup>101</sup>. Uma tal estratégia de redução levaria à substituição da Ética por uma ou várias entre as disciplinas das chamadas “ciências da natureza”<sup>102</sup>.

Numa conferência no ano 2001, perante a Sociedade Norte-Americana de Filosofia Social, D. Copp<sup>103</sup> reformulou o que se pode entender por “naturalismo ético”<sup>104</sup>. Para ele, o “naturalismo” reconhece-se, em um sentido mais abrangente do que aquele sentido polemicamente retido por G. E. Moore<sup>105</sup>, como uma doutrina que sustenta duas ideias: *i*) existem “propriedades morais”; *ii*) essas propriedades morais, como por exemplo “rectidão moral”, “desacerto moral”, “bondade”, “maldade”, “justiça”, “virtude” e “vício”, são propriedades “naturais”. Estas duas ideias muito gerais associam-se com uma atitude gnosiológica realista<sup>106</sup> e com um conceito de natureza que tende a abarcar tudo aquilo que há, incluindo as próprias “propriedades morais”, que se acabaram de referir. O aspecto mais saliente da sua renovação do conceito de “naturalismo ético” centra-se na rejeição da ideia de que possuiríamos um conhecimento moral sintético *a priori*, na acepção kantiana.

O argumento principal de que se serve D. Copp nesta refutação é o seguinte. Se eu posso adquirir evidência empírica suficiente para refutar as minhas crenças relativamente à extensão de uma determinada “propriedade moral”, então é porque essa propriedade é “natural” e a minha justificação das minhas crenças não pode ter sido *a priori*. A diversidade cultural, a pertença a sociedades diferentes e o que isso envolve e, ainda, a diferença de perspectivas morais entre sub-culturas revela isto mesmo. O que, no fundo, sustenta a defesa deste “naturalismo ético” é a tese de que todo o conhecimento moral é sintético e *a posteriori*: é conhecimento “empírico”, dependente do que em determinados agrupamentos se entende por “necessidades” da comunidade<sup>107</sup>.

---

<sup>101</sup> Para uma interpretação do significado da “falácia naturalista” e do uso de “naturalismo” no caso de G. E. MOORE e no pensamento moral posterior de língua inglesa cf. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, 1985 (1993), 120 e ss.

<sup>102</sup> IDEM, *o. c.*, 40.

<sup>103</sup> D. Copp, “Why Naturalism?”; IDEM, *Morality, Normativity, and Society*, Oxford, 1995 (2001).

<sup>104</sup> Cf. IDEM, *Ibid.*, “In Defence of Moral Naturalism”, 226 – 230.

<sup>105</sup> IDEM, *Ibid.*, 52.

<sup>106</sup> IDEM, *Ibid.*, 223 – 224.

<sup>107</sup> IDEM, *Ibid.*, 227 e nota 12.



O problema que gostaria de levantar prende-se com a finalidade dos argumentos de D. Copp. A crítica da tese de que o conhecimento moral é sintético *a priori* serve o objectivo de legitimar o pluralismo cultural e moral e a ela subjaz a ideia contrária, de acordo com a qual os predicados morais são empíricos e, por esta razão, dependem do nosso conhecimento de “propriedades factuais” e de “características descritivas” da vida de um conjunto de pessoas. No livro de D. Copp, imediatamente antes da análise dos argumentos que levam à “open-question” de G. E. Moore, assinalava o autor, na sequência da sua argumentação anterior, que a justificação que uma propriedade que um código moral pode ter de “ser justificado relativamente a uma sociedade” é coextensivo à propriedade de “servir melhor as necessidades sociais e valores não-morais”. Daqui se conclui que o aspecto que qualificamos como “justificativo”, “normativo” ou “moral” de um determinado discurso de um locutor inserido num determinado meio social, e com este último identificado, pode ser reduzido a um aspecto “empírico” daquela(s) propriedade(s) que configuram o que se entendeu por “necessidades sociais e valores não-morais” de uma sociedade determinada.

Mas, se afirmamos a dependência cultural dos códigos morais não se percebe o que motiva a noção mesma de “propriedades naturais”, a não ser se estivermos dispostos a admitir a noção de um naturalismo irrestrito, segundo o qual o mundo natural é tudo o que há, ficando, por isso mesmo, por definir o que é natureza e o seu “negativo”. Porém, se partirmos do naturalismo irrestrito não podemos explicar a diversidade cultural, pois para esta última faltaria uma justificação assente num mecanismo da “natureza”, o qual não parece ser fácil de descortinar. Por fim, o problema de toda a redução “naturalista” do conhecimento moral está na ausência de uma explicação do laço obrigacional típico do dever<sup>108</sup>.

A discussão relativa à existência do predicado “bom” nas próprias coisas, ao lado de predicados como “rugoso” ou “inclinado”, é necessariamente limitada pela discussão das condições do discurso verdadeiro (objectivo) sobre esse(s) predicado(s) morais. Deste modo, a posição de um “naturalismo ético” não pode dispensar a reflexão sobre as condições de verdade dos discursos sobre o “bem”, da mesma forma que as proposições sobre alguma coisa que é dita “rugosa” ou “inclinada” implicam a aceitação dos critérios da sua objectivação

---

<sup>108</sup> R. M. HARE, “A new Kind of Ethical Naturalism” in IDEM, *Objective Prescriptions and other essays*, o. c., 67 – 86.

para um universo “U” de proposições possíveis, em que se admitem aquele tipo de predicados. O que equivale a dizer que sustentar a objectividade do “bem” irá implicar discutir o que é a objectividade em geral e discutir a objectividade das proposições que admitem o predicado “bem”, em particular. Ora, é esta mesma discussão que não pode ter lugar no mesmo plano que uma pura e simples indução de valores, como parecia dever concluir-se das teses dos “naturalistas”.

