

ÉTICA E HERMENÊUTICA: A CRÍTICA DO COGITO EM PAUL RICOEUR

Constança Marcondes CESAR

Instituto de Filosofia PUCCAMP/IBF

RESUMO

A crítica de Ricoeur à filosofia reflexiva e ao pensamento de Descartes tem como ponto de partida o exame da obra de Freud, e põe em relevo a nova concepção de homem e de consciência que está em jogo na Psicanálise.

Esta crítica tem pontos de acordo com a crítica bachelardiana de Descartes, e assinala uma superação irreversível da filosofia cartesiana da consciência, e tem implicações epistemológicas e éticas.

RÉSUMÉ

La critique de Ricoeur à la philosophie réflexive et à la pensée de Descartes a pour point de départ l'examen de l'oeuvre de Freud, et elle met en relief la nouvelle conception d'homme et de conscience qui est en jeu dans la Psychanalyse.

Cette critique a des points de repère avec la critique bachelardienne de Descartes, et elle signale un dépassement irréversible de la philosophie cartésienne de la conscience, avec des implications épistémologiques et éthiques.

Um breve exame das relações entre ética e hermenêutica na filosofia contemporânea, põe à luz as fontes dessas relações na tradição que, de Nietzsche a Heidegger, assinala a crise da subjetividade.

Com efeito, a obra de Paul Ricoeur se inscreve nessa tradição, como ele próprio indicou, em diversos escritos, entre os quais destacamos *O Conflito das Interpretações*, até obras mais recentes como *Si-mesmo como um outro*, *Do texto à ação*, *Reflexão feita*.

Em *Si-mesmo como um outro*, a crise da subjetividade é estudada a partir do confronto entre "o *cogito* exaltado" por Descartes e o "*cogito* demolido", por Nietzsche¹.

Autores como Gianni Vattimo, no seu *Ética da Interpretação*, já tinham indicado, em parte, as implicações dessa crise. Esta consiste em por em questão, de diversos modos, as certezas do *cogito*; consiste em mostrar, por diferentes vias, que a consciência de si não pode mais se identificar com a certeza imediata do "eu", com a presença e transparência imediatas do "eu" a si mesmo.

Podemos incluir, na linha dos precursores dessa reflexão Husserl e Merleau-Ponty, cujas concepções do *cogito* se afastam, largamente, da meditação cartesiana.

Na perspectiva de Vattimo, há uma "continuidade fundamental entre Nietzsche e Heidegger², concernente ao modo de compreensão da subjetividade. A oposição entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger, enfatizada por este, não impede, na opinião do filósofo italiano, que ambos digam "a mesma coisa", ou seja, o "nihilismo", e partam de uma mesma "pré-compreensão" da nossa época³. Tal pré-compreensão implica na valorização da experiência vivida, no modo de abordar o tema da existência histórica em nosso tempo.

No horizonte da reflexão hermenêutica, centrada no problema da interpretação, há uma linhagem, diz o autor italiano, que pode ser reconhecida, procedendo de Schleiermacher, Dilthey e Nietzsche e florescendo em Heidegger, Gadamer, Ricoeur, entre

outros, e que encontra pontos de aproximação com as reflexões de Apel, Habermas, Foucault e Derrida.

A ruptura essencial com a filosofia moderna, de inspiração cartesiana, mostra-se na crise da subjetividade. Para Nietzsche, como para Heidegger, trata-se de por à luz a superficialidade e a fragilidade da consciência imediata de si. Assim, o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, *Considerações Intempestivas*, *Humano demasiado Humano* e *A Gaia Ciência* contrapõe a Sócrates, a busca, não da verdade, mas da *vida*. Nietzsche desmascara as noções então vigentes de *verdade* e de *valor*; suspeita da subjetividade consciente de si, dissolvendo a noção de ser; anuncia a morte de Deus. No desmascarar a consciência, Nietzsche desvenda "a superficialidade do eu, principalmente graças ao reconhecimento das relações sociais e, primeiramente, das relações de dominação"¹⁴.

Um texto importante de Nietzsche, ao qual Vattimo alude, é também o ponto de apoio do exame do cartesianismo em Ricoeur, na obra *Si-mesmo como um outro*. Trata-se do *Verdade e mentira no sentido extra-moral* no qual Nietzsche mostra como "o mundo da verdade e da lógica se constrói a partir da obrigação de mentir segundo regras fixadas socialmente, segundo um sistema de metáforas aceito e imposto pela sociedade"¹⁵. Essa crítica, reiterada nas demais obras de Nietzsche, radicalizada no *A Gaia Ciência* e em *Humano demasiado humano*, põe em evidência que a consciência que temos de nós depende das possibilidades da linguagem disponível no mundo social. Assim, "o mundo da consciência se perfila de modo cada vez mais imperativo como o mundo da consciência partilhada, ou, antes produzida em nós pela sociedade por meio de condicionamentos impostos pela linguagem"¹⁶. O caráter impessoal e impreciso das opiniões, a ficção do "homem" e do "eu", que Nietzsche aponta em *Aurora*, no aforismo 105, desnuda a superficialidade da consciência e denuncia a pretensão da consciência imediata de constituir o fundamento último da verdade. Entretanto, como Vattimo adverte, o desmascaramento das pretensões da consciência não conduz a uma nova certeza; mantém, apenas, aberto o seu inacabamento essencial e põe em questão as noções de verdade e de ser. E essa perspectiva culmina, em *Zaratustra*, no tema do super-

homem e na afirmação de que "o sujeito não é um dado, mas algo de inventado"⁷, bem como no resgate do sentido da vida a partir da arte.

A importância da crítica de Nietzsche ao cogito cartesiano para o exame da questão da ipseidade em nosso tempo, foi mostrada por Ricoeur em *O conflito das interpretações* e em *Si-mesmo como um outro*. A partir de Nietzsche, Ricoeur perpassa toda a contribuição para a constituição de uma hermenêutica do símbolo, que leva em conta, entre outros, Husserl, Eliade, Freud, Lévi-Strauss, descrevendo a consciência, não como um dado, mas como tarefa⁸. Contrapondo ao "cogito exaltado" por Descartes o "cogito demolido" por Nietzsche, o pensador francês percorre, no *Si-mesmo como um outro*, a trajetória da questão, referindo-se especialmente ao *Nascimento da tragédia*, ao *Verdade e mentira no sentido extra-moral* e aos *Fragmentos de 1882 e 1884*. Pondo em dúvida o cogito, Nietzsche lança a hipótese do sujeito como multiplicidade, e questiona deste modo, a inerência do cogito ao eu. Nietzsche ataca a pretensão cartesiana, e "põe à luz as estratégias retóricas fundas, esquecidas, e até mesmo hipocritamente reprimidas e negadas, em nome da imediatez da reflexão"⁹. E mais: para Ricoeur, "o anti-cogito de Nietzsche" não é "o inverso do *Cogito* cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual o *Cogito* era convidado a dar uma resposta absoluta"¹⁰. Para Nietzsche, sublinha Ricoeur, a unidade do pensamento é uma unidade arbitrária, atribuída a um substrato do sujeito, a um eu, que se apresenta, ele próprio, como duvidoso"¹¹. Voltaremos, adiante, a ver como Ricoeur utilizará essa demolição do cogito como ponto de partida de uma filosofia reflexiva, de inspiração kantiana e neo-kantiana, na sua origem, que o conduz a uma superação do cogito cartesiano.

Vimos anteriormente que Vattimo aponta uma trajetória, de Nietzsche a Heidegger, da crise da subjetividade. Já examinamos, brevemente, a importância que atribui a Nietzsche para o estudo dessa crise, bem como a abordagem que Ricoeur faz do pensador alemão.

Outro autor significativo para o estudo da crise da subjetividade é Heidegger; Vattimo mostra o caminho feito pelo filósofo alemão, ao definir o homem como *Dasein*, projeto, ter-que-

ser, e não como sujeito. O homem só é pensado como subjetividade no horizonte da vida inautêntica e impessoal. A vida autêntica liga-se ao tema da morte, como sua última e mais importante possibilidade.

