

GERALDO MACAGNAN

**KANT E WITTGENSTEIN SOBRE A NECESSIDADE DA
UNIVERSALIZAÇÃO DA MORAL**

TOLEDO
2009

GERALDO MACAGNAN

**KANT E WITTGENSTEIN SOBRE A NECESSIDADE DA
UNIVERSALIZAÇÃO DA MORAL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Horácio Luján Martínez.

TOLEDO - PR
2009

GERALDO MACAGNAN

**KANT E WITTGENSTEIN SOBRE A NECESSIDADE DA
UNIVERSALIZAÇÃO DA MORAL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Horácio Luján Martinez.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Horácio Luján Martinez – Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. José Luis Ames – Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Daniel Omar Perez – Membro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Toledo, 03 de Julho de 2009.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meus pais, que mesmo sem terem sentado nos bancos das Universidades me ensinaram as grandes virtudes. E aquelas pessoas que me incentivaram e entenderam a minha ausência, propiciando-me a possibilidade em realizar esta etapa de Estudos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Horácio Luján Martinez, não só pela constante orientação neste trabalho, mas, sobretudo pela sua amizade e por partilhar seus conhecimentos nesta área, tão inquietante do ser humano, mas tão necessária de ser refletida.

Agradeço ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez, que orientou-me em Curitiba, oferecendo material que ajudaram-me na elaboração deste trabalho.

Agradeço aos meus professores por partilharem seus conhecimentos, despertando-me para uma discussão diante das situações que circundam-me.

Agradeço aos colegas de turma, amigos de sempre.

Agradeço a secretaria do Mestrado da UNIOESTE, de forma especial a Natália, por prontamente responder-me e enviar-me os comunicados referentes ao curso.

Agradeço a minha família, por terem me incentivado muito, mesmo não entendendo de reflexão filosófica sistematizada.

Agradeço ao Pe. Wolney Toigo, pela hospedagem em sua casa Paroquial em Cascavel quando precisava permanecer em Toledo por mais de um dia.

Agradeço a Dom Agostinho José Sartori, Bispo Emérito da Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, por ter-me apoiado em iniciar os estudos e a Dom José Antonio Peruzzo atual Bispo Diocesano, por ter-me incentivado na conclusão do mesmo.

Agradeço a Igreja Diocesana, por ter-me dado condições, e aprovado o meu pedido para a realização desta etapa dos estudos.

Agradeço a muitos amigos, que não citarei os nomes diante do grande número, mas que disseram-me o quanto é importante caminhar.

E por fim agradeço a Deus a oportunidade e a graça de voltar a viver, após o longo processo de doença e ter-me dado de novo à vida. Sem a sua graça esta Dissertação jamais teria chegado ao seu término.

EPÍGRAFE

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí se eu não fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição ou recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as conseqüências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas conseqüências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação (É também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável.) (WITTGENSTEIN, TLP 6.422).

MACAGNAN, Geraldo. **KANT E WITTGENSTEIN SOBRE A NECESSIDADE DA UNIVERSALIZAÇÃO DA MORAL**. 2009. 106 p. Dissertação do Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009.

RESUMO

Alguns dos atuais questionamentos sobre a moralidade na sociedade são estudados nesta Dissertação. O objetivo é apresentar os principais elementos da doutrina moral kantiana bem como os questionamentos que ela sofre, destacando a posição de Wittgenstein. Kant apresenta sua doutrina moral baseada no dever. Dever de realizá-la, não em conformidade com a lei, pois desta forma estaríamos no legalismo, mas por um dever que nos leva a agir independente de nossas vontades subjetivas, movidas apenas por inclinações. A distinção entre agir por dever e em conformidade com o dever, é a grande distinção entre a moralidade e a legalidade. Agir por dever estabelece a possibilidade da universalização no aspecto moral. Contrapondo a esta afirmativa, apresenta-se Wittgenstein que contesta tal afirmativa kantiana, afirmando que, se agíssemos por dever, as regras morais estariam baseadas em princípios de punição ou prêmios, portanto nossa ação moral seria sempre condicionada para que recebêssemos algo em troca. Superando as propostas tanto kantiana, quanto wittgensteniana buscamos a relação entre as tradições e o desenvolvimento de novos padrões morais, tendo presente às situações do mundo contemporâneo, onde estudamos duas novas formas de interpretar a moralidade a partir do sujeito: o emotivismo e o relativismo. No relativismo encontramos a afirmação segundo a qual um juízo ético não pode ser verdadeiro ou falso, desta forma não se pode afirmar que algo é correto ou incorreto. Já no emotivismo a sua verdade ou falsidade não depende das razões que o sustentam, mas sim do estado de ânimo subjetivo ou dos costumes culturais que a contextualizam. A compreensão da racionalidade nas tradições favorece para a discussão e argumentação dos padrões de moralidade, o que se torna necessário de esclarecimento. Através dos conceitos analisados, pode-se compreender sua relação com a possibilidade de uma sociedade justa e o desenvolvimento de padrões morais que superem determinadas correntes filosóficas que observam apenas o princípio subjetivo da ação moral.

Palavras-chave: Kant. Wittgenstein. Dever. Universalização. Relativismo.

MACAGNAN, Geraldo. **KANT AND WITTGENSTEIN ABOUT THE NECESSITY OF MORAL'S UNIVERSALIZATION**. 2009. 106 p. Dissertação do Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009.

ABSTRACT

Some questions about morality inside the society will be studied in this paper. The objective here is to show the most important elements about Kantianism's doctrine and inquiring the doctrine suffer and showing the Wittgenstein's position. Kant shows his doctrine based on the duty. The duty in doing it but not do it together the law, because in this way we would be in the illegality, but it is an obligation that can lead me act independently of my subjective desire, moved only by tendencies. The difference between act by duty and act by morality in legality is act by duty establishing a possibility of universalization in the moral aspect. Doing a balance with this statement I'd like to introduce Wittgenstein where he shows his point of view against Kantianism's view, saying if we act by duty, the moral rules will be based in punishment and awards, so our moral action will be a negotiation to get something in return. Going besides Kantianism and Wittgensteinianism we try to find a relation between traditions and new developments about moral Standards, having in mind the situation faced nowadays in our world, where we studied two new ways to interpret the morality starting in the subject, the emotivism and the relativism. In the relativism we can find the pronouncement that an ethic analysis can't be right or wrong, so we can't say that something is true or false. In the other hand, in the emotivism the rightfulness or falsity doesn't depend the reasons that support it, but in the subjective wish or the cultural tradition that aggregate on it. The understanding about rationality brings the debate and argument inside the morality's Standards which is a necessity of clarifying. Through the concepts we performed an analysis and we understood its relation and the possibility in a right society and the development in moral standards that overcome some philosophic ideologies that only study the subjective beginning of a moral action.

Key words: Kant. Wittgenstein. Duty. Universalization. Relativism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A POSSIBILIDADE DA LEI COMO IMPERATIVO PARA O SER RACIONAL..	13
1.1 LIBERDADE	14
1.1.1 Liberdade Transcendental	16
1.1.2 Liberdade Prática	18
1.2 A VONTADE E SUA AUTONOMIA	25
1.3 O IMPERATIVO E AS MÁXIMAS	32
1.4 UNIVERSALIZAÇÃO E O FATO DA RAZÃO	37
1.5 DEVER	42
2 INTRODUÇÃO DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA À PROPOSTA KANTIANA DE UNIVERSALIZAÇÃO	47
2.1 WITTGENSTEIN, SCHOPENHAUER E KANT	54
2.2 CONFERÊNCIA DE ÉTICA	67
3 APLICABILIDADE DA LEI MORAL, O REALISMO MORAL E O RELATIVISMO ÉTICO	75
3.1 REALISMO MORAL E O RELATIVISMO ÉTICO.....	77
3.2 MACINTYRE E A NOÇÃO DE TRADIÇÃO.....	84
3.2.1 Tradição	89
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Kant é um dos maiores pensadores do Ocidente, e pelas suas reflexões tem influenciado, talvez como nenhum outro, a filosofia da modernidade. Historicamente Kant pertence à época do Iluminismo, e sua filosofia representa a transformação, superando erros e fazendo a descoberta do fundamento último da razão, cujo princípio é a autonomia e a liberdade enquanto legislação. Na história o homem busca seu esclarecimento, que pressupõe um conhecimento moral, ou seja, para que o homem possa viver moralmente ele precisa libertar-se de sua minoridade.

A possibilidade da universalização moral a partir do imperativo categórico kantiano, bem como a discussão com Wittgenstein e correntes da moral contemporânea, torna-se o fio condutor deste trabalho. O convívio dos homens precisa ser regido por uma lei que apresente a possibilidade de todos buscarem o mesmo fim, assim como Kant descreveu: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 223). Como é possível, onde se justifica esta lei universal? Partindo das investigações dos problemas internos da filosofia, Kant vai até os limites da razão pura, tanto da teórica como da prática. A realização da universalização encontra-se na liberdade prática, onde se fundamenta o agir do homem guiado pela lei que ele próprio legisla, e conseqüentemente tem a obrigação de segui-la. A universalidade moral não é uniformidade no agir moral, mas plena liberdade de agir guiado por uma razão incondicionada. A possibilidade da universalidade necessita da compreensão de uma nova antropologia, onde o homem não seja meramente um expectador na vida moral, mas agente, que cumpre por dever diante de uma obediência provinda de sua própria vontade.

Kant é um dos representantes mais significativos de sua época. Ele é quem teoriza pela primeira vez a possibilidade do conteúdo da lei moral ser universalista, tornando possível a reflexão sobre a universalidade. Tal possibilidade faz-nos buscar compreender o sentido de termos descritos pelo autor, tais como: liberdade, autonomia da vontade, razão prática, dever e imperativo categórico. A possibilidade de uma universalização da moral a partir do imperativo categórico se estabelece num dever existente entre todos os seres racionais, e através dele, a possibilidade de um princípio supremo de moralidade. Qual o caráter, o que procuramos e como é possível a universalização da moral?

O pensamento de Kant foi influenciado, na filosofia teórica por David Hume, conforme ele próprio escreve, que o acordou do sono dogmático e, na filosofia prática, por

Rousseau, onde ele leu o escrito Emilio, sendo deste o único, cujo adorno se encontrava em seu escritório.

Inicialmente Kant se ocupa de problemas clássicos da metafísica, como as provas da existência de Deus e os fundamentos da moral. Sobre a prova da existência de Deus, ele escreveu um tratado onde afirma que “o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus”, publicado em 1763. Refuta os argumentos tradicionais da existência de Deus, não oferece uma demonstração completa, apenas desenvolve o fundamento da prova.

Sobre os fundamentos da moral, Kant apresenta uma nova fundamentação. Anteriormente, a origem da moralidade era buscada na ordem da natureza ou da comunidade, na aspiração da felicidade, na vontade de Deus ou no sentimento moral. A fundamentação que ele apresenta possui até hoje mais que um valor histórico, pois ele a desenvolve no campo prático, onde a objetividade só é possível através do sujeito. Para ele, a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que autonomia é correlato à liberdade, conceito chave da época moderna. Kant dá à liberdade uma fundamentação filosófica. Sua posição faz com que aconteça uma inversão no estudo da moral, passando da concepção grega, mais especificamente com Aristóteles, onde se compreendia uma ética como finalista, a virtude nos faria felizes, para uma ética deontológica, onde só o dever constitui um princípio determinante da vontade. Kant é alguém que pensa a forma universal e não o conteúdo da moral.

A proposição é compreender a conceituação dos termos usados pelo autor no desenvolvimento de sua moral, principalmente apresentados nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, para posteriormente, descobrirmos a possibilidade de uma moral que obedeça ao imperativo categórico, e se torne universalizável.

No primeiro capítulo, será apresentada a fundamentação do que é liberdade e seu papel no desenvolvimento do ato moral. A liberdade compreendida como a propriedade da vontade de todos os seres racionais. Esta idéia de liberdade liga-se ao conceito de autonomia e, a ele, liga-se o conceito de moralidade. O ser racional só pode agir sob a idéia de liberdade e, por isso, é livre do ponto de vista prático. A liberdade é, então, o fundamento da lei moral, sendo sua razão de ser, enquanto que a lei moral permite a tomada de consciência da liberdade. A liberdade é condição para a existência do imperativo categórico, regido pelas máximas, sendo este possível em função da idéia que torna o homem membro do mundo inteligível.

Para Kant, somente é livre o homem que age segundo a lei moral, é ela que possibilita ao homem autodeterminar-se. Porém, como entender a liberdade sendo autodeterminação se o homem deve agir em respeito à lei moral?

A liberdade, para Kant, é a independência completa da razão em relação a sensibilidade. A ação do homem não poderá ser condicionada. Desta forma, ele a compreende como transcendental e prática. A transcendental é entendida como causalidade livre, e torna-se assim condição da liberdade prática. A liberdade prática é a independência da vontade em relação a coação dos impulsos da sensibilidade. Esta poderá ser uma liberdade positiva ou negativa. A positiva é pensada como a causalidade da razão pura, caracterizando a autodeterminação do sujeito à ação. A negativa é compreendida como a independência ao determinismo natural. A liberdade, neste capítulo, será estudada a partir da visão kantiana e a sua necessidade no desenvolvimento de sua estrutura moral.

Contudo, nem todos os autores posteriores concordaram com a visão kantiana da universalidade. Desta forma, torna-se necessário apresentar um autor para fazer a discussão com a moral Kantiana. Assim sendo, no segundo capítulo é apresentada a posição de Wittgenstein em função de sua clareza. Ele critica a noção de dever na ética kantiana. Wittgenstein apresenta sua ética na obra *Tractatus Lógico-Philosophicus* (TLP), que mesmo não sendo um tratado sobre a ética, descreve a via pela qual ela pode ser compreendida, mas não descrita. No *Tractatus*, aforismo 6.422, apresenta sua crítica à noção de dever kantiana. Para ele o dever só pode ser pensado diante de uma recompensa ou punição, o que conseqüentemente contraria a visão de Kant, quando apresenta o dever como a “necessidade objetiva de uma ação por obrigação” (KANT, 1974, p. 238).

Wittgenstein conhece o pensamento kantiano através de Schopenhauer, que é também crítico de Kant. A moral kantiana, por estar baseada no dever, escandaliza o filósofo da vontade. Nela o homem é pensado como autônomo, servindo e sendo guiado pela própria razão e legisla a partir de sua vontade. Em Schopenhauer, a vontade é compreendida como coisa em si, ela está no mundo como se fosse a própria alma do universo e torna-se a força total pela qual o mundo existia e se movia. Já para Wittgenstein, a vontade é descrita, na sua obra *Tractatus Lógico-Philosophicus*, de dois modos: como aquela que dá apoio à ética, com possibilidade de modificar os limites do mundo, e como fenômeno.

Em Wittgenstein, a ética é compreendida tendo como problema central o problema da vida. A ética não se deixa formular, pertence ao silêncio. Não pode ser dita de forma científica, não impõe dever, ela se apresenta em forma de vida. O que tem valor para

cada pessoa, sua linguagem, pois querer enunciar proposições sobre ética significa lançar-se contra os limites da linguagem.

Como pensar a moral a partir da fundamentação kantiana, não ignorando as questões fundamentais de uma nova reflexão, tendo presente alguns críticos, é o cerne desta proposta de estudo que tenta se articular.

E por fim, no terceiro capítulo, é apresentada a aplicabilidade da lei moral, bem como as correntes desenvolvidas na contemporaneidade, o realismo moral e o relativismo ético. Neste ínterim, necessitamos compreender o significado de tradição e sua importância no desenvolvimento dos juízos morais. Na sociedade do século XX o emotivismo é uma teoria que toma corpo e identifica-se por vários personagens terem a mesma noção emotivista da distinção entre discurso racional e não-racional, mas que representam a personificação dessa distinção em contextos diferenciados. “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo” (MACINTYRE, 2001, p. 30). Já no relativismo ético, propriamente dito, se sustenta que não existe forma de decidir, entre valores e condutas morais opostas, qual a correta e qual a incorreta. Para isso necessitamos das tradições, que são portadoras de uma dinamicidade interna, com um ponto de partida histórico, diante de alguma situação com uma série de crenças e práticas estabelecidas, como se argumenta: “toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado” (MACINTYRE, 2001, p. 375). Este princípio de dinamicidade pode fazer acontecer que, em determinado estágio, os princípios existentes não respondem mais as inquietações e necessidades da vida do homem e surjam desta forma, contradições. Daí a necessidade de reformular tais princípios para dar continuidade histórica. A tradição ajuda-nos a compreender tais teorias e fundamentá-las no mundo contemporâneo.

Este estudo não pretende esgotar o assunto, mas tentar dar base à uma discussão existente que perpassa em nossos dias: é possível a universalização moral diante de uma desordem estabelecida por tantas correntes morais? Tal discussão não encontra solução e nem podemos predizer se será solucionada prontamente; assim, fica aberta a investigação para buscar elementos que ajudem, a partir da tradição existente, a construção de um modelo moral com elementos de objetividade.

1. A POSSIBILIDADE DA LEI COMO IMPERATIVO PARA O SER RACIONAL

A atitude de Kant em relação a moral causou uma mudança na interpretação da ação do homem, bem como a compreensão do que é liberdade. A reflexão kantiana sobre estes tópicos em sua filosofia, faz-nos compreender que a vontade do humano não pode ser guiada por princípios externos, o que o levaria a agir somente em conformidade com a lei existente. Suas idéias sobre a moral, geraram e ainda geram adeptos e controversos, pois a forma como ele desenvolve sua filosofia prática desencadeou uma nova proposta de análise: a deontológica. Inúmeras são as afirmações kantianas com relação a liberdade, a autonomia, o dever, a vontade, que estabelecem a universalidade moral. Universalidade não entendida como generalidade, onde todos agiriam da mesma forma, mas sim universalidade da lei moral, a sua objetividade, no sentido de que todos deveriam seguir a lei moral. A moralidade ultrapassa a legalidade, consiste na necessidade de agir por dever. Este agir é exigência fundamental para a moral. A ação moral só encontra justificativa se for feita por dever. “O dever é definido pela intenção do sujeito, isto é, mesmo uma boa ação, cumprida por interesse, por prazer, ou por qualquer outra intenção, que não a pura ação por dever, não possui qualquer valor moral” (PEREZ, 2005, p. 125).

O homem é o autor da lei moral. Esta sua autonomia é determinada pela isenção de desejos e impulsos na vontade.

A pretensão de Kant é estabelecer um novo patamar para designar atos morais. O rigor de sua definição de dever serve para restringir a extensão dos atos considerados, de maneira abusiva pela tradição, como atos morais. A ética kantiana longe de praticar uma super-moralização da vida humana, provoca uma redução no campo das ações morais, ao aumentar o nível de exigência da moralidade. Podemos afirmar que ela ganha em compreensão, riqueza de determinação e rigor do critério moral, aquilo que ela perde em extensão, uma vez que as ações morais são cada vez mais raras, pois devem ser cumpridas unicamente por dever (PEREZ, 2005, p. 131).

Kant apresenta uma nova fórmula para a compreensão da moralidade e sua aplicação na vida do homem, não mais vista a partir dos fins (teleológica). Propõe uma compreensão do dever moral, onde o próprio dever de realizá-lo dá a possibilidade de sua universalização; como se deve agir para que a ação do agente possa ou se torne passível de ser uma lei moral.

A ação do homem deve ser movida pelo dever, pois a única possibilidade de se dar valor moral a esta ação é se ela pode ser realizada por um senso de dever. Assim, o

próprio dever dá ao homem uma razão para agir. Kant faz diante disso uma observação que as ações praticadas “por dever” são as que manifestam valor à ação daquele que pratica e não as ações somente em “conformidade com o dever”. As ações motivadas somente em conformidade com o dever não possuem valor moral, pois são motivadas por inclinações, ficando apenas no aspecto da legalidade. Torna-se necessário apresentar o conceito de razão pura, onde se encontra o fundamento para a moral e a razão se torna legisladora. Nela determina-se as ações por meio das máximas que à leva a universalidade. “A razão pura é por si só prática, e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral” (KANT, 2002, p. 53).

Kant desenvolve a proposta de que a moralidade não deveria atuar a partir da emoção, o que a tornaria contingente, destacando que o essencial para a moral é a sua universalidade. A oposição de Kant à Hume se fundamenta no fato de que, se a emoção está no campo empírico, ela é contingente, portanto ela impossibilitaria a universalidade, pois a moralidade se realiza no campo da autonomia do homem, onde ele age com liberdade e por dever.

O filósofo, na sua doutrina moral, não prioriza a presença do religioso no fundamento de sua moral. A noção de dever não é uma obrigação a ser seguida em virtude de um ente superior, mas sim pela liberdade existente no homem. A razão é que mantém os princípios do dever conforme a autonomia do sujeito. A autonomia juntamente com a liberdade dá o caráter moral à ação do homem. Assim, a idéia de liberdade é de um caráter *a priori*, sendo que sem liberdade não pode haver nenhum ato moral. A partir de então, existe um novo critério de ação moral, não sendo mais o das inclinações e nem das paixões, para determinar o comportamento humano.

Como Kant entende a liberdade e sua necessidade para o desenvolvimento de sua moral? Não se compreende a moralidade desenvolvida por Kant sem compreender elementos fundamentais que ele desenvolve e, dentre estes, na base está a liberdade, pois ela se torna a razão de existir da moralidade.

1.1 LIBERDADE

Kant introduziu uma original e complexa teoria sobre o fundamento da possibilidade da moralidade no ser humano, com o desenvolvimento de conceitos fundamentais: o da liberdade da vontade. Os elementos essenciais em sua filosofia moral, sua proposta fundamental está na idéia de liberdade que ocupa lugar central no seu

pensamento. Falar de moral significa falar de liberdade, pois se houvesse um determinismo total não haveria espaço para a moral. A liberdade é a independência completa da razão em vista das inclinações. Torna-se a liberdade, para Kant, o elemento que une toda a ação humana.

Esta liberdade, para Valério Rohden, pode ser pensada diferentemente, assim como ele escreve:

A liberdade do homem pode, portanto, ser pensada de duas maneiras: 1) subjetivamente ela pode ser pensada como ausência de leis. Sobre esta liberdade subjetiva qualquer “explicação” é possível. 2) objetivamente ela pode ser pensada como um poder de autodeterminação da razão, que se dá a conhecer como uma liberdade para o bem. A liberdade do homem torna-se objetiva mediante a sua racionalidade (ROHDEN, 1981, p. 110).

O agir ético do homem está na sua condição de liberdade, e nesta condição está o obedecer a lei. No entanto, “a lei da liberdade não pode ser aplicada por meio de qualquer esquematismo, mas, para tornar-se eficaz, tem de ser referida ao conhecimento humano” (HERRERO, 1991, p. 23). A liberdade é o poder de a razão autodeterminar-se. Com sua existência o homem possui a capacidade de agir segundo normas, possibilitando-o condição de ser ético.

Toda a amplidão do raciocínio de Kant se resume nesta célebre fórmula: ‘podes porque deves’. Isto é o mesmo que dizer: a razão exige nossa obediência à lei moral; mas tal imperativo não teria sentido se não fosse possível nos conformar ou deixar de nos conformar com essa lei (BENDA, 1961, p. 38).

Kant quer demonstrar a existência da lei moral e da liberdade, bem como sua fundamentação. Quer ele concretizar a realidade da lei moral interligada com liberdade. Pelo fato do homem ser um fim em si mesmo, enquanto sujeito moral, necessita dela para sua autonomia, pois nesta condição ele revela o seu ser. Kant compreende o homem que busca a sua emancipação a partir de sua razão prática.

O homem diferencia-se dos demais seres porque age com liberdade e, devido a razão, seu agir é livre. Na sua racionalidade está a condição de existência da liberdade. Diante da compreensão deste elemento vital para Kant, a demonstração da liberdade, a partir da razão prática, tornou-se fundamental, pois nela está contida a autonomia do homem, e através desta vontade autônoma o homem determina-se independente da coação dos impulsos externos, de inclinações, e por ela se cria a obrigação para com a lei moral.

Com o conceito de liberdade e autonomia desenvolve-se o princípio universal da moralidade. Para Kant somente é livre o homem que age segundo a lei moral, não acontecendo agir moral isento dela. A liberdade que Kant compreende é aplicada sempre que o homem atua por reverência à lei moral. Ela é o que dá ao homem a possibilidade de autodeterminar-se, tornando-se assim capaz de ser responsabilizado pelas suas ações.

No entanto, como Kant entende a liberdade, sendo ela o fio condutor de seu desenvolvimento moral? O conceito de liberdade tem vários sentidos que podem ser relacionados entre si. A compreensão do autor, sobre a liberdade, estabelece a seguinte distinção: liberdade transcendental e liberdade prática, que pode ser positiva ou negativa.

1.1.1 LIBERDADE TRANSCENDENTAL

O conceito transcendental de liberdade não preenche uma necessidade teórica da razão, mas serve também como fundamento da imputabilidade de ações. A idéia transcendental de liberdade contém a intenção de explicar de modo incondicionado e objetivo a totalidade de um mundo empírico a partir de conceito de causalidade desse mesmo mundo. A liberdade transcendental é a independência da causalidade da vontade de causas determinantes estranhas.

A liberdade transcendental acontece *a priori*, sendo esta a possibilidade de ser livre, é pensada como um ato sem interferência do empírico. O conceito de liberdade transcendental é a idéia de uma espontaneidade que tem o poder de iniciar uma ação.

Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é **transcendental** (KANT, 2002, p. 48).

Liberdade transcendental é a firme convicção de que nossas ações não são de ordem da natureza, mas sim da espontaneidade da razão pura. Isto é, a certeza de que somos responsáveis e comprometidos com nossas ações. Na liberdade transcendental está a espontaneidade absoluta. Assim, ela abre o caminho para a liberdade prática, manifestando-se no domínio da razão. É o poder de iniciar um ato espontaneamente, existe mesmo antes da experiência, no entanto é pensada como própria da lei universal, onde dá a possibilidade da experiência. A idéia de liberdade transcendental é a causalidade da liberdade como incondicionada do fenômeno.

Kant, na terceira antinomia apresentada na *Crítica da Razão Pura*, demonstra a liberdade como transcendental. “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1999, p. 294). O autor mostra qual o sentido que a liberdade tem para o ser humano, expõe a idéia de uma visão de mundo guiada pela ciência e um mundo guiado pela liberdade. Aparece uma distinção entre a idéia de liberdade transcendental e o que ela tem a ver com as experiências que cada um pode fazer diante do que se chama livre. Kant apresenta uma distinção importante, que explica em que sentido a idéia de liberdade sobrepassa o mundo da ciência.

O resultado da terceira antinomia nos leva a concluir que liberdade e causalidade natural não são dados contrários, podendo ocorrer uma independente da outra, em domínios diferentes de objetos. Daniel Perez cita a explicação da terceira antinomia onde Kant escreve:

A liberdade não atrapalha a lei natural dos fenômenos, como também esta lei não obstaculiza a liberdade no uso prático da razão, uso que está na relação com as coisas em si mesmas como fundamentos determinantes. Com isto, a liberdade prática, quer dizer, aquela na qual a razão tem causalidade segundo fundamentos objetivamente determinantes, fica salva, sem que sofra o menor prejuízo a necessidade da natureza com relação aos mesmos efeitos como fenômeno (PEREZ, 2008, p. 213).

Na liberdade transcendental se julgam irrelevantes os sucessos anteriores. O conceito de liberdade segue que a causa antecede ao tempo, uma causa que antecede aos efeitos. A liberdade é vista como o princípio do novo. A liberdade como causa primeira está no âmbito prático. Se faz valer pela prática, se abre um caminho para afirmar sua realidade.

A ação livre é do ponto de vista causal, e não do ponto de vista temporal. Segundo a ciência, sempre se busca um antecedente temporal significativo para a ação. A liberdade é uma causa absoluta, um princípio absoluto. Seria um acontecimento, sem seguir a acontecimentos anteriores.

O mundo da ciência é definido como fenomênico, isto é, sem pretensão de esgotar a realidade em si. Assim, o homem pode ter diferentes interpretações das mesmas categorias. A investigação científica conhece os efeitos, porém não fala da primeira causa e, portanto, não tem a sua totalidade. Se falarmos que algo é um acontecimento, já atribuímos uma causa primeira à liberdade e que esta encerra e resume todas as condições do acontecimento.