Mas, em um certo sentido, o “naturalismo” em Ética pode não designar somente aquela atitude filosófica que concebe o “bem” como uma propriedade intrínseca de certas coisas e que, na sua objectividade, é desejável num grau maior ou menor. Ao contrário do que se pode depreender da reconstrução crítica do “naturalismo” feita por G. E. Moore, o “naturalismo” pode designar igualmente uma perspectiva estética do bem (num sentido amplo de “estética”). Segundo esta última, a apreensão imediata das propriedades da coisa, a que atribuímos valor moral, não pode separar-se da coisa concebida na sua totalidade e individualidade. A atitude naturalista pode consistir neste posicionamento estético do bem, na identificação do bem com o existente na sua individualidade imediata, no seu aparecer “recto”<sup>109</sup>. O “naturalismo ético” poderá designar a perspectiva que vai encontrar na existência da coisa, enquanto esta coisa irrepitível na harmonia da sua proporção, por exemplo, o suporte indispensável do bem. Mas, desta forma, o “naturalismo ético” confunde uma modalidade do discurso da Ontologia (a existência) com a própria condição de doação do bem, pois deste ponto de vista o bem é, necessariamente, bem existente.

Em várias obras e artigos R. M. Hare preocupou-se em dar continuidade à rejeição da “falácia naturalista”, empreendida inicialmente por G. E. Moore, na Filosofia Moral de língua inglesa, com o intuito de defender a sua abordagem “prescritivista” e comendatória da linguagem moral.

Na discussão por R. M. Hare do tema do “naturalismo” os argumentos principais de G. E. Moore são retomados com o sentido de mostrar como a definição dos termos usados nas expressões morais (“bom”, “justo”, etc.) não se pode fazer com base em outros termos com um valor descritivo para esses mesmos termos morais. Desde esta fórmula sintética basilar elevava G. E. Moore uma crítica do procedimento que consistia em traduzir termos e expressões morais

---

<sup>109</sup> G. E. MOORE referia na sua obra a falácia naturalista em *Estética*. Cf. G. E. MOORE, *o. c.*, 201.

em termos e expressões descritivos, julgando-se que, com isto, se definiam os termos morais. R. M. Hare mostra como o tipo de “naturalismo” em causa neste procedimento e, portanto, no modelo argumentativo escrutinado por G. E. Moore, está em causa uma forma reduzida de “naturalismo” – o naturalismo semântico.

Se seguirmos G. E. Moore ficamos a saber que nenhum termo diferente dos termos “bem” e “bom” permite clarificar, mediante uma definição exacta, o que é o “bem” ou o que são as coisas “boas”. R. M. Hare considera que no exemplo “o quadro é bom” existem três possibilidades de se tomar o sentido do termo “bom”: o “bem” é uma única característica; ou ele representa uma conjunção de características; ou ele resulta de uma disjunção de características alternativas.

R. M. Hare distinguia entre uso analítico e uso sintético de “bem” em frases correntes.

Mas na conclusão das suas análises somos levados à ideia de que o termo “bem” (“bom”) é usado na maior parte dos casos num sentido *não naturalista*. Mesmo que o possamos reconhecer em qualquer daquelas três possibilidades, o facto de o seu uso não se poder considerar redutível a expressões “naturalistas” significa que ele é um termo de um tipo particular de linguagem, que não é a linguagem descritiva, mas sim a linguagem imperativa ou comendativa. A distinção entre estes dois tipos de linguagem remete para a distinção entre dois tipos de actividades linguísticas: a definição e a recomendação (ou injunção). Quando digo “Um A que é C é bom” não estou a fazer a mesma coisa que quando afirmo “Um franjinhas é um cão jovem”. R. M. Hare ainda combina a análise do uso de predicados morais com o problema relativo ao carácter analítico ou sintético das proposições morais. Os termos valorativos da linguagem possuem, por conseguinte, uma função linguística especial e não podem ser definidos mediante uma tradução em outra actividade linguística que recorre a termos não-valorativos. Por isso, continua ainda R. M. Hare, a rejeição do “naturalismo” tem todo o sentido apenas se distinguirmos, com rigor, entre termos denotativos e o seu uso e termos valorativos e o seu uso. O “naturalismo” está para uma tentativa de definição de “bem” pelos termos da linguagem descritiva tal como o ensaio de descoberta da “quadratura do círculo” para o quadrado e para o círculo. As chamadas definições naturalistas dos termos avaliativos (comendativos e/ou imperativos) tropeçam na própria insuficiência da linguagem para definir em quadros estritamente factuais os termos não-factuais.

R. M. Hare considerou ainda que a crítica da “falácia naturalista” por G. E. Moore conduziu muitos a reforçar a oposição entre descrições de factos e discurso moral. No caso dele próprio, o aprofundamento

da crítica do naturalismo levou-o a uma posição que ele considera como muito próxima de Kant.

Em *Objective Prescriptions* R. M. Hare tomou em conta o facto de o “naturalismo semântico” estar longe de se poder considerar a única formulação possível de “naturalismo” e refere um tipo mais radical de fundamentação naturalista das proposições éticas a que ele chama “naturalismo ontológico”.

