

HUME E O UNIVERSALISMO NA MORAL: POR UMA ALTERNATIVA NÃO KANTIANA¹

HUME AND THE UNIVERSALISM IN MORALITY: A NON-KANTIAN ALTERNATIVE

ADRIANO NAVES DE BRITO

(Unisinos/CNPq - Brasil)

Resumo

O texto é uma defesa, inspirada em Hume, da naturalização de valores morais, especificamente da universalidade e da igualdade. Tomo a posição de Tugendhat a respeito da relação entre afetos e julgamentos morais como o ponto de partida para explicitar o problema central da naturalização na moralidade, que é a naturalização dos valores. Mostro, então, que a assunção de uma assimetria entre afetos e razão, em favor desta última, é a nota característica da tradição kantiana, cujo núcleo é uma teoria antinaturalista do valor. Discuto, em seguida, em favor do naturalismo moral de Hume, mas indico suas limitações em esclarecer distinções morais a respeito das virtudes artificiais. Por fim, concluo apresentando uma análise naturalizada do universalismo e do igualitarismo baseada na assimetria entre a culpa e a indignação.

Palavras-chave: naturalização da moral, universalismo, igualitarismo, sentimentos morais, culpa, indignação.

Abstract

The text is a defense, inspired by Hume, of the naturalization of moral values, specifically of the universality and the equality. I take the position of Tugendhat regarding the relation between affections and moral judgments as starting point to establish the central problem of naturalization in morality, which is, the naturalization of values. I show, then, that the assumption of an asymmetry between affection and reason, in favor of the latter, is the characteristic note of the Kantian moral tradition, whose core is an antinaturalistic theory of value. I argue, after that, in favor of Hume's moral naturalism, but I point out its limitations in clarifying moral distinctions regarding artificial virtues. Finally, I conclude presenting a naturalized analysis of the universalism and the egalitarianism based in the asymmetry between guilt and indignation.

Keywords: naturalization of moral values, universalism, egalitarianism, moral sentiments, guilt, indignation.

1. Afetos e juízos

1. Num trecho de suas Vorlesungen über Ethik (1993), Ernst Tugendhat faz uma afirmação que toca o núcleo do tema a que me quero dedicar neste trabalho. O ponto, no trecho em tela ², é que afetos têm de se basear em juízos de valor, do contrário não teriam sentido. Dito de outro modo, os sentimentos, em especial os sentimentos morais, têm de estar calcados em alguma avaliação judicativa, sob pena de perderem sua significação intersubjetiva. O problema que essa asserção coloca em evidência é o seguinte: a universalização no âmbito prático depende inteiramente de juízos morais justificados?

Acato sem resistência a provável objeção de que não é óbvio como se vai daquela afirmação para essa pergunta, mas insisto: é ali mesmo que se chega ao se postularem a coisas naqueles termos. O itinerário me parece ser o seguinte. Tugendhat, como ele mesmo afirma, perfila-se à tradição aristotélica com respeito à conexão entre afetos e juízos de valor³. Aristóteles estabelece que há uma correlação direta entre ter certos afetos e acreditar na correção de juízos correspondentes. Teria ele, além disso, postulado que haja uma assimetria nesta relação, de sorte que os sentimentos é que se deveriam orientar pelos juízos de valor e não vice-versa? Se Aristóteles, ou qualquer outro, considera que a ligação entre juízos de valor e afetos é unidirecional e se orienta de juízos a afetos —e podemos circunscrever a afirmação ao âmbito da moralidade em benefício da discussão—, então ele, e todos que nesse aspecto o acompanham, têm de admitir que o fundamento da distinção moral entre o que é bom e o que é ruim, não está nas faculdades das quais se originam os afetos, mas em outra: naquela que produz os juízos. Logo, esse fundamento não estaria, para usar o jargão da filosofia moderna, pano de fundo deste escrito, na sensibilidade, mas no entendimento. Teria Aristóteles concebido as coisas nesses termos? Não creio. Meu ponto, entretanto, não é exegético. Concerne, antes, a uma questão de fato e, assim, posso deixar em aberto a interpretação de Aristóteles. O que aqui interessa é determinar o que está em jogo se a leitura de Tugendhat é correta com respeito ao que efetivamente acontece.