Kant insiste que a idéia de liberdade deve mostrar a sua realidade regulando seu uso conceitual. Chama a atenção sobre o incondicionado. A liberdade, no acontecimento, jamais se realiza como um objeto, em um espaço e num tempo, se assim fosse, a liberdade seria pensada como um fenômeno num mundo sensível. Com a liberdade não queremos designar um objeto, uma parte dos outros que seja mostrável.

A liberdade não só indica que devemos buscar as causas detendo-nos em um limite absoluto, conscientes de que esse limite não só nos dá a exigência de produzi-lo. A liberdade como primeira causa, como condição incondicionada, está sempre fora de série de causas que a ciência busca. A causalidade da natureza e a causalidade pela liberdade seriam conciliáveis como programas teórico e prático. A liberdade humana é a base de nossas ações e princípios de vida, fazendo parte de nossa prática moral.

Esta razão sendo prática não pode ceder às inclinações, pois se baseia na moral prática entre os homens, nas ações livres segundo as máximas, que se convertem em uma lei universal. Em Kant uma ação por dever elimina todas as inclinações e, portanto, resta à vontade obedecer à lei prática. O valor moral da ação não reside no efeito que dela se espera, mas no fato de realizá-la por dever. A moral kantiana é a moral do dever conciliado com a liberdade. O pensamento do dever é tido como princípio supremo de toda a moralidade.

A liberdade transcendental é a liberdade possível de um ente em geral, estamos na proposição teórica, enquanto a liberdade prática está na sua efetividade.

1.1.2 LIBERDADE PRÁTICA

A diferença entre liberdade transcendental e liberdade prática se estabelece em que a primeira surge como um postulado, enquanto que a segunda como um agir. O conhecimento da liberdade prática acontece pela experiência.

Provinda da experiência, a liberdade prática encontra a possibilidade de ser uma liberdade positiva ou negativa. Sendo a liberdade positiva a autolegislação, autodeterminação do sujeito da ação. É pensada como causalidade da razão pura, não sofre a interferência de nenhuma inclinação. Na liberdade positiva o homem, com a sua autodeterminação, autolegisla-se. O conceito positivo de liberdade contém implicitamente uma independência de determinações estranhas e uma dependência de determinações racionais. A liberdade negativa é compreendida como a independência ao determinismo natural, ou seja, quando não toma nada emprestado da experiência, não pode ser provada

empiricamente. Liberdade prática é compreendida como independência da vontade, face à coerção dos impulsos da sensibilidade, mas guiada pela razão prática.

Em relação à liberdade positiva, explicita a capacidade da razão prática pura de ser absolutamente espontânea e, portanto, sua capacidade de estabelecer fins para si mesma e prover sua própria orientação para o mundo. Para ser plenamente livre, cumpre que a razão pura não se limite a simplesmente restringir os meios admissíveis para a consecução dos fins dos desejos naturais, como especificam os deveres da justiça (RAWLS, 2005, p. 331).

O homem é livre quando age incondicionado, pois esta sua ação é a que o define. A existência desta liberdade na vida do homem lhe atribui um dever: o dever de agir moralmente.

Ser livre é agir auto-determinado pela razão. Sendo o homem auto-determinado pela sua razão, qual é a lei que o guia para que ele não se torne um agente egoísta?

O homem na sua autodeterminação, enquanto ser racional, é guiado pela sua própria razão. Esta razão o leva a agir por dever, “o que se experimenta no dever é a necessidade moral de fazer-se determinar só pela razão. E enquanto a razão determina a vontade, torna-se prática” (HERRERO, 1991, p. 21). Isso é confirmado na conclusão kantiana que vontade e razão prática são a mesma coisa. A razão prática constitui a existência da liberdade

A necessidade de agir por dever é porque o homem tem inclinações que vão contra a lei moral. O único caso onde a lei moral e a vontade coincidem é o caso da vontade santa¹. Mas enquanto não somos santos precisamos que a nossa liberdade se relacione com o dever.

[...] a liberdade está inteira em relação com o dever. Sem ele não teríamos uma liberdade real. No máximo poderíamos falar de uma liberdade ideal, teórica, ou falar sobre a liberdade, mas jamais chegaríamos à liberdade moral. [...] E a liberdade se torna consciente de si mesma a medida que realiza esse dever (HERRERO, 1991, p. 21).

Onde estaria a ausência da liberdade? Onde a ação do homem é condicionada por um elemento externo não determinando seu agir. A liberdade é necessária para a existência e a compreensão da lei moral. Diante desta necessidade, Kant argumenta que a liberdade é a “*ratio essendi*” da lei moral, e a lei moral é a “*ratio cognoscendi*” da liberdade. “Agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos tornar-nos conscientes da liberdade” (KANT,

¹ Kant assim compreende a vontade santa: “[...] a vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma *vontade santa*, absolutamente boa” (KANT, 1974, p. 238).

2002, p. 6). A lei moral nos leva ao conhecimento da liberdade e encontra nela toda a sua propriedade de existência.

Somente a percepção da lei moral como um *fato da razão*, como uma evidência original da consciência moral, é o motivo de conhecimento (*ratio cognoscendi*) para a indispensável aceitação de que a pessoa é livre. Não há outra legitimação para aceitar a liberdade do ser humano. A liberdade é um motivo da existência (*ratio essendi*) da lei moral imaginada pela consciência, pois isto só pode ser aceito como um mandamento de obrigatoriedade se houver pressuposto de que a pessoa é realmente livre. Caso contrário à lei moral seria algo absurdo (DUSING, 200, p. 255).

Só se pode julgar a moralidade de uma ação se ela provém de uma livre escolha. A liberdade buscada por Kant está fundada no sujeito que atua através da razão. Ela determina a liberdade, para não agir conforme inclinações, portanto a razão que a orienta é uma razão prática, é ela que fornece critérios para determinar a vontade. O homem é livre porque é capaz de agir obedecendo a uma lei que a razão lhes dá. Poder considerar sua ação dá ao homem a sua condição de liberdade.

O querer livre é o querer que toma a si mesmo como objeto, como conteúdo, como fim. A vontade é a sua própria lei. A liberdade é lei para si mesma, não é uma determinação estranha. O homem é livre quando permanece ele mesmo em todas as suas ações e vive incondicionadamente.

Qual deve ser o agir do homem para que possa denominar agir livre? Sua ação não poderá depender das determinações do mundo sensível, das suas inclinações. Sua razão é o que lhe dá auto-determinação, e nela consiste a existência da liberdade. O homem, a partir de sua razão prática, se autodetermina. Ser livre, em Kant, é estar liberto da submissão dos mecanismos da natureza. Uma vontade isenta de qualquer dependência é entendida por Kant como a liberdade prática, e nela a possibilidade do processo de universalização do homem. O interesse pela liberdade significa que o homem conhece sua liberdade enquanto se deixa determinar praticamente por ele. “A liberdade prática, é uma constante auto-educação com vistas a uma práxis universal. E somente aquele que se decide a tal pode ser denominado um homem livre e autônomo” (ROHDEN, 1981, p. 155).

A noção da liberdade é colocada como categoria da razão prática. Não será possível provar a moralidade a partir de uma prova que não seja a liberdade. Kant se refere a ela “[...] como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia de liberdade” (KANT, 1974, p. 244).

Qual a compreensão de Kant sobre a razão prática e como a distingue da razão teórica? Razão prática é o que dá ao homem a possibilidade de autodeterminar-se e, conseqüentemente, sua ação ser livre. A isenção das determinações do mundo faz com que o homem tenha a condição de ser livre, não agir guiado por inclinações, mas sim pela razão prática. Esta autonomia é a base para que haja a moralidade.

Razão prática significa poder agir racionalmente, ter uma vontade para poder agir conforme a razão. A faculdade da razão prática ou vontade pura não coincide com a vontade empírica, pois ela estaria afetada pelas inclinações.

O homem se afirma como ser moral com autonomia, o que significa que ele deve superar a influência do empírico. Tal possibilidade acontece, para Kant, a partir do momento em que homem sai da menoridade e age de acordo com a razão. Momento em que Kant identifica com o “Esclarecimento” [*Aufklärung*].

Este “Esclarecimento” pressupõe um conhecimento moral, ou seja, para que o homem possa viver moralmente ele precisa libertar-se de sua minoridade. Precisa superar as suas amarras produzidas pelas suas próprias inclinações.

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem (KANT, 2005, p. 63).

O homem necessita de coragem para desvencilhar-se daquilo que lhe tira a autonomia e buscar a condição de agir moralmente. Essa coragem é a atitude que identifica o “Esclarecimento”. “Para este Esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade” (KANT, 2005, p. 65). Sem ela não existe a condição para a ação ser qualificada moralmente.

Diante da ausência de liberdade o homem poderá adiar o Esclarecimento, mas nunca poderá deixar de buscá-lo, pois desta forma reduziria a sua própria condição humana. Sua condição para agir moralmente requer a coragem e a disposição para superar o condicionado, vencendo os obstáculos que o limitam.

A liberdade do homem, como dever ser, não se separa da história por ele construída, mas a constitui como tal. “A história humana deve ser a história da configuração do mundo sensível pela razão e nessa configuração a liberdade alcança sua consumação pela qual, chega a ser o que deve ser” (HERRERO, 1991, p. 31). No reino moral os homens realizam-se moralmente em relação com os outros, e neste confronto com os outros homens

livres é que ele realiza a sua liberdade. Se o homem vive somente a realização de liberdade externa alcançamos apenas a legalidade, ou seja, a conformidade da ação com a lei do dever, realizamos algo “pelo dever”, enquanto a moralidade se concretiza no acordo da máxima da ação, com a lei do dever, faço algo “por dever”.

A força do dever, para a universalidade da lei moral, está na ação por puro dever, que dá valor moral à ação, residindo na razão, que por consequência deverá determinar a vontade por motivos *a priori*. Todo o princípio da moralidade tem que estar isento de influências empíricas, ou seja, para Kant, a sua origem deverá se fundar na razão pura, *a priori*.

Tendo presente esta referência, as leis morais só valem para os seres racionais, porque só um ser racional possui vontade. Somente ele tem a possibilidade de escolha e sua escolha obedece ao que a razão reconhece como necessário.

Kant sustenta que há uma lei moral objetiva. Ela é conhecida por nós pela razão *a priori*, e não pela experiência. Ele rejeita a possibilidade de uma lei moral depender de algo exterior a ela mesma. As verdades *a priori* são conhecidas pela razão pura, ou seja, independentes da experiência. Nossos desejos e inclinações não podem ser o critério de valor moral.

Qual o sentido da liberdade prática? Eis a busca kantiana. O conceito transcendental serve de fundamento para a prática. No homem existe um caráter empírico, que faz parte da visão do mundo, e um caráter inteligível, que julga o âmbito da liberdade.

A descrição livre de uma ação não conta com o tempo como um fator relevante, pode acontecer antes ou depois dos fatos. Para a liberdade, o tempo goza de uma flexibilidade rara e enigmática.

É difícil conhecer o vínculo causal que une o caráter empírico com a livre aceitação do dever, porque esta livre aceitação do dever só acontece quando alguém assume sua vida livremente como meta. As ações da liberdade não estão submetidas à forma do tempo.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant quer demonstrar que a liberdade não só é possível como também real, assim teria que demonstrar que existe uma idéia de dever e que pode determinar a vontade humana. A existência do dever que afeta a vontade configura o princípio supremo da moralidade. Da mesma forma que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, demonstrou que havia leis da natureza, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* demonstra que há uma lei fundamental da liberdade.

Há um dualismo filosófico da epistemologia de Kant: a natureza e a liberdade. A natureza se determina, se entende e se explica pelas categorias nela existente. A liberdade não pode ser compreendida nestes termos, pois ela se concretiza sempre que o homem atua pela lei moral.

Kant colocou princípios para que a filosofia moral não caísse em critérios puramente psicológicos, por isso deve oferecer um conceito claro ao homem sobre o dever. A relação do homem com o dever passa por uma relação confusa consigo mesmo. Para levar adiante o argumento, que haveria de conduzir a um conceito sobre dever, Kant parte de um conhecimento racional da moral. Seu argumento é claro. Se existisse a idéia do dever e se ela se mostrasse como motivo de nossa vontade, a idéia de liberdade sairia da possibilidade e se tornaria uma realidade prática. Kant apresenta a idéia de dever e sua influência sobre a vontade. Através da vontade se mostra a realidade da liberdade. O filósofo parte de um fato: temos uma lei moral. A lei moral é a razão para conhecer a liberdade, porém a liberdade é a razão de que existe a lei moral.

Liberdade e querer da lei universal ou racional se vinculam reciprocamente entre si. A lei racional da vontade livre exige que o homem atue de tal modo que a máxima de sua vontade seja lei universal para qualquer vontade racional.

Todo o querer tem que ter um objeto e, portanto, uma matéria. Se essa matéria é querida, não é por si mesma, senão incorporada à vontade porque a máxima cumpre a forma da lei universal. Quero isto porque me é permitido pela lei moral, isto quer dizer, antes quero a lei moral mesma.

Kant vincula a liberdade à vontade do homem, ele compreende a mesma a partir do conceito de vontade. “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma, caracterizar apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal” (KANT, 1974, p. 243). No entanto, esta vontade não pode ser condicionada, pois isto é característico dos fenômenos da natureza. Ele faz a análise da vontade humana, seja ela boa ou má. Para que a liberdade tenha uma realidade prática não só deve mostrar que é compatível com a natureza, mas em algum ponto deve estar unida a ela, e em algum ponto produzir efeitos nela. Destaca-se e atribui à ética a finalidade de descobrir e revelar o princípio que a razão prática usa, agindo de acordo com a lei moral. O valor ético não depende de resultados externos e sim de uma disposição interna da pessoa.

Desta forma, compreende-se que a razão é aplicada especificamente à razão prática, pois nela está a moral, ou seja, aquilo que é possível pela liberdade. Assim somos, então, conduzidos pela lei moral diretamente ao conceito de liberdade: esta é a denominação da vontade pela razão. “Somente a lei moral é motivo para si mesma no julgamento da razão, e quem fizer dela sua máxima é moralmente bom” (KANT, 1974, p. 370).

Kant demonstra o sentido que pode ter a vontade boa para o homem; ela torna-se um dever para todos, sua forma é de uma lei universal. No entanto, para que esta vontade tenha sua autonomia, necessita ser livre. A idéia de liberdade implica em atuar por dever como imperativo absoluto. Para que o homem possa ser livre ele possui um dever: ser autônomo. Na heteronomia se perde a liberdade. A partir do dever conhecemos a liberdade, no entanto pela existência da liberdade é que existe um dever.

A liberdade é própria do racional, ela causa algo novo, independe da natureza, isto é o dever. A liberdade torna-se a vontade racional. Se a liberdade não proveio da vontade não entramos no mundo moral. A vontade racional é uma vontade livre, e ali onde ela existe pressupõe a existência da moral.

Racional significa saber que segue uma lei universal. Esta lei é a idéia de uma representação universalmente válida. Somos mais livres quanto mais podemos legislar e nos submetemos ao mesmo tempo a lei “[...] um ser racional pertence ao reino dos fins como membro quando é nele em verdade legislador universal, estando porém submetido a estas leis” (KANT, 1974, p. 233). A dignidade da humanidade consiste, pois, na capacidade de legislar com universalidade e submeter-se a lei. A liberdade pertence a todos os seres racionais dotados de vontade e, com ela, de razão prática, desta forma prova a existência da moralidade.

[...] como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, tem ela que valer também para todos os seres racionais: e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais... A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir (KANT, 1974, p. 244).

Ao ser racional que age com vontade deve-se atribuir a idéia de liberdade, pois nela está a concretização da lei moral. Ao atribuir a liberdade ao homem nós o colocamos além de uma condição puramente temporal, ele está numa ordem dos fins, pois os seres racionais em consciência de si mesmos agem de acordo com a razão.

A lei da razão impõe à liberdade a exigência de absoluta realização. Nesse sentido o homem não é livre, mas deve ser livre. E essa coação moral é a lei imanente à razão. Por isso não destrói a autonomia do homem, mas a constitui como tal. Se a liberdade não seguisse essa lei, destruir-se-ia a si mesma (HERRERO, 1975, p. 21).

O ponto de partida de Kant é o agir consciente. O agir consciente é a prova da liberdade e com ele o princípio da moralidade, sendo que a partir de então se exprime como um dever, como uma obrigação a qual estamos submetidos. Estamos submetidos à lei moral porque somos livres e somos livres porque nos submetemos à lei moral.

O sentido e valor da vontade no processo da liberdade é o que faz as ações terem sentido e avaliação moral, por isso a necessidade de compreendê-la.

1.2 A VONTADE E SUA AUTONOMIA

Na ética kantiana a noção de boa vontade apresenta-se como central porque é a única coisa que pode ser considerada boa sem quaisquer restrições. Na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o autor apresenta que só existe um bom ilimitado, que é uma boa vontade. Apresenta o conceito de que o moralmente bom é ilimitadamente bom, porque não pode ser relativo, sendo que a moralidade não é relativa. O ilimitadamente bom está isento de toda a condição limitante.

A boa vontade é absolutamente boa, incondicionalmente boa, isto é, ela é boa em si. Como tal, ela é o mais elevado bem... A boa vontade ou a vontade moral é determinada *a priori* pela razão ou, em outras palavras, auto-determinada, proveniente da pura legislação interior do 'homem noumenal', do intelecto humano. A boa vontade é, portanto, equivalente à vontade livre (BICCA, apud OLIVEIRA, 2003, p. 155).

Considerando que a fundamentação da moralidade está na vontade, ela necessita ser boa em si mesma. O conceito de dever ajuda no desenvolvimento do conceito de vontade boa. “É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer” (KANT, 1974, p. 235). O dever está na forma de imperativo, conforme Kant esclarece a moralidade com o conceito de dever, o homem é compreendido como um ente moral.

A vontade deve ser compreendida em si mesma, ela é o bem supremo e condição de possibilidade de todo o bem, mas sendo ela sempre movida pelo querer. Ela é um elemento que permite a compreensão da existência da liberdade. A vontade livre está orientada para o bem, a sua realização é segundo as leis da liberdade. A razão dá a condição

para a vontade ser autônoma, nesta autonomia o homem caminha para o seu fim moral, diante da liberdade que ele possui. O conceito de vontade é denominado livre pela negação do princípio da causalidade. No mundo físico a causalidade é por predeterminação, e no mundo moral a causalidade é por liberdade².

A vontade autônoma é obediente à lei moral, que define a sua liberdade. Esse é o dever que se impõe ao homem: ser livre.

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente das causas estranhas que a determinem; assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas (KANT, 1974, p. 243).

O homem como ser moral é compreendido a partir de sua liberdade, que existe a partir da razão prática. Inicialmente não se pode ignorar a distinção fundamental kantiana. O homem se autodetermina movido pela razão, enquanto os animais, que não sofrem influências estranhas, mas por não possuir razão, agem pelo instinto.

A boa vontade é a fonte de princípios da moralidade para Kant. O agir do homem fora da sua própria vontade, de sua autonomia, lhe tira a condição de ser livre. Seu agir livre faz compreendê-lo como alguém que é um fim em si mesmo, sendo possível a partir da sua razão prática. Por boa vontade se compreende a vontade que atua por reverência à lei moral. Deve querer também que a moralidade alcance a perfeição, haja um progresso e que em algum lugar, ou tempo, ou o exercício da virtude ou a felicidade se mereçam.

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a ela: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei. [...] Mas aquela independência é liberdade em sentido negativo, porém esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo. [...] a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei suprema (KANT, 2002, p. 55).

Os fundamentos determinantes da vontade determinam-se numa distinção necessária de ser compreendida entre o prático e o teórico. “O uso teórico da razão ocupava-

² Estamos nos referindo a Terceira Antinomia apresentada na *Crítica da Razão Pura*: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1974, p. 294).

se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer pura” (KANT, 2002, p. 25). Bastaria somente esta razão pura para a determinação da vontade? Na razão prática ocorre algo diferente, “nesta a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos, isto é, determinar a sua causalidade” (KANT, 2002, p. 25). É, portanto, na razão prática que vamos encontrar fundamentos determinantes da vontade, enquanto que no uso da razão pura encontramos uma razão no campo especulativo. Deve-se ter presente que a razão compreendida por Kant não está em relação a objetos, como afirma John Rawls:

A razão pura examina a forma e a estrutura do ponto de vista teórico, a razão prática faz o mesmo ponto de vista prático. [...] A razão é conduzida por sua idéia de maior unidade sistemática, em um caso pela idéia de maior unidade em nosso conhecimento de objetos, no outro pela idéia da maior unidade em nosso sistema de fins, tanto coletivos quanto individuais. Na medida em que um ponto de vista é o da razão teórica preocupada com o conhecimento dos objetos dados, ao passo que o outro ponto de vista é o da razão prática preocupada com a produção dos objetos (RAWLS, 2005, p. 315).

No entanto, ambas são importantes, não existe uma superioridade de uma sobre a outra. A razão prática é a que dá a possibilidade de compreensão à idéia de liberdade, pois “a razão é a faculdade da totalidade, do incondicionado, do absoluto” (HERRERO, 1991, p. 9).

Há um esforço no pensamento kantiano para pensar o prático no comportamento humano. Sendo prático tudo aquilo que se relaciona com a liberdade, e que acontece a partir da vontade da razão. “A tarefa da razão prática será, então, encontrar os princípios determinantes da vontade que deverá produzir os objetos correspondentes a suas representações e determinar-se a produzi-los. A vontade é aqui entendida como causalidade” (HERRERO, 1991, p. 15).

Sem a razão prática, portanto, o homem não possui autodeterminação. Ela é a condição da liberdade, pois a partir de sua concretude o homem se define como é, ele humaniza-se. O homem não é livre se suas ações têm um princípio que está fora do seu domínio.

Conceitos práticos dão a possibilidade de confirmar ou renunciar a uma atitude do homem. Eles podem ser tanto em condições de regras de juízos, como diante daquilo que

deve ser feito. Através da razão podemos julgar a atitude do homem e aquilo que compreensível na sua universalidade.

Devo atuar de certa maneira, em primeira instância por referir-se aos fundamentos normativos de uma certa moral, e posteriormente porque remete as condições de possibilidade da moral em geral, dentro da natureza humana.

A moralidade não consiste na simples concordância com o dever. A moralidade é encontrada no agir por dever, e não pode ser resumida somente para procedimento de solução de conflitos. O querer não consiste porventura, num simples desejo. A moralidade refere-se ao espaço da responsabilidade do sujeito.

A vontade será moralmente boa quando sua determinação estiver no imperativo categórico; mas não basta somente a concordância com o imperativo para que a ação seja boa, pois correríamos o risco de cair na legalidade da ação ou conformidade externa com a lei. A “vontade boa” deverá agir por dever. Assim, o bem moral está intrinsecamente ligado com a vontade, enquanto esta for determinada pela razão.

O ato moralmente correto está ligado ao conceito de liberdade e com autonomia, isto é, isenta dos motivos empíricos, e motivada pelos motivos *a priori*.

Na ética kantiana o único bom é a boa vontade, e o motivo da boa vontade é cumprir o dever pelo dever. Todas as ações da boa vontade serão feitas porque esse é seu dever, as inclinações não poderão estar acima que o cumprimento do dever.

A autonomia da vontade é o único princípio onde as leis morais se elaboram e, por isso, torna-se princípio de moralidade, sendo ela o fundamento de todas as ações morais; junto à liberdade é o que possibilita ao homem ser membro do reino dos fins, reconhecendo a necessidade de autonomia e moralidade.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade se não sob a idéia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, a idéia de liberdade está inseparavelmente ligado ao conceito de autonomia, e a esta o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações dos seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos (KANT, 1974, p. 248).

Na autonomia é possível uma liberdade a partir da autodeterminação da razão e, conseqüentemente, desenvolve-se o conceito de moralidade. O ser racional só pode agir sob a idéia de liberdade, sendo ele livre do ponto de vista prático.

O conceito de liberdade é fundamental para explicar o conceito de autonomia da vontade. Sendo a liberdade um pressuposto da vontade ela se torna princípio fundamental da vida moral. A liberdade deve ser atribuída a todos os seres racionais, pois é ela que dá a validade às leis, e a vontade de um ser que age de acordo com este princípio é livre em si mesma. Sem liberdade a vontade não seria autônoma.

A autonomia é a via pela qual a dignidade do ser racional se torna possível. “A moralidade é, pois a relação com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas (KANT, 1974, p. 237)”. Esta lei caracteriza o princípio de seu agir, isto é, as ações que dela procedem devem resultar de uma máxima.

Assim, compreende-se que o critério da ética é para Kant a autonomia, ou qualidade característica de que a vontade tem de ser sua própria lei. A liberdade somente pode existir para o ser humano na base de sua autonomia e na sua consciência da lei moral.

Daí se segue que só é moral a ação que resulta do dever ou do respeito pela lei moral. Ceder ao costume ou a experiência passadas não seria, por mais sublime que fosse, agir moralmente. A moralidade, pois, não pode derivar de uma subordinação à autoridade e é aí que Kant separa a ética da obediência passiva a preceitos religiosos (BENDA, 1961, p. 35).

O conceito de autonomia, como base da moralidade, esclarece o agir moral que Kant coloca a partir da liberdade, “o princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1974, p. 238). Nesta condição se eliminaria a condição do subjetivismo e relativismo, pois “a autonomia é pensada primeiro como negação de toda a determinação alheia vinda de fora, que eliminaria a vontade como vontade, isto é, como faculdade do homem de determinar-se por si mesmo para a ação” (HERRERO, 1991, p. 21).

Na razão prática, ou seja, livre, que é condição da moralidade, está a superação de uma vontade que sofre influência de inclinações, o que a tornaria heterônoma. “Heterônoma é toda determinação da vontade por representações materiais, porque aqui a lei, segundo a qual se produzem os efeitos é finalmente a lei da necessidade da natureza. Também é heterônoma a moral que prescreve preceitos a realizar, baseado na idéia de prêmio ou castigo” (HERRERO, 1991, p. 21-22).

A essência da autonomia está no agir sem qualquer determinação externa, por isso a necessidade da lei moral como mediadora para que o homem se autodetermine, sendo que ele possui a capacidade de ser seu próprio legislador, “[...] cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas sua próprias máximas um membro legislador no reino universal

dos fins” (KANT, 1974, p. 236). Enquanto fim em si mesmo o ser racional é autolegisador. A razão pura no seu uso prático é poder ela mesma determinar seu objeto.

Pelo fato do ser racional poder agir independentemente de causa determinante ele age por liberdade. Considerá-lo como livre significa considerá-lo como membro do mundo inteligível. O homem por ter leis racionais possui uma vontade autônoma, considerando que as leis pela racionalidade levam a uma realidade objetiva. Mas o que significa realidade objetiva?

Realidade objetiva significa, que a liberdade revela-se como autoposição. Não se pode explicar a idéia de liberdade, pois onde não há experiência não há mais possibilidade de explicação. Mas ela se mostra na práxis através da ‘experiência’ da lei moral, pois não posso experimentar a autonomia da vontade sem experimentar uma causalidade que se eleva acima de toda a conexão causal da natureza (OLIVEIRA, 2003, p. 167).

O conceito de liberdade de Kant está relacionado com sua visão de ato moralmente correto, ou seja, a obediência à lei moral. Quando agimos por inclinação o ato não é livre, pois está determinado e, assim, necessita da razão para libertar-se. A isenção de elementos empíricos é o que dá autonomia à vontade, fazendo com que as leis morais determinem-se *a priori*.

É, portanto, uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e não pode resolver-se à primeira vista, a saber, se existe um tal conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *conhecimentos empíricos*, que possuem as suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência (KANT, 1974, p. 23).

A razão pura prática não sofre influência dos impulsos, inclinações que a fazem prático moral, ela determina-se como liberdade. A razão prática é o que dá condições plenas ao eu, sua ação será sem influência das forças estranhas de si, as inclinações.

O homem é um ser racional. Isto significa que a razão é sua legisladora. Todo ser humano pode seguir esta lei. Não quer dizer que ele atue sempre segundo esta lei, mas que ele tem a capacidade para agir assim. Que o homem seja racional significa que ele potencialmente é um ser moral e, conseqüentemente, é um ser livre.