Este último tipo argumentativo estaria presente em algumas teses de H. Putnam e S. Kripke relacionadas com os temas da possibilidade de identidade de propriedades sem sinonímia e das verdades necessárias *a posteriori*. Ambos os temas implicam tomadas de posição relativas ao estatuto dos conceitos da necessidade metafísica, da necessidade causal e da necessidade lógica.

Mas o problema geral que a análise por R. M. Hare do “naturalismo ontológico” tenta esclarecer é o de saber se os conceitos de “existência” e de “mundo” têm uma importância decisiva no domínio ético, e mesmo independentemente do facto de ficar sempre por determinar a que “província” da realidade ou a que aspecto do mundo nos referimos quando falamos em “realidade” ou em “mundo”.

A doutrina que admite que há aspectos no “mundo” e na “realidade” que podem servir como condições de descrição (ou tradução) de predicados e proposições morais é uma doutrina “descritivista” em Ética. Partir da ideia que os costumes e a “cultura” de uma dada população podem servir esta última finalidade de descrição ou tradução é seguir uma via “descritivista” nesta acepção.

Por isso R. M. Hare assinala a diferença entre descrever os conteúdos morais de uma dada cultura ou os padrões morais de uma dada população (“costumes”) e clarificar o que em ambos os casos se entende pela dimensão comendatória e prescritiva da linguagem moral. Esta última permanece não obstante a eventual diversidade cultural das populações e respectivos costumes e hábitos.

Daqui resulta que do mesmo modo que não podemos afirmar a existência da necessidade metafísica no mundo e nas coisas que nos rodeiam, mas apenas podemos afirmar tipos particulares de necessidade causal (ou a necessidade lógica), também não é possível estabelecer um conceito definitivo de “realidade” do qual se possa seguir um critério de descrição para predicados morais. Não há nenhum padrão descritivo “ontológico” para a moral, mas somente o que R. M. Hare chama “modalidades deonticas”, ou seja, aquilo que o dever ser requer que façamos, na relação causal entre esse mesmo dever ser e a nossa vontade.

Há aqui um efeito semelhante ao da *suspensão céptica* dos juízos descritivos e que se justifica por se partir de uma diferença não anulável entre o conceito de realidade e o conceito de moralidade.

O argumento mais contundente contra qualquer forma de “realismo moral” reside na constatação da diferença entre a situação (ontológica) da vontade antes da consciência do dever e a situação da vontade enquanto afectada pela consciência do dever.

Recuperando em parte a concepção da moral de Kant, K. H. Ilting também censurou na “falácia naturalista” a confusão entre existência e norma, entre ser e dever. Mas a sua crítica vai mais longe, pois compara a tentativa de extrair normas obrigatórias a partir da “natureza das coisas” ao ensaio de conceber o dever como um predicado real das coisas, à semelhança do que acontecera com o conceito “ser”.

Em oposição a algumas correntes filosóficas predominantes na Alemanha, K. H. Ilting considera votada ao fracasso a perspectiva sobre as normas morais que considera que elas podem ser formadas a partir de um “conhecimento” das coisas. Em vez disso, sustenta o editor de Hegel, as normas morais são “postas” pelo poder da vontade. É esta “posição” das normas que deve ser discutida se pretendermos saber em que plano se situa a sua obrigatoriedade para a acção moral<sup>110</sup>.

No juízo que faz K. H. Ilting sobre a “ética da comunicação” de K. O. Apel se exprime toda a carga dos seus pressupostos. De facto, neste juízo está em causa a disputa sobre a distinção terminológica, mas com consequências filosóficas mais vastas, entre validade e facticidade. K. H. Ilting começa logo por discutir o conceito de “Geltung” usado por K. O. Apel a respeito da sua “comunidade argumentativa” (expressão do próprio K. H. Ilting). E conclui que, num sentido geral, não se pode distingui-lo fortemente da ideia de um “in-Kraftsein der Normen”, que se exprimiu, segundo nos diz, na *validitas* latina<sup>111</sup>.

Continuando a sua apreciação inicial sobre a obra de K. O. Apel diz-nos K. H. Ilting que é possível encontrar nela uma dupla falácia: a já referida “falácia naturalista” e uma “falácia intelectualista”<sup>112</sup>. A razão de ser desta dupla crítica reside antes de tudo no facto de o próprio conceito de uma “ética da comunicação” se prestar à mistura entre “pretensões de validade”, validade e verdade. Segundo K. H. Ilting “Geltung” e “Geltungsanspruch” são noções distintas, que nem

<sup>110</sup> K.- H. ILTING, *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt / M., 1994, 138.

<sup>111</sup> IDEM, *Grundfragen der praktischen Philosophie*, o. c., 147.

<sup>112</sup> IDEM, *Ibid.*, 139.

a crítica wittgensteiniana das “linguagens privadas” nem a noção peirceana de uma “comunidade de pesquisadores” está em condições de superar<sup>113</sup>.

O exemplo de que se serve K. H. Ilting nas suas observações críticas é bem elucidativo. Trata-se da mentira.

Quando K. O. Apel afirma, de acordo com as concepções de J. Habermas sobre as condições transcendentais de possibilidade da “comunidade comunicativa”<sup>114</sup>, que a mentira tornaria impossível o diálogo entre sujeitos de uma argumentação, está a colocar no “mesmo pé” as condições de comunicação e argumentação em uma comunidade “ideal”, as aspirações à verdade dos locutores dessa comunidade e a sua moralidade<sup>115</sup>.