Em ambos, Nietzsche e Heidegger, há o denominador comum da "descoberta do caráter sem fundo do ser"¹²; e a concordância na crítica à sociedade técnica, como desencadeadora de uma mudança na compreensão do homem e do mundo. Em Nietzsche, dá-se a descoberta do caráter superficial e não último do sujeito; em Heidegger, a superação da metafísica fundada no sujeito, pela proposta de uma nova forma de pensar.

Heidegger é fonte importante de Ricoeur, como este atesta em sua auto-biografia¹³. Esse texto pode ser lido como uma preciosa indicação da trajetória que levou nosso filósofo a empreender a sistemática crítica do *cogito* e à elaboração de uma complexificação, por assim dizer, do *cogito*, através do conceito de *si-mesmo*.

Assim, o tema da evolução do espírito, cara à filosofia reflexiva francesa, que incorpora o neo-kantismo e tem suas fontes em Maine de Biran, Ravaisson, Brunschvicg, acha-se relacionado, por Ricoeur, às obras de Marcel e de Husserl. É a este último que Ricoeur tributa a sua ruptura inicial com o *cogito* moderno. É o tema da intencionalidade que "rompe com a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si", que revela a consciência "como voltada para fora, logo lançada para fora de si"¹⁴. Outras fontes importantes, pela ressonância que terão na crítica ricoeuriana das ilusões do sujeito, e na meditação ética que empreende, serão Mounier e Jaspers. O engajamento pessoal de Ricoeur na vida política também deixará traços marcantes em sua obra, especialmente nos textos recentes. Não menos relevante é o horizonte aberto pela crítica do *cogito* levada a efeito por Merleau-Ponty. Apesar da repercussão da fenomenologia husserliana em seus escritos, Ricoeur encara criticamente "a apoditicidade do *Cogito*", comum a Husserl e Descartes, uma vez que o "sujeito (...) não conhece a si mesmo diretamente, mas somente através dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas"¹⁵.

Tal exame indireto caracterizou a primeira hermenêutica de Ricoeur: aquela que, na *Simbólica do Mal*, aborda a decifração dos

símbolos, da linguagem de duplo sentido, sob a marcante inspiração de Mircea Eliade, como um momento da compreensão de si.

Nesta primeira hermenêutica, a linguagem de duplo sentido é a do sonho, do mito e da poesia: a psicanálise, a fenomenologia da religião, o exame do imaginário e da poética, são fontes não-filosóficas que hoje, o pensador já não pode negligenciar. Freud, Eliade, Heidegger, mostrando a interpelação do homem pelo inconsciente, pelo sagrado, pelo Ser, são poderosas indicações de uma descentração da consciência em direção a uma alteridade que a convoca. São também origem da crítica a todas as filosofias do sujeito, propondo um "modelo de pensamento poético, onde todo resíduo de posição egocêntrica estaria expulso"¹⁶.

A primeira hermenêutica concebe sua tarefa como a de uma "interpretação amplificadora"¹⁷, contraposta à "interpretação redutora", exemplarmente representada pela psicanálise freudiana. A hermenêutica freudiana, na mesma linha que a de Marx, é uma "hermenêutica da suspeita", contraposta à filosofia reflexiva de Nabert, à fenomenologia de Merleau-Ponty, à hermenêutica de Gadamer.

Outras fontes, como a semântica lingüística e a filosofia analítica, sobretudo as obras de Searle e Austin, deram a Ricoeur os recursos para sua hermenêutica do agir humano, que integra as análises da filosofia da ação e o exame do sujeito agente. A fenomenologia husserliana, por sua vez, à luz da hermenêutica pós-heideggeriana de Gadamer, se continuava a ser o "insuperável pressuposto da [sua] hermenêutica"¹⁸, achava-se, na perspectiva de nosso autor, superada no que diz respeito à valorização do sujeito cognoscente e da intuição imediata que a caracteriza. Por outro lado, questionando o primado da subjetividade na filosofia husserliana, Ricoeur propõe a distinção entre o *eu* e o *si*, afirmando que "a subjetividade não constitui a primeira categoria de uma teoria da compreensão"¹⁹.

A partir dessas fontes, Ricoeur chegou a desenvolver uma nova concepção de hermenêutica: de *interpretação amplificadora*, a hermenêutica se torna "compreensão de si mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos. Os simbolismos tradicionais, como os mitos,

ou privados, como os sonhos e os sintomas, só desdobram seus recursos de plurivocidade em contextos apropriados, logo na escala de um texto inteiro, por exemplo, um poema ou (...) uma narrativa"²⁰.

Da interpretação dos símbolos à interpretação do texto, é a Gadamer que o pensador francês recorre para reiterar sua crítica ao ideal cartesiano e husserliano da imediata transparência do *cogito*, e reafirmar a possibilidade "de emergência de um si diverso do eu"²¹.

Da hermenêutica do símbolo, Ricoeur foi levado a propor uma hermenêutica do texto e finalmente, uma hermenêutica do agir. "A ação sensata entendida como um texto"²² é a chave de sua filosofia da ação, de sua filosofia prática.

Consideramos, agora, a hermenêutica do texto e suas implicações. Aproximando história e narrativa de ficção, entendidas como refiguração da experiência, Ricoeur expõe seu denominador comum, o *mythos*, termo que ele traduz como "a tessitura da intriga"²³. Da ficção, o sujeito recebe um si mais amplo, ao se expor ao texto, aí vivenciando as variações imaginativas do eu. A refiguração da experiência, feita pela narrativa histórica e pela narrativa de ficção, "constitui uma ativa reorganização de nosso ser no mundo, conduzida pelo leitor, convidado pelo texto (...) a se tornar o leitor de si mesmo"²⁴.

É em *Tempo e Narrativa* I e II, que Ricoeur desenvolve essas reflexões, reafirmando a crítica ao cogito cartesiano e reiterando a distinção entre o *eu* e o *si*. Daí dizer: "é preciso que o eu egoísta se apague para que nasça o si(...). Uma equivalência forte entre a reflexão e o termo si se propunha (...)"²⁵, e o filósofo considera, expondo a distinção entre o eu imediato e o si reflexivo, a partir das seguintes direções da investigação: numa primeira direção, tratou de "incorporar a uma hermenêutica do sujeito falante e agente os empréstimos da filosofia analítica do discurso ordinário"²⁶; numa segunda direção, a nosso ver mais importante, tratou de examinar a distinção entre o *eu* e o *si-mesmo*, à luz da oposição entre *selbig* e *selbest*, em alemão e de *same* e *self*, em inglês. Para Ricoeur, o "equivoco [entre *eu* e *si-mesmo*] consistia em confundir a identidade - mesmidade (...) (*idem*) e a identidade - ipseidade (...) (*ipse*)", a primeira sendo adequada aos "traços objetivos ou objetivados do sujeito falante e agente", enquanto a outra caracterizaria o "sujeito

capaz de se designar como sendo si mesmo o autor de suas palavras e de seus atos, um sujeito não-substancial e não-imutável, mas contudo responsável por seu dizer e fazer¹²⁷. Tais reflexões foram exaustivamente desenvolvidas em *Si-mesmo como um outro*.

Pode-se dizer que a meditação sobre o *cogito*, em nosso autor, se enraíza na tradição da filosofia do espírito e do neo-kantismo francês, na linha de reflexões desenvolvida pelo grupo fundador da *Revue de Métaphysique et de Morale*, de que Brunschvicg e Ravaisson foram representantes exponenciais. A outra fonte é o recurso à tradição grega, a Platão e Aristóteles. É, primeiro, no *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Filebo* que Ricoeur trata de encontrar sugestões para sua filosofia da ação, relacionando intimamente a meditação do si à problemática ética.