A autonomia é pensada como isenção de influências provindas de fora, isto é, o homem a partir de sua faculdade determinaria a si mesmo para a ação, enquanto a heterônoma estaria determinada por representações materiais. Nesta situação a lei moral não proviria da vontade própria do homem, ele obedeceria apenas a preceitos estabelecidos. Na

ação onde existe a autonomia da vontade a lei moral determinaria a ação do homem, e diante de sua essência mais profunda ele obedeceria a essa lei moral que está no dever.

O homem só obedece esta lei quando se apropria dela como lei de sua vontade, ou seja, quando dá a si mesmo a lei. Essa lei é produzida por um ato espontâneo da razão, e por isso a autonomia nos é dada a realizar como tarefa. Tal autonomia torna o homem membro do reino moral, do reino da liberdade. O campo onde esta autonomia se concretiza é na situação histórica concreta, pois a ação do homem é uma tarefa histórica que se torna uma exigência moral.

A autonomia da razão pura prática é a conformidade com a lei moral, e o princípio da autonomia é chamado *princípio supremo da moralidade*. “O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1974, p. 238).

O homem opta pela lei moral, pois é ele que determina no campo prático sua objetividade, assim o homem é o fim último, e isto acontece à medida que faz o que a lei prescreve, determinando a vontade, pois é ela que propicia o agir prático. A vontade que é determinada pela lei livra-a de qualquer impedimento, a lei torna-se o único motivo da determinação da vontade.

Para Kant, a vontade não é boa por possibilitar o alcance de determinados fins, mas apenas pelo querer. A ausência de elementos externos é o que daria a ela a condição de ser boa em si mesma. Assim, “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais” (KANT, 2002, p. 55). Manfredo A. de Oliveira também compreende a vontade como necessária para compreender a lei moral, e assim escreve: “Vontade é o poder de produzir seu objeto, ela é um poder criador, uma vez que, põe tanto a *matéria*, a liberdade, como a *forma* do seu objeto, a lei” (OLIVEIRA, 2003, p. 167).

À pergunta como se deve agir para que a ação do agente obtenha um juízo moral tem a necessidade da compreensão kantiana do conceito de *dever*, que traz consigo o conceito de *boa vontade*. “A vontade é considerada a fonte das obrigações que desviam a atenção moral de máximas heterônomas e indignas de ações para aquelas que são coerentes com a lei moral” (CAYGILL, 2000, p. 318).

Esta autonomia da razão pura prática se expressa na fórmula do imperativo categórico. Só uma máxima que leva a um fim absoluto pode ser elevada como lei universal, este fim só pode ser da vontade do ser racional, pois do contrário deixa de existir. A

autonomia tira o homem de uma situação de minoridade e o constitui como pessoa, membro de um reino moral, adquirindo assim valor absoluto.

1.3 O IMPERATIVO E AS MÁXIMAS

Kant apresenta a máxima como regra de ação subjetiva e lei como regra de ação objetiva. O imperativo categórico é chamado de imperativo da moralidade porque ele nos dá a lei. A forma como Kant desenvolve seu pensamento moral desperta fascinação, mas também faz surgir inquietudes. O imperativo categórico tem sido visto como uma lente através da qual podemos justificar e descobrir todas as ações do agente.

Como a lei moral pode tornar-se universal? O imperativo categórico é a via que conduz à universalidade das máximas. A máxima vivida deve ser aquela que tenha a possibilidade de ser uma lei universal, ou seja, se todos os seres humanos que estão num determinado lugar, na mesma situação, agiriam pela mesma lei. O egoísta age somente em próprio benefício, prejudica os outros, pois não há interesse pelo bem comum. As máximas egoístas não podem se tornar uma lei universal porque não será uma lei válida para todos os seres racionais, mas somente com os interesses do indivíduo.

O imperativo categórico regula as legislações da lei moral, e a distinção acontece por ela ser aquela em que a idéia de dever é o móbil da ação, ou seja, para que essa ação seja válida moralmente. Ela não pode ser apenas coerente com o dever, mas deve também ser cumprida por dever. O mesmo imperativo categórico da vida moral torna-se a base de toda a legislação para Kant.

O agir moral é imperativo porque age contra as inclinações. Ele significa a forma suprema de toda obrigatoriedade e a presença de uma racionalidade prática. “A lei moral é uma e se encontra em todo ser razoável. Como tal é princípio de união. Precisamente o seu caráter formal de universalidade elimina qualquer tentativa de crítica individualista” (HERRERO, 1991, p. 91).

O imperativo categórico é somente um, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 223), que revela o fundamento da lei moral. A base do imperativo afirma existir algo que tem valor como um fim em si mesmo, possui um valor absoluto e deve ser base para as demais leis. A racionalidade, enquanto natureza, existe como um fim em si mesmo.

Representa uma ação como objetivamente necessária. As máximas que provém da razão não podem ser contrárias à lei, a ação deverá ser com base numa máxima que possa ter uma validade como lei universal. A vontade se revela como legisladora, por isso,

[...] segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora dela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida a lei (KANT, 1974, p. 231).

A pretensão de alcançar a universalidade de Kant é encontrada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O imperativo categórico dá a possibilidade para que isto se torne realidade, pois regula a forma de examinar a ação moral. O dever faz compreender como é possível ao sujeito agir pela razão prática e ao mesmo tempo ser a lei para ela mesma.

Como imperativo, mandamento da razão, ele é um dever-ser. Exorta a agir de determinada maneira, e esta ação possui uma possibilidade de universalização. O princípio do imperativo começa de forma categórica: “age”. Existe a exortação para agir moralmente e posteriormente a condição das máximas se tornar universalizáveis. Resulta do conceito de moralidade, sendo que a moral entendida no caráter de um dever-ser.

O imperativo dá os fundamentos da razão diante da pergunta que o homem faz: “que devo fazer?” Faz o homem entender que o que ele deve fazer não pode fixar-se só no agradável, pois assim acontece uma ação numa esfera de sensações subjetivas. Com o imperativo categórico encontra-se a racionalidade do agir, e com ela a universalidade que pode ser um sinal na medida da moralidade.

No imperativo categórico a máxima, princípio segundo o qual o agente atua, é confrontada com a lei. A ação moral, compreendida por Kant, não provém de sentimentos pessoais ou decisões externas. Ele argumenta sobre um princípio supremo da moralidade que desenvolve-se a partir da autonomia da razão e do imperativo categórico.

Há um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade (KANT, 1974, p. 220).

Nele está o mandato de que se deve atuar por reverência à lei moral, pois devo fazer o que exige a lei moral. O imperativo categórico está no imperativo do dever. Não é hipotético porque não posso dizer que para atuar moralmente tenho que atuar desta ou de outra forma. O moralmente correto é aquilo que devo fazer, provindo esta determinação de uma lei universal.

O imperativo categórico exige a liberdade, pois o mesmo é determinado pela razão. Na sua base *a priori* existe a possibilidade da universalidade. Enquanto ser livre o homem está submetido às leis morais. “O essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade” (KANT, 2002, XXIII). O sentimento moral é o efeito subjetivo que a lei realiza sobre a vontade humana. A razão dá este princípio da ação moral. Emanam da própria razão e comandam ações que são realizadas por dever e são vistas em si mesmas como boas.

A moralidade a partir do imperativo categórico é descrita como as motivações internas que levam o homem a agir. A moralidade, no plano prático, requer uma validade universal e objetiva. “A moralidade é, pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas” (KANT, 1974, p. 237).

Deve ser compreendido o imperativo categórico como um princípio que exige a capacidade de universalização das máximas. A norma é legítima na medida de sua possibilidade de universalização; supera a faticidade e estabelece uma validade objetiva. Na objetividade, válida para todo o ser racional, a subjetividade aponta onde os conteúdos destas normas são elaborados, nas próprias comunidades, pois ali o subjetivo e o objetivo das normas se entrelaçam. A norma busca sua validade no seio da comunidade que a gestou.

Qualquer norma pode reivindicar validade, portanto, torna-se critério de maneira de ação, quando diz respeito a todo e qualquer ser racional, quando rompe as barreiras da pura subjetividade, da esfera da particularidade, na direção da universalidade de comunhão (HÖFFE, 2003, p. 251).

Todo sujeito é racional, por isso tem condição de sujeito moral, dotado de normas. A escolha é racional e voluntária, não por causalidade, mas por finalidade. A ação é correta quando realizada por um dever. A razão é a condição *a priori* da vontade, por isso independe do empírico. Os imperativos são fórmulas para demonstrar as relações entre as leis objetivas do querer em geral, e a contraposição subjetiva da vontade humana. O imperativo é hipotético no caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra

coisa, ou seja, em vista de algum propósito possível ou real. O imperativo é categórico, não é limitado a nenhuma condição, é um mandamento absoluto, vale como princípio prático da razão. Somente ele equivale a uma lei prática.

O imperativo categórico impõe-se a si mesmo, sem relação com outra finalidade, sendo, portanto, uma ação objetivamente devida. O imperativo hipotético faz parte da técnica, pois diz respeito aos meios para se chegar a certos fins, enquanto o categórico, o que nele há de essencialmente bom, consiste em sua maneira de ser, independente das conseqüências, assim ele se torna o supremo princípio da moralidade, pois vale para todos os tempos e lugares, é incondicional. Ele está no comando das máximas, ou representações subjetivas do dever. O imperativo categórico expressa a lei moral existente, incondicional da verdade, sem haver justificado o seu uso.

O agir humano pode ser disperso, a máxima significa o momento da unidade, que vai contra o relativismo e o dogmatismo, pois ela é o encontro da particularidade com a objetividade. Nelas encontramos os princípios universais, pois elas propiciam uma autodeterminação racional, onde as partes da vida são vinculadas numa unidade.

Nas máximas também se revelam o caráter de um homem, elas possibilitam o ajuizamento moral de uma pessoa, “por isso são muito mais as máximas que as normas o objeto adequado de questões da identidade moral e vinculadas com isso, de questões da educação moral e do ajuizamento dos homens” (HÖFFE, 2005, p. 206).

No entanto, ela pode ser escolhida quando possui os componentes essenciais de uma máxima moral de ação. Para Kant as máximas possuem:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas tem de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;
- 3) uma determinação completa de todas as máximas por meio daquela forma a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza (KANT, 1974, p. 235).

No imperativo categórico as máximas se tornam leis, buscando uma legislação universal. A ação do homem é de forma que o seu princípio possa ser válido para todos. Esta lei necessita ser conhecida pelo ser humano, assim o homem precisa do entendimento do que é possível através dos conceitos puros. O imperativo prescreve a máxima universal ou o uso da pessoa como um fim em si.

Portanto, poderíamos dizer que no homem o imperativo categórico tem um duplo mandamento: o de obedecer à lei e a prescrição de seguir esse mandamento primeiro perante a pretensão dos impulsos sensíveis de construir-se princípios de determinação da vontade. Daí o fato de que os imperativos são apenas fórmulas para expressar a relação das leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser razoável, por exemplo, da vontade humana (HERRERO, 1991, p. 29).

O homem é portador de um fim absoluto, um fim em si mesmo. A busca desse fim torna-se um dever, pois na busca de ser um valor absoluto, não se reduz a algo relativo, ou seja, como um meio. Com o imperativo categórico acontece a superação da pura subjetividade na busca da universalidade, ali o homem reivindica a sua dignidade de ser valorizado como pessoa na sua subjetividade, com suas máximas. Nesta busca o homem necessita agir pela razão, sua vontade é autônoma e conseqüentemente boa para que possa ser fim em si mesmo, autodeterminando-se e conseguindo sua liberdade.

A necessidade do imperativo para determinar as máximas de ação. O imperativo categórico impõe querer uma lei universal. Kant apresenta o que significa para o homem ter vontade do querer, assim conclui-se que se pode querer racionalmente o imperativo. O dever não é senão um querer que pode ser querido por todos os seres racionais. Assim o homem surge como um ser que se propõe fins, a isso Kant chama de autodeterminação. O homem move sua capacidade a partir dele mesmo, se dá um fim e com ele a passagem para o agir.

A partir da autodeterminação cria-se a idéia do homem como um fim em si mesmo. O homem é seu próprio fim, não só define seus fins, senão que se define a si mesmo como fim de sua conduta. Querer o imperativo é querer o dever. O imperativo é um querer que deve preencher todos os requisitos de uma vontade boa, e por isso pode elevar-se como dever ao homem. Se o homem não tem autodeterminação para querer, a idéia do dever não possui significado, mas por ele poder querer, o dever deve ser cumprido.

Kant elabora o imperativo categórico como o princípio supremo do critério moral, sendo ele o critério para determinar o dever em situações de conflito moral. Agir moralmente é agir segundo máximas de ação que, levadas à lei universal, não conduzem a contradições. Eis aí o elemento fundamental da proposta moral de Kant, qual seja, a universalização.

Com Kant há uma mudança não somente no mundo do conhecimento, mas também no mundo da ação. Coloca a fundamentação da moralidade a partir da filosofia prática. Anteriormente a Kant buscava-se fundamentar a moralidade em sentimentos

externos, na ordem da natureza, na vontade de Deus, na felicidade. “A origem da moralidade da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que a autonomia é equivalente à liberdade, o conceito chave da época moderna, a liberdade, obtém através de Kant um fundamento filosófico” (HÖFFE, 2005, p. 184).

Na medida em que o homem entra em relação com as inclinações, as determinações externas necessitam do imperativo para o conduzir ao reino moral. Suas máximas devem estar abertas à capacidade de universalização.

1.4 UNIVERSALIZAÇÃO E O FATO DA RAZÃO

Toda a máxima apresenta uma universalidade oculta, subjetiva, aberta a uma universalidade objetiva. No imperativo categórico, a universalização examina a ação subjetiva, busca a ação da unidade racional de uma comunidade de pessoas.

O utilitarismo, que busca o bem estar geral, é rejeitado por Kant por não considerar o bem-estar dos outros como o único dever. Kant apresenta uma questão que o utilitarismo não faz, que é: sob que condições *a priori* um sujeito em geral é apto à moralidade.

O teste da universalidade pode acontecer de duas formas: a primeira considera se uma máxima pode ser pensada sem a contradição como uma lei universal; a segunda testa se as pessoas querem, sem contradição, a máxima como lei universal.

A vontade ou a razão prática se estabelece no agir segundo fundamentos objetivos da razão. Mas só pode agir segundo esses fundamentos se não houver compromisso com as sensações subjetivas do agradável, “pois ser um ente racional prático ou ter uma vontade significa ultrapassar o mundo meramente subjetivo do agradável como fundamento determinante do último agir” (HÖFFE, 2005, p. 211).

A universalização não pode ser concretizada sem a objetividade, necessita do princípio subjetivo da determinação da vontade. Numa promessa falsa, o imperativo categórico interessa-se unicamente pelo ponto de vista moral, pela máxima da desonestidade que ali se encontra. A promessa conscientemente falsa não pode ser pensada como uma lei universal. A universalização da moral kantiana estabelece o seguinte princípio: o que é dever para um deve ser válido para todos, como um princípio que dá caráter à ação moral. Assim quer ele estabelecer um critério para a ação moral.

Para que este critério se estabeleça, a experiência não poderá ser o elemento determinante na universalidade moral. A possibilidade da universalidade está fundamentada

nos juízos *a priori*, provindos da razão, uma razão pura, isenta de qualquer condicionamento empírico. O *princípio supremo da moralidade* é a isenção da experiência empírica. Na concepção *a priori* estaria a possibilidade do caráter universalista da moral, com validade para todos os seres racionais.

O critério para que o conhecimento seja *a priori* está no fato de que este deve ser um conhecimento puro, racional e necessário. A pureza do conhecimento daria a ele a certeza de que é um conhecimento claro e certo, mesmo não tendo a experiência, o que seria possível por um processo de abstração.

No âmbito prático, ou seja, está no âmbito do agir, encontramos a moralidade como um fato da razão. Através desta realidade Kant quer indicar que a moralidade existe. Sua teoria não é estranha à realidade, nem algo abstrato, mas é uma auto-reflexão da razão prática e de sua consumação na dimensão moral.

Por fato da razão se compreende a consciência da lei moral. Kant fala de um fato da razão porque considera a lei moral como um fato. A moralidade não é a invenção de moralistas. Ele encontra a fundamentação e prova na liberdade, fazendo com que a moral se torna efetiva na vida do homem. O agir moral tem que ser determinado pelo agir da própria razão. A razão determina a ação. “O feito da razão é a consciência de que a fórmula vigora porque a razão age em nós” (LOPARIC, 1999, p. 36).

No fato da razão, funda-se o moralmente bom. Kant apresenta uma proposta de solução na problemática do ser/dever-ser, que Otfried Hoffe assim expôs:

[...] o *factum* da razão não significa nenhum fato empírico, mas a auto-experiência moral do ente racional prático; enquanto experiência moral ela não se documenta em ações empiricamente observáveis, mas em juízos morais sobre ações, [...] Kant não deduz do *factum* da razão nenhuma afirmação do dever ser; do ponto de vista lógico-argumentativo, o imperativo categórico não resulta do *factum* da razão, mas do conceito do irrestritamente bom, referido a situação de entes racionais finitos (HÖFFE, 2005, p. 229).

A grande proposta é de superar a pura faticidade das normas históricas. Descreve-se assim a necessidade de distinção entre normas e princípios. As normas, a partir da reflexão kantiana e no seu processo, assumem uma validação racional. O homem tem que dar razões das motivações no seu agir. As normas devem buscar uma capacidade de universalização; nesta abertura acontece a liberdade do homem.

Outro dado relevante é que o fato da razão se revela na decisão e não na contemplação. Contemplamos todas as características possíveis, nossas motivações pessoais,

as circunstâncias do momento, e nos perguntamos novamente: “o que eu deveria fazer?” Depois de ter a convicção de ter levado tudo em conta, tomar uma decisão, por mais difícil que seja, isso corresponde ao fato de razão.

A razão empírica se reduz aos nossos interesses, com base na experiência. A liberdade consiste na decisão, que leva em consideração padrões universais aplicáveis que estabeleçam a harmonia coletiva. O indivíduo encontra em si mesmo princípios que ele os torna universais. Sua decisão é tomada baseada em si mesma. Diante da liberdade existente se aplicam os conceitos morais.

No plano moral, Kant chama o homem a agir guiado pelo dever. Esta consciência é universal e está presente no homem. A razão ordena como o homem deve agir, no entanto ela não pode estar afetada por inclinações. A razão é a única que poderá reunir os homens, pois todos, através dela, buscariam o princípio da universalidade. Aqui não se encontra conflito entre lei e liberdade, pois ambas tem a sua fundamentação no poder da razão.

O que nos deve mover é o dever pelo dever, isso porque a razão nos impõe a agir pelo dever. Desta forma, o homem obedece apenas a si mesmo; é conduzido apenas por sua própria razão e pela consciência do dever.

O agir moral e a consciência do dever revelam qual é a liberdade do homem. A lei deve valer moralmente de forma universal, mas é compreendida apenas a partir da condição *a priori*.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais tem a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não pode ser abstraída de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitados das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão prática (KANT, 1974, p. 216-217).

O imperativo da razão teórica e prática, como imperativo da universalização da ação, consiste no conhecer e no querer. A missão do imperativo prático é construir uma universalidade para o querer. A vontade de conhecer exige antes uma vontade de ser racional. A vontade torna-se o suporte da universalidade da lei no âmbito da prática.

O princípio fundamental da moralidade está na sua universalidade. A vontade age estabelecendo máximas de ação, que Kant as compreende como princípios subjetivos da ação. Para as máximas a lei é dada no imperativo categórico que expressa a exigência da legislação universal. Obedecer a lei universal é realizar o imperativo categórico. Tal imperativo diz para atuar de tal maneira que queira que a regra que segues se converta em lei universal do querer humano. Na possibilidade da universalização da moral ela seria ordenada pelo imperativo categórico, onde a ação é vista como um fim em si mesma, sem qualquer outra relação com outra finalidade.

O princípio da universalidade, manifesto no imperativo categórico, está no homem agindo de forma que o princípio de ação possa ser válido para todos os momentos. A lei da liberdade, para ser aplicada ao comportamento do homem, necessita do próprio entendimento, que é representada pela faculdade de julgar.

Consequentemente a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma idéia da razão não um esquema da sensibilidade, mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada concretamente nos objetos sentidos, por conseguinte uma lei natural, mas somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e essa lei podemos por isso chamar de tipo da lei moral (KANT, 2002, p. 110).

Quando se busca realizar nossas ações, com princípios empíricos *a posteriori*, encontramos neles apenas regras práticas, sendo que a lei moral é deduzida de princípios *a priori*; e devem ser buscados nos conceitos da razão pura. No mundo da natureza só existe condicionamento às leis naturais, assim, o homem não pode efetivar sua liberdade, pois permanece sujeito as leis da natureza. Está no âmbito da razão a possibilidade de criar leis de forma *a priori*, antes de qualquer experiência.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim na relação dos seres racionais entre si, relação essa que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo (KANT, 1974, p. 233).

Para Kant, cada ser agente tem o seu foro interno para determinar o que é e o que não é moral; mas tal ação deve provir da possibilidade de sua universalização. A universalização é o critério para a validade normativa do agir moral. As máximas que não puderem valer como leis são rejeitadas como inválidas. O homem pensado por Kant, no seu agir moral, é um homem presente nas circunstâncias que o envolve.

É a nossa conduta diante das circunstâncias que vivemos que nos torna dignos de felicidade. Agindo por dever cumprimos nosso ser moral, mas não garantimos a nossa felicidade, tornamo-nos apenas digno dela. Para ser digno da felicidade é necessário ser virtuoso, mas a virtude se baseia na autonomia da razão.

Vivendo desta forma o homem busca a sua totalidade. Kant apresentou esta busca de objetivação. Para que ela aconteça é necessário o entendimento, pois se transforma dados da sensibilidade em objetos para o homem. Através do entendimento entendem-se as regras e busca-se a unidade. Os princípios são conhecimentos sem referência a experiência.

A história é o lugar onde o homem realiza a objetivação através de sua razão, realiza a sua vontade interna, pois nela acontece a passagem de uma razão teórica para uma razão prática. O homem, como ser moral, torna-se fim último da natureza. “[...] esse fim último, enquanto incondicionado, só pode ser o homem como ser da natureza, mas ao mesmo tempo, como o único ser da natureza que tem valor incondicionado enquanto sujeito da lei moral” (OLIVEIRA, 2003, p. 170).

O homem, pela sua racionalidade, é o único ser da natureza que possui a liberdade, por isso ele se torna o fim último e supremo da natureza. A história torna-se a mediação entre a teoria e a práxis. Nela a lei moral chega a realizar-se, sendo o homem dotado da razão diferencia-se dos outros animais e consegue a sua moralização. A disposição moral liberta-se da condição dos impulsos, e o homem autodetermina-se como livre pela lei moral.

Todo o homem deve ser respeitado como um fim em si mesmo; é um crime contra toda a dignidade do ser humano, utilizá-lo como um instrumento para almejar outro fim exterior.

Uma ação é boa não pelo resultado ou pela sua sensatez, mas por ser feita em obediência a este último sentimento do dever, a esta lei moral que não procede da experiência pessoal. O indivíduo é soberano em rejeitar todas as autoridades externas. Em Kant não se deve praticar um ato porque é bom, mas é bom porque deve-se fazer.

O objetivo do princípio da universalidade de Kant é permitir que qualquer juízo moral possa ser testado usando nossa razão e nela teríamos a condição de dizer se concordamos com ele. O teste da universalidade, para Kant, é o teste para uma máxima moral.

1.5 DEVER

Junto ao conceito de boa vontade, surge o conceito de dever. “Dever é a necessidade de uma ação por respeito a lei” (KANT, 1974, p. 208). Para Kant, a obrigação se expressa na fórmula do dever (*sollen*). Agir pelo princípio do querer é agir por dever, é agir segundo o princípio da vontade, independente de qualquer outra motivação. Devemos agir de modo que possamos querer que nossa máxima deva se converter em lei universal, isso é o que ordena qualquer condição.

A relação entre a liberdade e a lei moral rege-se pelo dever. No imperativo categórico o ser livre é essencialmente dever ser livre, desta forma descobre-se uma relação entre liberdade e lei moral como dever.

A tese kantiana é de que todas as ações são morais ou imorais e, portanto, nos vemos diante da situação de estar obrigados a atuar sempre por dever. O único que tem valor infinito é a razão, da qual construímos a idéia de dignidade. Nenhum interesse egoísta pode ser levado à universalidade, pois não está ao interesse da razão. Por meio da lei da dignidade da pessoa, como um fim absoluto em si mesmo, se origina a idéia de reino dos fins, constituído por uma lei necessária da razão. O dever é próprio aos seres humanos, pela capacidade de ser livre e racional, e isto o faz estar sujeito à lei universal. Esta sujeição é necessária, pois temos carências, e estas são superadas na ação pautada pelo dever. Mas ele necessita do imperativo para ser compreendido,

[...] se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos [...] o conteúdo do princípio categórico que tem de encerrar o princípio de todo dever (KANT, 1974, p. 226).

A ação moral resulta unicamente do dever, de acordo com as máximas em harmonia com a lei. A fonte do dever está na autolegislação da razão humana, que torna-se possível porque os seres humanos habitam no mundo da natureza e no mundo da liberdade. O ser humano está sujeito às leis práticas onde a sua razão lhe determina.

O dever, como lei moral, é uma lei que provém da liberdade. “A lei moral é portanto... a que primeiro se apresenta a nós e nos leva diretamente ao conceito de liberdade” (KANT, 2002, p. 51).

A liberdade está profundamente ligada com o dever; sem ele não haveria liberdade real, ou liberdade moral e, na medida em que cumpre o dever, torna-se consciente de si mesma. Mas tal liberdade está ligada intimamente com a razão, que impõe à liberdade a

exigência de absoluta realização. O dever dá a dimensão de que não existe algo concluído, mas que tem que ser realizado.

O conceito de dever tem seu fundamento *a priori*. As intenções do agir por puro dever são o que dá valor moral a ação. Dizer que a lei moral é racional, ou conhecida pela razão pura prática, significa dizer que ela não pode ser aprendida na experiência, portanto ela se torna conhecida *a priori*. Na medida em que sou autônomo legislo para mim mesmo a mesma lei que outro ser racional autônomo legisla para si.

Os princípios da fundamentação moral são princípios transcendentais, isto é, *a priori*, os quais não dependem da experiência, antes a condicionam. O homem encontra a felicidade vivendo a virtude, este é o caminho moralmente digno. A virtude é o que move a vontade para que ela seja boa. A vontade moralmente boa não existe como simples meio para a satisfação de nossas necessidades naturais, pois para isso o instinto é suficiente, o que é próprio dos animais. A vontade moralmente boa é a da pessoa que cumpre o seu dever. A ação virtuosa é, para Kant, aquela feita em cumprimento puro e simples do dever. O dever é o objeto da lei moral.

Os seres racionais são os únicos capazes de agir, não pela força impessoal e inconsciente das leis, mas mediante de sua representação racional. Esta objetividade, na medida em que se impõe à nossa vontade, torna-se um mandamento da razão, um imperativo, e exprimem-se pelo verbo dever e, quando determinado pela representação da razão, é moralmente bom.

A razão permite a existência de uma vontade racional, por ela a idéia de vontade boa converte-se na meta dos homens que buscam a perfeição. No entanto, Kant apresenta uma nova concepção: que a vontade racional significa para o homem a idéia de dever.

Que lei universal deve seguir a vontade, para que seja boa por si mesma? A lei que deve ser o princípio do querer. A lei universal por si mesma deve ser querida e, por ser querida, se converte em racional e boa.

Kant destaca que a lei da razão é para o homem a idéia de uma representação universalmente válida; assim se sabe quando se atua de forma racional, ou seja, nossa vontade sendo boa. Este querer racional leva a uma regra de querer universal, a vontade que busca este bem universal, que se torna a lei, é uma vontade boa.

No entanto a idéia de uma vontade boa racional, com sua lei universal como objeto do seu querer, é um princípio objetivo que se choca com a natureza e as condições

próprias das condições subjetivas de nossa vontade. A idéia de uma vontade santa e racional é para todos um imperativo, não uma natureza, é um dever ser.

O homem é um ser imperfeito e sua imperfeição subjetiva moral, por sua vontade, determina que o querer o bem universal seja um dever. Isso é possível pela liberdade. Kant quer mostrar que em nossa subjetividade é possível que se abra possibilidade para a existência de uma regra da vontade racional.