Uma análise do conceito de uma comunidade comunicativa levanta sérias dificuldades à tese de uma natural imbricação entre obrigações morais e as condições de uma argumentação racional livre de coacção. No caso do exemplo, é fácil concluir que nem sempre a mentira se pode considerar como moralmente censurável.

Neste caso, é para as próprias acções morais que temos de nos voltar se pretendemos saber em que circunstância é a mentira moralmente reprovável.

Daqui se segue que a pretensão a alcançar a verdade não pode ser tomada como condicionamento transcendental da moralidade da comunidade argumentativa.

Por outro lado, e indo mais fundo, na medida em que se trata de “pretensões a...” não nos encontramos perante nada que se possa considerar como efectivamente obrigatório, a não ser que se entenda o dever numa acepção latíssima, como um dever perante a razão ela mesma.

Ao fazer culminar num ponto essencial os seus argumentos, K. H. Ilting afasta a ideia segundo a qual alguém possa afirmar ter um dever moral de argumentar (dialogar) de acordo com os pressupostos da “argumentação ideal” de que fala K. O. Apel.

---

<sup>113</sup> IDEM, *Ibid.*, 148.

<sup>114</sup> Para compreender aproximações e demarcações entre os dois autores CF. K. – O. APEL, “Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit ? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken” in A. HONNETH / Th. McCARTHY / C. OFFE / A. WELLMER (HRS.G.), *Zwischen Betrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt / M., 1989, 15 – 65.

<sup>115</sup> K. - H. ILTING, *Ibid.*, 149 e ss.

*Da das Wort "Pflicht" üblicherweise nur im Blick auf irgendwie verbindliche Normen gebraucht wird, ist es im übrigen irreführend, von einer „Verpflichtung zur Argumentation“ zu sprechen*<sup>116</sup>.

Desta forma, não seria possível condensar uma doutrina da moral e uma doutrina da verdade em redor das condições transcendentais da comunicação ideal sem coacção e, portanto, o projecto de ultrapassagem da dicotomia moderna entre “reino da natureza” e “reino moral”, pela consideração do sentido na comunicação, não iria além de uma doutrina sobre as condições do “reconhecimento” interpessoal.

Os argumentos de K. H. Ilting servem, aqui, para uma importante chamada de atenção. A linguagem não é um terreno no qual se dissolvam, sem deixar vestígios, os perigos da redução naturalista e da correspondente “falácia naturalista”. O que leva a perguntar se não teremos de ser mais exigentes quando dizemos ter anulado a eficácia da dicotomia moderna entre “facto” e “norma”.

A concepção da linguagem como meio em que se podem dissolver as oposições em que se cristalizou a concepção do mundo, do homem e da sociedade da época moderna está longe de ser convincente. A linguagem e a comunicação constituem, antes, um meio em que se reproduzem essas oposições, em que elas se dão a ver<sup>117</sup>. Assim, a ideia de que uma “viragem para a linguagem” em alguns autores da Filosofia Contemporânea seria uma forma de anular as oposições da modernidade deverá aparecer como ilusão e falsidade. O que pode afirmar-se é que para a linguagem e para a comunicação humanas é transposta a anterior ancoragem das oposições na alma, no espírito

---

<sup>116</sup> IDEM, *Ibid.*, 152.

<sup>117</sup> As observações críticas de E. TUGENDHAT a respeito da obra de J. HABERMAS e da sua concepção de uma “moral igualitária” (expressão de E. TUGENDHAT) na base da concepção das condições pragmáticas da comunidade ideal de diálogo e do que se tem vindo a chamar “Ética comunicativa ou do discurso” podem ser aqui chamadas para o propósito de esclarecer como os “fundamentos” de uma Ética não podem ser encontrados nas condições de instituição de uma comunidade de seres em diálogo em pé de igualdade. A partir das críticas de E. TUGENDHAT torna-se claro que o diálogo não é nem uma moral nem uma condição do comportamento moral, do mesmo modo que as condições pragmáticas da situação ideal de diálogo não podem também traduzir, nem sequer processualmente, as condições de um comportamento considerado “moral”. No caso da versão habermasiana das condições pragmáticas da situação ideal de diálogo (que E. TUGENDHAT, em virtude da “clareza”, prefere à versão de K.-O. APEL) ainda acresce a dificuldade de uma abusiva tradução da moralidade da situação ideal de diálogo nas condições políticas do seu exercício. Cf. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt / M., 1993, „Achte Vorlesung”, 161 – 176.

ou na mente, para as vir a evidenciar no domínio expressivo mais próprio do reconhecimento mútuo interpessoal.

Mas nada resultante desta transposição irá permitir superar a estrutura binária do código clássico da moral ou a oposição entre natureza e liberdade, entre ser e norma, de que proveio a moderna sobrecodificação da moral clássica. Daqui se pode concluir como a sobrecodificação moderna da moral clássica não pode prescindir do horizonte de um pensamento da liberdade e como este último não se dissolve na experiência da comunicação intersubjectiva ou na sua aspiração interna a uma comunidade comunicativa sem coacção. A própria diferença entre constrangimento e não constrangimento é qualquer coisa que não se reduz à experiência da comunicação e está referida ao código no qual tem lugar a oposição livre / não-livre, que é depois reelaborada na diferença entre sujeitos iguais ou no “mesmo pé de igualdade” e desiguais e submetidos a um poder injustificado, sendo certo que a “igualdade” mais não é, aqui, que a ideia de “liberdade igual para todos”.