No *Si-mesmo como um outro*, a investigação sobre o si aparece dissociada "da imediatez alegada pelas antigas filosofias do eu"²⁸. Nessa obra, nosso filósofo desdobra a problemática do si, considerando os diversos níveis, as diversas acepções do verbo agir. O primeiro desdobramento envolve uma investigação a respeito da questão *quem*: "quem é o sujeito do discurso? quem é o sujeito do fazer? quem é o sujeito da narrativa? quem é o sujeito da imputação moral?" ou seja, ao nível "da linguagem, da ação, da narrativa, da responsabilidade"²⁹, mostra o desdobramento do eu, que justifica, a seu ver, a recusa da imediatez do *cogito*.

Um segundo aspecto da sua reflexão expõe-se na relação que estabelece entre o falar, o fazer, o narrar, o submeter-se à imputação e um agir fundamental. A filosofia reflexiva aparece, assim, como uma "investigação das maneiras de se dizer agente"³⁰ e aparentada com "o conceito heideggeriano de Cuidado"³¹.

Falar, fazer, narrar, imputar: "quatro registros fenomenológicos do agir"³² que levam Ricoeur a propor o conceito de *atestação*, "crença e confiança que se vincula à afirmação do si como ser agente"³³; a examinar o seu contrário, a *suspeita*, e "a reinterpretar a noção de ser como ato, como horizonte da atestação"³⁴.

O aprofundamento da hermenêutica do si dá-se na obra de nosso autor, pela consideração da dialética entre o mesmo e o outro.

A primeira etapa dessa dialética aparece como uma distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*, como já vimos; Ricoeur a considera "constitutiva da própria noção do si"³⁵. Assim, a *mesmidade* inclui diferentes aspectos da identidade: a) "identidade *numérica* da mesma coisa através de suas aparições múltiplas"; b) "identidade *qualitativa* (...) a semelhança extrema de coisas que podem ser intercambiadas"; c) a identidade *genética*, "estrutura imutável de um indivíduo, reconhecível pela existência de uma invariante relacional, de uma organização estável"³⁶; d) a identidade pessoal, permanência dos traços distintivos do caráter de um indivíduo.

Na identidade narrativa, a dialética entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* se mostra de diversos modos. A mesma polaridade ocorre no âmbito da imputação moral, que supõe a permanência de um si mesmo como agente da ação.

Outro aspecto da investigação que aprofunda o estudo da complexidade do sujeito, foi feita partir do tema da *encarnação*, na linha dos trabalhos de Gabriel Marcel e de Merleau-Ponty. Assim, ao tema da consciência clara se opõe o tema da *alteridade*.

O outro em nós é, primeiramente, o corpo próprio; é também o inconsciente: é a consciência moral dentro de nós, o *si*, ao qual retornamos "ao termo de um visto périplo"³⁷.

É, ainda o outro enquanto "face a face da luta e do diálogo", o interlocutor, "protagonista ou antagonista no plano da interação"³⁸.

A "polissemia da alteridade", assim, se articula "entre o corpo próprio, o outro e o foro interior da consciência moral (...) última expressão da alteridade que assombra a ipseidade"³⁹.

Há, desta forma, uma complexificação da noção de alteridade, correlativa da complexificação do *cogito*, que leva Ricoeur a superar a noção de alteridade, tal como se apresenta em Husserl e Lévinas.

A alteridade enquanto "foro interior", voz da consciência dirigida a nós do fundo de nós mesmos⁴⁰, é consciência - atestação, certeza íntima "de existir sob o modo do si". Desta certeza, o homem "não tem domínio: ela lhe vem, lhe advém, ao modo de um dom, de uma graça, da qual o si não dispõe. Este não-domínio de uma voz

mais ouvida que pronunciada deixa intacta a questão de sua origem (...). A estranheza da voz não é menor que a da carne e que a do outro"⁴¹.

A meditação sobre o si leva Ricoeur a fazer a transição entre a reflexão metafísica, que aprofunda a questão do *cogito* e a problemática moral.

A crítica das ilusões do sujeito conduz à descoberta do si e a uma hermenêutica da ação. A mediação entre a primeira hermenêutica de Ricoeur, meditação amplificadora, busca do significado dos símbolos, pela qual o homem desvela um si mais amplo, a partir das contribuições da psicanálise, da fenomenologia, da religião, - e a hermenêutica da ação, que põe em jogo as implicações éticas da complexificação do sujeito - dá-se através da hermenêutica do texto, do pensar sobre o si mais amplo que o homem recebe da ficção; e do resgate da vida, pela criação artística. Vivenciando no imaginário "combinações originais entre a vida e morte, o amor e ódio, o gozo e o sofrimento, a inocência e a culpa"⁴², o homem experimenta variações imaginativas do tema da vida boa, pedra de toque da vida moral: "embora conduzidas no reino dos possíveis, as experiências de pensamento do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem paradigmas da ação (...)"⁴³.

E como Ricoeur demonstrou amplamente em *Tempo e Narrativa II*, na grande literatura, o homem vê-se confrontado com a dor e o enigma, com a tensão entre o tempo mortal e a eternidade - resgatada mediante a atividade criadora; o sentido ético da arte consiste em promover tal resgate.

Estabelecendo um ponto de equilíbrio entre a exaltação do cogito, levada a efeito por Descartes e a demolição do cogito, proposta por Nietzsche, Ricoeur aponta a complexificação do cogito como a via mestra da filosofia reflexiva.

Nesse sentido, seu pensamento encontra pontos de acordo com o de Bachelard, para quem complexificação do cogito é uma exigência da filosofia atual, conforme as indicações feitas na *Filosofia*

do Não, *O racionalismo aplicado, O materialismo racional*. É preciso não esquecer que Bachelard e Ricoeur têm fontes em Brunschvicg...

À crítica das ilusões do sujeito corresponde, no plano social, a crítica das ideologias e a proposta da utopia.

Meditação sobre a ação, decifração da ação, a filosofia de Ricoeur lança as bases de uma ética, na qual são temas importantes a justiça, a tolerância, a democracia; ou seja, o laço estreito entre o ético e o político.

NOTAS

- (1) P. Ricoeur, *Si-mesmo como um outro*, p. 22 e segs.
- (2) Gianni, Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris, ed. La Découverte, 1991, 2ª parte, p. 93.
- (3) id., p. 94.
- (4) id., p. 99.
- (5) id., p. ibid., p. 99.
- (6) id., ibid., p. 100.
- (7) id., ibid., p. 103.
- (8) Paul Ricoeur, *O conflito das interpretações*, p. 109.
- (9) id., *Si-mesmo como um outro*, pp. 22-23.
- (10) id., ibid., p. 25.
- (11) id., ibid., pp. 26-27.
- (12) G. Vattimo, op. cit., p. 108.
- (13) Ricoeur, *Reflexão feita*, p. 98, p. 114; *Si-mesmo como um outro*, p. 362.
- (14) id., *Reflexão feita*, p. 17.
- (15) id., ibid., p. 30.
- (16) id., ibid., p. 32.
- (17) id., ibid., p. 35.
- (18) id., ibid., p. 56.
- (19) id., ibid., p. 57.
- (20) id., ibid., p. 59.
- (21) id., ibid., p. 60.
- (22) *Do texto à ação*, p. 183 e segs.
- (23) id., *Tempo e narrativa*, vol. I, p. 55 e segs.
- (24) id., *Réflexion faite*, p. 74.
- (25) id., ibid., p. 76.
- (26) id., ibid.
- (27) id., ibid., pp. 76-77.
- (28) id., ibid., p. 94.
- (29) id., ibid.
- (30) id., ibid., p. 95.
- (31) id., ibid., p. 97.