O dever só pode ser entendido como autonomia. Necessita assim do conceito de pessoa autônoma, idéia esta da vontade universalmente legisladora de um ser dotado de razão.

O efeito sensível no homem da vontade racional livre pode mover a vontade do homem a querer o imperativo. O sentimento moral provém do efeito do imperativo categórico e de uma vontade livre e racional. Queremos o dever, e o realizamos, e isto nos produz uma espécie de satisfação que chamamos sentimento moral. Queremos realizar o dever porque estamos interessados em viver com isso e nesse sentimento de satisfação; no entanto, o sentimento moral não é apenas uma satisfação, é uma exigência sensível produzida ao pensar na dignidade do ser humano.

Porque nos vemos como seres livres e racionais temos que conhecer a lei moral e realizá-la. O sentimento moral é o sentimento da própria dignidade. Ela que aponta ao ser humano que sendo racional e autônomo pode pensar a lei moral e o dever, que o homem não busca sentir somente um valor para si, mas um valor para a vida. O homem tem a sua distinção e, por além de possuir a liberdade, torna-se responsável, que age determinado por uma lei moral.

A acusação contra Kant, no imperativo que ele elabora, é que não especifica como devemos atuar diante de determinada situação. Descreve ele a máxima, segundo a qual devemos atuar, com possibilidade de ser tornada uma lei universal. Compreende-se assim que o princípio para a ação deve ser *a priori*, provindo da razão, contrariamente ao princípio que provém da experiência, ou seja, empírico. A lei moral não pode ser resultado do empírico, e sim determinada pela razão, do incondicionado.

O fato do ser humano, pela sua racionalidade, poder agir pela lei moral não significa ter a certeza de que todos irão agir pelo dever moral, mas significa dizer que todos têm a capacidade de fazer. Em cada situação em que o homem tem para atuar ele pode querer que sua ação se torne uma lei universal. Que o homem seja um ser racional significa que, potencialmente, é um ser moral.

O homem é o lugar da unificação dos reinos. Pela esfera racional pertencemos ao reino dos fins, ou seja, a um mundo moral, onde acontece a unidade dos seres racionais entre si, na medida em que se age sob a orientação da lei moral. O reino dos fins implica na unidade da comunidade.

No reino dos fins está a ligação dos seres racionais pelas leis. Neste reino, os seres racionais não tratam a si mesmo nem aos outros como meios, mas reconhecem como um fim em si mesmo. Este reino transparece como um reino de unidade de todos os seres racionais; esta totalidade é compreendida a partir do ponto de vista da razão prática.

O reino dos fins é um reino de liberdade e, por isso, pertence ao mundo inteligível, enquanto a natureza pertence ao mundo sensível. O imperativo categórico configura as leis, dando uma significação moral. No mundo moral os homens constituem-se um todo, e quanto mais ele vive na sociabilidade mais a sua liberdade se realiza.

O reino dos fins é a idéia de uma ordem das vontades racionais. Um Deus dos homens desejaria um reino onde todos estariam unidos, mas isso é possível somente pela idéia de dever, que se torna uma obrigação.

O conceito de fim apresenta o todo do mundo humano para todos os homens individuais. O homem como autônomo é uma idéia, a idéia da vontade universalmente legisladora de cada ser dotado de razão.

Neste reino todos os seres racionais estão submetidos a uma e mesma lei, a lei moral, onde se deve querer que a máxima de nossos atos seja uma lei universal. A vontade objetiva e a subjetiva coincidem. O que Kant compreende por objetiva? Objetiva significa válida para todo ser racional, tanto para mim como para os outros. As normas podem tornar-se critérios de ação quando rompe as barreiras da individualidade e buscam a universalidade. O reino dos fins é um reino dos seres livres. “A lei moral, porém, só é pensada como objetiva e necessária, porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade” (KANT, 2002, p. 60).

No seu relacionamento o homem necessita de normas para sua vida. No processo de socialização ele torna-se capaz de agir eticamente, mas isso não basta agir somente condicionado por um processo de socialização, ele precisa ter motivações, dar razões para o seu agir. Não agir em conformidades, mas por dever que o leva a autodeterminar-se. A liberdade é condição essencial neste processo de desenvolvimento. Ser livre, nesta condição, é sentir-se parte de uma comunidade, que encontra fundamentos *a priori* para a sua existência. A racionalidade dá ao homem a sua moralidade e na sua

racionalidade encontra-se a liberdade. A condição de o homem ser livre está na sua universalidade. A liberdade é o que diz respeito a autodeterminação do homem enquanto tal. Na universalização do homem está a abertura para que todos os seres racionais busquem, a partir do querer, o dever de agir em conformidade com a lei moral.

2. INTRODUÇÃO DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA À PROPOSTA KANTIANA DE UNIVERSALIZAÇÃO

O problema da universalização moral de Kant despertou admiradores e controversos. Um dos que questionaram a proposta de Immanuel Kant foi Wittgenstein³ que, na sua obra *Tractatus Lógico-Philosophicus*⁴, contesta o dever que é a chave para o desenvolvimento moral kantiano dizendo: “O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma você deve... é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual” (TLP 6.422).

A visão de ética, em Wittgenstein, ocupa um lugar singular, é apresentada como aquela que não pode ser dita, apenas vivida. Seus estudos sobre o tema são breves e, com a análise sobre a linguagem, faz uma abordagem à filosofia da moral. O autor não está preocupado em formular teorias sobre a ética, descrevendo-as nos seus detalhes, formando um compêndio com atitudes corretas que o homem deve agir. Ele não fala sobre a ética enquanto uma teoria do bem. A ética do autor está relacionada com o silêncio, que ele apresenta como a via de desenvolvimento de seu pensamento. Os tratados de ética não podem ser elaborados por autores, pois ela não se deixa formular, ela pertence ao silêncio. A sua obra *Tractatus Lógico-Philosophicus* pode ser entendida eticamente como ele escreve em uma carta⁵. Os livros de ética não formulam problemas com soluções que podem ser

³ Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena em 26 de Abril 1889 e morreu em Cambridge aos 29 de Abril de 1951. No desenvolvimento de seu pensamento há duas etapas em sua vida, sendo descrito como um primeiro e um segundo Wittgenstein. O primeiro Wittgenstein situado entre 1911 a 1929, onde se encontra a obra principal: *Tractatus Lógico-Philosophicus* (TLP), que seria publicado em 1922, tratando sobre os temas: a natureza geral da representação, os limites dos pensamentos e da linguagem e a natureza da necessidade lógica e das proposições de lógica, e que também adquiriu uma significação ética. A linguagem e os seus limites são o tema central do *Tractatus*. Seu maior resultado foi a caracterização das verdades da lógica não como as leis gerais do pensamento, mas tautologias. A obra deu início a uma virada lingüística, que foi a marca que caracterizou a filosofia analítica do século XX, direcionando a investigação e a metodologia filosóficas para o estudo da lógica de nossa linguagem e do uso que fazemos dela. Um segundo Wittgenstein está situado entre 1930 a 1951, onde encontramos como obra principal: *Investigações Filosóficas* (IF), que se tornou a segunda obra e póstuma do autor, sendo publicada em 1953, já que Wittgenstein morreu em 1951. Nesta obra ele apresenta uma concepção revolucionária da filosofia, uma abordagem completamente nova da filosofia da linguagem. Teve grande influência no desenvolvimento da filosofia analítica inglesa após a guerra. (Dados compilados das obras dos autores: BORGES, Valdir; BUCHHOLZ, Kai; VALLE, Bortolo).

⁴ *Tractatus Lógico-Philosophicus* (TLP) a numeração usada indica a ordem dada pelo próprio autor.

⁵ Nos referimos à carta que Wittgenstein enviara para o editor Ludvig von Ficker junto com o manuscrito do *Tractatus*: “Na realidade, porém, o livro não lhe será estranho, dado que a sua temática é a ética. Eu pretendia incluir algumas palavras a respeito no prefácio que não foram incluídas mas que transcrevo em seguida porque talvez possam lhe oferecer uma chave. Eu pretendia esclarecer que a obra consiste em duas partes: a que está aqui e tudo aquilo que não escrevi. E a parte importante é precisamente a segunda. Pois a ética é delimitada internamente, por assim dizer, em meu livro; e estou convencido de que estritamente falando, ela só pode ser delimitada dessa maneira. Em resumo, penso que tudo aquilo sobre o que muitos hoje estão discorrendo a esmo eu defini em meu livro simplesmente calando-me a respeito. Portanto, a menos que muito

imaginadas ou reconhecidas, seria impossível encontrar um sistema em que é possível estudar, na sua essência, o que é a ética. Só posso descrever o meu sentimento pela comparação, pois se um homem pudesse escrever um livro sobre ética, ele destruiria todos os outros livros existentes no mundo; por isso resta o silêncio, o qual o próprio Wittgenstein descreve no aforismo 7 do *Tractatus*⁶.

Quando Wittgenstein pede silêncio sobre aquilo que não pode ser falado, não pretende corrigir uma tolice ou apontar um simples e mero erro. Ele sabe que está enfrentando uma “*tendência natural do espírito humano*”, algo que parece intrínseco à própria natureza do homem: falar sobre aquilo que nos provoca assombro, revelar o mistério (MARTINEZ, 2001a, p. 171).

A ética do autor é apresentada nesta obra como aquela que trata do domínio superior, aparecendo na esfera de valor como nas estruturas da linguagem, que não podem ser ditos, mas somente mostrados. A ética, a estética e a lógica estão ligadas pelo fato de serem transcendentais, considerando que o fato é acidental. A ética para Wittgenstein não trata do mundo. A ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica. Ele insiste na impossibilidade de estabelecer proposições de natureza ética, e assim descreve:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece: não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual não pode estar *no* mundo: do contrário, seria algo, por sua vez casual. Deve estar fora do mundo (TLP 6.41).

E mais: “É por isso que tampouco pode haver proposições éticas. Proposições não podem exprimir nada de mais alto. É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental” (TLP 6.42 e 6.421). Desta forma rejeita-se qualquer tentativa da teorização da lei moral. Essa posição quer proteger a ética de possíveis formas de prescrições⁷.

A preocupação de Wittgenstein é a linguagem e seus limites. E, neste contexto, é que os juízos de valor morais e estéticos serão considerados contra-sensos. Uma disciplina

me engane, o livro terá muitas coisas a dizer que você próprio gostaria de dizer, embora possa não se dar conta que estão ditas nele. Por ora, recomendaria que você lesse o prefácio e a conclusão, pois expressam seu intento de forma mais imediata” (apud MARTINEZ, 2001a, p. 161-2)

⁶ “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

⁷ Essa postura é defendida no livro *Introducción a Wittgenstein* por Pilar LÓPEZ (1986, p. 87): “... pela importância que para ele possui a ética. Wittgenstein estabelece os limites de seu domínio ao alto preço de se ver condenado a suprimi-la. Sua intenção é mostrar que a ética fica fora do âmbito dos fatos e, portanto, da linguagem. E ter logrado esse objetivo, ao menos aparentemente, é o que encobre a finalidade mesma do *Tractatus* e seu caráter ético” (apud MARTINEZ, 2001, p. 110).

que pretende normatizar o comportamento dos homens é impossível. Tentar expressar o valor das ações não é possível.

Assim Wittgenstein escreve o *Tractatus*, considerada como sua obra ética, ela tem natureza ética, concluindo-o com o silêncio em relação à ética. Nela encontra-se a relação entre o conceito ético e a motivação que ele produz. É difícil de ser compreendida esta relação, mas não pode ser ignorada. Nesta obra o sujeito construtor do mundo e da linguagem é um sujeito metafísico, solipsista e alheio ao mundo, cuja linguagem era inequívoca. Assim sendo, o mundo que é apresentado na obra é um mundo lógico ou não existe.

Na época do *Tractatus* os acontecimentos do mundo (*Tatsachen*) eram vistos como a tarefa (*Aufgabe*) à ser resolvida. O jovem Wittgenstein buscava a assimilação ao mundo-linguagem e evitava a pretensão de ir além dos limites de ambos. Isto não significava quietismo ou resignação, já que o desejo (*der Wunsch*) era anulado, mas não o querer (*das Wollen*). De qualquer maneira, nosso autor é, por vezes, bastante ambíguo e isso nos faz imaginar conflitos éticos decorrentes da sempre instável diferenciação entre querer e desejar, que não podiam ser resolvidos por simples apatia (MARTINEZ, 2002, p. 127).

O metafísico tenta levar ao campo da razão discursiva aquilo que é sobrenatural e indizível. E neste sentido Wittgenstein propõe o silêncio ante o palavreado da metafísica. No cotidiano, este silêncio é traduzido por uma atitude ética: aceitação dos fatos do mundo sem querer mudá-los ou tentar ultrapassá-los com a linguagem. Nesta perspectiva abre a possibilidade para o encontro com a felicidade.

A felicidade é necessidade na vida humana e devemos procurá-la. No curso da vida as ações praticadas farão com que encontremos a felicidade, não como prêmio, e nem a infelicidade como castigo, mas por estar em sintonia com o mundo. Conhecer os limites e superá-los é o que faz dar valor aos acontecimentos da vida. Buscar a felicidade não significa ser bom, mas se assimilar ao fato do mundo.

Existe apenas um mundo possível, não existe algo além do que acontece: “O mundo é tudo que é o caso” (TLP 1). Este mundo que é possível está ao nosso alcance, ali viveremos superando os medos e vivendo em harmonia, e encontramos a felicidade. Tal mundo é determinado por fatos e não por objetos. Isso significa que são estruturas complexas – os fatos – e não elementos simples – os objetos – que determinam o mundo. Os fatos do mundo somente são refletidos a partir da linguagem, pois Wittgenstein entende a linguagem como “a totalidade das proposições” (TLP 4.001).

Mas como são entendidas as proposições em Wittgenstein? Ele as descreve como: elementares e complexas. As elementares são as figuras lógicas dos estados das coisas, considera como uma função de verdade em si mesma. As complexas são as funções de verdade das elementares. “A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes” (TLP 4.22).

A função descritiva da linguagem faz que somente possamos falar de como é o mundo e não do que é o mundo. “[...] uma proposição só pode dizer como uma coisa é, não o que ela é” (TLP 3.221). O mundo fornece uma base fixa à linguagem, e a linguagem fornece limites ao mundo. Assim sendo,

[...] os limites do mundo são os limites da minha linguagem, a linguagem é minha linguagem, os limites do mundo são os limites da minha linguagem. O mundo é o mundo de minha linguagem. O mundo é o meu mundo. Esta é a verdade do solipsismo, que é a desembocadura natural do idealismo (LOPES DOS SANTOS, in WITTGENSTEIN, 2001, p. 105).

O principal equívoco é crer que a ética é um conjunto de proposições. Não existe teoria ética. Não há, entretanto, no *Tractatus*, uma defesa de qualquer forma de conspiração de silêncio sobre assuntos morais. O ético não pode ser ensinado, porque não é possível guiar os homens para o bem; somente pode-se guiá-los a algum lugar. Não podemos ensinar a ética no sentido de transmitir uma teoria.

O ponto central na compreensão do *Tractatus* pretende mostrar que, no domínio da eticidade, somente podemos nos apresentar em primeira pessoa e enquanto indivíduos. Desta forma o que constitui a moralidade própria é a personalidade. É o livre arbítrio de cada pessoa que permite a responsabilização pelas suas ações. A ética só poderá ser compreendida na primeira pessoa do singular.

O que se pretende afirmar é que a ética é assunto pessoal, no entanto, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência.

O autor investiga os limites da linguagem. Aquilo que se pode falar e aquilo que se deve calar. Para ele, somente se pode dizer algo acerca de fatos. Podem-se figurar fatos, porém não se pode dizer nada do mundo como totalidade, pois o mundo é a sua totalidade. “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (TLP 1.1). Dizer que o mundo consiste em fatos, e não em objetos, remete a um tipo de ontologia formal. Não é dizer que os fatos podem ser catalogados como outro tipo de entidade existente. Linguagem e

pensamento estão intimamente relacionados, parecem ser idênticos. Encontramos enunciados como a figura lógica dos fatos no pensamento. A totalidade dos pensamentos verdadeiros é uma figura do mundo. A subjetividade mediatiza a relação entre linguagem e mundo. Quando falamos da subjetividade do homem na linguagem, falamos perante os seus próprios limites. A vontade, por sua vez, representa o querer viver, é o querer realizar-se. A vontade é uma coisa em si mesma.

A partir destas conclusões, Wittgenstein apresenta a ética como a relação que existe para com a sua própria vida e também numa relação vivencial com os outros. “A ética de Wittgenstein é perpassada pelo problema da vida, isto é, o seu sentido ou carência do mesmo traduzido em felicidade ou em infelicidade” (MARTINEZ, 2001, p. 156). Se existe problemas na vida, é o que nos impulsiona a mudar, necessitando assimilação, o que nos propicia a encontrar a felicidade.

Wittgenstein não acredita no sentido das proposições éticas: a ética concerne a valores e sentimentos de um eu que não pode ser representado pela linguagem, não são os nomes de coisas que compõem o seu estado.

As proposições da ética são impossíveis de serem expressas mediante a linguagem. Algumas proposições não dizem nada do mundo, senão que mostram algo dele. Existe uma diferença entre a necessidade lógica e a necessidade ética. A lógica está naquilo que rege o mundo, a necessidade ética é de ordem subjetiva e vem junto com um juízo de valor absoluto, exerce sua força sobre o indivíduo e não sobre o mundo.

Compreende-se que as proposições éticas não existem, por não existir qualquer valor, sendo que o valor está fora das circunstâncias do mundo. Os valores não são fatos, mas o que ultrapassa-os, é por isso que não pode haver proposições de ética. Não se pode falar daquilo que ultrapassa o limite da linguagem, logo são impossíveis as proposições éticas. A ética é transcendental e por isso se torna a condição de possibilidade do mundo, por isso ele afirma: "É claro que a ética não pode ser verbalizada. A ética é transcendental" (TLP 6.421).

A ciência é uma disciplina que se encarrega de responder perguntas, e isto significa dizer como (*wie*) é o mundo. A resposta ao problema da vida não é do mesmo tipo que a resposta a uma pergunta científica; é por isso que quem tem encontrado a resposta ao problema da vida não pode comunicá-la, posto que tal solução não consta de proposições empíricas. De maneira semelhante a Schopenhauer, que não aceita a moral prescritiva e o

imperativo categórico de Kant, Wittgenstein retira da lei moral sua pertinência. Para ele, nada assegura a obediência à lei que diz “você deve...”.

O ético faz parte do mundo dos valores. Também o estético. As interpretações éticas de sua obra são aquelas que fazem do ético o objetivo principal do livro. Ele prepara o sentimento místico, ou a experiência fundamental. Wittgenstein apresenta a intenção de desvincular a ética de qualquer fundamento intelectual. Fala de um ato ético, que é a relação com o mundo enquanto totalidade, com os próprios limites. Transforma os limites do mundo, do sujeito, mas não dos fatos, desta forma é considerada uma ação moral. Esta ação transforma-se numa justa visão do mundo.

A ação moral não transformará um fato, mas o mundo como totalidade. A saída para o problema da vida não reside na mudança dos acontecimentos, mas sim, na mudança da pessoa em si, já que apesar de a ação voluntária não poder alterar os acontecimentos do mundo, esta pode mudar o sujeito transcendental como base do mundo (MARTINEZ, 2001, p. 171).

A saída para o problema do mundo somente poderá ter natureza ética. A vontade filosófica, para Wittgenstein, é uma vontade que é ética e que se resume na aceitação daquilo que é, portanto, não tem nada a ver com prêmios ou castigos.

Nas adversidades da vida o homem deve aceitar a vontade do mundo e viver o presente, pois ali ele consegue viver sob uma espécie de eternidade (*sub speciei aeternitatis*). Superar o medo e compreender os acontecimentos desperta a compreensão da vida como um todo, até mesmo da morte. “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite” (TLP 6.4311). Acontece que a existência do mundo é a totalidade dos fatos. O mundo em sua totalidade não é um fato particular, mas o conjunto dos fatos particulares, e a experiência dessa totalidade não pode ser descrita na linguagem.

No *Tractatus* encontramos esta abertura para a mudança, o que desperta para uma ética. “Na verdade, o livro é ético na medida em que o silêncio, uma vez alcançado, é um silêncio feliz. Isso significa que o silêncio é silêncio sobre as coisas de maior relevância e sobre o maior problema em si: o da própria vida” (MARTINEZ, 2001, p. 164). O silêncio diante de questões importantes coloca uma situação ética diante dos acontecimentos do mundo.

Na primeira filosofia wittgensteiniana o silêncio é fundamental, e a busca que esse silêncio supõe não é meramente psicológico e circunstancial, mas resultado de uma

atividade de esclarecimento, que é próprio da filosofia. Quando ele pede silêncio sobre aquilo que não pode ser falado, não quer ele corrigir algo trivial; ele sabe que está enfrentando algo que faz parte da própria natureza humana: falar sobre aquilo que nos provoca grande espanto ou admiração. A presença do silêncio atravessa a linguagem por meio de valores. A idéia de silêncio pressupõe uma linguagem como algo que deve ser transgredido.

O imperativo do silêncio presente no início e na sentença final do *Tractatus* surge como consequência da concepção de linguagem presente na obra. A corrente iniciada por Frege, e seguida por Russel, à que Wittgenstein pertence, tem a pretensão de construir uma linguagem sem os limites e contrariedades do dia-a-dia. No *Tractatus* ele afirma:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido [...] A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato a lógica da linguagem. A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir de forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo (TLP 4.002).

A lógica aparece como a condição de possibilidade do estado das coisas; a necessidade lógica é a necessidade pragmático-transcendental que se mostra em nossas relações com o mundo.

O sentido do *Tractatus* está naquilo que se ocupa dos problemas vitais da vida do homem: a ética, a estética, a mística e o significado da vida. Nele o autor apresenta a diferença entre a ética e a lógica. Na conclusão da obra se encontra a passagem da teoria à prática em relação à solução do problema da vida com as questões vitais, já que indica que é necessário guardar silêncio sobre o prático. A ética e a estética são uma, postos que consistem em dar valor absoluto: a primeira à ação e a segunda aos objetos.

Sobre o silêncio diante do que não se pode falar, Wittgenstein usa este termo num sentido lógico-filosófico, dando a dimensão da própria ética, sendo que ela, para o autor, é a corrida contra os limites da linguagem, isto é, uma tentativa de dizer o que não pode ser dito. Usando neste sentido lógico-filosófico, está propondo ele que a filosofia deve silenciar. No cotidiano falamos sobre questões morais, na linguagem do dia-a-dia expressamos juízos de valor, normas, e elevamos, com eles, pretensões de validade. No aforismo 7 do *Tractatus*: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, o autor é contra as expressões lingüísticas da moralidade. Dever calar, em ética, significa não dizer

algo sobre aquilo que não podemos falar. Desta forma a ética também, para o autor, não pode ser ciência, por não pressupor figurações que podem ser verdadeiras.

O desenvolvimento de sua ética tem elementos da filosofia schopenhauriana, necessária para a crítica à doutrina dos deveres de Kant.

2.1 WITTGENSTEIN, SCHOPENHAUER E KANT

Wittgenstein conheceu o pensamento kantiano através de Schopenhauer, de forma especial os problemas referentes à razão prática e a teórica. Em sua obra *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer voltou sua atenção para o homem, que também é uma coisa no universo, um fenômeno nele.

Schopenhauer refutou a fundamentação racional da moral kantiana ao ter recusado a legalidade à razão prática, a forma imperativa da ética, os conceitos de dever, de lei e obrigação moral. Nesta dimensão, Wittgenstein tornou-se seguidor de Schopenhauer, como ele mesmo descreve⁸.

Para Schopenhauer a vontade estava presente no mundo como se fosse a própria alma do universo, e era a força total pela qual o mundo existia e se movia. A vontade aqui nada tem a ver com a decisão racional por uma opção de agir, mas trata-se de um ser absoluto, essência primeira, a coisa em si, o *noumeno*, que é irreduzível e gera todas as coisas deste mundo. Para Schopenhauer o mundo é vontade e representação, e o homem deve procurar a eliminação dessa vontade.

Sendo a vontade o fundamento dos valores éticos, transforma o mundo, reconhece os seus limites, e descobre onde é possível tornar o Mundo o meu mundo. Assim seria impossível pensar um mundo sem a vontade. “A necessidade da mudança de atitude no sujeito, dos limites do mundo contemplado pelo sujeito, obedece a uma consideração estritamente ética do pensamento wittgensteniano: a necessidade da felicidade” (MARTINEZ, 2001, p. 153-4).

Diferentemente da doutrina kantiana, Schopenhauer apresenta uma outra concepção da vontade. Determina a vontade como coisa em si, mas essa vontade não se apresenta como um significado único, ela se apresenta tanto como a essência do mundo

⁸[...] Creio que há algumas verdades na minha idéia de que, de facto, apenas penso reprodutivamente. Não creio ter alguma vez inventado uma linha de pensamento, tirei-a sempre de outra pessoa qualquer. Simplesmente me aproveitei logo dela com entusiasmo para o meu trabalho de clarificação. Foi assim que me influenciaram Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russel, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa. Poderá considerar-se o caso de Breuer e de Freud como um exemplo de reprodutividade judia? – o que invento são novas comparações [...] (WITTGENSTEIN, 2000, p. 36).

como também o reverso do mundo da representação. Como é possível conhecer a coisa em si? O único modo de conhecer a coisa em si é através do próprio corpo. Todo ato verdadeiro da vontade do sujeito é ao mesmo tempo, e necessariamente, um movimento de seu corpo.

Na moral kantiana o homem é pensado como autônomo na esfera da moral, servindo e sendo guiado pela própria razão; é a marca distintiva do pensamento moral kantiano. O dever de agir pela razão prática tira o homem de agir pela esfera da religiosidade. O dever é anterior a toda e qualquer experiência, e por ele a razão determina a vontade *a priori*. A vontade é entendida como razão prática. As razões para a ação do agente devem estar presentes na condição de vida concreta, pautadas na norma que a própria razão pode lhe dar. Esta razão torna-se a faculdade de unificar os fenômenos do entendimento mediante princípios que regem a ação do homem. Necessita ele do entendimento para unificar todos através de regras. Por estar constituída pelo dever, esta ética escandalizava o filósofo da vontade.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant parte dos princípios puros para se chegar ao prático. Busca-se a universalidade da ação; assim, não se pode tomar por base elementos condicionados para conseguir a universalidade.

Já no princípio da moralidade, firma-se a individualidade: sou um ser racional enquanto me dou as próprias leis, elas provêm da minha vontade. A vontade é a que legisla ao mesmo tempo em que sou o súdito das leis morais, sou o soberano pela liberdade e autonomia. A partir da lei moral posso saber que sou livre, eu sou livre porque me dou uma lei. A liberdade é a razão de ser da lei moral, torna-se o seu fundamento, mas ao mesmo tempo é a única via pela qual podemos tomar consciência dela. A liberdade é acompanhada pelo dever em relação à lei moral. É o dever que me leva a respeitar esta lei.

Para Kant, a felicidade não é o ideal da razão, por isso não podemos colocar como fundamento da lei moral a felicidade, ela é um ideal da imaginação. Somos seres morais porque podemos justificar nossas escolhas. A lei moral não provém de experiência alguma ou de qualquer forma de vontade exterior. A consciência da lei moral é um fato da razão, por isso ela é gerada por ela mesma. Os homens, como coisas em si, são fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, dão à natureza sensível um fim último: aquilo a que o interesse prático almeja é algo a realizar que, como um fim último, somente pode ser alcançado através da vontade de um ser que se sabe livre a partir de uma lei, a lei moral.

Já em Schopenhauer o homem é a manifestação mais perfeita da essência do mundo ou da vontade, e a sua ética está na auto-compreensão da essência do mundo na natureza interna.

Na crítica a Kant, Schopenhauer afirma que seu erro foi afirmar que a filosofia prática não tem que apresentar as razões daquilo que acontece, mas sim as leis como deviam acontecer.

[...] não reconheço nenhuma outra origem para a introdução na ética dos conceitos de lei, prescrição, dever, a não ser o Decálogo Mosaico [...] Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que ordena. Assim a moral filosófica apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, com tal inocência e sem ter idéia de que, para tal, fosse necessário um outro tipo de autorização, supondo antes que esta fosse sua própria e natural (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25-26).