Assim, uma parte fundamental do discurso justificativo que torna possível qualquer Ética, num sentido moderno, não parte, nas suas razões, do ideal de uma comunidade comunicativa, e das suas condições pragmáticas, mas sim da relativa exterioridade da liberdade e da posição da fonte da norma frente ao ser e à facticidade. O valor desta sobreposição mantém-se mesmo admitindo que a comunicação, e as suas pressuposições pragmáticas, é fonte de valor e de fundamentação de argumentos morais. A diferença entre facto e norma traduz a diferença entre ser e liberdade, a qual, por seu turno, é uma diferença inapagável e sobrevive na própria condição de base de uma “comunidade comunicativa”, que é a “ausência de constrangimentos”. A diferença entre facto e norma, entre ser e liberdade pode aplicar-se à própria cristalização das situações comunicativas e dos seus produtos, pois na ausência de uma exterioridade do código da liberdade em relação aos significados morais adquiridos por via dialógica, estes deixariam de se submeter a qualquer dinâmica histórica, numa posição de pretensa soberania. A ausência de coerção numa situação comunicativa não deriva das condições (ideais) de diálogo entre sujeitos morais, pois o diálogo por si só não determina a ausência de coerção. A ausência de coerção é, positivamente falando, a faculdade de uma independência e de uma iniciativa em relação aos resultados de uma história e daquilo que nesta se objectivou. Esta concepção da modernidade e particularmente do que se convencionou chamar “Iluminismo”, na sua luta contra as tradições cristalizadas e as suas diversas fundamentações e resistências, não é outra coisa senão uma



das pontas até à qual se estendeu a divisão moderna entre facto e norma, entre ser e liberdade.

Quando no ensaio sobre *O Futuro da Natureza Humana* J. Habermas pretendeu reconstruir o conceito clássico e moderno de “natureza humana” tendo em conta os perigos da manipulação genética, o avanço da “eugenia liberal” e o esbatimento da fronteira entre “ser feito” e “ser desenvolvido naturalmente” e entendeu ser importante o estabelecimento de um “limite moralmente relevante da instrumentalização” no interior de uma situação de discurso fundada na relação “eu-tu”<sup>118</sup>, tropeçou várias vezes no inconveniente da “falácia naturalista”. Este risco esteve sempre presente ao longo da sua argumentação em virtude do facto de o filósofo exigir uma quase re-magificação da “natureza humana” em nome de exigências morais alcançadas pela via da reflexão. Porém, o que justamente a modernidade nos ensinou foi que pela via da reflexão apenas podemos chegar à observação do mundo e da natureza e nunca ao que a natureza é nela mesma (*em si*), pelo que o esforço exigido por J. Habermas seria o de uma viagem no tempo com o meio de transporte da Filosofia Transcendental até paisagens pré-modernas. Todo o seu ensaio demonstra que, afinal, ainda é necessário voltar a investigar e meditar o que precisamente sobre a “natureza humana” nos disse D. Hume.

Voltando ao ponto de partida do presente escrito, seria importante questionar o que envolve, então, a justificação ética de normas morais e das condutas que as tomam como causas, nas condições da sobrecodificação moderna do código clássico da moral pela liberdade e, mais particularmente, de que forma o discurso justificativo da moral pode ser articulado no plano da modalização de base que o princípio da liberdade acarreta na sua relação com as determinações objectivas do bem.

Para poder continuar vai ser necessário introduzir algumas distinções.

Começo por distinguir entre *proposições éticas* e *proposições morais constativas*.

Uma proposição moral constativa descreve as acções morais directamente embebidas numa crença no bem-fundado dos princípios reconhecidos ou admitidos numa comunidade, de limites relativos e por isso indeterminados à partida, podendo no limite coincidir com a unidade da espécie humana, como sendo os próprios princípios

---

<sup>118</sup> Cf. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt / M., 2001 (2002).

justificativos dessas acções. Todas as proposições morais constativas devem poder reduzir-se a proposições de tipo “naturalista” sobre a moral, com as características seguintes.

**Pmc:** “Entre nós sempre se deu esmolas e praticou a caridade para com os necessitados”.

As proposições deste tipo são constativas na medida em que se referem a um determinado estado de coisas, que parece independente de juízos de natureza moral, independente de avaliações. Não obstante, trata-se de uma proposição moral pois assenta efectivamente numa referência interna a uma proposição não enunciada, normativa e avaliativa. E a pressuposição da referência a uma norma e a uma avaliação pode ocorrer em um quadro ilocutório muito variável, desde a constatação “indiferente”, à constatação empenhada (“faz como nós!”).

De qualquer modo, a pressuposição da referência a um conteúdo normativo é do tipo (geral) seguinte.

**Norma pressuposta (Np):** “Se queres adequar-te, com as tuas acções, ao que na nossa comunidade se espera dos outros, então age dando esmolas e praticando caridade para com os necessitados”.

Para além desta referência interna da proposição constativa à proposição avaliativa- normativa (imperativa), a consideração das possibilidades pragmáticas fortes de Pmc leva-nos ainda à noção de uma terceira referência. Esta última está presente no seguinte.

**Justificação pressuposta (Jp):** “Quanto à prática da caridade considero que o costume que vigora entre nós é uma justificação suficiente”.

Na sua mais completa actualização em um contexto ideal, para condições pragmáticas fortes, Pmc estrutura-se, por conseguinte, em redor de uma tripla referência: uma referência *objectiva* a uma comunidade com limites indeterminados, mas situada num espaço e num tempo; uma referência *pressupositiva* à(s) norma(s) que devem ser seguidas; uma referência *reflexiva* à ordem justificativa das proposições do tipo Pmc.