- (32) id., ibid.
- (33) id., ibid., p. 99.
- (34) id., ibid.
- (35) id., ibid., p. 101.
- (36) id., ibid., pp. 101-102.
- (37) id., ibid., p. 77.
- (38) id., ibid.
- (39) id., ibid., p. 82.
- (40) id., ibid., p. 105.
- (41) id., ibid., p. 108.
- (42) id., ibid., p. 113.
- (43) id., ibid., p. 113.

A ÉTICA ENTRE O CETICISMO E O POSITIVISMO: A QUESTÃO DA JUSTIFICABILIDADE DOS JUÍZOS MORAIS

Dr. Luis Alberto PELUSO

Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

Neste texto o autor procura demonstrar que a discussão sobre a justificabilidade dos juízos morais envolve uma questão para a qual não dispomos de uma resposta conclusiva. Partindo do esclarecimento de alguns conceitos fundamentais que são correntes nas discussões sobre as bases da moral, examinam-se criticamente dois paradigmas éticos atuais. Primeiramente é investigado o **Ceticismo Ético** que ao sustentar a posição que a moralidade é o reino da vontade cega, conclui que não existe justificação para os juízos morais. Numa segunda parte é apresentado o **Positivismo Ético** que defende a teoria que os juízos morais são justificáveis, pois a moralidade pertence ao reino dos fatos, sendo, portanto a Ética o império da lei.

Na conclusão se afirma que o Ceticismo e o Positivismo Éticos não são teorias refutadas, mas são interpretações que implicam em sérias dificuldades para sua sustentação. O texto conclui com a sugestão de que uma interpretação conjecturalista do significado das teorias racionais coloca a questão da

justificação dos juízos morais em algum ponto intermediário entre o Ceticismo e o Positivismo Éticos. Ao se reafirmar o sentido racional dos juízos morais é possível compreendê-los como enunciados de fundamentação provisória, cuja justificação última talvez não seja encontrada jamais.

ABSTRACT

In this text it is argued that the discussion concerning the justificability of moral judgements implies a question that can not be solved by means of a conclusive answer. From the analysis of some fundamental concepts that are current in the moral debate, the author puts forward a critical examination of two ethical paradigms. Firstly the Ethical Scepticism is examined in the thesis that there are not justifications to moral judgements. Secondly it is examined the Ethical Positivism, with special reference to the theory that morality belongs to the realm of concrete facts. It is also argued that Positivism and Ethical Scepticism are not refuted theories. However, these two positions can not face most of the criticism stated to some of their implications. The text concludes with the suggestion that a conjecturalist interpretation of the meaning of rational theories states the question of the justification of moral judgements in between Positivist views and the Ethical Scepticism. In this sense, moral judgements are provisional, and remain like that for ever, once there is always the possibility that a final justification will never be found.

INTRODUÇÃO

Iniciaremos a discussão do problema da justificação dos enunciados morais tentando clarear o uso que aqui se faz desse conceito.

Existem três situações diferentes em que, de modo habitual, emprega-se o termo **ética**. Em cada uma delas, contudo,

embora existam elementos comuns, obtem-se resultados que, conforme pretendemos aqui, não podem ser confundidos.

Num primeiro sentido usa-se a palavra **ética** para designar o tipo de discussão que se estabelece quando são tratadas as condições de elaboração das regras com as quais se pretende que sejam conduzidas as ações humanas. Assim, essa discussão envolveria a formulação dos princípios com os quais tenta-se construir um modelo de ação humana que justifique a elaboração de regras de conduta. O resultado que se obtém é um discurso filosófico, através do qual tratamos de expôr teorias e explorar a solidez dos argumentos apresentados. Nesse primeiro sentido, a **Ética** é uma disciplina filosófica, onde as idéias são tratadas seriamente quando elas são submetidas a uma rigorosa avaliação crítica. E avaliar criticamente as teorias significa descobrir o que há de errado com elas. Porém, devido à maneira como são formuladas essas teorias elas não estão sujeitas a teste empírico. Não sendo portanto possível testá-las através de experimentos concretos. O caráter desse discurso filosófico está justamente no fato de que, não podendo ser recusadas por razões experimentais, as teorias ou soluções filosóficas podem ser reapresentadas sempre que nos defrontamos com os problemas que com elas pretendemos resolver. Se esta análise estiver correta, uma discussão filosófica estará sempre voltada para o estudo da relação existente entre uma teoria e uma determinada situação-problema. É nesse sentido que a **Ética** é considerada como meta-ética. Isto é, a discussão das condições que precedem a elaboração de qualquer conjunto de regras morais.

Em um segundo sentido, a **Ética** significa o conjunto de regras elaboradas a partir da aceitação de determinados princípios meta-éticos, e que se destinam a regulamentar a ação dos indivíduos nas diferentes situações. Assim, a **Ética** expressa o conjunto de normas ou leis que descrevem a forma correta, ou incorreta de fazer as coisas. Nesse sentido, a **Ética** expressa a moralidade das ações humanas. É também nesse sentido que usamos expressões tais como **Ética Médica**, ou **Ética dos Engenheiros**, ou ainda, **Ética profissional dos Advogados**.

Há uma terceira situação em que se utiliza do termo *Ética* para designar o conjunto de leis e dispositivos normativos positivos, isto é, que de fato existem nas sociedades. Essas leis teriam um poder cogente sobre os indivíduos, de tal forma que, quer pelo poder de um soberano ou de uma instituição que expresse o poder de obrigar nas sociedades, os indivíduos se vêm sob uma autoridade que os coage a obedecer a lei. É nesse sentido que a *Ética* se confunde com o Direito. Ambos parecem estar, de alguma forma, expressos na lei.

Isto posto a título de introdução, neste momento parece apropriado identificarmos algumas das questões gerais da *Ética* a serem tratadas neste texto. Se a palavra *ética* for tomada em seu primeiro significado, a questão que se põe de forma obrigatória está associada com a pergunta por aquilo que se quer dizer quando se afirma que uma ação é boa, ou má. Isto é, o que se quer dizer quando se afirma que se deve fazer isto, ou que não se deve fazer aquilo? Ou ainda, colocando a questão de uma forma um pouco mais drástica, serão fundamentadas as respostas que damos a essas questões básicas da *Ética*? Portanto, as questões fundamentais da *Ética* concernem à busca da natureza da bondade e da maldade, à definição daquilo em que consiste o dever, e, principalmente, à determinação da extensão da capacidade que o ser humano possui de formular interpretações racionais, ou fundamentadas, para suas ações. Portanto, de uma forma geral, os problemas fundamentais da *Ética* dizem respeito às nossas concepções sobre a moralidade, à natureza dos julgamentos morais e especialmente à possibilidade da justificação desses julgamentos.

Estas perguntas fundamentais para a vida humana têm sido centrais no desenvolvimento da Filosofia desde suas próprias origens. E, a partir do conceito de discurso filosófico acima esboçado, da mesma forma como as perguntas se repetem, de igual forma se reapresentam as mesmas soluções. A importância da solução correta pode ser sentida a partir da constatação de que a promessa de qualquer projeto ético é a felicidade, o bem-estar, a salvação, a realização moral daquele que o prática. Todos os sistemas éticos prometem fazer com que os indivíduos consigam o melhor de suas próprias vidas.

Uma vasta quantidade de material bibliográfico tem sido produzida sobre estas questões. Isto é particularmente verdadeiro se considerarmos a Filosofia Anglo-Saxã. Contudo, as diferentes posições têm sido seduzidas pelo anseio de dar uma resposta rápida e simples. Por isto, de uma forma geral, não conseguem escapar de enfoques que caem no Ceticismo, alegando que não há justificação para os juízos morais, e reduzindo a moralidade no reino da vontade cega. Ou ainda, caminham na direção do Positivismo, que no esforço de tornar justificáveis os juízos morais, converte a moralidade ao reino dos fatos, transforma a Ética no império da lei, tomando o justo por aquilo que existe.