Para Schopenhauer, a vontade é o que constitui cada homem em particular. Isso determina que duas pessoas não tenham a mesma reação diante dos mesmos motivos. Para ele não existe uma liberdade do querer, enquanto Kant apresenta que o dever sustenta-se na liberdade moral, no poder de realizar uma ação, ao invés de outra. Para Schopenhauer a pessoa nunca é livre, mesmo sendo fenômeno de uma vontade livre. Ele recusa o livre arbítrio de Kant, e destaca que a idéia do dever na filosofia prática kantiana é um defeito em sua teoria, e seria derivada do decálogo da Moisés.

Em “*a Recusa de Schopenhauer ao livre-arbítrio da moral kantiana*”, Horácio Luján Martínez descreve que essa vontade, que é também um substrato no homem, a coisa em si, é responsável pelos seus apetites incontroláveis. A vontade não se desloca e se extingue passando da coisa desejada para a coisa conquistada. A vida é a manifestação da vontade. Toda a vida é sofrimento porque nela está o homem com constante querer, eternamente insatisfeito, que leva ao amor, ao ódio, ao desejo ou à rejeição. Ao final o homem encontra a morte, o golpe fatal que recebe a vontade de viver. Ele fez da vontade um ser à parte, que se manifestava em toda a natureza como o substrato de todas as coisas. Elimina Deus, e em seu lugar coloca uma "vontade universal" que é a força voraz e indomável da própria natureza.

Fica claro que Schopenhauer não contempla em sua ética uma noção de dever, apenas de compaixão e renúncia. No homem a vontade é algo que ele tem consciência como vontade de viver e ao mesmo tempo consciência de permanente insatisfação com o que ele é, com o que faz, de modo que a única salvação é a superação da vontade de viver. Para anular

a vontade necessita-se da renúncia, pois a vontade é uma constante dor. Isto faz com que a filosofia de Schopenhauer seja de um rigoroso pessimismo. A visão que Schopenhauer apresenta em sua visão moral e ética, e que se opõe à de Kant, é o fundamento de que nossos corpos são apenas uma manifestação fenomênica da unidade da coisa-em-si, somos indivíduos separados apenas na aparência. No fundo, tudo e todos são um. Isso nos possibilita a identificação com o outro, a compaixão e o amor, em seu sentido mais lato. Devemos ter compaixão uns dos outros porque somos todos iguais. O ser humano, quando egoísta, quer tudo para si, os outros seres, bem como o mundo exterior, tornam-se meras representações suas, rompe com a compaixão.

Na afirmação do egoísmo estabelece-se a injustiça, agride-se a vontade do outro. “Aquele que comete a injustiça conhece que ele é a mesma vontade que aparece no outro e, portanto – como vontade em si - experimenta essa dilaceração em seu próprio interior” (MARTINEZ, 2006, p. 190). Segundo Schopenhauer, o homem de boa consciência vive satisfeito e interessa-se pelos outros, portanto vive a compaixão.

Nesta perspectiva, a compaixão é o único fenômeno que pode ser constatado dia-a-dia, que leva o indivíduo a participar do sofrimento do outro. Ela é a prova de muitas ações praticadas pelo indivíduo, que o levam a ter um pensamento regrado no próprio bem-estar e, principalmente, no outro, destrói a idéia em que o indivíduo somente pensa em si.

A compaixão é um fato incontestável da consciência do homem, é-lhe essencialmente própria e não depende de noções anteriores, de idéias a priori, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura; é o produto espontâneo, imediato, inevitável da natureza, resiste a todas as provas, mostra-se em todas as tensões e em todos os países; em toda a parte é invocada com confiança, tão grande é a certeza de que ela existe em todos os homens, e nunca é contada entre os “deuses estranhos”. O ente que não conhece a compaixão está fora da humanidade, essa palavra humanidade, é muitas vezes tomada como sinônimo da compaixão (SCHOPENHAUER, 1960, p. 129).

Mas Schopenhauer não resume toda a sua ética na compaixão, busca na vontade elementos para que ela possua sustentabilidade. O fundamento não é a razão, como pensava Kant.

Se para Schopenhauer o homem é a manifestação mais perfeita da essência do mundo, ou da vontade, a verdadeira auto-compreensão dessa essência na natureza poderá ser chamada de metafísica dos costumes ou de ética. A metafísica possui uma matriz predominantemente ética na medida em que o mundo é conhecido como dor e tal consciência nos conduz a renúncia da vontade (MARTINEZ, 2001, p. 167).

A razão, segundo Schopenhauer, é uma faculdade essencialmente lógica e unicamente responsável pela formação de conceitos abstratos. Como é a razão que forma esses conceitos, ela também é designada de faculdade de abstração. A função fundamental da razão consiste em fazer passar todo o mundo representado em conceitos abstratos, e isso ela só consegue realizar por meio da linguagem. Pelo estudo da linguagem nos tornamos conscientes de todos os mecanismos de operação lógica da razão.

Agir racionalmente, segundo Schopenhauer, significa agir conforme as leis da lógica, utilizando conceitos gerais e guiando-se por representações abstratas, isso nada tem a ver com a moralidade; enquanto para Kant agir racionalmente é agir guiado pelo dever.

A vontade não aparece, no *Tractatus* de Wittgenstein, da mesma forma como na obra de Schopenhauer, no entanto ela não é rejeitada. Ela aparece na vida humana de forma natural. No *Tractatus*, a vontade é descrita de dois modos: como aquela que dá apoio à ética, com possibilidade de modificar os limites do mundo, e como fenômeno. Trata-se da linguagem juntamente com o mundo em sua maior generalidade, enquanto manifestações de forma lógica ou forma de representação. Por isso, quando Wittgenstein diz que “os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP 5.6), a expressão minha linguagem refere-se ao sujeito filosófico, como entidade transcendental, que não faz parte do mundo. Wittgenstein transpõe os limites da razão teórica para os limites da linguagem.

A vontade ética não se relaciona causalmente com o mundo dos acontecimentos, “o mundo é independente de minha vontade” (TLP, 6.373). Assim,

[...] a vontade é independente dos fatos, mas não é independência da existência do mundo. A única condição da vida é que o mundo exista. [...] A felicidade é o sentimento de que a vontade e o mundo, como correlatos essenciais têm valor. Eticamente o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz: ele tem valor (LOPES DOS SANTOS in WITTGENSTEIN, 2001, p. 109).

Desta forma, Wittgenstein se opõe a elementos fundamentais da moral kantiana, como é a idéia de dever e a imortalidade da alma. Para ele, o dever somente pode ser pensado diante de uma recompensa ou punição, o que conseqüentemente contraria a visão de Kant, quando apresenta o dever como a “necessidade objetiva de uma ação por obrigação” (KANT, 1974, p. 238). Não existe na concepção kantiana uma moral que seja movida por elementos heterônomos, no caso movida por inclinações, enquanto para Wittgenstein o dever não pode ser autônomo, como se estabelece na moral Kantiana.

O dever só pode ser heterônomo para o jovem Wittgenstein: no entanto a linguagem é igualada a razão, posso somente pensar o que pode ser dito e o que pode ser dito são os fatos do mundo, os valores ficam fora desse mundo. Estou impossibilitado de formular leis éticas (MARTINEZ, 2001a, p. 178).

Na sua descrição de ética não são rejeitados os objetos dos quais a ética e a religião se ocupam, mas o uso filosófico dos mesmos. Nos primeiros trabalhos de Wittgenstein encontramos a presença de Deus igualado ao sentido da vida. A vida é o elo de encontro com Deus, é a nossa própria vida que nos dá um sentimento religioso. Ele faz referência à religião, de forma especial citando a imortalidade da alma, afirmando que o objetivo da religião é a busca de uma vida melhor, mais feliz. A temática da vida é apresentada na sua ética como elemento vital. Se em Kant encontramos o agir guiado pelo dever como elemento moral e em sua moral busca-se a universalidade, em Wittgenstein encontramos o problema da vida. O sentido problemático da vida coloca-me em confronto com o sentido problemático do mundo. Necessita da linguagem, com sua função descritiva para, compreender o mundo, de como o mundo é, mas ao mesmo tempo com os limites que se apresentam.

O fato de situar o mundo como meu olho no campo visual, comparação usada pelo autor, significa compreender o mundo a partir do que posso conhecer, pensar e dizer, e que o mundo não é a totalidade das coisas e sim dos fatos. O sujeito que olha este mundo é um sujeito metafísico e solipsista. Este sujeito é pensado, à maneira de Schopenhauer, como um sujeito da vontade, no entanto, para chegar à sua condição de ética, este sujeito deve mudar a sua vontade, na concepção de Wittgenstein, e ultrapassar os limites da linguagem. Encontramos aqui a relação entre o querer e o desejar, que em Wittgenstein mostra a mudança de uma vontade estranha para uma vontade de um sujeito metafísico.

Há em Wittgenstein uma importante e significativa distinção entre o querer (*Wollen*) e o desejar (*Wünschen*). O querer é isomórfico à ação, aquilo que pode ser realizado em um mundo de fatos. O desejar encarna a “tendência natural do espírito humano” a transgredir as barreiras da linguagem e da figuração, os limites do único mundo-linguagem possível (MARTINEZ, 2001a, p. 170).

E mais, “do que se trata é de tornar o ‘desejar’ um ‘querer’, transformar a tendência em um agir que – utopicamente – não tenha conseqüências desagradáveis” (MARTINEZ, 2001a, p. 180).

A ação do corpo é o ato da vontade objetivada, ou seja, uma representação. A vontade é manifesta no corpo. A ação do corpo provém de uma iniciativa da vontade. “Por

isso, quando tal influxo é contrário à vontade é chamado de dor e, quando é ao seu favor, bem-estar” (MARTINEZ, 2001a, p. 169). O corpo é o lugar onde a vontade se torna objetivada. O ato da vontade e ação do corpo são uma só coisas, o ato da vontade faz com que o corpo possa de fato agir. “Todo o ato verdadeiro da vontade é, concomitante e necessariamente, um movimento de seu corpo ‘[...] não pode realmente querer o ato sem se perceber ao mesmo tempo como movimento do corpo’” [MRV II, 8]” (MARTINEZ, 2001a, p. 169).

Ele torna-se o conhecimento *a posteriori* da vontade. A partir desta concepção Wittgenstein apresenta o conceito do solipsismo, que traz implícito o conceito de sujeito metafísico. Este sujeito metafísico é o eu filosófico, o limite do mundo.

O solipsismo é verdadeiro, mas isto é somente uma figura para indicar que não se pode pensar o impensável, nem, portanto, dizer esse impensável. Isto significa que não existe outro mundo além daquele que eu estou pensando. Esse eu não é um lugar privilegiado: não pode ser um dado da consciência, não pode ser conhecido (MARTINEZ, 2001a, p. 170).

Com o solipsismo se pretende dizer algo sobre a essência do mundo: só existe um sujeito, eu, e tudo aquilo cuja essência é ser conteúdo de suas representações. Quando o sujeito ético é apresentado por Wittgenstein? Não existe sujeito ético em sentido estrito, mas é o sujeito metafísico que realiza o exercício ético. Este sujeito da vontade é presente, pois é ele que dá a condição da existência do eu, e que, conseqüentemente, possui ética.

No *Tractatus* o autor apresenta a distinção entre um sujeito metafísico e um sujeito empírico. O metafísico é aquele que é o centro limite do mundo, linguagem. Vê o mundo como um todo, é o centro, mas permanece no limite da linguagem. Possui uma vontade metafísica, portanto ética. Sente o mundo como uma totalidade limitada, sentir o místico, em Wittgenstein, tem um duplo sentido: o primeiro se opõe à metafísica, tem a ver com silêncio, ou seja, o mais importante não pode ser dito; e o segundo, o místico, é aquilo que independe de mim, está além do limite da linguagem. Portanto, o místico implica numa atitude ética. Sentimento místico quer dizer que no mundo pela sua totalidade existem coisas que independem de mim. O empírico é o sujeito dentro do mundo, pode ser descrito pela psicologia. Possui uma vontade empírica. O conhecimento do sujeito metafísico é o conhecimento de que este mundo existe, e que sua significação ultrapassa a ele.

Quanto ao sujeito metafísico ele é essencial ao sistema, pois é somente por seu intermédio que se pode falar de um ponto de vista da totalidade: seja a dos fatos, seja a das coisas, seja a da linguagem.

O autor não fornece elementos para pensar a moralidade. Suas concepções são estabelecidas em breves aforismos, não indo além de identificar a ética à dimensão metafísica da vontade do sentimento e da experiência valorativa. No *Tractatus* o autor deixa claro que a ética pertence ao eu solipsista em relação direta com o mundo.

Sua intenção é traçar um limite para o que pode ser dito com sentido sobre a totalidade dos objetos. A existência está naquilo que se pode pensar, os limites da linguagem são os limites do mundo, e os limites do mundo são os limites da linguagem. O mundo é o mundo da minha linguagem, assim o mundo é o meu mundo. A verdade do solipsismo é o ser o mundo essencialmente limitado por uma perspectiva projetiva sem concorrentes. O mundo é absolutamente independente. Para Wittgenstein, a verdade da ética é a verdade do solipsismo. *O Tractatus* prepara o sentimento místico, a experiência ética fundamental.

Do ponto de vista lógico, o eu do solipsismo reflete as determinações ontológicas da substância do mundo, e isto tem como resultado imediato que não se pode isolar um sujeito que tenha funções lógicas de representação. Do ponto de vista ético, o eu solipsista não está em melhor situação, pois, embora o mundo seja seu mundo, este independe de sua vontade (TLP 6.373). Na chave solipsista, no sentimento ético, o sujeito dá a si próprio seu valor, já que se encontra identificado no mundo.

Que a ética seja transcendental significa que ela é a condição existencial da vida humana e ela possui valor. Mas a vontade, que é a fonte do valor, e é considerada por Wittgenstein como portadora do que é ético, não pode ser a vontade psicológica, pois o sujeito psicológico nada tem a ver com a filosofia, ele é objeto de estudo da psicologia.

No âmbito da vontade, o eu psicológico perde a importância na medida em que aparece vinculado internamente ao corpo, de modo que falar dele implica, na perspectiva do *Tractatus*, falar do corpo e dos movimentos corporais, que são tomados como sinais necessários e suficientes de sua expressão no mundo dos fatos. O que se vê no *Tractatus* é a dissolução do eu psicológico: ele se dissolve no corpo e na extensionalidade da proposição.

Existindo o mundo, a intencionalidade não poderá intervir nos fatos que aí se encontram. Esta faticidade, na ética de Wittgenstein, é o que dá a felicidade ao sujeito, sendo que a felicidade consiste em aceitar o sentido do mundo.

Continuando a discussão, em sua obra destacam-se três idéias interligadas: a idéia de que a linguagem compõe-se de proposições elementares, que são logicamente independentes (5.134; 5.135), a idéia de que os estados de coisas são independentes uns dos

outros (2.061; 2.062), e a idéia de que não há um nexos causal entre os acontecimentos do mundo (5.1361).

A partir desta unidade se pode falar em filosofia de um mundo como totalidade, tornando-se também a única perspectiva de falar de um mundo com ética, ou seja, com um valor ético. O sujeito metafísico é a figura transcendental da subjetividade que vai fornecer a Wittgenstein a perspectiva transcendental da lógica e da ética.

Tal sujeito metafísico é um sujeito que possui conhecimento dos seus limites, sente-se num mundo limitado. A vontade é que precisa reconhecer os limites do que pode ser dito na linguagem. O mundo que está logicamente ordenado deve ser eticamente aceito. Este sujeito metafísico wittgensteniano é um sujeito de conhecimento dos seus limites, é a sensação de sentir o mundo como um todo limitado. Este sujeito é idêntico ao mundo quanto lógico ou impensável de ser lógico, é nesse sentido que o mundo é meu (solipsismo). Já o sujeito metafísico de Schopenhauer é um sujeito puro do conhecimento, era o sujeito que percebia que cada coisa é como ela é, sem causa nenhuma de existência.

Temos aqui dois elementos importantes a ressaltar:

- 1) Que o sujeito metafísico é considerado igualmente como centro ou limite do mundo, consideração que nos traz novamente ao problema do solipsismo.
- 2) Que o mundo não é, em si, nem bom e nem mau, cabendo estes predicados ao sujeito metafísico, o qual é portador de qualidades éticas (MARTINEZ, 2001a, p. 173).

É impensável um mundo sem ética, para Wittgenstein, pois o sujeito terá sempre uma posição diante do mundo e deverá conhecer que este mundo existe, este é o conhecimento do sujeito metafísico. O homem apresentado por ele está limitado à linguagem e que, pela sua limitação, não poderá dar conta de tudo. Este conhecimento dá ao sujeito a condição de aceitar o que existe.

A proposta de Wittgenstein, em sua construção moral descrita no *Tractatus*, difere-se da apresentada por Kant, mesmo ele procurando, e citando, elementos kantianos. Com Kant acontece a hierarquização subordinante dos interesses fundamentais da razão metafísica, pela mediação da ação moral. Ela é determinada pelo agir para a compreensão do ser do homem.

O fato de ir contra a razão prática de Kant no *Tractatus* é por causa de sua concepção de uma linguagem factual que ele desenvolve.

Para Kant, a fonte da obrigação moral reside na razão, que é o único meio de assegurar a vontade boa. A vontade boa está ligada ao dever, diferentemente das inclinações, desejos e dos interesses, tendo sua autonomia, possuindo liberdade para agir e para tomar

decisão. O dever é o que dá conteúdo moral à ação, não interessa os fins, e sim o querer. A vontade, que é um princípio *a priori*, é legisladora de si mesma. Pelo dever, a ação segue unicamente o respeito à lei, objetivamente e subjetivamente. Devo agir sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Para Kant o imperativo categórico é a fórmula da moralidade. Enquanto para Wittgenstein a ética não resulta de alguma forma expressável, o caráter imperativo da moralidade é um contra-senso.

Se há um valor que tenha valor, ele deve estar fora de todo acontecer casual (TLP 6.41). Mas como tudo o que acontece no mundo se deve ao acaso, o valor e o sentido não-casual do mundo deve estar fora dele. O valor do mundo está intrinsecamente ligado ao sujeito da vontade, sujeito este, e vontade esta, que não se encontram no mundo, embora estejam em seus limites como pressuposto de sua existência.

Wittgenstein, no *Tractatus*, mostra a face da ética no sentimento místico que se desenvolve na lógica da linguagem.

A recusa da razão prática kantiana passa, em Schopenhauer e em Wittgenstein, pela noção de representação e pela noção de vontade. Eles acreditam que o campo da ética não pode ser obtido pelo princípio da razão, nem pela linguagem dos fatos na sua inteligibilidade.

Enquanto a Filosofia de Schopenhauer redefine o eu, essencialmente, como intelecto e como vontade, correlacionando-o às perspectivas do mundo como representação e como vontade, Wittgenstein defende que a ética deve ser a condição do mundo, tal como a lógica. Elas figuram como condição de possibilidade e limite da representação do mundo pela linguagem.

É possível encontrar nos dois autores uma metodologia em comum: a ligação ética com a vontade e a concepção da vontade como um traço essencial no ser humano, considerado como originalmente independente de toda e qualquer condição intelectual. Neles, também a ética se vincula com o que está além da razão. A vontade, em Schopenhauer, está ligada ao sentimento do mundo como totalidade, limitada em Wittgenstein.

Em Wittgenstein, no *Tractatus*, a linguagem é concebida pelo seu poder de representar o mundo, apenas enquanto mundo dos fatos. A linguagem compõe-se de proposições que representam fatos, estados de coisas ou situações possíveis no mundo.

Sua visão é uma visão pessoal, egocêntrica e contemplativa, herdando assim a influência de Schopenhauer. Na sua obra o *Tractatus* apresenta a distinção entre o dizer e o mostrar, importante para compreender a sua visão ética.

A distinção entre dizer e mostrar é necessária, pois tem coisas que podem ser ditas e tem coisas que se mostram, mas que não podem ser ditas, que só se mostram a si mesmo. A linguagem não pode ser aprendida conceitualmente. Visualizando assim a diferença entre dizer e mostrar.

A relação entre o dizer e o mostrar torna-se um dos pontos fundamentais na sua obra. Esta postura assume também uma condição ética. O *Tractatus* é uma obra de ética, sendo que o mais importante é aquilo que deixou de ser dito. O ético, bem como o estético, não podem ser ditos, não podem ser expressos pela linguagem, deles nada podemos dizer, apenas mostrar, assim, “é claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental” (TLP 6.421). O fato, no *Tractatus*, não corresponde ao empírico; designa apenas uma determinada combinação de elementos, que não é um simples amontoado, mas sim uma articulação, cujo caráter lógico pode ser apreendido e claramente mostrado por meio de uma escrita conceitual.

Esta distinção é significativa para sua filosofia, pois ao mesmo tempo ele propôs a teoria da linguagem como imagem do mundo dos fatos. As nossas palavras, capazes de expressar os fatos, não podem ser usadas para expressar o fato de que o mundo existe. Isso porque a existência do mundo não é um fato. A linguagem humana foi feita para representar os fatos do mundo, fatos naturais, e não fatos “fora” do mundo. Ele busca, na sua primeira fase, a linguagem que satisfaça tais condições e possa assegurar o controle efetivo sobre tudo o que está dito.

Para Wittgenstein, estamos na mesma situação diante da religião. A essência da religião nada tem a ver com o fato de eu falar. O uso das palavras, se ocorrer, faz parte da atuação religiosa e não expõe teorias. Os limites da linguagem são os limites do mundo, mas não da existência humana. Wittgenstein assinala que todos esses interesses surgem da mesma vontade: a de ir além do mundo e dos limites da linguagem objetivante.

A ética, segundo Wittgenstein, na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o último sentido da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência. Nem por isso o movimento em que ela consiste pode ou deve ser censurado.

Pretende solucionar o mistério dos valores absolutos, e que, ao fazer isso, tem conhecimento de que as suas respostas não poderão ter a índole de proposições lógicas ou

científicas. Isso causa alguma confusão. Precisa-se tentar resolvê-la, sendo que a ética não pode ser descrita ou verbalizada. O objeto da ética é o valor, mas o valor absoluto, o valor relativo não a interessa. O valor absoluto é o sentido ético da vida. Assim, o problema do sentido da vida é o problema ético por excelência.

Apresenta, assim, um problema: a ética vai além da linguagem significativa. No *Tractatus*, a linguagem tem um sentido: descreve fatos, acontecimentos. A ética não descreve fatos, mas faz juízo de valor, ou seja, vai além da linguagem significativa, porque quer falar daquilo que não pode ser falado. O autor não duvida do que a linguagem é, e qual sua função. O sujeito organiza a experiência a partir da linguagem. O mundo que está logicamente ordenado deve ser eticamente aceito, porque é o mundo que eu vejo e não há outro.

Mas a ética ultrapassa os limites da linguagem. A linguagem só pode exprimir com sentido os fatos do mundo. Neste sentido, para Wittgenstein, juízos de valor são um contra-senso porque, para ele, eles tomam emprestado um significado. Assim, a linguagem só tem significado quando se refere às coisas. Deve existir algo, para que possa ser mostrada a linguagem; desta forma, a linguagem tem uma visão reducionista, como ele próprio percebe. Surge assim a impossibilidade da ética ser colocada em proposições.

A diferença entre o dizer e o mostrar é o que possibilita a descoberta do ético, que é o mais importante. O que se pode dizer, diz-se claramente. Do ético só se pode mostrar, diante da impossibilidade de dizê-lo, pois não há linguagem que o expresse. No entanto, apesar de nada se poder dizer em ética, daí não se segue que não é possível falar sobre questões éticas. Diante dos problemas da vida é melhor calar-se e deixar que cada indivíduo, ou pessoa, busque a sua resposta, na realidade que ele está envolvido, pois o mundo é o meu mundo; assim sendo, o mundo deste indivíduo é aquele onde ele se encontra.

A ética não deve se preocupar com o que devemos ou não fazer, mas com o que fazemos ao falar sobre questões valorativas ou normativas. Ora, assim como as proposições sobre os líquidos não são líquidas, também as proposições sobre a prática não são prática. Desse modo, 'o estudo da ética não é algo estranho à ciência e coordenado com ela: é simplesmente uma das ciências' (DALL'AGNOL, 2005, p. 103).

Diante da afirmação de que existem coisas que podem ser ditas e coisas que só podem ser mostradas, portanto não podem ser ditas, surge a importância da linguagem humana, que existe para demonstrar os fatos do mundo, fatos naturais, e não fatos "fora" do

mundo. Posteriormente, Wittgenstein substitui a linguagem única do *Tractatus* por uma multiplicidade aberta de “jogos de linguagem”.

A relação entre calar e mostrar não pode ser desvinculada daquela que é a distinção mais importante do *Tractatus*: a ética não pode ser dita.

Wittgenstein parecia estar utilizando pelo menos duas acepções da palavra “mostrar”: na primeira, a proposição, se é verdadeira, mostra (*zeigt*) como estão as coisas, diz que as coisas estão desse modo (TLP 4.002). Neste sentido da palavra “mostrar” as proposições “dizem” o que mostram. Na segunda acepção, a palavra “mostrar” é sinônimo de “exibir”. O que a proposição deve ter em comum com a realidade para representá-la, isto é, a forma lógica, não pode ser dito senão que se mostra, se exhibe (*aufweise*) (TLP 4.1210) (MARTINEZ, 2001, p. 46).

O movimento que se direciona para além do verbalizável, para o “sobrenatural”, descreve o movimento ético. O ético não é o estado de coisas subsistentes, ele ultrapassa-os, está fora do mundo, fora do espaço dos fatos. Querer definir o que é ético, ou por que algo é ético, é confundir enunciados psicológicos com éticos. Por isso a essência do bem não pode ser enunciada. A palavra “dever”, se não pode ser definido em termos empiricamente agradáveis, não significa nada, pois o dever, em si mesmo, é algo sem sentido.

Na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o último sentido da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, surge a questão ética, para Wittgenstein, diferenciando-se da ciência.

A lógica é o limite do mundo. Mas o que significa mundo? Refere-se à totalidade do estado das coisas efetivas. A lógica determina o âmbito no qual se encontra o mundo, mas não determina o mundo mesmo. Os limites da linguagem são os limites do mundo, mas não da existência humana.

2.2 CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA

A *Conferência sobre ética* foi apresentada em Cambridge, em 1929⁹. Nela está a continuidade do pensamento do primeiro Wittgenstein, podendo também ser citado como um texto de transição do primeiro para o segundo Wittgenstein¹⁰. Mantém os resultados da análise da linguagem efetuada no *Tractatus*, e toma iniciativa em dizer ter decidido falar de algo que ele tem interesse em comunicar, e que realmente lhe importa. O assunto sobre o qual lhe interessa falar é a ética enquanto "problema da vida" e, por isso, não passível de ser transformado em objeto de uma abordagem científico-explicativa. Este tema, que Wittgenstein considera fundamental, situando-o acima de tudo o resto, mantém-se durante toda a sua vida: a preocupação pela tentativa de ultrapassar os limites da nossa linguagem. Não se trata, portanto, de uma questão absurda, e toda a argumentação desenvolvida, a propósito deste tema tem, como objetivo mostrar que qualquer discurso sobre a natureza da ética está além dos limites da linguagem. O problema, para ele, é que a ética é impossível de ser teorizada. Quando Wittgenstein redigiu as suas idéias acerca da ética na forma de uma *Conferência*, ele destacou que a ética seria uma disciplina que trataria de investigar o sentido da vida, de descobrir a maneira correta de viver. Sobre esse exercício tradicional da ética, Wittgenstein se manifesta contrário.

Quando Wittgenstein fala de ética ele tem clareza de que se trata, em primeiro lugar, de um objeto de importância e valor para cada pessoa, e de que, em segundo lugar, a própria Ética é a investigação sobre o bom que ultrapassa os limites da linguagem.

Ao redigir suas idéias sobre a ética na forma de uma *Conferência*, Wittgenstein cuidou de esclarecer que a ética seria uma disciplina, e que sua função é investigar o sentido da vida, de descobrir a maneira correta de viver. Pretende solucionar o problema dos valores absolutos, mas ele tem consciência de que as suas respostas não poderão ter o caráter de proposições lógicas ou científicas.