Uma proposição ética (Pe) distingue-se de uma Pmc por sobre-determinar a referência objectiva da Pmc pela sua principal referência reflexiva a uma ordem justificativa e pelo facto de não determinar obliquamente uma clara referência pressupositiva a normas a seguir.

Para ilustrar um tal tipo de proposições éticas teremos de nos servir de frases condicionais.

**Proposição ética (Pe):** “Se a comunidade em que vivo (“entre nós”) está organizada segundo princípios que todos podem reconhecer, em liberdade, como princípios de uma vida boa, então deve poder seguir-se que o costume da minha comunidade é igualmente fundado nas boas razões e, em particular, o costume de dar esmola e praticar caridade”.

O que no caso da Pmc surgia como uma evidência moral directa, como uma inferência pré-reflexiva da norma da acção a partir da constatação da vigência de modelos de comportamento moral, numa dada comunidade, tomada como referência, no caso da Pe já nos situamos perante a exigência de justificação, numa meta-condição, das normas de acção. Esta meta-condição enunciada na forma condicional “se...então” pertence a um plano reflexivo do uso da linguagem moral. Podemos descrever este último dizendo que se trata de uma fonte da atribuição de “boas razões” para acções morais o qual, para poder ter uma dignidade reflexiva e justificativa própria, tem de se colocar do exterior da vigência do que quer que seja.

Isto leva-me a começar por considerar como básica a distinção entre discurso descritivo e discurso justificativo, a que já foi feita referência. Esta diferença não implica que não se possam emitir proposições éticas de valor descritivo que constituam a forma de evidenciação de proposições éticas justificativas. Contar uma história de acontecimentos que tomamos por fundadores pode ser uma forma de justificar proposições morais ou políticas. A narratividade é um modo de cruzar e fundir proposições descritivas, avaliativas e justificativas. Isto não é sequer controverso. Contudo, à parte esta admissão da fusão, constatamos sempre de uma forma clara a diferença entre proposições centradas na justificação e proposições centradas na descrição, por intermédio de uma reduplicação da posição da observação do mundo no primeiro tipo de proposições. Assim, toda a proposição justificativa se origina em três características, que não estão presentes nas proposições centradas na descrição.

A primeira característica é aquela que parte de uma modalização primária das proposições morais e políticas, quando se supõe a interrogação, de estilo mais ou menos radical, pela sua validade. O discurso justificativo é sempre do tipo: é possível um mundo moral? Estes efeitos das minhas acções são bons? As proposições morais surgem, a esta luz, como designadas de fora do discurso constativo e do seu modelo de observador do mundo e das acções.

A segunda característica é aquela que supõe um locutor das proposições justificativas num plano que, por associação com a modalização, se deve situar numa esfera ideal que se compreende, reflexivamente, como plano dos condicionamentos. O locutor das proposições justificativas é, portanto, sempre, um *observador de segundo grau*. Trata-se de um observador que observa como se comporta um sujeito de determinadas acções, que entendemos como acções dotadas do predicado “moral”.

A terceira característica pode não ocorrer em todos os casos de uma forma intencional e explícita, mas ela pode ser possível de um modo totalmente evidente e deliberado. É a possibilidade de uma meta-descrição, com a ajuda da qual o observador de segundo grau cria ele mesmo um “mundo” no qual se realiza a evidenciação das proposições justificativas na forma de proposições constativas. É o “mundo” típico das chamadas “experiências de pensamento”, que materializa as possibilidades ideais do pensamento justificativo no modo de “realidade” requerido pelas proposições descritivas. Nesta meta-descrição, as características de um mundo inteiramente instituído com essa finalidade devem poder servir de princípios de um mundo do “dever-ser” directamente no modo de “realidade”, como é o caso com as chamadas utopias políticas<sup>119</sup>.

Estas três características não são apreciáveis no caso das proposições constativas da moralidade e da vida do indivíduo em instituições sociais e políticas.

No entanto, tem sentido a hipótese de tomar as proposições éticas constativas, na medida em que envolvem aspectos avaliativos-normativos, como proposições justificativas relativas a uma meta-descrição. Assim, é uma possibilidade interessante poder entender as proposições que consideramos habitualmente como proposições descritivas da realidade moral como proposições meta-descritivas de um observador de segundo grau.

Mas é uma possibilidade suficientemente consistente?

Segundo esta possibilidade, a questão mais decisiva que uma Ética terá de defrontar é a de saber o que motiva as suas proposições como proposições de um tipo justificativo particular. Este problema pode ser reformulado de diferentes modos, por exemplo na forma de um questionamento sobre a génese do observador do mundo nas proposições éticas.

Adoptando uma forma mais “proposicional” de enunciar esta questão, que considero a questão fundamental da ética, na sua acepção moderna, devemos então procurar saber *o que torna possível o locutor de proposições da forma Pe*.

Ou, então: quem é o sujeito da Ética?

Se em termos metaéticos esta pergunta pelo locutor de Pe’s é alguma coisa que releva da pragmática do discurso, ela possui, contudo, um

---

<sup>119</sup> O leitor encontra uma análise sugestiva sobre alguns dos problemas em causa nesta sobreposição em J. THROWER, *Marxism-Leninism as the Civil Religion of Soviet Society. God’s Commissar*, New York, 1992.

importante aspecto que não pode reduzir-se à consideração da linguagem moral, embora se reflecta nela. Na verdade, a referência ao observador (=locutor) pertence às condições de um determinado saber. O que está implicado na questão sobre o observador das Pe's é o modo de organização interna do conhecimento moral e, especialmente, o problema do aparecimento de uma *liberdade* da observação moral das acções e do mundo, que permite ao locutor de Pe's situar-se no plano de locutor de proposições condicionais, cujo valor cognitivo e moral reside na suspensão do juízo de realidade sobre a "existência" do bem. Ou seja, do ponto de vista de uma distinção entre Pmc's e Pe's o determinante reside na *suspensão da realidade do Bem*, que só é levada a cabo mediante a suspensão do modo de crença (=adesão moral) das Pmc's.