Nesse sentido nos alerta Ernest Tugendhat quando diz: "...creio que uma grande parte da abundante literatura filosófica-moral de nossa época resulta comparativamente tão insatisfatória porque em geral (...) até agora se tem abordado o problema com a falsa suposição de que é necessário se dar uma resposta breve e simples - quer seja cética ou positivista - a estas perguntas. Penso que esta problemática não pode ser tratada de forma cabal enquanto se pretenda poder resolvê-la de uma vez por todas. Trata-se de um objeto genuíno de investigação, e certamente de uma investigação na qual têm que unir-se métodos especificamente filosóficos-analíticos conceituais e empíricos".(Tugendhat, Ernest; "Problemas de la Etica", Barcelona, Editorial Critica, 1988)

De uma forma geral podemos assumir que em suas vidas particulares os indivíduos atribuem importância prática ao julgamento da moralidade das ações, e principalmente à possibilidade de justificação desses juízos. Assim, procuramos argumentos em favor de nossos juízos, bem como procuramos responder aos argumentos das posições contrárias. Embora cada um de nós seja propenso a ter algumas convicções morais firmes, reconhecemos que alguns de nossos julgamentos específicos podem estar errados. Isto sugere que há respostas certas e erradas para as questões morais, e que há razões demonstráveis pelas quais certas respostas são certas e outras erradas. O que tudo isto indica é que parece razoável supôr que nossos juízos morais não são arbitrários.

Neste texto procuraremos enfrentar as duas posições acima apontadas: o Ceticismo e o Positivismo. Na profundidade possível em uma análise geral, se buscará apontar para algumas variações e matizes com que essas duas posições costumam se apresentar. Com o intuito de indicar os pontos de dificuldade, serão apontadas as principais objeções que são postas para cada uma dessas maneiras de tentar resolver a questão. O ponto principal que aqui se pretende argumentar é que esses dois enfoques parecem não dar conta de apresentar uma resposta satisfatória para as principais objeções que lhes são apresentadas. Dado ao caráter sumário e geral do texto, apenas será possível apontar na direção de uma solução mais consistente.

1. CETICISMO E POSITIVISMO ÉTICOS

Embora, existam boas razões para se supôr que nossos juízos morais são justificáveis e que há respostas certas e erradas para as questões morais e essa suposição pareça coincidir com o enfoque do senso comum, contudo, podemos duvidar se isto tudo é realmente verdadeiro. A constatação de que utilizamos freqüentemente dessas justificativas não significa que sejamos capazes de sempre produzi-las. Nem sempre estamos seguros sobre quais os princípios a serem utilizados na determinação da regra que descreve o melhor curso de ação.

Na parte deste texto que se segue será dada ênfase aos desafios céticos à moralidade. Consideraremos várias teorias que parecem desacreditar a tese de que os julgamentos morais precisam ser não arbitrários. Para efeito de exposição, vamos acompanhar de perto as análises desenvolvidas por David Lyons em seu livro "Ethics and the Rule of Law", (Cambridge, Cambridge University Press, 1984; em Português: "As Regras Morais e a Ética", Campinas, Papyrus, 1990)

2. ALGUMAS TESES DO CETICISMO MORAL

Quando fazemos julgamentos morais, o senso comum reconhece que podemos lidar com eles como se eles fossem justificáveis. Passemos agora a considerar algumas teorias que consideram que isto está errado. Vamos examinar algumas posições que pretendem demonstrar que os julgamentos morais não podem reivindicar alguma forma de objetividade.

2.1. Os Juízos Morais são Relativos à Cultura

A Antropologia e a Psicologia Social constroem fortes argumentos em favor da posição que as atitudes morais são adquiridas através de um processo de "aculturação". Elas são "aprendidas". Nós as adquirimos enquanto crescemos em um grupo social, e elas variam conforme alteram-se as condições sociais. Elas refletem diferentes maneiras pelas quais os grupos acomodaram-se às suas circunstâncias. Assim como outros aspectos da cultura, as atitudes morais podem ser consideradas conforme contribuam mais ou menos para a sobrevivência do grupo. Dessa forma, o argumento continua, elas não podem ser avaliadas em seus próprios méritos. Pois, qualquer padrão que nós usemos para avaliá-las nós os adquirimos no processo de nossa própria aculturação.

A linha geral de argumentação acima esboçada pode ser entendida nos seguintes termos: as atitudes morais são o resultado natural de certos processos naturais. Nós somos levados a ter as atitudes que possuímos, as quais, desta forma, estão fora do âmbito de possíveis justificações construídas pela nossa razão na busca de encontrar a descrição da forma apropriada do agente se conduzir numa dada situação. A moral, nesse sentido, seria constituída de um conjunto de regras que descrevem os cursos de ação que devem ser obedecidos por todos. Elas obrigam a todos porque correspondem às formas encontradas pelo grupo para garantir, em última instância, sua própria sobrevivência.

Mas será isto válido? Se a estratégia geral do argumento fosse válida, então o mesmo seria verdadeiro para todas as nossas crenças, e não apenas para as nossas crenças no fundamento de nossos juízos morais. Pois, parece razoável supôr que todas as nossas crenças são adquiridas da mesma forma, e que, conforme a tese cética aqui em exame, elas todas seriam o produto natural de algum processo natural.

Esse desafio à moralidade parece, portanto, insustentável. Se ele é aplicado à alguma crença, ele se refere a todas as crenças, e assim ele se aplicaria àquelas contidas nele mesmo. Aquele que rejeitasse a posição justificacionista em moral tendo esse argumento por fundamento de sua posição, teria que aceitar a alegação que as teorias que estão implicadas nele, e as conclusões tiradas dele, carecem também de validade objetiva.

A teoria cética da moralidade, de uma forma geral, se expressa nas posições relativistas que sustentam a tese mais genérica de que a moralidade é "relativa à cultura". Assim, se nossos valores são forjados inicialmente por um processo de condicionamento social, então qualquer pessoa pode produzir julgamentos morais que concordem com os valores que são encontrados em seu grupo social. Os julgamentos que nós fazemos, ao começarmos a avaliar a conduta e as instituições, são propensos a refletir as atitudes que influenciaram o desenvolvimento de nossos próprios valores.

Contudo, essa posição se baseia em uma interpretação simplificada da relação entre a cultura e a moralidade. Assim, não podemos negar que muitas vezes desenvolvemos atitudes diferentes daqueles que estão ao nosso redor. Isto é, nos tornamos cada vez mais capazes de rejeitar os julgamentos morais do grupo a que pertencemos e no qual fomos criados. De uma forma geral, nós reconhecemos que os padrões dominantes de moralidade estão sujeitos à crítica.

A moral convencional pode ser desafiada. Isto, contudo não significa que seja necessário supôr que meu julgamento moral discordante é correto. Eu posso reconhecer que ele pode estar errado, e que ao discordar da moral da coletividade eu posso estar enganado. Mas nem por isso eu necessito considerar os padrões

dominantes como justificados. Também eles podem estar errados. Nesse sentido a moralidade não é "relativa à cultura".

Mas se nós escavarmos sob a superfície do relativismo dessa noção de moralidade, podemos enxergar que ela envolve valores mais fundamentais os quais não são "relativos".

Algumas vezes aqueles que dizem que a moralidade é "relativa à cultura" se expressam de forma que a posição se torna mais radical. Assim, alguns chegam a afirmar que os costumes podem tornar qualquer coisa correta. Como os costumes de um grupo são os padrões geralmente aceitos dentro do grupo, isto parece indicar que a moral positiva ou convencional sempre determina quais os atos que são corretos e quais os que são incorretos. Nesse sentido o imoral "seria aquilo que conflita com os costumes". Se isto fosse verdade, a única base própria para as avaliações morais seria constituída pelos padrões que fossem amplamente aceitos. O acreditar faria as coisas serem de certa forma. Isto é, o fato das pessoas crerem que um determinado curso de ação deve ser posto em prática seria suficiente para excluir todos os demais cursos de ação possíveis - desde que um número suficiente de pessoas viesse a concordar quanto àquilo que deve ser feito.