⁹ “A *Conferência sobre a ética* se erige sobre a divisão da obra wittgensteiniana entre uma primeira e uma segunda filosofia. Esta afirmação não se fundamenta apenas no fato – cronologicamente claro – de ser o seu primeiro texto a partir do seu retorno a Cambridge. Também o faz no fato de manter junto com a distinção tractariana do dizer e mostrar e a conseqüente impossibilidade de expressar enunciados éticos, a utilização – metodológica – de uma diversidade de exemplos para chegar não a essência do conceito, mas ao que estes exemplos tem em comum. Acreditamos que aí reside um ponto importante de inflexão do pensamento wittgensteiniano em relação ao mundo dos valores: na época do *Tractatus* o objetivo de seu autor era o de “subtrair” o absoluto (ético, religioso, estético) das mãos dos filósofos, e era isto que consistia o seu “tão célebre” ataque à metafísica. Na *Conferência sobre a ética* parece-se preocupar não apenas desta tarefa senão também – de uma forma positiva – por entender que estas proposições ou discursos formam parte da vida em sociedade” (MARTINEZ, no prelo a, p. 5).

¹⁰ A distinção consiste em que o “primeiro” Wittgenstein está manifesto na obra *Tractatus Lógico-Philosophicus* e um “segundo” Wittgenstein está na obra *Investigações Filosóficas*.

Para o filósofo, não se pode ter a moral como doutrina dos deveres. Rejeição que envolve a tentativa de teorização da moral; se ela estivesse no âmbito dos deveres poderia ser teorizada, poderia ser expressa, no entanto ele argumenta que a ética não pode ser expressa. Um ato mau me tornaria infeliz e um ato bom feliz, desta forma compreende-se o bom como aquilo que soluciona o problema da vida. Quando não estou em concordância com o mundo, vivendo sem harmonia, a minha vida torna-se má. O problema central de sua ética é o problema da vida. A ética como aceitação de um mundo determinado logicamente é fundamental para obter o silêncio que este demanda. A palavra dever precisa de uma sensação empiricamente agradável ou desagradável, senão não significa nada, pois, em si mesmo, o dever é algo sem sentido. Na linguagem que usamos, fundamentar a moral fica impossível, por isso mesmo, a ética não pode ser ensinada.

Sendo que a linguagem só pode descrever fatos físicos, e a ética não pode ser teorizada, seria impossível descrever a ética pela linguagem, pois necessitaria de uma outra linguagem para explicar a relação entre ambas.

O ponto de partida está na definição de que ética é compreendida como "investigação geral acerca do que é bom" (WITTGENSTEIN, in DALL'AGNOL, 1995, p. 208). Ora, segundo Wittgenstein, esta definição pode ser substituída por uma série de elementos parecidos. Em vez dela, poder-se-ia dizer que a "ética é a investigação acerca do que tem valor ou acerca do que realmente importa, ou ainda, poderia ter sido dito que a ética é a investigação sobre o significado da vida ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver" (WITTGENSTEIN, in DALL'AGNOL, 1995, p. 209).

A conclusão do filósofo, depois de expor as suas idéias sobre a ética, é que a ética é inefável:

Toda a minha tendência - e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de ética ou religião - é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada. A ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada desse mundo ridicularizaria (WITTGENSTEIN, in DALL'AGNOL, 2005, p. 224).

Nesta mesma *Conferência* o autor faz a distinção entre os juízos de valor relativo (qualquer descrição de um fato) e os juízos de valor absoluto (as proposições éticas e

religiosas). A importância do religioso e do ético atravessa toda a obra, demonstrando sua fundamentação contra a ciência.

Descobre-se assim que objeto da ética para Wittgenstein é o valor, mas o valor absoluto. O valor relativo que o autor trabalha como aquele que serve a um certo fim não interessa à ética. O absoluto é valor incondicionado por si mesmo e não por outra coisa, e pode, nessa medida, fundamentar um juízo de valor. O que tem valor não o tem por acaso, não pode ser um fato que o tenha. O valor de uma ação mede-se pelo que a ação produz, por suas conseqüências deliberadas, por seus fins. Mas o valor de uma ação não pode estar num acontecimento que dela decorra causalmente; o valor não pode consistir em nenhum fato isoladamente, sem as suas conseqüências nada decorre causalmente de nada. Se o que a ética visa é correto, o que pode ser eticamente bom ou mau numa ação deve ser algo que, quando descrevemos tudo que se deixa descrever na ação, ultrapassa as nossas proposições. O que faz de um fato, entre outros, uma ação, é a vontade que a anima, ela é que dá valor a esta ação.

A recompensa e a punição éticas, pelas boas ou más ações, não podem depender de nenhum fato no mundo, mas só podem consistir no sentimento da bondade da boa ação e da maldade da má ação.

O valor absoluto é o sentido ético da vida, aquilo que se deixa viver. Sendo assim, o problema do sentido da vida é o problema ético por excelência. O sentido da vida não pode, pois, estar no mundo, não pode ser a existência de nenhum fato. Os fatos pertencem à formulação do problema, não à sua solução. Se os fatos são independentes de minha vontade, minha vontade é independente dos fatos. A vontade independe dos fatos, mas não da existência do mundo. A única condição da vida é que o mundo exista. A existência do mundo tem o valor que tenha a vida. A vida como vontade deve estar em correlação essencial com a existência do mundo.

O que diferencia o mundo do feliz e o mundo do infeliz é a aceitação do mundo, entendido como a totalidade dos fatos. Não importa à ética como o mundo seja, mas que ele seja. A experiência ética por excelência, a experiência do valor, é o sentimento do que, no mundo, é fundamento absoluto de sua existência. A experiência do valor é o sentimento do mundo como totalidade limitada. O fundamento absoluto do mundo é aquilo em que consiste o valor da vontade e do mundo.

Desta forma, a ética é a investigação do bem, do valioso, do verdadeiramente importante, do sentido da vida, do modo correto de viver, pelo que se pretende dar uma

resposta para como deve viver o homem. A ética por sua vez realiza juízos absolutos, isto é, juízos que a bondade que se atribui ao objeto não depende nada mais do que de si mesmo.

A pergunta pelo sentido da vida não pode ser respondida por uma simples proposição que descreve os fatos. Assim, a linguagem não serve para expressar as experiências místicas, pois estaria presa nos fatos. É incompreensível pensar que existe um sentido de vida sem uma vida ou um sentimento de segurança, sem alguém que se sinta seguro.

Retomando o texto de Wittgenstein, no *Tractatus* encontra-se a preocupação em dizer que a linguagem não dá conta da ética. Ela só escreve, mas não prescreve. A linguagem é descritiva, enquanto a ética é prescritiva, portanto a ética não pode ser teorizada. Uma ação vai ser boa pela própria realização. Wittgenstein rejeita a ética como teoria, mas não se dá conta de que precisa dela. A concepção ética de Wittgenstein é mais íntima, tem a ver com o individual, com o compromisso, no entanto isso pode gerar um problema, pois a convicção é importante, mas não é suficiente para ser considerado ético, também não se trata do sucesso ou não de uma ação.

Se Wittgenstein introduz a distinção entre juízos de valores relativos e absolutos, ele faz isso diante do pano de fundo da sua concepção do mundo, onde afirma que o mundo abrange todos os fatos ou é idêntico à *totalidade* dos fatos, ou daquilo que é o caso. Assim ele descreve:

O sentido do mundo deve estar localizado fora dele. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece, não há nele nenhum valor – e se houvesse, ele não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, ele deverá estar localizado fora de todos os acontecimentos e fora do estar-assim. Pois todos os acontecimentos e todo o estar-assim é causal. O que não os torna casuais não pode estar localizado no mundo, pois do contrário isso seria por sua vez uma casualidade. Deve estar fora do mundo (TLP 6.41).

e conclui: "É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem expressar nada de mais alto" (TLP 6.42).

Tendo descartado a pretensão de que a ética pode ser ensinada, que seja vista como uma ciência e que seja possível conduzir os homens ao bem; criticando as falsas éticas, que pretendem apresentar juízos de valor relativos como se fossem juízos de valor absolutos, violando a linguagem, resta algo positivo ao discurso ético? Ou seja, poderá incluir alguma proposta ética a um discurso deste tipo?

O silêncio wittgensteiniano, como aparece no final do *Tractatus*, “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (TLP 7), mostra que não se pode dizer absolutamente nada sobre a ética, mas o fato é que o homem continua procurando dizer algo na sua vida, e este "querer dizer" conduz para algo.

[...] o silêncio procurado no âmbito do dizer (*sagen*) precisa ser acompanhado por uma atitude que, em primeiro momento denominaremos “*apática*” no campo do agir ético. Para manter-se dentro dos limites da linguagem, dentro da esfera do “*dizer*” é necessária uma mudança de atitude na esfera do “*querer*”, [...] para a obtenção deste silêncio é necessário uma atitude ética por parte do sujeito metafísico (MARTINEZ, 2001a, p. 163).

Diante do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, o uso de expressões como "bom absoluto" ou "valor absoluto" surgem, querendo ultrapassar os limites do mundo e indo além da linguagem significativa.

O ideal ético do jovem Wittgenstein é de uma indiferença absoluta, buscando o isolamento dos fatos do mundo, que pode tornar-se um fim em si mesmo. O problema do sentido da vida é o núcleo mudo do seu agir, por isso é elemento no desenvolvimento de sua ética. Pensando em algum sistema de prêmios e castigos transcendentais, o autor rejeita a noção de dever e da imortalidade da alma. Afirma que existe somente a condição de felicidade ou infelicidade, e não de bom ou mau.

Wittgenstein acredita que pode destruir o imperativo da moralidade, não admitindo a idéia de obrigações morais que incidam sobre todos os indivíduos, independente de sua postura pessoal. Promove ele uma discussão, dizendo que há limites conceituais para o que podemos denominar uma ética.

A ética e a estética são uma só não somente por serem inefáveis, o que é uma pré-condição para sua identidade, mas também por basearem-se ambas em uma atitude mística em que admiramos a existência do mundo e satisfazemo-nos com seus fatos brutos.

A estrutura lógica do mundo, e da linguagem, pertence ao reino que se mostra através do seu uso, mas não se pode dizer, porque está antes de qualquer formulação possível. A própria ética é algo que se mostra na linguagem, mas ultrapassa toda a estrutura lógica. Deste modo, qualquer pretensão científica que tente dizer algo sobre o que é mais elevado encontrar-se-á com um limite, pois querendo fazer referência ao Absoluto, ficará sempre no domínio do contingente e acidental. Se a ética fosse possível de ser colocada em um livro, os demais livros perderiam sua função no mundo, ou seja, tornam-se desnecessários e sem valor.

A experiência do valor é intrínseca ao sentimento do mundo como totalidade limitada, que ele qualifica de sentimento místico. Este aspecto místico tem a ver com a identificação do sujeito metafísico e com o próprio mundo. Tanto a lógica como a ética, que são formadas como transcendentais, exigem a perspectiva solipsista, isto é, exigem que o eu se identifique com o mundo sem, contudo, nada impor sobre o mundo: nem categorias ou formas lógicas, nem a sua vontade.

Wittgenstein apresenta dois modos pelos quais o homem se relaciona com o mundo: o científico e o místico. O científico trata da descrição dos fatos no contexto da lógica, o místico, a relação que tem o homem com o mundo.

Aquilo que se deixa dizer, já o afirmava no *Tractatus* é limitado. Surge o que ele chama de místico, como assim ele denomina. "Místico é sentir o mundo como uma totalidade limitada" (TLP 6.45), e mais: "O místico não é como o mundo é, mas que ele é" (TLP 6.44). Como o mundo é algo do qual nos apresenta os saberes existentes e suas descrições, não seria possível procurar no mundo qualquer forma de transcendência, pois no mundo tudo é como é, e acontece como acontece.

A experiência do valor é intrínseca ao sentimento do mundo como totalidade limitada. Este aspecto místico tem a ver com a identificação do sujeito metafísico e com o próprio mundo. Tanto a lógica como a ética, que são formadas como transcendentais, exigem a perspectiva solipsista, isto é, exigem que o eu se identifique com o mundo sem, contudo, nada impor sobre o mundo: nem categorias ou formas lógicas, nem a sua vontade.

O Sujeito reside num limite. O Eu não é uma parte do mundo, mas um pressuposto da sua existência. É nesse ponto de estar situado perante a realidade tal, como o olho no campo visual, o lugar onde a ética se encontra; ele é o portador da ética, aquele que vai contra os limites da linguagem, procurando dar forma e sentido do que existe. Comportar-se como deve ser é uma exigência ética. O princípio da culpa ou sentir-se seguro nada tem a ver com um castigo ou recompensa procedente da ação, mas sim com respeito à própria ação do sujeito e, por isso, mesmo a ética se afirma como um problema da vida. Cada um tem que o resolver por si. O místico consiste na presença objetivada do mundo como um todo limitado, o que equivale a dizer que o sujeito se posiciona separado dele.

A solução ao problema da vida é a solução à existência transcendente do sujeito e a separação que existe entre ele e o mundo. O sujeito se compreende independente do mundo, mesmo que imerso nele; o mundo é independente da vontade do indivíduo: "o mundo é independente de minha vontade" (TLP 6.373). A saída para o problema do mundo

só pode ter natureza ética, relacionada com o bom ou o ruim. Neste sentido a ética constitui o tópico central na discussão dos problemas do sujeito e sua relação com o mundo.

Os juízos éticos não podem sofrer reduções, visto o uso ético de palavras como "bom" ou "mau", pretende ter um sentido absoluto e incondicionado, pois não se refere a fatos. Se os juízos éticos forem condicionados por uma comparação, diluem-se em juízos de valor relativo. A ética caberá na linguagem? Ter-se-á que responder que nenhuma ou, certamente muito pouca, em virtude da sua própria natureza transcendental.

Assim como aprendo o emprego de palavras, aprendo a ética fazendo juízos de valor. Para Wittgenstein, enquanto a ética não pode ser descritível, não pode existir um juízo ético coercitivo.

O problema que surge reside no fato de cada uma das enunciações pode ser usada em dois sentidos diferentes: num sentido relativo ou num sentido absoluto (que é o único ético). O primeiro afirma-se sempre como categoria de uma comparação entre algo que se conhece e com aquilo que se observa. A partir da constatação é que ajuizamos se alguém é bom naquilo que está fazendo. Só podemos dizer se ele é bom se consegue realizar as coisas com habilidades, mas se realizar de maneira incorreta podemos dizer que é mau. Qualquer outro juízo de valor relativo pode também ser apresentado de tal modo que se revela uma mera descrição de fatos, uma vez que na linguagem só têm lugar juízos que, em última análise, se assemelham a uma constatação de fatos.

A descrição de algo tem que se referir obrigatoriamente àquilo que acontece no mundo, pois a linguagem que utiliza não somente é imagem dos fatos como são, como, em última instância, será um fato. As palavras usadas são expressões capazes apenas de conter e transmitir sentido e significado. Assim, as proposições da nossa linguagem estão condenadas ao fracasso se colocar em sua capacidade própria mais do que podem conter.

Aquilo a que se tenta visualizar é a idéia daquilo a que o sujeito atribui um valor absoluto. Mas há que ter em atenção que a expressão verbal destas experiências necessita de qualquer sentido. Assim, se tem sentido manifestar espanto porque o mundo é como é, visto poder ser concebido diferentemente, não tem qualquer sentido expressar espanto com a própria existência do mundo, visto não ser possível conceber o contrário. Tal contra-senso advém do fato de, apesar de ser sentida como estando carregada com um valor intrínseco e absoluto, esta experiência se torna um fato: ocorre num determinado lugar, dura um certo tempo e é, por conseguinte, descritível.

Para Wittgenstein, os juízos éticos não prestam contas à realidade e tampouco se contradizem entre si, à maneira das proposições empíricas. Expressam as razões pelas quais agimos, e só podem ser justificados dentro de um sistema ético, como por exemplo, o da ética cristã. Sobre isso falaremos no próximo capítulo, apresentando a ética como sistema de referência. Que seria uma saída depois de Wittgenstein, a partir da pluralidade e plasticidade da linguagem, e que, proporcionalmente, daria uma abertura para a discussão com o relativismo ético, tema apresentado a seguir.

3. APLICABILIDADE DA LEI MORAL, O REALISMO MORAL E O RELATIVISMO ÉTICO

O agir do homem somente é compreendido em Kant a partir de que é um fim em si mesmo. A relação entre antropologia e moral é decisiva se queremos construir uma filosofia da práxis, pois a práxis é o fim que orienta a vida. Todos buscam a felicidade, porém cada um à sua maneira, assim não se cumpre a exigência da natureza prática, pois desta forma o bom estaria condenado a confundir-se com aquilo que cada um encontra como agradável.

Para que o homem possa compreender sua perfeição deverá integrar dignidade e felicidade. O vínculo entre ambas deve ser real, o que pode acontecer em dimensões diferentes e autônomas. A dignidade como causa é reunida com a felicidade como efeito, mesmo sem saber em que consiste a natureza da conexão.

A felicidade não pode ser confundida com o agrado que move o arbítrio de cada um, por isso a natureza prática não pode ser construída sobre a felicidade reduzida ao sentimento de agrado e de prazer. A única dimensão universal, aqui, é o imperativo moral da vontade boa. Experimentar um prazer não tem nenhuma estrutura universal, pois é uma sensação condicionada, possui um conteúdo, mas não uma forma universal relevante que permita reconhecer uma lei universal dos objetos desejados pela vontade.

Para que a vontade humana queira a lei moral deve se desligar da vontade empiricamente condicionada. Eis a complexidade, pois para que a moral seja possível, a vontade empiricamente condicionada não pode determinar a ação, no entanto nossa ação está sempre condicionada. Mas em que consiste dizer que o nosso atuar está empiricamente condicionado? Acredita-se que o condicionamento provém das máximas. Uma máxima é uma regra que o sujeito considera própria e válida por sua vontade. Toda a máxima provém de um motivo empírico, na medida em que ela determina o conteúdo de uma vida prática.

A teoria de Kant, em seus fundamentos, apresenta a superação de uma sociedade que existia numa união harmônica, característica da Idade Média, marcada pela atitude acentuadamente individualista e ainda solipsista.

O que de mais novo e revolucionário se apresenta na obra de Kant consiste na sua atitude de estranheza completa a respeito da realidade e de sua limitação intencional à esfera dos sistemas científicos, isto é, dos conceitos.

A filosofia prática kantiana não retém a realidade do mundo, mas, apenas, ao conhecimento do mundo. O pensamento de Kant parece diferenciar-se dessa orientação para uma mera interpretação da esfera dos conceitos científicos puros, fundando-se num fato considerado por ele como intuitivamente seguro, a saber: o imperativo categórico que, segundo sua doutrina, existe como realidade fundamental na consciência de cada pessoa humana.

Em primeiro lugar, descobre-se que é característico o fato de que se fundamenta a filosofia moral de Kant numa realidade interior.

A autonomia é elemento essencial para que a lei moral se estabeleça. Não pode ser a moral kantiana derivada da natureza, da lei divina, nem mesmo da autoridade. A proposta de Kant foi colocar o uso prático da razão, para fundar sobre ela uma moral necessária *a priori*. Assim, Kant foge do dogmatismo, onde se pretende impor uma única via para a ação moral, bem como do relativismo que acaba por modificar todo o critério moral.

Diante do relativismo ético, este entendido a partir do seu problema como “possuir uma verdade difícil de tornar comum, dado que, precisamente não há verdades comuns, compartilhadas por todos” (MARTINEZ, 2006, p. 196), se faz necessário compreender a realidade da sociedade contemporânea para compreender os valores que estabelecem os juízos morais.

A moralidade surge diante da necessidade de ordenar as situações de conflito, tanto de interesse internos como interpessoais. Os sistemas morais nascem da necessidade de reconciliar conflitos entre regras e padrões que existem no interior e entre as diversas formas de vida. Certas regras podem ser tomadas como fundamentais e outras que entram em conflito com estas, podem ser excluídas de sistemas morais adequados. Diante da secularização e dos desafios morais, provindos do Iluminismo, como descreve MacIntyre, estabeleceu-se o surgimento de novas correntes de interpretação dos juízos morais, que neste contexto merecem considerações.

A secularização da moralidade realizada pelo Iluminismo pusera em questão o *status* dos juízos morais como relatos manifestos da lei divina. Nem Kant que entende os juízos morais como expressões de uma lei universal, mesmo que seja uma lei que cada agente racional pronuncia para si mesmo, trata os juízos morais como relatos do que a lei requer ou ordena, mas como imperativos em si. E os imperativos não são suscetíveis a verdade ou a falsidade (MACINTYRE, 2001, p. 111-112).

3.1 REALISMO MORAL E RELATIVISMO ÉTICO

Antes de falar do relativismo como corrente ética e como diagnóstico, vamos falar do seu oposto, o realismo moral. Chama-se realismo moral a corrente que afirma que as razões morais devem ser objetivas. As razões para a ação devem ser tais que qualquer um possa encontrar razões objetivas nela, independente da situação na qual ele está envolvido. Entendendo razão objetiva como aquela que não segue a nenhuma inclinação, o que se solidificaria no realismo moral, onde os fatos morais guiam os julgamentos morais objetivos.

Martinez, em *“A controvérsia entre realismo moral e o relativismo ético”*, afirma que a defesa do “realismo moral” está contida no fato de “existirem ‘fatos morais’ e que tais fatos podem ser descritos e normatizados pelos nossos juízos morais” (MARTINEZ, 2006, p. 169). O autor apresenta a posição de Michael Smith, onde parece estar a base do realismo no campo ético:

[...] parecemos crer que as questões morais possuem respostas corretas e que as respostas corretas o são por fatos morais objetivos. Tais fatos morais são determinados pelas circunstâncias [...] Um segundo e bastante diferente aspecto, seguindo a leitura de Smith, da prática moral concerne às implicações práticas do juízo moral, o modo pelo qual questões morais ganham em significação para nós devido à influência especial que as nossas opiniões morais parecem ter sobre as nossas ações (MARTINEZ, 2006, p. 169 - 170).

Não se pode agir apenas por uma opinião moral, pois desta forma estaria agindo simplesmente por uma motivação correspondente a si mesmo. “Surge desta forma a dificuldade da ação do realista moral – segundo Smith - que é o da explicação da praticabilidade dos juízos éticos, a motivação, ou as razões para a ação” (MARTINEZ, 2006, p. 170).

No realismo moral os fatos podem ser descritos e normatizados pelos juízos morais. No entanto, esta realidade encontra uma dificuldade, a da praticabilidade dos juízos éticos, a motivação, ou razões para o seu agir. Desta forma, a proposta do realismo não é dizer ou afirmar quais são os juízos verdadeiros ou falsos, mas sim “que toda a questão de argumentação moral e a reflexão moral somente fazem sentido na assunção de que os juízos morais se impõem como verdadeiros” (MARTINEZ, 2006, p. 170).

Para os realistas, os fatos morais tem um papel explicativo no mundo social. As condições de verdade não podem depender de convenções ou práticas sociais. Dentro desta afirmação e concepção o realismo requer que as demandas morais construídas sejam verdadeiras. Desta forma compreendemos o que é o fato moral para o realista: “um fato

moral é assim algo que exige um tipo de especial resposta, uma resposta que primeiro diz respeito ao livre arbítrio, à nossa possibilidade de escolha, e depois nos leva a realizar juízos que exibem os valores de uma determinada sociedade” (MARTINEZ, 2006, p. 174).

A crítica que Martinez faz a esta posição é afirmando que no realismo moral o problema da significação, e sua identificação, fazem-nos reconhecer a moral como uma criação dentro do âmbito do social, como ele próprio descreve:

O realismo moral tenta encarar o problema da significação do discurso moral identificando tal significação com fatos morais que funcionem como objetos de referência, quando, para todo caso em que a linguagem moral faz sentido, seu sentido não se refere a objetos que possam ser conhecidos universalmente. O desenvolvimento disto ocorre da seguinte maneira: o realismo moral não pode evitar, por um lado, reconhecer que a moral é uma criação social. Os critérios com os quais julgamos nossos atos e os atos dos outros não podem ser de outra espécie que social, cultural e/ou institucional (MARTINEZ, 2006, p. 175).

O realismo moral, que também é entendido como absolutismo moral, abre a possibilidade para se compreender o relativismo moral. No absolutismo, a moralidade está dependente de princípios universais, enquanto no relativismo não existe princípios universais onde se baseia a moralidade, mas elas dependem das situações na qual vão sendo desenvolvidas. Existem três coisas pelas quais julgamos uma ação: a situação, o ato e a intenção. Elas fazem parte do juízo moral. Os relativistas usam como argumento principal no seu juízo moral a tolerância em todas as posições, desta forma os princípios universais afirmados pelos absolutistas não encontram fundamentos para existir.

O que se contrapõe ao realismo moral é o relativismo ético. Afirmação segundo a qual um juízo ético não pode ser verdadeiro ou falso levando em conta a sua condição cultural, não se pode afirmar que algo é correto ou incorreto. A sua verdade ou falsidade não depende das razões que o sustentam, mas sim do estado de ânimo subjetivo ou dos costumes culturais que a contextualizam.

O relativismo se configura quando a dependência, do ponto de vista subjetivo, é total. A afirmação de que todo conhecimento e todo valor moral dependem, essencialmente, do ponto de vista do sujeito que os tem. São da espécie clássica o relativismo epistemológico e o relativismo ético. O primeiro defende que não existe verdades universalmente válidas e independentes da apreciação dos sujeitos; o segundo nega que existam normas morais universalmente válidas. A consequência é que, tanto o mundo do conhecimento como o da moral, depende de diversos condicionamentos, que podem ser o indivíduo, a sociedade ou a cultura, seja no aspecto psicológico, sociológico o histórico.

O ponto de partida do relativismo é a variabilidade dos costumes, práticas e crenças, com todas as suas conseqüências. Já no século V a.C. encontramos, com os Sofistas, referências ao relativismo. Alguns filósofos modernos, como Montaigne e Hume, favoreceram o desenvolvimento desta corrente mas, no século XX, adquiriu uma fisionomia mais clara, difundindo-se como doutrina. Sendo uma doutrina filosófica, caracteriza-se pela negação de que possamos ter um conhecimento objetivo, prevalecendo a visão de certos pontos de vista. A racionalidade e a verdade não encontram o mesmo valor e são buscadas diferentemente dentro do processo cultural.

O relativismo sustenta que a verdade tem um valor relativo ao sujeito. Distingue-se do subjetivismo, que estabelece uma dependência direta entre o conhecimento, ou o valor, e a consideração do sujeito; o relativismo faz depender o conhecimento ou o valor de fatores externos ao sujeito.

No relativismo ético, propriamente dito, se sustenta que não existe forma de decidir, entre valores e condutas morais opostas, qual a correta e qual a incorreta. Isto se pode interpretar, de um modo estrito, como se indicara, que não existe distinção alguma entre o que é justo e o que é injusto (nihilismo ético), o bem se pode interpretar simplesmente, como se afirmara, que nada pode justificar racionalmente o que é justo e o que é injusto. A este último relativismo se chama também relativismo metodológico, por quanto supõe que não existe um método adequado de pensar o que é eticamente correto. Este último relativismo admite, todavia, outra interpretação: existe um método racional para decidir entre questões éticas, porém, às vezes, é impossível decidir entre determinadas situações éticas conflitivas. Este relativismo, para alguns, é o verdadeiro relativismo.

A solução para o conflito parece estar num equilíbrio entre a admissão de um pluralismo ético ou um pluralismo de valores, e a afirmação de que o próprio ponto de afirmação, do ponto de vista ético, crítico e reflexivo, valem mais que qualquer outro, desde que não se mostre o contrário. É difícil sustentar o valor absoluto dos princípios morais da mesma forma que o valor absoluto das próprias convicções morais. Se o valor não é absoluto, então se funda em razões de tipo empírico: as decisões humanas tomadas em um determinado tempo e lugar, a partir de determinadas condições intelectuais.

Por outra parte, se sustenta que existem valores morais universais. Num primeiro momento, em que, por parte dos antropólogos, interessava mais destacar as diferenças étnicas entre os povos, sucedeu outro interesse por destacar aquilo que é similar. E assim como se detecta a presença de determinadas instituições sociais em todos os povos,

também existe fundamento para afirmar que determinadas crenças ou valorizações morais são universais: a proibição em mentir, o dever de lealdade com o próprio grupo, a submissão do indivíduo ao bem comum, o dever de educar os filhos.