2. Por um lado, parece óbvio que alguém julgue que algo é ruim porque o considera ruim. Por outro lado, o fato de que a coisa avaliada seja considerada ruim não se segue, por óbvio, de que ela seja assim considerada. Segue-se de que ela não seja apreciada; segue-se do fato de que não se gosta dela. Juízos de valor são, sob essa perspectiva, juízos sobre o modo como se é afetado pelo mundo e seu mobiliário. Com razão, pois, pode-se afirmar que haja uma ligação entre afetos e juízos. Essa ligação é, entretanto, assim me parece, direta e simétrica. Entre o afeto e a crença no juízo valorativo que lhe corresponde não há mediação⁴. A capacidade —não apenas humana, vale notar— da dissimulação reflete esse fato de modo exemplar. A dissimulação só funciona se o indivíduo conseguir convencer os demais de que seu juízo é de boa fé, isto é, que a ele corresponde uma avaliação afetiva. Em espécies com suficiente desenvolvimento cerebral e complexa vida social, os indivíduos são capazes de enganar aos demais mediante enunciados —verbais ou não— que projetam crenças que seus locutores de fato não têm. Crenças às quais não correspondem afetos autênticos.

A conseqüência filosófica de interpretar desse modo as relações entre afetos e enunciados é que juízos de valor passam a ter, tanto quanto os afetos, um fundamento subjetivo: as preferências individuais. De fato, porquanto a moralidade implica em constrangimentos mútuos mediante o estabelecimento de obrigações, as justificações perante os demais das exigências que cada um faz têm, nessa interpretação, de se fundarem em bases subjetivas. Interpretadas, entretanto, as relações entre afetos e juízos de modo oposto (como sugere Tugendhat), de sorte que os afetos morais tenham sentido somente se correspondem a apreciações judicativas, então o que carece de

fundamento são os juízos sobre os quais os afetos se assentam. O que se tem de buscar, nesse caso, são as bases objetivas para a validade dos juízos de valor.

Essa última interpretação tem prevalecido na tradição filosófica. Diferentemente dos afetos, que são entes subjetivos, juízos, supostamente, se deixam justificar de modo objetivo. No que tange à justificação, a vantagem dos juízos frente aos afetos é clara. Juízos povoam o universo do discurso, ou como diriam os gregos, para ficar na tradição, o logos, e é nesse universo que justificações têm cabimento, pois é nele que se podem dar razões e dá-las de modo articulado e coerente, como somente é possível num sistema de regras. Para tanto, basta que se encontre um princípio que calce e dê azo à racionalidade implicada no discurso.

3. O pequeno excursão acima ajuda-nos a entender que o que está em jogo na leitura de Tugendhat, e muitos outros, no que diz respeito à relação entre afetos e juízos é o anseio por uma moral justificada em bases universalistas. E o anseio universalista é, sem dúvida, legítimo. Quem, afinal, estaria disposto a abrir mão da pretensão de validade de suas avaliações morais assim de modo desapegado? A suposição tácita dessa tradição é que conquanto a pergunta pelo fundamento (ou, como prefere Tugendhat, por uma justificação) somente tem cabimento no plano do discurso, o programa para a universalização da moralidade tem de envolver a justificação da validade objetiva de juízos morais. Mas não se pode esquecer, como se viu, que tem de haver uma adequação entre juízos e afetos, de sorte que, uma vez corrigida a avaliação judicativa mediante um princípio discursivo (e, portanto, racional), dever-se-ia poder ajustar os afetos em conformidade com aquele princípio. Ora, a base para a correção dos juízos de valor, dispostas assim as coisas, não pode mais ser os afetos. Esta tradição tem, portanto, de aceitar um fundamento não sensível para o valor. Nesse cenário, o preço da universalização é alguma forma de racionalismo prático, para o qual Kant é a figura dominante. Para ele, e para todos aqueles que a esse respeito com ele fazem coro, distinções valorativas universalizáveis são as que a razão pode estabelecer. Tudo o mais são valores fundados na sensibilidade e, alegam, irremediavelmente subjetivos.