Outro argumento contra o relativismo consiste em se constatar que as pessoas pertencem a múltiplos grupos sociais. Isto certamente implicaria a questão de se saber qual o grupo que deve ser levado em consideração quando se trata da determinação do padrão de comportamento moral a ser seguido. Podemos, contudo imaginar que os diferentes grupos possam chegar a indicar cursos de ação diferentes para uma mesma situação. E, numa perspectiva relativista, não haveria maneira de se decidir qual a ação moralmente correta numa determinada situação. Fica, portanto, demonstrado como o relativismo social é capaz de endossar julgamentos morais conflitantes.

A aceitação de julgamentos morais conflitantes não é, contudo, a única dificuldade que o relativismo social apresenta. Essa teoria é ambígua em outro importante sentido. A pessoa, cuja conduta está sendo julgada, pode pertencer a um grupo ao qual a pessoa que está julgando sua conduta não pertence. Isto põe o problema de se

saber qual o padrão moral que deve ser considerado na avaliação das condutas. O juiz que emite o julgamento ou o indivíduo cujo comportamento está sendo considerado?

Na discussão do relativismo social nós sugerimos algumas das dificuldades que necessitam ser superadas por qualquer teoria deste tipo. Mas o ponto básico comum a todas as formas de relativismo social é a tese de que a conduta correta precisa ser julgada como tal através do recurso aos padrões morais convencionalmente aceitos, ou predominantes no grupo social. Esta é a característica distintiva dessa teoria e a fonte de todas as suas dificuldades.

A questão que nós enfrentamos ao evitarmos a tese relativista pode ser colocada da seguinte maneira: faz sentido julgar a moralidade de nossas condutas independentemente das normas do nosso grupo? Se a resposta for positiva, e se os julgamentos morais independem das normas dos grupos, então o relativismo social está essencialmente enganado.

O fato é que os grupos sociais não são simples coleções homogêneas de indivíduos os quais concordam sobre tudo. Os grupos sociais reais não somente diferem uns dos outros mas também implicam na diversidade entre os seus próprio membros. Enquanto os membros de um único grupo podem ser tomados como comungando alguns importantes valores, eles freqüentemente discordam sobre as questões morais. Não é necessário muito esforço para constatarmos que algum julgamento específico de alguém pode diferir do julgamento aceito por muitos outros membros de algum grupo ao qual essa pessoa pertença. Contudo, ao se adotar essa formulação do relativismo, o julgamento de alguém não vale coisa alguma, a menos que venha a concordar com os padrões morais que são geralmente aceitos em algum grupo social. De acordo com este tipo de teoria, o único mérito de um julgamento moral e da conduta à qual ele se refere consiste em sua concordância com alguma norma do grupo. Isto mostra que o relativismo social implica a forma mais extremada de convencionalismo moral que é possível. Ele subscreve a posição da moral da maioria e automaticamente desacredita a opinião da minoria em todos os assuntos.

Esta, contudo, não parece uma posição razoável. Pois, não temos razões para desacreditar o julgamento moral de indivíduos que discordam com as normas do grupo. Nós não temos razão para acreditar que um julgamento moral somente é justificável se tal ocorre em razão de sua coincidência com o sentimento da maioria, ou que uma conduta não pode ser moral a menos que ela se conforme com a moralidade convencional do grupo. Se estas alegações estiverem corretas, então o relativismo social não pode ser considerado uma concepção esclarecida de moralidade.

O ponto que tem sido argumentado até aqui é que existem diversas maneiras pelas quais a moralidade pode ser "relativa à cultura". Entretanto, não há razões para supor que a moralidade da conduta dos agentes consiste simplesmente na conformidade aos valores predominantes.

Isto tudo parece indicar a legitimidade de julgamentos morais não-convencionais. Certamente isto poderia levar alguém a suspeitar que os valores morais são fundamentalmente matéria para decisão ou escolha individual.

Existe alguma verdade nessa idéia. Os valores podem ser atribuídos aos grupos porque eles são mantidos por aqueles que pertencem aos grupos. Os indivíduos fazem julgamentos morais. Os indivíduos têm e expressam opiniões morais. Mas isto não significa que as opiniões morais dos indivíduos são auto-garantidas. Pois tudo o que podemos dizer até agora é que, os juízos morais podem, assim como outros juízos, ser verdadeiros ou falsos, corretos ou incorretos, justificáveis ou injustificáveis.

As teorias relativistas individualistas parecem incapazes de lidar com o principal compromisso do julgamento moral em um contexto social: como avaliar a conduta dos agentes quando estão em questão os interesses conflitantes e as convicções divergentes dos indivíduos.

2.2. Os Juízos Morais não são Juízos Empíricos

Nossas dúvidas céticas sobre a moralidade podem ser reforçadas pela consideração do contraste entre a Ciência e a Ética. É freqüentemente dito que a Ciência lida com fatos, os quais são objetivos e existem fora de nós, enquanto que a Ética se envolve com valores, os quais são subjetivos e existem em nós. Os fatos podem ser observados, ou ao menos eles podem ser verificados por técnicas empíricas. Mas, supostamente, os valores não descrevem o mundo; eles expressam nossos desejos, esperanças, vontades, atitudes e preferências. Eles representam a maneira que nós desejamos que o mundo seja, não o modo como ele é. Nós não os encontramos no mundo, mas os impomos sobre ele. Diferentes indivíduos e diferentes povos têm diferentes posições sobre o modo como o mundo deveria ser, mas nenhuma delas pode ser objetivamente estabelecida. Valores, freqüentemente se diz, são no fundo arbitrários. Essa comparação carrega força para o argumento cético na medida em que faz o interlocutor crer que a Ciência parece corresponder a um esforço do ser humano no sentido de ser objetivo, enquanto que a Ética estuda a ação humana como uma expressão da dimensão volitiva e irracional do agente.

Para essa linha de argumentação cética, os nossos juízos morais são completamente diferentes de nossos juízos científicos. A característica das teorias científicas que usualmente é tida como relevante é sua "testabilidade": elas são apresentadas como possuidoras de uma certa objetividade porque são capazes de ser testadas através de dados experimentais. Isto torna os julgamentos científicos capazes de serem verdadeiros ou falsos. Os julgamentos morais, entretanto, são considerados diferentes: eles não descrevem o mundo, mas, em vez disto, eles "prescrevem" ou "avaliam". Nesse sentido, os juízos morais avançam além dos fatos, não sendo, portanto, testáveis pela observação ou experiência empíricas.

O argumento pressupõe, contudo, uma visão simplista dos julgamentos morais e científicos. De uma forma típica, os

enunciados científicos de alguma importância avançam de maneira significativa para além da observação. Uma lei científica identifica uma relação universal entre eventos de um certo tipo. Ela não pode ser verificada conclusivamente. Nem mesmo as hipóteses científicas desacreditadas podem ser conclusivamente falsificadas, pois que o seu teste envolve hipóteses auxiliares e pressupostos sobre as condições de teste os quais não são conclusivamente verificados. Assim, as leis científicas, necessariamente, ultrapassam as observações experimentais.

O ponto central do argumento é que uma parte significativa das conclusões que podem ser tiradas da simples comparação entre os enunciados científicos e os juízos morais é insustentável, pois que as crenças científicas também avançam além dos fatos observáveis e os julgamentos morais não são completamente independentes dos fatos empíricos ou da observação.