A afirmação, não obstante, da existência de princípios morais universais é controvertida e ainda negada. Dado que as crenças morais divergem de pessoa a pessoa, de comunidade a comunidade, de cultura a cultura, e mudam de época em época, dificilmente podem aduzir-se fatos de alguma classe com os que contrastam sua verdade ou falsidade. A afirmação de que as crenças morais têm de ser consistentes entre si tampouco é relevante para sua universalidade, e a insistência tradicional na distinção entre enunciados fáticos e enunciados de valor destaca melhor a peculiaridade do mundo moral.

Em primeiro lugar, se tem chegado ao acordo de que determinadas características de um sistema cultural são essenciais para manter a vida, e que é inevitável em toda sociedade um sistema de valores que permita e que possa sancionar estas formas.

Não deve surpreender, por conseguinte, que nos encontremos com determinadas instituições presentes em todas as sociedades, tais como a família e suas responsabilidades a respeito da educação dos filhos, o cuidado com os idosos, a divisão de trabalho entre os sexos.

Em segundo lugar, os antropólogos têm encontrado agora muito mais substrato comum nos sistemas de valores dos diferentes grupos de que haviam encontrado anteriormente, por isso a necessidade de compreendermos a tradição e seu significado.

Existem outros universais que poderíamos mencionar: desaprovação da violência, a exigência de lealdade, respeito do próprio grupo social, o reconhecimento de que os interesses dos indivíduos estão subordinados aos do grupo.

O relativista não absorve a idéia de que determinado ponto de vista é especialmente privilegiado sobre outros, contrastando com os absolutistas que acreditam que todos os fenômenos são provenientes de certas instâncias já estabelecidas, ou seja, existem em virtude de que existem de um mundo durável e independente. Os relativistas garantem que tudo é relativo a algum ponto de vista ou estrutura particular, como um sujeito individual, uma cultura, uma forma de vida ou esquema conceitual.

Uma visão muito restrita e popular defende que o julgamento moral depende da cultura ou do grupo social da pessoa. A diversidade de códigos morais indica que não há apenas uma moralidade que guie a todos os povos. É uma posição controversa, que não se pode reduzir a uma única forma de vida, a pluralidade de costumes e culturas existentes. O

problema com o relativismo não é permitir tudo, mas sim, que são limitados os meios pelos quais ele pode ser justificado.

O relativismo moral é uma posição controversa porque muitas pessoas se sentem perturbadas pela possibilidade de que uma ação possa ser moralmente errada em uma sociedade e permissível em outra sociedade. Estas preocupações são exacerbadas pela possibilidade de que o relativismo possa ser aplicado a grupos menores dentro da sociedade. [...] O problema do relativismo não é que qualquer coisa seja permitida; é que os recursos para a crítica e justificação são limitados (FURROW, 2007, p. 45).

A moralidade consiste em normas que as pessoas adotam para reger a vivências em comunidade, superando as dificuldades e obstáculos. A afirmação mais conflituosa consiste no fato de que os relativistas levam em conta apenas as situações empíricas, o que contraria um universalismo onde se afirma que existem princípios morais básicos que são compartilhados por todas as culturas, embora a vivência dos mesmos se estabeleça de modo diferenciado. No acentuar o valor da autonomia e da individualidade ao invés de tradição e comunidade, dá-se vida à existência do relativismo. A objetividade não poderá estar sufocada na subjetividade, sem qualquer possibilidade de uma máxima se tornar universalizável, se assim existir, o ideal kantiano estaria condenado a sua destruição.

Diante da apresentação de qual a relação entre o relativismo e civilização, transparece que é um fato onde os julgamentos morais e éticos dos homens parecem ser relativos à sua civilização, sua cultura, sua classe social, seu meio ambiente físico, até mesmo as disposições dos indivíduos.

No entanto, a defesa do relativismo ético não precisa se apoiar em meras considerações factuais; ao contrário, existe um número indeterminado de considerações de um tipo muito diferente prontas à mão para a defesa desse relativismo. Pois tornou-se quase um dogma da atual cena intelectual supor que se deve sempre estabelecer uma distinção radical entre fatos e valores, entre 'é' e 'deve', entre o real e o ideal (VEATCH, 1962, p. 60).

Na existência do relativismo ético devemos admitir que todas as normas e padrões de valor morais são todos igualmente bons, ou igualmente sem valor. Desta forma, o reconhecimento do relativismo traz consigo os seus próprios valores, que não precisam ser absolutistas. Os relativistas éticos apresentam como seus opositores os absolutistas, afirmando que suas pretensões são antiquadas. Olhando deste prisma observamos que o relativismo ético é uma posição inconsistente em sua própria afirmação e formulação.

Para o relativista que apresenta dizendo que todos os padrões de valor são profundamente sem fundamento, tendo presente que nenhum modo de vida é superior a outro, suas conclusões poderiam ser:

1. Cultivar uma atitude de maior tolerância para com os vários modos de vida e padrões de comportamento que os homens escolheram para si próprios; 2. Criar meu próprio conjunto de valores e tentar impô-los com toda a energia de que sou capaz; 3. Jogar fora todos os padrões morais e normas de conduta e simplesmente seguir meus impulsos e inclinações; 4. Seguir a multidão e limitar-me a obedecer aos padrões da comunidade de que sou membro, sendo essa a linha de menor resistência e a com menos probabilidade de me meter em encrencas e dificuldades (VEATCH, 1962, p. 71).

Pensando desta forma, o raciocínio do relativista resulta em uma falácia, pois suas escolhas sempre terão uma inconsistência, e suas implicações práticas não encontrariam respaldo em nenhum sistema de valores morais.

Contrário a isso, o universalismo apresentou um projeto moral que se estabeleceu na busca de elementos de vida ética válido para todas as culturas. A impossibilidade desta proposta estabeleceu nesta nova condição de moralidade. Martinez, citando Williams, descreve que o relativismo não pode ser compreendido como aquilo que pode ser correto apenas para uma sociedade, o que estabeleceria numa confusão sobre o seu sentido.

A confusão central do relativismo é de tentar conjurar, pelo fato das sociedades terem diferentes atitudes e valores, um princípio relativo *a priori* para determinar a atitude de uma sociedade com outra; isto é impossível. Se vamos dizer que há discordâncias morais entre sociedades, devemos incluir, nos assuntos sobre os quais eles podem discordar, as suas atitudes para outras visões morais. [...] O elemento de universalização que está presente em toda moralidade, mas que se aplica na moral tribal quicá somente aos membros da tribo, progressivamente inclui todas as pessoas como tais. Menos formalmente, é essencial para a moralidade e seu papel em qualquer sociedade que certos tipos de reações e motivações devam ser fortemente internalizadas, e estas não podem ser evaporadas meramente porque uma pessoa é confrontada com seres humanos de outra sociedade (WILLIAMS in MARTINEZ, 2006a, p. 233).

Martinez ainda apresenta a distinção entre relativismo “meta-ético” e “relativismo moral normativo”. O “meta-ético” é compreendido como doutrina que contesta que um código moral possa ter validade universal, pois os mesmos são relativos a fatores culturais onde o mesmo se gestou. Dentre os diversos e divergentes códigos morais, não há nenhum que se destaque como o mais verdadeiro ou mais justificado. Não haverá nenhum código com validade universal, embora todos encerrem ou possam encerrar alguma verdade.

Já o “relativismo moral normativo” estabelece a forma de ação da pessoa com aqueles que possuem valores diferentes dos próprios. Assim sendo, não se pode ignorar valores de outra cultura, fazendo com que eles assumam como valores aquilo que é próprio de outra cultura. Leva em conta a diversidade dos códigos morais e dos comportamentos que suscitam, tem em comum o fato de se pronunciarem sobre como os que tem um determinado código devem ou não agir em relação a outros códigos e aos que os adotam.

O relativismo afirma a impossibilidade de uma verdade única em moral, o que é afirmado pelo universalismo ou realismo moral, ao mesmo tempo não pode afirmar que algumas moralidades podem ser falsas e inadequadas. A busca de elementos para a discussão faz compreender a necessidade de abertura com aqueles que possuem valores substancialmente diferentes.

Arrington, citado por Martinez, aprofunda a questão e cita a distinção entre o social e o individual no relativismo.

Aqueles que afirmam que o que é correto para uma sociedade pode não ser para outra, serão chamados relativistas sociais. Aqueles outros que relativizam a moralidade no âmbito do indivíduo e afirmem que o que é correto para uma pessoa pode não ser para outra, será chamados relativistas individuais. Tanto os relativistas sociais como os individuais acham que não há princípios morais universalmente aceitos e, portanto, concluem que não existem princípios morais universalmente verdadeiros (ARRINGTON, in MARTINEZ, 2006a. p. 235).

Os relativistas podem afirmar que não existe um código moral que estabeleça elementos para todas as sociedades, contrário aos realistas morais, por isso defende que os juízos morais são verdadeiros para aquele que os defende. O que ele defende é que não existem padrões absolutos ou universais para julgar qualquer situação.

Segundo Harman, o relativista supõe que as verdades morais são verdades selecionadas, desta forma o errado está relacionado a um outro tipo de fatos morais vivido por outra sociedade. “O problema do relativismo parece ser sempre o mesmo: o de possuir uma verdade difícil de tornar comum, dado que, precisamente, não há verdades comuns, compartilhadas por todos” (HARMAN, in MARTINEZ, 2006a. p. 243).

Veatch lembra que o fato da diversidade em padrões morais humanos não exclui a possibilidade de pelo menos alguns desses padrões serem corretos e outros incorretos. O fato da diversidade da opinião moral e ética não é suficiente para impossibilitar o conhecimento moral e ético. Se o princípio for a realidade cultural, todos as normas e padrões de valor moral poderão ser relativos. O relativismo ético é uma posição radicalmente

inconsistente e totalmente indefensável de se manter, o que nos leva a fazer tal afirmação é o conhecimento objetivo proporcionado pela racionalidade.

O conflito não é uma relação adicional, mas uma relação constitutiva da moralidade. Toda a realidade é consequência de uma mudança contínua, com pequenas ou grandes reviravoltas.

O absolutista é incapaz de descobrir a novidade na sua visão do mundo, o relativista não consegue explicar os aspectos da realidade que não podem ser simplesmente reduzidos a pontos de vista e estruturas particulares.

O relativismo é consequência do colapso da ordem estabelecida, regida por padrões universais e absolutos. As grandes formas de justificativas dos padrões morais da sociedade estão em crise e com elas abre-se a possibilidade de elementos novos, onde a discussão parte da subjetividade.

3.2 MACINTYRE E A NOÇÃO DE TRADIÇÃO

Alasdair MacIntyre¹¹ é um dos autores que faz a descoberta da tradição como elemento que ajuda a compreender a reflexão ética, de forma especial nas suas obras: *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Depois da Virtude*, que para alguns outra tradução mais correta seria “Correndo atrás da virtude”: “*After Virtue*”¹². O autor é um dos principais protagonistas do movimento de reabilitação da filosofia prática, defensor da tradição das virtudes e consequentemente crítico do Iluminismo.

Na sua obra *Depois da Virtude ou “After Virtue”*, apresenta sua afronta ao projeto iluminista de justificação da moralidade, bem como a modernidade. Para o autor, a ética contemporânea está composta de elementos desordenados, que herdou de contextos passados, e que estão num grave estado de desordem. Diante desta desordem os debates são intermináveis e as discordâncias morais são profundas marcas da cultura deste tempo. Parte da tese de que a linguagem da moralidade contemporânea está fragmentada e necessita de um novo esquema. Manfredo Oliveira, assim apresenta a posição de MacIntyre:

A natureza da comunidade moral e dos juízos morais em nossa época é tal que não é mais possível apelar para critérios morais da mesma forma que teria sido possível em outras épocas e lugares, já que a partir da modernidade perdemos toda

¹¹ Filósofo escocês, radicado nos EUA. Defende a retomada da ética aristotélica das virtudes, operacionaliza sua crítica à modernidade iluminista e seu projeto ético universalista. (OLIVEIRA, 2001, p. 32-3)

¹² De fato a tradução em espanhol é “*Trás la virtud*”. Barcelona, Gedisa. No entanto as duas traduções são possíveis, “*Depois da Virtude*” ou “*Correndo atrás da virtude*”, onde “depois” significa depois da perda da ética teleológica aristotélica.

a possibilidade conceitual de formular tais critérios de modo integrado e objetivo, perdemos uma concepção unificadora e ordenadora do espaço da moralidade que a tornava inteligível. O caos instalado na linguagem da moralidade contemporânea é tal que nem a própria filosofia contemporânea tem recursos para reconhecer a sua extensão total, muito menos de oferecer uma saída para ele (OLIVEIRA, 2001, p. 32).

A desordem apresentada, característica desta sociedade do século XX, é uma desordem na teoria e práticas morais, como herança do projeto iluminista. Continua Manfredo Oliveira: “Perdemos uma concepção unificadora e ordenadora do espaço da moralidade que a tornava inteligível. [...] É um estado de desordem em que teorias morais rivais, na sua substância incomensuráveis entre si, competem indefinidamente por nossa adesão na arena pública” (OLIVEIRA, 2001, p. 33). A moralidade, bem como sua linguagem, neste estado de desordem, propicia o surgimento das mais diversas expressões tanto teóricas quanto práticas de correntes de juízos morais. Embora a linguagem e a aparência da moralidade ainda persistam, encontramos sua substância fragmentada.

A característica da linguagem moral contemporânea está no fato de que ela expressa discordâncias, parece que em nossa cultura se torna difícil acordos morais em meio ao racional. O que acontece são argumentações racionais impessoais que são apresentadas como a forma de resolução, supõe que os critérios impessoais se desenvolvem diante de uma diversidade de contextos culturais. “Presumir que a linguagem da moralidade passou de um estado de ordem para um estado de desordem, essa passagem, certamente se refletirá justamente numa mudança de significado” (MACINTYRE, 2001, p. 29).

As discordâncias morais existem porque não se pode resolver os problemas sem uma argumentação valorativa e histórica, e isso está presente nas culturas, pois todas possuem seus discursos valorativos.

Tal realidade, segundo MacIntyre, apresentou um novo modelo para a realização do juízo moral na sociedade contemporânea: o emotivismo, que é a base dessa fragmentação da moralidade e de toda a perspectiva a-histórica da filosofia moral do século XX. Este modelo precisa ser compreendido como forma de justificativa dos juízos morais desenvolvida pela desordem estabelecida. Assim ele o define:

Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo (MACINTYRE, 2001, p. 30).

Esta teoria pretende ser uma teoria em torno dos significados a partir da expressão dos sentimentos e das atitudes, das suas situações. Partindo da crítica ao emotivismo, MacIntyre descreve o esquema do declínio moral, que se estabeleceu em três estágios.

O primeiro, no qual a teoria e a prática normativas e, mais especialmente, morais, contêm genuínos padrões objetivos e impessoais que proporcionam justificativas racionais para normas, atos e juízos particulares que são, por sua vez, suscetíveis de justificativa racional; um segundo estágio, no qual existem tentativas mal-sucedidas de garantir a objetividade e impessoalidade dos juízos morais, mas durante o qual o projeto de proporcionar justificativas racionais por meio de padrões, com também para os próprios padrões, se degrada continuamente; e um terceiro estágio, no qual as teorias do tipo emotivista conquistam ampla aceitação implícita devido a um reconhecimento geral implícito na prática, embora não na teoria explícita, de que não se pode garantir a objetividade da impessoalidade (MACINTYRE, 2001, p. 42).

Este emotivismo descrito constitui-se na verdade, na grande discussão de MacIntyre com a modernidade. Para ele o emotivismo se torna a grande expressão de uma sociedade onde a moral está decadente, reduzindo-se as referências morais numa condição individual. Nesta sociedade há dificuldades para discussões internas de seus conflitos, ocultando a profundidade dos mesmos. Desta forma apela-se para procedimentos de ordem jurídica para atingir consenso racional. Assim ele escreve:

O emotivismo é, portanto, uma teoria que pretende explicar todos os juízos de valor, sejam quais forem. [...] O emotivismo vem sendo apresentado por seus mais cultos protagonistas, até o momento, como uma teoria acerca do significado dos enunciados utilizados para emitir juízos morais (MACINTYRE, 2001, p. 31).

O que o emotivismo nega é que em alguns estágios da cultura a possibilidade da justificativa racional seja interpretada como verdade universal, pois não se baseia nos fundamentos da história e da sociologia para sua justificativa racional dos padrões morais. Assim, não pode existir, para o emotivismo, o desenvolvimento de padrões morais gerais. O emotivismo incorpora-se na cultura e conseqüentemente uma mudança da moralidade, onde se requer nova forma de avaliação para validar a moralidade dentro da modernidade.

Atualmente, esta teoria toma corpo e identifica-se por vários personagens terem a mesma noção emotivista da distinção entre discurso racional e não-racional, mas que representam a personificação dessa distinção em contextos diferenciados. “O eu especificamente moderno, o eu que chamei de emotivista, não encontra limites estabelecidos

para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação, o que falta ao eu emotivista” (MACINTYRE, 2001, p. 65).

A crítica desta forma poderá provir de qualquer ponto de partida, inclusive daquela que o agente adotou. O juízo moral poderá provir de qualquer particularidade, pois é no eu que reside a fonte dos juízos morais, e não nos papéis. Ele não se depara com os conflitos históricos racionais na transição de um estado moral para outro, torna-se um processo sem continuidade. O eu, assim compreendido, é diferentemente de suas expressões sociais bem como do histórico racional, tornado sem uma identidade social. Ele não possui mais critérios, porque os critérios que até agora existiam e os levava a agir, agora não é mais considerado digno de critério.

Nas tradições pré-modernas os indivíduos herdaram, diante das relações sociais existentes, um espaço para descobrir-se como pessoa dentro da própria sociedade. Conhecer-se significa caminhar pela vida, progredir. Essa forma de compreender a vida, como objeto de avaliação objetiva e impessoal, deixou de existir na sociedade moderna. O eu emotivista não possui limites tradicionais proporcionados por uma identidade social e uma visão da vida humana como ordenada a um determinado fim. A sua afirmação se estende a partir da transformação dos papéis, como afirma MacIntyre: “Assim, a sociedade em que vivemos é uma sociedade onde a burocracia e o individualismo são tanto parceiros quanto antagonistas. E é no ambiente cultural desse individualismo burocrático que o eu emotivista se sente naturalmente à vontade” (MACINTYRE, 2001, p. 71).

A transformação do eu emotivista, e seu relacionamento com os papéis, provocam uma transformação das formas do discurso moral e da linguagem da moralidade, pois a separação da história do eu e seus papéis da história da linguagem que o eu especifica, ganham expressão.

Um dos pensadores que aprofundam a reflexão sobre o emotivismo é Charles Stevenson¹³, onde argumenta que a função primária das expressões morais é de mostrar uma nova direção às atitudes dos demais, com o fim de que concordem mais plenamente com as próprias. As palavras morais, segundo o autor, podem ter uma função dinâmica porque são emotivas. Stevenson adere à idéia de que a ética filosófica é uma atividade moralmente neutra. As doutrinas que sustentamos sobre o significado das expressões morais não podem comprometer-nos com nenhuma visão moral particular. Segundo as idéias do autor, as razões que mencionamos em defesa de nossos juízos valorativos, e mais especificamente de nossos

¹³ 1908 – 1979, Filósofo americano, estudou na Inglaterra. Defendeu o emotivismo como uma meta-ética (Dados compilados dos textos de MACINTYRE, 2001 e OLIVEIRA, 2001).

juízos morais, não podem ter nenhuma conclusão lógica com as conclusões que derivam delas.

O emotivismo é uma teoria que pretende dar uma explicação da natureza de todos os juízos de valor, quaisquer que sejam, em todos os tempos e lugares. Por terem como princípio o emotivo, refletem o fracasso da linguagem no mundo contemporâneo. “O problema do emotivismo é que ele se preocupa com a linguagem e com conceitos morais enquanto tais, quando na verdade sua interpretação da moralidade está modelada somente pela moralidade contemporânea” (OLIVEIRA, 2001, p. 35).

No entanto, o emotivismo pode suscitar diversos tipos de dificuldades. A sua própria noção não é clara em si mesma. O significado emotivo de uma palavra é a tendência dessa palavra que surge através da história do seu modo de uso, e que produz respostas afetivas nas pessoas. O emotivismo não se ocupa suficientemente da distinção entre o significado de um enunciado que permanece constante entre diferentes usos e a variedade de uso que pode ter um mesmo e único enunciado. De fato, quando o ser humano possui opiniões formadas, faz juízos a partir das expressões morais em função das noções e atitudes de sentimentos.

A argumentação do emotivismo é que não é possível ter crenças morais, nem conhecimento moral. As afirmações que surgem daí, tentam expressar o mundo e por isso são avaliadas em termos do seu conteúdo de verdade ou falsidade, enquanto que as expressões morais defendidas pelos emotivistas têm como base a expressão das emoções.

Para Stevenson, a linguagem moral vive sobretudo do significado emotivo e afirma que a função das afirmações morais é o de expressar e modificar as atitudes morais. É uma posição a-histórica, segundo MacIntyre, e por isso recebe sua crítica. O emotivismo é, segundo o autor, fruto do fracasso do Iluminismo. Nele está a herança de suas deficiências, dentre elas a rejeição da busca do *telos* e da negação da escolha humana individual, que deverá ser superada por um projeto específico de acordo fundamental. O seu surgimento é devido a negação das tradições.

Quando o emotivismo tornou-se realidade apenas se proclamou aquilo que o mundo moderno já havia dito sobre as teorias morais de seus antepassados. A modernidade, que introduziu na cultura ocidental o mito da razão, assegurou a confiança no progresso indefinido do homem. Para entender a modernidade deve-se considerá-lo não somente como um fato filosófico, mas como um evento cultural e global, conseqüentemente atingindo as tradições.

3.2.1 TRADIÇÃO

Diante do fracasso iluminista, o projeto de MacIntyre é redescobrir a tradição. O período iluminista apresentou um novo significado à tradição, e passou a ser vista como aquela que nega a razão, pois se estabelece no meio da sociedade de maneira arbitrária. Através da tradição, segundo os iluministas, impede-se as mudanças nos âmbitos ético, político, religioso ou epistemológico.

MacIntyre, sendo crítico do iluminismo, faz o resgate das tradições morais. Nelas está o lugar onde a racionalidade se apresenta. Desta forma não existe racionalidade fora das tradições.

Para o autor, contestando o pensamento iluminista, que distingue entre fato e valor, a tradição dos valores possui um valor epistemológico. A compreensão humana é constituída dentro das tradições, dando condições para que se contribua às razões do homem e de sua ação no mundo onde ele vive. A racionalidade existe dentro das tradições. Assim ele afirma:

Todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional, transcendendo por intermédio da crítica e invenção, as limitações do que até então se pensava dentro daquela tradição. Descubro que faço parte de uma história e isso é mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, que sou um dos portadores de uma tradição (MACINTYRE, 2001, p. 372).

As tradições aqui apresentadas são portadoras de uma dinamicidade interna, com um ponto de partida histórico, diante de alguma situação com uma série de crenças e práticas estabelecidas, como ele próprio argumenta: “toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado” (MACINTYRE, 2001, p. 375). Este princípio de dinamicidade pode fazer acontecer que, em determinado estágio, os princípios existentes não respondam mais às inquietações e necessidade da vida do homem e surjam, desta forma, contradições. Daí a necessidade de reformular tais princípios para dar continuidade histórica. O responsável para que esta reformulação aconteça deve ser alguém movido e considerado como racional de modo prático, reconhecendo assim a sua relevância prática. MacIntyre descreve a racionalidade prática.

Tal pessoa deve, antes de tudo, ser movida por uma crença sobre que bem é melhor que realize aqui e agora. Mas para que o fato de ser movido por essa crença seja algo racional, essa própria crença deve ser racionalmente bem

fundada; deve ser sustentada por razões adequadamente boas (MACINTYRE, 2001a, p. 140).

Os princípios que se estabelecem dentro das tradições só podem ser justificados pela superioridade racional, ultrapassando princípios particulares, mesmo que confrontando-se com conflitos e discordâncias, onde se rejeitam acordos fundamentais.

Se a tradição possui este valor ela é responsável também pela formação do caráter do sujeito moral, ele é desenvolvido num contexto social determinado. MacIntyre acredita envolver a racionalidade nos conceitos práticos contemporâneos, por isso a necessidade de compreender o conceito de tradição. Este conceito reafirma a condição histórica da vida prática. Assim ele descreve em sua obra *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*

Uma tradição é uma argumentação desenvolvida, ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída (MACINTYRE, 2001a, p. 23).

Descobre-se nesta definição que a tradição carrega dentro de si um conflito, que a garante como um movimento histórico. Tais conflitos poderão fazer com que a tradição, sendo um movimento histórico, possa entrar em contradição nos seus acordos fundamentais, gerando assim uma divisão. Este movimento histórico reporta-nos a uma narrativa histórica da tradição.

Portanto, a história narrativa de cada uma dessas tradições implica uma narrativa da pesquisa e do debate dentro de uma tradição e também uma narrativa do debate e da discordância entre uma tradição e suas adversárias, debates e discordâncias que definem pormenorizadamente os diversos tipos de relações antagônicas (MACINTYRE, 2001a, p. 376).

MacIntyre apresenta três estágios no desenvolvimento inicial de uma tradição¹⁴: um primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados; um segundo, no qual os vários tipos de inadequações foram identificados, mas ainda não solucionados; e um terceiro, no qual a reação a tais inadequações resultou numa série de reformulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas, a fim de

¹⁴ O autor apresenta a descrição desta temática no capítulo: A racionalidade das tradições, na sua obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* p. 382.

solucionar as inadequações e superar as limitações. Tais estágios ajudam a compreender a existência dos conflitos dentro da tradição.

Para aperfeiçoar-se, a tradição tem a necessidade de superar as suas tensões e conflitos internos, refazendo os acordos fundamentais. Na medida em que supera os conflitos ela consegue uma maturidade, pois seus adeptos possuem uma maneira racional de superação. A racionalidade que os faz crescer é aquela que traz consigo as marcas da estrutura social. No entanto, por desenvolverem-se dentro da estrutura social, as tradições, quando são vivas, contêm sempre os conflitos. É impossível eliminá-los, pois uma tradição é uma história de conflitos. A sua procura de bens atravessa gerações, às vezes muitas gerações. A ação do indivíduo, imerso neste contexto, faz com que a história por ele construída tenha elementos da tradição, mesmo que as tradições se deteriorem, se desintegrem ou desapareçam. Como pessoa herdei um passado, faço parte dessa história, aceitando ou não, sou um dos portadores desta tradição. As tradições, por meio de práticas, são transmitidas e reformuladas, não existindo um isolamento. Uma tradição é viva quando tem a argumentação que se estende na história, é socialmente incorporada e torna-se uma argumentação sobre os elementos que a constituem como tal. Desta forma gera o conflito, pois ela está aberta ao seu aprimoramento, não é estática, sendo que atravessa gerações à busca de bens, com as discussões dos bens que constituem como tradição. Eliminar o conflito será como que eliminar todo o processo de crescimento e aprimoramento da tradição.

Compreende-se assim que existe uma estabilidade da tradição com o conflito. Neste diálogo existente entre as tradições descobre-se que, quando a tradição está em ordem, ela vive numa condição de bem estar diante de seu sentido e finalidade; no entanto, quando existem elementos que são questionados ou precisam de nova argumentação, estabelece-se um conflito interno com ela mesma, ou externo com as outras tradições que se desenvolvem no seu contexto. Nenhuma tradição aprimora-se ignorando sua argumentação diante dos conflitos existente com outras tradições, pois neles superam as desordens estabelecidas nos novos modelos de juízos morais.

Os conflitos internos poderão gerar divisão numa tradição, transformando aspectos ou levando outros à dissolução. No entanto, para MacIntyre estes debates e conflitos levarão a tradição a livrar-se de usos ideológicos, ao manter o contraste entre a tradição e a razão.

O problema que perpassa a obra de MacIntyre é a preocupação de fazer com que as teorias práticas morais tenham uma racionalidade, por isso seus estudos trazem clara esta sua preocupação, resgatar um paradigma de racionalidade. Para o autor, a redescoberta desta racionalidade está na redescoberta da tradição das virtudes, para enfrentar crises e questões que surgem no interior das práticas constitutivas da tradição de pesquisa e ação moral, e possa ela enfrentar os conflitos existentes.