Daqui se seguem as seguintes consequências.

*Consequência 1.* A suspensão do modo de crença de uma proposição implica outra proposição de nível diferente a qual, em relação à primeira proposição, vem operar uma distinção modal.

*Consequência 2.* Estender a suspensão do modo de crença de uma proposição às pressuposições de crença do seu locutor implícito implica uma alteração no modo de observar a acção moral e os seus componentes e, por conseguinte, uma alteração do tipo de observador e locutor. No caso da Pe é pressuposto um observador (=locutor) de segunda ordem, que toma por referência o observador de primeira ordem. Empiricamente podem ambos coincidir na mesma entidade psico-física.

*Consequência 3.* Se o conhecimento ético deve poder ter por objecto proposições morais relativas a intenções morais, acções morais, crenças morais e juízos morais sobre instituições sociais e políticas de um observador de primeira ordem no modo de uma abstenção de crença, então segue-se que a propedêutica de todo o conhecimento ético é o *cepticismo moral*, no sentido em que por "cepticismo" levamos entendida a atitude de permanente pesquisa, que justifica a possibilidade de uma não adesão ao saber já dado na modalidade de proposições descritivas do tipo já referido.

Por "cepticismo moral"<sup>120</sup> não compreendo uma atitude de rejeição radical de valores vigentes e das crenças respectivas, mas uma atitude

---

<sup>120</sup> Num comentário a um conjunto de ensaios sobre o tema da família e da sexualidade humana, M. NUSSBAUM usava a expressão "cepticismo moral" para etiquetar uma certa interpretação das teses liberais sobre a tolerância (de ideias, crenças e atitudes e estilos de vida) que supõe que a admissão do princípio de que todas as pessoas possuem

de generalizada suspensão da adesão moral, que torna possível a própria forma condicional das *Pe*'s. A forma condicional é a moldura gramatical de um implicação lógica mas, no caso de proposições morais, ela leva à suspensão do conteúdo das *Pmc*'s. O principal efeito moral da forma ética condicional reside na proposição implícita seguinte.

***Suspensão da norma pressuposta em Np:*** “Pode ser que não tenhas de agir como entre nós dando esmola e praticando a caridade”.

A forma “se...então” das proposições éticas não tem por referência um estado de coisas que uma vez verificado permite uma quase inferência de causa a efeito. A forma moral da implicação lógica tem por referência o próprio exame das “boas razões”, ou seja, aquilo para que remete é para os fundamentos da convicção moral. Destes últimos pode então partir-se para a convicção e para a acção moral. Mas tal não é possível sem este exame.

O “cepticismo moral” diferencia-se do “cepticismo epistemológico” pelo facto de tomar como referência da suspensão do juízo não já determinados conteúdos do conhecimento ou determinadas faculdades cognoscitivas do sujeito cognoscente, mas sim o laço obrigacional presente na concepção de uma avaliação ou de uma norma como causa de uma acção possível. O laço obrigacional constitui-se na inferência que parte de uma proposição constativa sobre

---

um direito à livre expressão das suas convicções implica uma auto-restricção quanto à nossa própria convicção e, por conseguinte, leva ou é idêntica a uma suspensão do juízo moral ou “cepticismo moral”. Apoiando-se na sua própria versão da moral kantiana e do utilitarismo, ambos da família “liberal” segundo se conclui das suas palavras, a filósofa americana criticava esta versão das doutrinas liberais da tolerância sem contudo esclarecer com exactidão o que devia entender-se, em geral, por uma atitude céptica na esfera moral. O uso que aqui faço da expressão não pertence ao mesmo quadro doutrinal de um qualquer “relativismo moral”. Não obstante, não vejo, ao contrário do que parece poder desprender-se das palavras de M. NUSSBAUM, como é possível não encontrar um grau mínimo de atitude céptica (ou seja, de busca empenhada de uma verdade que não está descoberta na sua totalidade) na posição das doutrinas liberais sobre a tolerância. Na verdade, a questão reside precisamente num certo tipo de abertura a um observador de segundo grau dos costumes, que a posição liberal autoriza e legitima, e que é solidária de uma interrupção entre o facto do costume e o meu dever de agir. O “cepticismo moral” podia chamar-se, talvez com mais propriedade, *modalização dos costumes*. Cf. M. NUSSBAUM, „Preference and Family: Commentary on Parts III and IV” in D. M. ESTLUND and M. C. NUSSBAUM, *Sex, Preference and Family. Essays on Law and Nature*, New York, Oxford, 1997, 319 – 338, especialmente 331; E. J. BOND, *Ethics and Human Well-Being*, Oxford, Cambridge (Mass.), 1996, Part I – “Moral Skepticism”, 5 – 92.

uma regularidade da conduta moralmente apreciada para a forma imperativa de um dever que será individualmente contraído.

O que levo entendido por “cepticismo moral” exerce os seus efeitos na passagem da constatação moral para a obrigação moral. E, neste sentido, o cepticismo moral coincide com a própria Ética, pois a Ética no sentido moderno é um *livre exame das “boas razões”*, que não se contenta com a vigência do Bem e com um pretense “naturalismo” do par mal / bem, pois supõe a Liberdade e o seu próprio código livre / não livre.