Além disso, a comparação entre juízos morais e científicos, com o intuito de demonstrar que os juízos morais carecem de fundamentação racional por não se adequarem ao caráter dos enunciados científicos, implica a pressuposição de que os juízos racionalmente respeitáveis precisam ser testáveis pela observação ordinária e necessitam ser verdadeiros ou falsos. As teorias matemáticas, por exemplo, não são testadas pela observação. E algumas proposições que não são nem, verdadeiras nem falsas parecem perfeitamente respeitáveis. Os imperativos, por exemplo, não são nem verdadeiros nem falsos, mas eles não são considerados como inerentemente arbitrários por esta razão. Enquanto alguns comandos são arbitrários, outros são perfeitamente razoáveis. Isto é importante porque um contraste que algumas vezes se faz entre os julgamentos morais e os outros, consiste na alegação de que os julgamentos morais, como imperativos, são voltados para guiar escolhas, sendo, portanto, expressões da vontade do agente. Embora isto pareça certo, contudo, não fica demonstrado que os julgamentos morais são necessariamente arbitrários, pois que não temos razões para supor que a orientação de escolhas é intrinsecamente arbitrária.

3. ALGUMAS TESES DO POSITIVISMO ÉTICO

Passemos agora a considerar alguns aspectos da interpretação Positivista da Ética. O ponto de partida do Positivismo está na afirmação de que as respostas para as questões éticas se encontram na análise da realidade concreta. Nesse sentido, o foco central de análise é o fenômeno no qual a Ética se expressa, isto é a lei. Portanto, de uma forma geral os Positivistas pretendem reduzir o estudo dos problemas morais ao estudo da lei.

3.1. Os Juízos Morais se Expressam na Lei

Não obstante a reflexão sobre a natureza da lei remonte aos primórdios da Civilização Ocidental, vamos tomar como expressão característica de uma forma positivista de interpretar a lei, algumas teses que estão presentes em autores deste dois últimos séculos. O Positivismo fornece uma das primeiras teorias da lei altamente desenvolvidas, e contém os pressupostos filosóficos mais gerais que permanecem fortemente influentes em nossos dias.

O primeiro autor a introduzir o Positivismo no estudo da lei foi Jeremy Bentham, cuja teoria do Direito foi instigada pelos movimentos de codificação e reforma da lei na Inglaterra do século dezoito.

Para J. Bentham e os positivistas, de uma forma geral, a lei, é "uma regra estabelecida para guiar um ser inteligente por um outro ser inteligente que tenha poder sobre ele". As leis "assim propriamente chamadas" são comandos, os quais são atribuíveis a indivíduos que são capazes de impôr sanções em caso de inadimplência.

A teoria positivista incorpora a concepção de lei como comandos que são garantidos por sanções. Nesse sentido para o positivismo legal a lei é um fenômeno social.

A teoria positivista da lei não parece, contudo, uma posição sustentável. O Positivismo sustenta a tese que o estudo

científico da lei necessita corresponder ao tratamento daquilo que se pode concluir a partir da análise de dados empíricos. Assim, pensar as leis como comandos parece corresponder à evidência empírica. Contudo, ao fazer isto nós já começamos a teorizar sobre a natureza da lei. Pois as leis não são costumeiramente escritas num tom imperativo. Um dispositivo criminal, por exemplo, diz o que deve ser feito a uma pessoa que age de uma certa maneira. Ao pensar sobre isto como um comando, nós estamos examinando aquilo que se encontra sob a gramática superficial. Essa forma de entender o dispositivo legal corresponde ao esforço de entender como ele funciona. Um dispositivo legal não é uma predição empírica do que vai acontecer a uma pessoa que se comporta de uma certa forma. Em vez disso, ele estabelece as conseqüências legais. É posto para ser seguido, para regular o comportamento daqueles que podem ser tentados a agir de outra forma, bem como daqueles que são encarregados de supervisionar a obediência da lei.

Para os positivistas as leis (ou regras) são proposições imperativas porque são postas para guiar comportamento. Nesse sentido, as leis criam obrigações na medida em que impõem exigência mandatória ou proibição de comportamento. As leis criam obrigações porque são apoiadas por 'sanções', as quais são impostas pela desobediência. As leis são concebidas como essencialmente coercivas no sentido de que elas são destinadas a motivar o cumprimento ao aumentarem a probabilidade de que aqueles que falharem na obediência haverão de sofrer de forma exemplar.

Esta concepção de lei está implicada na afirmação de J. Bentham ao dizer: 'uma lei, qualquer que seja o bem que ela faça no longo prazo, é certo que em um primeiro momento ela produz dano'. Isto ocorre porque ela nos ameaça com indesejáveis conseqüências. A lei está sempre associada com a punição do infrator. O castigo, por sua vez, implica sempre em sofrimento impingido ao infrator. Assim, embora a lei seja um instrumento do bem estar dos indivíduos, ela somente pode ser garantida através da imposição de sofrimento sobre aquele que desobedece o que ela dispõe. Portanto, "...ela pode de ser um mal necessário, mas ainda

assim, de qualquer forma, é um mal", diz Bentham. Nesse sentido, fazer leis é fazer o mal; que pode vir a ser um bem.

A teoria positivista da lei se torna mais problemática ainda se examinarmos as conseqüências que decorrem de se fundamentar a obediência da lei na coersão legal, ou seja, na ameaça de punição.

Não dispomos de boas razões para sustentar a idéia de que se está sob obrigação somente quando se está sujeito a sanções pela inadimplência. Eu posso acreditar que tenho obrigação de compensar outra pessoa por algum dano indevido que eu lhe causei sem supôr que eu sou susceptível de sofrer sanções por agir de outra forma. As pessoas são freqüentemente sujeitas a pressões sociais para agir em conformidade com os padrões morais predominantes. Contudo, nem todos concordam que para se agir moralmente é preciso proceder de acordo com aquilo que a moral predominante requer.

A idéia de que as leis são comandos coercivos parece ser inspirada na lei criminal, a qual estabelece penalidade para a conduta proibida. Mas nem todas as leis têm essa estrutura. A própria lei criminal contém uma parte processual, a qual governa entre outras coisas o comportamento da polícia e dos promotores, os passos a serem tomados antes, durante e depois de um julgamento, a conduta dos juízes e advogados e o encarceramento de pessoas condenadas. É certo que esses dispositivos legais podem ser entendidos como restritivos do comportamento e como estabelecadores de obrigações legais. Contudo, nem todos estabelecem penas pela inadimplência. Além disso, existem leis regulando os contratos, a propriedade e o câmbio, a moeda e o sistema bancário, a taxação, o arbitramento, o casamento e as famílias, os programas de bem estar social, a legislação e muitas outras coisas. Nem todas essas matérias são regulamentadas de forma direta por comandos coercivos.

Parece razoável dizer que a principal função da lei é controlar o comportamento ao restringir escolhas - dizendo às pessoas o que fazer e freqüentemente estabelecendo sanções pela inadimplência. Nesse sentido, a lei permite aos indivíduos que processem outros para que sejam reparados atos reconhecidamente

ilegais feitos a eles. Este seria um enfoque que interpreta de forma razoável o caráter punitivo das leis.

Contudo, certos dispositivos legais não são facilmente acomodados ao modelo de comandos coercivos. Consideremos o uso freqüente da lei para distribuir benefícios e organizar serviços públicos. O Estado pode fornecer alguns serviços diretamente, tais como educação, serviço de água e esgoto, coleta de lixo e leis de trânsito. Ele pode fornecer dinheiro e outros benefícios através de vários programas sociais, tais como assistência doméstica, seguro médico e ajuda financeira a famílias com crianças dependentes. Algumas dessas atividades são amparadas por regras restritivas, mas é duvidoso que todo o conjunto de lei sobre o bem estar social possa ser caracterizado com base no modelo de comandos coercivos. Muitas das regras controlam o comportamento dos servidores públicos, e estas não possuem sanções. Além disso, a função básica de tal lei não é coagir mas distribuir benefícios e serviços. Podemos, portanto, concluir que é insustentável a tese que interpreta a lei como sendo um instrumento de coerção.

Para que essa formulação do Positivismo que aqui examinamos seja coerente é preciso que toda a ordem legal seja redutível a um conjunto complexo de comandos coercivos. Ora, isto parece impossível.