Diante de tal argumento, MacIntyre afirma que o critério de avaliação moral existe a partir da forma de vida na qual acontece a ação individual do sujeito, o qual se forma e se desenvolve num contexto social através da participação de práticas que possuem bens internos. Desta forma o autor apresenta uma via para superar o emotivismo, onde o valor moral e a escolha acontecem por uma decisão individual, substituindo uma ética fundada em regras, por uma busca de um pleno florescimento de uma ética baseada em virtudes¹⁵, que o levam a elaboração de um plano de vida, não descartando a importância da tradição, constituída de um conjunto de práticas formadas através de gerações, e ao mesmo tempo transmitidas, que definem o contexto no qual acontece a busca individual do bem viver.

O conceito de racionalidade está, para o autor, incorporado em uma cultura, argumentando ele que a racionalidade de uma tradição é determinada pela forma como ela enfrenta a sua crise epistemológica, onde há o impedimento do crescimento, segundo seus próprios padrões, requerendo a descoberta de novos conceitos. Nesta perspectiva é que apresenta a proposta de discussão entre a contextualidade da racionalidade das tradições e a tese antirelativista da comunicação entre as tradições.

Toda e qualquer filosofia moral tem que lidar com as alternâncias da vida humana presentes nos momentos históricos diferenciados, com suas dificuldades e obstáculos. Essa pergunta traz consigo a reflexão sobre a moralidade, enquanto esfera do dever ser, daquilo que ainda não foi realizado, mas que ao mesmo tempo não pode ser reduzido a uma simples técnica, enfim precisa da liberdade de escolha.

A tensão e os conflitos existentes no processo da racionalidade fazem observar os sinais de diferença, mas também as semelhanças. Resulta daí uma discussão, onde se apresenta a centralidade da filosofia moral nas discussões filosóficas, bem como a necessidade de entendimento da sua cultura. MacIntyre faz tal discussão, apresentando problemas de linguagem e as práticas morais de nosso tempo. Sua proposta é articular na

¹⁵ A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todo os efeitos, de alcançar tais bens (MACINTYRE, 2001, p. 321).

discussão moral a presença da tradição, por meio de uma concepção da racionalidade prática, mas que não seja relativa. Isto quer dizer, uma racionalidade que possua sentido e seja funcional no interior de uma tradição particular, mas também que possua abertura para a discussão com posições opostas.

Uma racionalidade que provenha da tradição, mas que ao mesmo tempo possibilita a discussão com a mesma. Sendo a racionalidade desenvolvida no interior de uma tradição, com seus elementos históricos, e nela são estruturados e construídos.

Na sua obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre explicita de maneira mais completa sua teoria da racionalidade das tradições, sendo este o tema central de sua obra, e mostra a sua reflexão filosófica com uma preocupação no âmbito da teoria moral. Busca elementos na teoria das virtudes de Aristóteles.

A teoria moral não pode pretender estabelecer regras, elementos ou princípios universais, não levando em consideração o papel fundamental que as virtudes ocupam na vida moral. O saber se torna prático para aperfeiçoar o agir humano, não pode fugir da realidade social onde acontece e em cujos horizontes as compreendemos.

Desta forma, a compreensão da virtude se torna central para que a racionalidade seja centralizada, mesmo diante da sua multiplicidade. Virtude se torna o eixo para a reflexão moral, pois nela está a distinção entre a moralidade e simplesmente o cumprimento de normas.

O pensamento do autor está atento ao problema entre tradições e sua pesquisa racional. Seu pensamento constitui uma crítica às ordens morais modernas, mas quer construir uma alternativa filosófica válida para solucionar os problemas morais que se identificam. O que ele pensa é que a racionalidade é necessária para pensar as questões morais fundamentais de seu tempo. Não se pode ficar somente com as interpretações de seu tempo do agir humano, mas que possa enfrentar as questões fundamentais com maior propriedade.

Toda a discussão e concepção da racionalidade prática se estabelecem a partir de uma tradição particular. Assim sendo, elementos de uma tradição sobre certos assuntos poderão ser compartilhados com outras.

Assim, duas tradições podem diferir sobre critérios a aplicar na determinação do âmbito de casos nos quais o conceito de justiça tem aplicação, embora cada uma, nos termos de seus próprios padrões, reconheça que, em alguns desses casos, pelo menos, os adeptos das outras tradições estão aplicando um conceito de justiça que, se aplicável, exclui a aplicação do seu próprio conceito (MACINTYRE, 2001a. p. 377).

Cada tradição pode, no seu desenvolvimento, encontrar justificativas fundamentais para sua justificação racional, empregando seus conceitos e padrões. Todas as tradições concordam em oferecer elementos para a compreensão da racionalidade prática, mesmo que às vezes se encontrem aceções opostas e conflitantes. Cada uma tem seus próprios padrões de raciocínio e suas próprias crenças fundamentais. Estas que facilitam a compreensão de sua condição particular.

As tradições diferem entre si muito mais do que suas concepções conflitantes de racionalidade prática e de justiça, diferem-se na compreensão das virtudes, nas concepções de pessoa, nas formas como chegam à concepção da racionalidade prática. Cada tradição tem a sua história no que tange a sua relação umas com as outras.

Não poderá existir racionalidade, como tal no julgamento de uma tradição, se ela obedece somente a padrões de uma tradição particular. MacIntyre chama a esta condição de “objeção relativista”, em oposição a um outro tipo de objeção, chamada “perspectivista”. O que transparece na objeção relativista é a impossibilidade de um debate racional envolvendo tradições opostas ou adversárias.

A objeção relativista baseia-se na negação de que o debate racional entre tradições adversárias, assim como a escolha racional entre elas, seja possível. [...] Pois, se há uma multiplicidade de tradições adversárias, cada uma com seus próprios modos internos, característicos, de justificação racional, esse próprio fato implica que nenhuma tradição pode oferecer às pessoas que não aderiram a ela boas razões para excluir a tese dos adversários (MACINTYRE, 2001a, p. 378).

Na objeção perspectivista está o questionamento de busca da verdade a partir de qualquer tradição.

A solução, segundo a posição perspectivista, é retirar a atribuição de verdade e falsidade das teses individuais e dos corpos de crenças sistemáticas, dos quais tais teses são partes constitutivas, pelo menos no sentido em que ‘verdadeiro’ e ‘falso’ têm sido compreendidos até rivais como modos mutuamente exclusivos e incompatíveis de compreender o mesmo mundo, ou o mesmo assunto, devemos compreendê-las como fornecendo perspectivas diferentes e complementares de abordar as realidades sobre as quais nos falamos (MACINTYRE, 2001a, p. 379).

Cada uma dessas objeções apresenta elementos que se compartilham. Os pensadores do Iluminismo insistiam sobre uma visão da racionalidade sustentada pelo método racional, a invisibilidade da racionalidade da tradição deve-se a falta de exposições, pois não conheciam o tipo de racionalidade que as tradições possuíam. O que se deve propor,

para superar algumas propostas mal orientadas, é fornecer uma concepção da racionalidade inserida na prática das tradições de pesquisa, para que possa dialogar com as objeções, tanto do relativismo como do perspectivismo.

A racionalidade de pesquisa se fundaria, porque nela existe um progresso diante dos vários estágios que a cultura apresenta. Começando por uma condição de pura contingência histórica, de tudo o que a comunidade vive na sua forma particular e que se constitui um dado, suas crenças, instituições e práticas. No entanto, estas mesmas comunidades não estão isentas do conflito, pois através dele é que acontecem as mudanças sociais e culturais. A comunidade deverá enfrentar novas situações, que geram novas questões diante das já estabelecidas, no entanto, às vezes, não encontra recursos para oferecer respostas às novas questões, ou até mesmo justificá-las.

Na reformulação das novas situações surgem resultados que levam à rejeição, à reparação e reformulação de crenças. Estas crenças não podem ser pensadas somente em termos intelectuais, mas sim diante de todo o contexto com o qual se relaciona.

A transformação que se estabelece é de forma gradual, sempre marcado pela teorização. Os modos de crenças que se estabelecem são marcados por rupturas.

Assim sendo, a moral não pode, de forma alguma, amparar-se em nossos desejos; mas também não pode amparar-se na fé religiosa. A moral racional estabelece princípios que podem e devem ser seguidos por todos os seres humanos, seja qual for a sua condição, e seguido em qualquer ocasião. No mundo da racionalidade, a religião não pode mais servir de pano de fundo para o discurso e para a ação moral.

Na tradição também se estabelece a presença da religião. O fato de o homem viver na sua contextualização histórica estabelece uma conexão entre a moralidade e a religiosidade. O agir humano é o que dará sentido a algumas doutrinas religiosas, conseqüentemente dentro de uma realidade de tradição. A religião é entendida como um meio que ajuda a nos movimentarmos, mesmo com fatos agradáveis ou desagradáveis. “Se dissemos que a religião é um sistema de referências, o é porque em determinadas circunstâncias pode nos ajudar numa decisão, num problema prático” (MARTINEZ, no prelo a, p. 7). O moral e o religioso partilham a mesma falta de critérios para determinar a sua “eficiência”, a consecução de um efeito através do seguimento de uma norma ou crença. “O ético e o religioso apenas podem ser ‘sistemas de referências’ e não conjunto de prescrições a serem obedecidos” (MARTINEZ, no prelo a, p. 12).

A tradição necessita destes “jogos de linguagem” para o seu desenvolvimento. Na concepção wittgensteniana isto estaria nas ‘formas de vida’. A tradição que, para MacIntyre, se realiza e desenvolve nesta realidade, necessita destes elementos. Os fatos existem na medida em que são direcionadores de uma prática cultural. Martinez escreve que as formas de vida remetem a uma imagem criada do mundo, e que estabelecem um direcionamento para agir.

Temos de lidar aqui com categorias que podemos qualificar, de forma otimista, como difíceis: as ‘formas de vida’ (*Lebensformen*), formas que remetem ao modo como agir, e a ‘imagem do mundo’ (*Weltbild*), a qual é a ‘cristalização’ do conjunto de convicções que temos de estar no mundo” (MARTINEZ, no prelo b, p. 34).

As formas de vida que possibilitam a perpetuação de uma tradição ultrapassam o imaginário e se estabelecem como uma atividade inerente na história vivida pelo homem. Assim, Martinez apresenta, na sua obra *Linguagem e Práxis*, que “as ‘formas de vida”, em uma primeira consideração, são reações básicas do homem, que não são apenas biológicas, mas culturais [...] o cultural é parte integrante da história natural do homem. Entendem-se como culturais, formas rituais” (MARTINEZ, no prelo b, p. 35).

Wittgenstein usa as formas de vida, ligadas à realidade humana, como ele próprio descreve no § 25 das *Investigações*:

[...] diz-se muitas vezes os animais não falam porque lhes faltam as capacidades espirituais. E isso significa: eles não pensam, por isso não falam. Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se abstrairmos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem a história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar.

e também no § 415: “O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos”. Portanto, as formas de vida assemelham-se antes a reações ou comportamentos instintivos do que propriamente racionais e reflexivos.

Desta forma, as formas de vida têm uma importância na tradição, pois nelas estaria a sustentabilidade para que o uso de determinados conceitos possam ser inerentes a conceitos vividos. “No caso do discurso religioso, por exemplo, somente a prática diária de um dogma particular o torna consistente e não as explicações racionais” (MARTINEZ, no prelo b, p. 37).

Devido a inerência das formas de vida na história natural do homem, elas têm necessidade da linguagem para serem estabelecidas. Diante desta necessidade, muitas formas de vida são naturais para nós, mas nunca estarão presentes em outras culturas, portanto não farão parte de sua tradição. As formas de vida não são condicionadas somente a uma condição de existência, mas poderão existir em diferentes épocas e com suas tradições culturais, que se constitui no presente histórico. Elas dão significado à linguagem e aos princípios culturais, bem como suas justificativas, desenvolvimento e sua fundamentação.

Para que uma forma de vida possa ser aprimorada necessita do ‘jogo de linguagem’, que possibilita suas críticas e reformulações. Stephen Hilmy, citado por Martinez, apresenta dois sentidos que se aproximam destes conceitos, “em primeiro lugar, eles são atividades e, em segundo, são atividades que constituem a ‘vida’ do signo, em lugar de quaisquer auxiliares psicológicos por trás da linguagem. [...] rejeita-se assim a leitura psicologizante dos signos” (HILMY, in MARTINEZ, no prelo b, p. 36).

Desta forma, as formas de vida nunca poderão ser compreendidas da mesma maneira em diferentes épocas, e com as mesmas significações em diferentes culturas ou tradições, pois se desenvolvem dentro de singularidades próprias de seu elemento cultural. A partir do desenvolvimento das ‘formas de vida’ compreende-se que as tradições não são estáveis, precisam de tempo para serem firmadas e compreendidas como elemento característico de seu tempo. Assim sendo, compreende-se que as tradições são várias e por isso não se pode basear na tradição a objetividade racional.

Se para MacIntyre a tradição existe a partir de uma argumentação que se desenvolve, ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos, para Wittgenstein quem daria esta possibilidade de permanência são as ‘formas de vida’.

No entanto, as tradições diferem-se entre si muito além dos pontos de conflito, e das formas de vida. Diferem-se no catálogo de virtudes, na concepção do eu, e por isso descrevem suas histórias diferentemente. No entanto, podem ter posições radicalmente contrárias sobre determinados assuntos, mas partilhar outros como: crenças, imagens e textos.

Cada tradição pode, a cada estágio de seu desenvolvimento, fornecer justificação racional para suas teses fundamentais, em seus próprios termos, empregando os conceitos e padrões pelos quais se define, mas não há um conjunto de padrões independentes de justificação racional através dos quais as questões entre tradições adversárias possam ser decididas (MACINTYRE, 2001a. p. 377).

Cada tradição tem seus padrões de raciocínio, suas crenças, recorrer a um grupo somente implica em assumir o ponto de vista de uma tradição particular, suas formas de vida.

A crítica de MacIntyre ao Iluminismo consiste na ignorância destes padrões de raciocínio da tradição que o Iluminismo manifestou. O Iluminismo sofreu pelo excesso de algumas de suas idéias; a oposição às idéias e a usurpação da figura de Deus tornaram-no sem vida e sem atrativos aos olhos de muitos, para os quais a religião era fonte de consolo, esperança e sentimento de comunhão. Deixaram como legados a definição e desenvolvimento de muitos conceitos e termos empregados ainda hoje no tratamento de temas estéticos, éticos, sociais e políticos.

A filosofia moderna convive com o fracasso de muitos autores em querer justificar a moralidade, após as mudanças provindas de mentalidade e da tradição. A questão é que a tentativa de justificar a universalização da moralidade estava fadada ao fracasso devido a muitos traços culturais. O que muitos autores tinham em comum era um passado cristão e uma tentativa de justificar a moralidade por características humanas comuns.

As idéias modernas não consistem somente no surgimento de idéias novas, mas de uma práxis nova que se perpetua dentro do agir moral. A época nova exige uma nova filosofia, porque nascia de um diferente momento histórico e cultural: o Iluminismo, que representa a passagem cronológica para a modernidade, graças à sua peculiar operação cultural.

Diante das observações apresentadas, fica claro que a ética se alimenta na tradição, pois os juízos de valores foram estabelecidos ao longo dos séculos, desenvolvidos numa tradição. As atitudes frente a vida são aquelas que se mantêm mesmo com as discussões, pois elas constituem uma narrativa histórica a partir do que precisamos para viver. Assim sendo, a tradição não dá razão ao relativismo e nem ao realismo, pois ela própria precisa tanto de um quanto de outro para desenvolver-se, tendo presente que está sempre numa constante tensão entre o que é defendido pelo realismo e, ao mesmo tempo, pelas idéias do relativismo, elementos que favorecem a discussão e a fazem crescer nestes conflitos.

A tradição necessita também da cultura para dar sustentabilidade ao conceito ético. Na cultura os elementos da tradição tornam-se visíveis e nela desenvolve-se os critérios para viver determinados princípios de juízos morais.

Pela tradição temos segurança. Ela nos dá estabilidade naquilo que acreditamos como base para a elaboração de juízos éticos na sociedade. Assim sendo, as tradições são alimentadas na sociedade pela cultura, que surgem como formas de vida. Aprendemos a ética quando aprendemos a linguagem, que provém das formas de vida existentes na sociedade, e aprendemos o ético quando aprendemos os juízos de valor favorecidos pela tradição e sua cultura.

As diferentes tradições ajudam na elaboração de juízos morais, por isso mesmo elas são comparadas, são comensuráveis. A pluralidade das tradições favorece ao diferente, leva-nos a ver que alguém pensa diferente, mas ao mesmo tempo poderá levar-nos a duas atitudes diferenciadas: o niilismo ou a oportunidade de fazer comparações com outras tradições, e crescer com elas.

Ignorar a tradição na discussão destas correntes filosóficas da modernidade seria como que discutir os juízos morais sem termos presente aquilo que propicia o seu desenvolvimento, a base para sua argumentação.

Diante do exposto, dos prós e contras, compreende-se que mesmo existindo a pluralidade de crenças, e sendo ela boa, ela não é suficiente para garantir a estabilidade e a convicção na hora de defender argumentos. A necessidade da tolerância possibilita o crescimento, sem cair no relativismo e nem no absolutismo. A tolerância possibilita a liberdade de consciência, a liberdade de crenças e costumes, elementos valiosos no desenvolvimento de correntes para a justificação moral, e que se torna necessária diante das varias tradições existentes. Ela permite compreender a pluralidade e não conduz a ação humana a uma uniformidade, grande discussão diante da desordem estabelecida, na compreensão de MacIntyre. A concepção é relativa à cultura, mas ao mesmo tempo necessita-se dos elementos relativos àquela cultura para que se dê sustentabilidade àquele conceito de tradição.

Enquanto o ser ético, Wittgenstein afirma que não existe necessidade em universalizar um conceito ético, ele somente poderá existir após a experiência realizada, por isso “ser ético não consiste em fazer o ‘bom’ senão em assumir a própria decisão num juízo de valor, enfrentar o conflito como o núcleo mesmo da vida” (MARTINEZ, no prelo a, p. 13). A importância da tradição consiste no fato de a cultura dar as premissas para que os indivíduos possam agir, e necessitamos dela para superar a desordem que se estabelece quando na falta de referenciais.

Conclui-se que a contextualidade da moral não acarreta necessariamente um relativismo, dado que todas as morais se encontram no mesmo plano, porque todas, devido a sua tradição, têm a mesma validade. O que, afinal, quer dizer: todos os juízos morais são relativos a situação da comunidade e por isso já possuíam a sua justificação. Ao colocar-se em relação aos outros princípios de juízos morais, como elementos de um processo histórico-moral, nem todas estas relações ou relatividades têm o mesmo alcance do ponto de vista do progresso moral. Por isso a necessidade da tradição para a superação do relativismo, mas, ao mesmo tempo, o modelo moral que se estabelece é relativo à tradição que a gestou.

Os indivíduos agem a partir de uma cultura determinada a que pertencem. “A tradição dará o material para diferentes decisões em diferentes ‘jogos de linguagem’, um deles o ‘jogo de linguagem’ da moral” (MARTINEZ, no prelo a, p. 14).

CONCLUSÃO

Devo concluir com reconhecimento e com uma certeza. A concepção moral de Kant, certamente, é um dos temas centrais em sua filosofia, pois representou uma mudança de rumo da filosofia, tornando assim o problema do absoluto em um problema prático. O absoluto não pode ser alcançado pela razão teórica, ele torna-se o lugar do incondicionado, tornando-se realidade no agir por dever. É nesta perspectiva que acontece a descoberta da liberdade, e sem a qual não acontece o desenvolvimento do seu pensamento. A lei moral, como dever absoluto, é constatada como um fato da razão totalmente independente das condições empíricas, o agente não sofre influência de nenhuma inclinação. O pensamento de Kant vai além de qualquer resumo e ultrapassa a investigação.

A reflexão, sobre a possibilidade da universalização da moral kantiana apresentada no imperativo categórico, torna-se possível na sua objetividade, entendendo-a como uma lei prática. Kant introduziu alguns elementos essenciais em sua filosofia moral. Sua proposta fundamental está na idéia de liberdade. Falar de moral significa falar de liberdade, pois se houvesse um determinismo total, não haveria espaço para a moral. A liberdade torna-se conceito fundamental para a sua teoria moral. Torna-se a liberdade, para Kant, o elemento que une toda a ação humana.

No desenvolvimento de sua universalidade, a partir do imperativo categórico, a ação humana tem peso considerável: nela se decide, em última instância, a efetivação do homem como ser livre. Realizar ações morais em obediência às leis morais que são determinadas pela própria razão, que segue o dever, é o caminho para se realizar a universalização.

O projeto filosófico kantiano, no desenvolvimento de sua moral, parece conter um potencial de pensamento que não se esgota rapidamente, e por isso, talvez até hoje, tenha sido a causa de muitos desafios e estudos.

Diante desta conclusão debruçamo-nos para ouvir Wittgenstein, que com suas afirmações nas duas principais obras, questionou Kant e apresentou novo método da vivência de sua ética: as formas de vida. Elas que integram a vida do homem, desenvolvida no contexto em que vive. Não é algo que se impõe à vida, e sim que integra a vida natural da pessoa. Wittgenstein não tem a pretensão de apresentar manual de ética, mas deixou claro a necessidade de reflexão sobre a temática, mesmo que as vezes tenhamos que nos curvar diante do silêncio.

Após a discussão destas duas correntes filosóficas, olhamos para a sociedade contemporânea, com suas correntes vividas: o realismo moral e o relativismo ético. A superação do relativismo, assim como foi apresentado, está na abertura do homem em agir, não conforme a sentimentos pessoais, ou seguindo apenas a decisões externas, mas na sua autonomia.

Diante do relativismo ético, este entendido a partir do seu problema como “possuir uma verdade difícil de tornar comum, dado que, precisamente, não há verdades comuns, compartilhadas por todos” (MARTINEZ, 2006, p. 196), compreender a proposta kantiana, qual o caminho proposto, é a busca para superar os particularismos e dogmatismos existentes na sociedade contemporânea.

Não se superam as limitações sem buscar nas tradições o elemento iluminador para a compreensão e discussão desta temática, que foi a proposta desta dissertação.

A conclusão somente será aceitável se os homens, abertos ao diálogo com as tradições existentes, possam compreender a sua situação e que não existe nenhum padrão de argumentação independente da tradição que possa mostrar que ela seja totalmente errada. A necessidade da tolerância possibilita o crescimento sem cair no relativismo e nem no absolutismo. A tolerância possibilita a liberdade de consciência, a liberdade de crenças e costumes, elemento valioso no desenvolvimento de correntes para a justificação moral, e que se torna necessária diante das várias tradições existentes. Ela permite compreender a pluralidade e não conduz a ação humana a uma uniformidade, grande discussão diante da desordem estabelecida na, compreensão de MacIntyre.

O propósito deste estudo não era estabelecer limites para a discussão, mas descobrir que os juízos morais estabelecidos na sociedade contemporânea precisam das tradições para vencer os obstáculos, superando desordem e apontado caminhos para a construção de uma sociedade onde existem elementos que a conduzam para uma vida serena e harmônica.

A universalização pede consenso, exige unanimidade, enquanto a tolerância entende a diferença, e os conflitos derivados dela, como parte constitutiva da vida prática.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guido. *Liberdade e moralidade segundo Kant*. Revista Analytica, Rio de Janeiro: v. 2, n.1, p 175 – 202, 1997.
- ARAUJO, Inês Lacerda (organizadora). *Temas de Ética*. Coleção de Filosofia 3. Curitiba: Champagnat, 2005.
- ARENAS, Luis; MUNÔZ, Jacobo y PERONA, Ángeles J. *El desafío del relativismo*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- BENDA, Julien. *O Pensamento vivo de Kant*. Tradução de Wilson Veloso. São Paulo: Livraria Martins, 1961.
- BILBEY, Norbet. *Kant y el tribunal de la consciência*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- BORGES, Valdir. *Ética e Lógica no Tractatus de Wittgenstein*. Curitiba: Vicentina Editora, 2008.
- BUCHHOLZ, Kai. *Compreender Wittgenstein*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CAMPS, Victoria. *História de la ética*. Lá ética moderna. Barcelona: Crítica, 1992.
- CASTRO, Susana. *Introdução à Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Ética*. São Paulo: Companhia de Letras, 2006.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem: Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. Florianópolis – São Leopoldo: UFSC-Unisinos, 2005.
- DASCAL, Marcelo (compilador). *Relativismo Cultural y Filosofia. Perspectivas Norteamericanas y Latinoamericanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein*. Os limites da linguagem. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- DÜSING, Klaus. *História da Filosofia. Filósofos do Século XVIII*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.
- FARIA, Maria do Carmo B. *Direito e ética*. São Paulo: Paulus, 2007.
- FURROW, Dwight. *Ética*. Conceitos-chaves em Filosofia. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GUARIGLIA, Osvaldo. *Una ética para el siglo XXI*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein, sobre a natureza humana*. Tradução de João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: UNESP, 1997.

HALLER, R. *A Ética no pensamento de Wittgenstein*. Estudos Avançados, São Paulo: Vol. 5, n° 11, jan./abr.1991. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 15 janeiro 2008.

HARTNACK, Justus. *Breve história de la Filosofía*. Traducción de José Antonio Lorente. 15 ed. Madrid: Catedra, 2005.

HERRERO, Francisco J. *Religião e História em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HINTIKKA, M. B.; HINTIKKA, J. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1994.

HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editor Victor Civita, 1974.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Valério Rohden. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

_____. *Textos Seletos*. Tradução de Raimundo Vier. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. 2 ed. São Paulo, Edipro, 2008.

LACROIX, Jean. *Kant e o Kantismo*. Tradução de Maria Manoela Cardoso. Portugal: RÉS-Editora, s/d.

LOPARIC, Zeljko. *O fato da razão: uma interpretação semântica*. Revista Analytica, Rio de Janeiro: v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. *Justiça de quem? Que racionalidade?* 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001a.

_____. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 2006.

MARTINEZ, Horácio Lujan. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

_____. A controvérsia entre realismo moral e relativismo ético. In: SOUZA, Eliane C. de e CRAIA, Eladio C. P. (org). *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e a ação*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006. p. 169 – 198.

_____. A recusa de Schopenhauer ao livre arbítrio da moral kantiana. In: AMES, José Luis e PORTELA, Luis Cesar Y. (org). *Lições de Ética e Política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006a. p. 167 – 194.

_____. Filosofia e conservadorismo na obra de Wittgenstein. In: PEREZ, Daniel Omar. *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002. p. 121 – 155.

_____. Função e conteúdo da ética na filosofia do primeiro Wittgenstein. In: PEREZ, Daniel Omar. *Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001a. p. 161 – 185.

_____. Wittgenstein e o relativismo ético. In: AMES, José Luis e PORTELA, Luis Cesar Y. (org). *Lições de Ética e Política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006a. p. 231 – 247.

_____. *Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências*. Artigo aceito e não publicado pela Revista de Filosofia Aurora (PUCPR), prelo a.

_____. *Linguagem e práxis. (Uma introdução à leitura do “segundo” Wittgenstein)*. Toledo: no prelo b.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein, os labirintos da linguagem*. Campinas: UNICAMP, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEARS, David. *As idéias de Wittgenstein*. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973.

PEREZ, Daniel Omar. *A ética e os sentimentos*. In: ARAUJO, Inês Lacerda de e BOCCA, Francisco Verardi. *Temas de ética*. Col. Filosofia 3. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

_____. *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005a.

_____. *O sentido das proposições reflexivas*. Revista Crítica. Londrina: v. 11, n. 33, p. 39-99, Abril/2006.

PINHEIRO, Celso de Moraes. *A justiça e o dever em Kant*. Revista Crítica. Londrina: v. 10, n. 31, p. 123-142, Abril/2005.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e da Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos I. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SALMERON, Fernando; CAMPS, Victoria; e GUARIGLIA, Osvaldo (org). *Concepciones de la ética*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: Editorial Trotta, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Dores do mundo*. Tradução de José Sousa de Oliveira. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

THORNTON, T. *Wittgenstein, sobre a linguagem e pensamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, Bortolo. *Wittgenstein: A forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Champagnat, 2003.

VEATCH, Henry. *O homem racional*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: TOPBOOKS Editora, 1962.

VVAA. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Indiana: Notre Dame Press, 1989.

WALKER, Ralph. *Kant*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: UNESP, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3 ed. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. Coleção. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Cultura e valor*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.