O código que opõe os valores livre / não-livre desempenha em relação ao par bem / mal o papel de um sistema simultaneamente *absorvente, negativo e reflexivo*.

Uma tal oposição binária livre / não-livre desempenha um papel *reflexivo* em relação ao par bem / mal na medida em que remete as opiniões morais de uma comunidade determinada para a posição de um sujeito da liberdade; possui uma função *negativa* porque pode a qualquer momento rejeitar os conteúdos da oposição do bem e do mal, que se exprimem em **Pmc**'s; desempenha ainda um papel de *absorção*, pois pode suspender a rígida oposição 1 / 0 ou V / F do código binário bem / mal, dele podendo fazer um produto igual a zero.

Estas três disposições do código livre / não-livre na sua relação com o código bem / mal podem ser interpretadas à luz do modelo do “cálculo transjuncional” de G. Günther<sup>121</sup> e à luz do que este autor designava por “valores de aceitação” e “valores de rejeição” no seu artigo sobre “operações transjuncionais”<sup>122</sup>. Do mesmo modo que a “transjunção” na “lógica transclássica” assenta no princípio de uma cadeia reflexiva de limites indefinidos, que fragiliza o que parecia ser a fixa oposição entre a Verdade e a Falsidade das tabelas de verdade da lógica proposicional, também o código da liberdade representa, neste caso, uma capacidade de dispor do código moral que põe em causa o conteúdo da oposição entre bem / mal ditado nas posições morais constativas (**Pmc**'s).

A individualidade e a subjectividade encontram-se profundamente articuladas nas funções de absorção, negação e reflexão do código da liberdade na sua percepção do código moral. É uma dupla “transjunctio” o que aqui podemos vislumbrar, pois não só opera entre

---

<sup>121</sup> G. GÜNTHER, “Cybernetic Ontology and Transjuncional Operations” in IDEM, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Band 1*, Hamburg, 1976, pp. 249-328.

<sup>122</sup> IDEM, art. cit. in loc. cit., p. 287, 290 e 322.

códigos diferentes como ainda supõe a sobreposição do “indivíduo” pelo “sujeito” e *vice-versa*.

Sobre este último aspecto, deveras importante, não me poderei alongar neste estudo.

A necessidade sentida nas sociedades contemporâneas de comités de aconselhamento sobre temas da chamada “ética aplicada” ou “ética normativa”<sup>123</sup>, constituídos por sábios oriundos de várias especialidades, não pode ser interpretada ingenuamente como uma necessidade de orientação na vida, que se ligaria, segundo muitos autores e influentes personalidades, ao fenómeno, que aflige as Igrejas, da “perda do sentido”. A pressão das sempre equivocadamente chamadas “opiniões públicas” e dos governos para a formação de uma “opinião razoável” em redor de problemas éticos reflecte, antes de tudo, o triunfo do cepticismo moral e do seu efeito de permanente *inquérito moral*, ou seja, reflecte o triunfo moderno da própria Ética e da instabilidade do código da liberdade. As “boas razões” não são sempre, assim concluiu a nossa época, as razões vigentes, elas têm de ser objecto de uma indagação especial, precisamente porque a “realidade” ou a “natureza das coisas” não é já entendida como directa fonte de valor.

E, aliás, poderá existir uma “fonte” de valor ou o valor como “fonte” nas condições de sobre-codificação da moral clássica do mundo moderno? A Liberdade e a sua exigência de recodificação universal em seu nome é uma fonte do que quer que seja ou ela é outro nome da moral como *inquérito moral*?

A tentativa de unificar os diferentes códigos por meio de um único discurso adaptado aos diferentes registos evolutivos da codificação da moral ou ainda a tentativa de dissolver o código da liberdade e o código da norma em um elemento distinto e dotado de uma capacidade integrativa superior são, ou têm sido até agora, ensaios pouco prudentes no sentido de estabelecer um além da modernidade, mesmo com as vestes sedutoras de um *post-*. Do mesmo modo que não se salta para fora da própria época histórica por decisão arbitrária, como nos ensinou várias vezes Hegel, não é também por se ter julgado possível encontrar no *medium* da comunicação humana uma esfera de confluência de vários códigos da actividade prática, que se segue que as diferentes estruturas binárias da experiência do mundo prático nas suas sobreposições, tal como concebidas pelos “modernos”, se dissolveram ou integraram em um nível superior, como em um meta-código.

---

<sup>123</sup> Cf. J. FIESER (ed.), *Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and contemporary Readings*, Belmont, 1999.



Não há nenhum meta-código da moral.

A Ética não é, por conseguinte, qualquer que seja a sua forma, esse meta-código.

O que há é, antes, a abertura do código moral clássico de base a outras fontes de codificação da experiência prática dos homens que, no Ocidente, e de um ponto de vista que em rigor se diria portador do destino do planeta e da sua História reconstruída pela Razão, se articulou de forma particularmente decisiva com o discurso sobre a “liberdade igual para todos”.

Uma tal abertura a concretizar-se como “forma de mundo” coincide com a possibilidade histórica da História da Ética e, esta última, coincide ela própria com a possibilidade da História do Mundo como História da Liberdade do Sujeito. Esta auto-referência e circularidade da Liberdade é, por excelência, o que deveríamos chamar *o Ético – o sentimento de uma segurança magnífica no meio do mais ardente perigo.*