3.2. Críticas ao Positivismo Ético

O que estaria errado com o Positivismo Ético? As dificuldades que nós encontramos com sua interpretação da lei sugerem que alguma coisa pode estar fundamentalmente errada com ela. O Positivismo Ético parece estar errado em dois pontos.

Primeiramente a tese que a lei é um fato social susceptível de estudo empírico não parece sustentável. O fato é que grande parte daquilo que identificamos como realidade social não é meramente 'dado' pela natureza, mas é um produto da atividade humana e é 'configurado' pelas idéias humanas. Assim como outros fenômenos sociais, os fenômenos legais 'pressupõem idéias'. E

as idéias influem na própria produção da realidade social da lei. Isto é, as leis possuem determinadas formas porque nós temos idéias de que elas são de certas maneiras. Tudo isto parece não ocorrer com os fenômenos físicos.

Ainda mais, algumas das idéias relevantes variam: elas são 'relativas à cultura'. Isto complica enormemente o estudo dos fenômenos legais. Logo, nossa idéia da explicabilidade individual de nossos atos e de suas conseqüências não é uma constante cultural.

Não se segue, porém, que a realidade social não seja regulada de maneira significativa pelas leis naturais de causa e efeito. As sociedades são organizadas de formas diversas, mas sempre dentro dos limites da psicologia humana, das leis da dinâmica social, e de relações econômicas, as quais são objetos para estudos sistemáticos. Quanto da realidade social é culturalmente variável e quanto é invariável por causa de leis naturais implicadas, é algo que permanece para ser estudado. Mas nós temos boas razões para acreditar que existe muito ainda a ser descoberto pelo estudo científico da realidade social.

CONCLUSÃO

As teorias sobre moralidade aqui consideradas, especificamente o Ceticismo e o Positivismo, têm pouca coisa que os recomende. Os argumentos que parecem apoiá-los, quando existe algum, são demasiadamente fracos. Desta forma eles fornecem pouca ou nenhuma razão para que aceitemos suas conclusões. Além do mais, se se pensar que os julgamentos morais podem ser usados para avaliar não somente a conduta individual mas também as normas sociais, as leis, e as instituições, dificilmente se haverá de ficar satisfeito com essas teorias.

Essas afirmações não fornecem refutações conclusivas do Ceticismo ou do Positivismo. O exame crítico dessas teorias indica o que está em questão nas reflexões sobre a natureza dos

juízos morais, mas não prova que Ceticismo e Positivismo devam ser rejeitados. Isto pode parecer insatisfatório. Pode parecer que a teoria moral é um exercício sem sentido que não prova coisa alguma. Mas isto seria tirar a lição errada.

Uma razão porque não se pode rejeitar conclusivamente nem o Ceticismo nem o Positivismo é que eles foram aqui apenas considerados em algumas formas exemplares de suas teorias. Outras formas podem ser mais fortemente construídas e podem ter implicações mais razoáveis. Elas podem ser construídas de forma a apresentarem maior apoio para justificar suas implicações aparentemente inaceitáveis.

Mas o resumo geral de tais teorias aqui apresentado parece sugerir que elas são posições insustentáveis. Por que, então, elas persistem? Parece que a resposta implica em afirmar que as pessoas possuem expectativas sobre a natureza da investigação em tais questões - expectativas sugeridas pelo desejo de provas conclusivas ou refutações.

Uma concepção importante do conhecimento, a qual pode ser encontrada na base do Ceticismo e do Positivismo, mantém uma forte influência em nossa reflexão sobre a moralidade. É a posição fundamentalista, cuja idéia geral é que todo conhecimento necessita estar apoiado em algumas coisas que são certas, que não possam ser de outra forma. Aplicada à Ética, esta concepção do conhecimento implica que todo julgamento moral precisa ser fundamentado em princípios gerais inegáveis ou ainda ele necessita ser construído a partir de certo conhecimento sobre o que é certo ou errado, bom ou mal, justo ou injusto em casos particulares. Tal conhecimento não é derivado da experiência ordinária. Assim, se tem algum conhecimento moral, ele precisa ser derivado de alguma faculdade misteriosa de 'intuição moral'.

Alguns filósofos pensam que os seres humanos possuem uma faculdade especial que fornece conhecimento moral infalível, contudo, muitos de nós não nos percebemos como portadores desse recurso de conhecimento, e somos incapazes de receber as mensagens dessa suposta intuição moral. Aqueles que afirmam possuir essa capacidade e haver recebido as informações morais,

discordam sobre o seu conteúdo, e a natureza de sua faculdade nunca foi explicada. A própria idéia de tais faculdades parece absurda. Assim, se a idéia de conhecimento moral apoia-se em tais pressupostos, ela também deve ser insustentável.

Antes de se chegar a tais conclusões, contudo, é necessário examinar a concepção geral de conhecimento que essa visão da ética pressupõe. Essa forma de pensar implica que todo conhecimento do mundo ao nosso redor pode ser derivado de princípios racionalmente inegáveis sobre a natureza do mundo, ou ainda deve ser construído, por passos indubitáveis, através de uma variedade de verdades particulares, tais como aquelas que se aprende através da simples e incorrigível observação.

A moderna Filosofia da Ciência entende hoje que o progresso científico não se baseia em verdades indubitáveis. Nem poderia fazê-lo, pois os seres humanos não dispõem de uma faculdade especial que lhes comunica sobre as leis gerais da natureza, o que parece certo é que o conhecimento dessas leis sempre caminha além das observações específicas que são feitas ou poderiam ser feitas.

O conhecimento humano não é infalível. O entendimento que com ele se obtém é sujeito a correções, quando boas razões são encontradas para modificar as idéias estabelecidas. Mas a experiência parece mostrar que o progresso científico não é ilusório. O crescente entendimento do mundo, por mais limitado que ele seja, é demonstrado pelo desenvolvimento da habilidade de transformar a ordem natural. Ao se assumir esta modesta noção de progresso científico, entretanto, torna-se necessário abandonar a antiga noção de que o conhecimento repousa sobre fundamentos indubitáveis.

Isto sugere que se está exigindo demais da Ética ao se esperar prova absoluta dos princípios gerais ou certeza indisputável de julgamentos morais específicos. Nessa área da vida, como em qualquer outra, o ser humano está em busca de boas razões para uma posição moral em oposição às outras, se é que isto pode ser encontrado.

O exame aqui realizado do Ceticismo e do Positivismo Éticos sugere que existem boas razões contra tais concepções de moralidade.

O que importa registrar é que os juízos morais são justificáveis, que se pode discutir a justificação e de qualquer modo discordar sobre os argumentos que são apresentados para cada posição. Se alguém deseja desafiar um julgamento moral, essa pessoa necessita mostrar que os fundamentos desse julgamento são irrelevantes ou ilusórios. Se seus argumentos fracassarem, então o julgamento feito terá maior chance ainda de ser justificável, porque ele terá resistido aos desafios. Se seus argumentos avançam o entendimento do que está em questão, então ele terá aumentado o conhecimento moral. Pois o conhecimento moral, assim como o conhecimento de outros assuntos, depende de nossa capacidade de oferecer argumentos em seu favor e podem ser reforçados por novas experiências. Este também parece ser o padrão para o conhecimento sobre o resto de nossas vidas.

Nesta altura alguém pode se perguntar, e então como fica a questão da justificação dos juízos morais? A resposta parece estar em soluções que nos permitam a atitude de continuar incessantemente buscando respostas. O conhecimento, embora possa se expressar em proposições, contudo, ele parece ser algo mais do que isto. O conhecimento é parte da 'aventura humana'. Essa aventura que consiste na busca infundável de criar um mundo onde as relações entre os seres expressem aquilo no que o ser humano acredita. É preciso que continuemos a discussão, é necessário que estejamos preparados para defender e atacar pontos de vista, urge que estejamos prontos a modificar nossos julgamentos morais. Isto parece significar que a Ética ainda é uma questão aberta à investigação humana. Certamente é um campo onde falta muito ainda por descobrir.