A questão com a qual iniciei este texto apresenta-se agora com os seguintes contornos: há alguma alternativa à universalização das pretensões morais que não termine por se converter numa variação da filosofia kantiana⁵?

2. Por que Kant é kantiano?

4. Qualquer alternativa que atenda a exigência posta na questão acima e que seja conseqüente terá também de se opor ao modo como a tradição kantiana dispõe a relação entre afetos e juízos. É prudente, a esta altura, antes que nos lancemos à correnteza das afecções, ouvir os que manejam a nau da razão. A esse propósito, minha pergunta provocativa é a seguinte: por que Kant se teria

tornado kantiano?

Kant, em sua filosofia crítica, parte de um fato e procura para ele um fundamento - a influência do empirismo de Hume é, aliás, no tocante a isso evidente. No plano teórico, a constatação empírica é que há juízos assertivos que almejam uma validade objetiva. Sem que esta pretensão seja satisfeita, a ciência não é possível. Logo, cabe à filosofia transcendental expor os fundamentos para a validade objetiva dos juízos sintéticos. No plano prático, o que se constata é que há juízos de valor que almejam a uma validade objetiva ⁶. Sem que essa pretensão seja satisfeita, a moralidade como um sistema de regras que obrigam as vontades não seria possível. Ora, na medida em que obrigações morais têm sentido por serem independentes das condições subjetivas dos agentes, a pretensão de validade dos juízos morais tem de ser igualmente incondicionada. À filosofia prática cabe expor, então, o fundamento de validade dos juízos morais que os homens de fato enunciam.

5. O que move Kant na direção de submeter a moralidade à razão é a necessidade de satisfazer a pretensão de incondicionado reconhecimento dos juízos morais, notadamente, uma pretensão de universalização irrestrita das distinções morais. Na moralidade, é certo, aquilo que os agentes têm de reconhecer como legítimo são as distinções de valores: bom, ruim, bem e mal. À exigência mútua do reconhecimento incondicionado das avaliações feitas pelos agentes, corresponde a pressuposição de que também os valores morais sejam incondicionados, quer dizer, que valham por si mesmos, que valham de modo absoluto.

A filosofia moral de cunho kantiano está, pois, às voltas com a explicação de um valor absoluto, cuja expressão empírica está na indisposição dos agentes morais em aceitar as condições subjetivas de cada um como fundamento para o desrespeito às normas morais. O mal estar dos agentes para com as justificativas subjetivas daqueles que se esquivam do dever moral é evidência suficiente para a constatação de que o relativismo é uma quimera na moralidade. A vida comum dos homens entre si não comporta o relativismo moral e ele não se efetiva em nenhuma comunidade humana funcional. Se esse é o ponto de partida empírico, i. e., se o sistema moral que deveras há é constituído de normas morais que aspiram a uma incondicionalidade que somente se sustenta se houver um valor absoluto como medida moral, então cabe à filosofia dar conta desse valor absoluto que o sistema pressupõe. Um valor com tão elevada estatura não poderia ter como fonte a sensibilidade, defende Kant. Sua fonte teria de ser a razão. Escreve Kant na Fundamentação:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, BA 3)

Para responder à provocação que fiz, o que leva Kant a ser kantiano é a sua teoria do valor moral.

6. O ponto a que chegamos é este: a moralidade envolve a tendência à universalização incondicional de normas, o que constitui o sentido mesmo das obrigações morais. Tal universalização, por ser tendencialmente incondicional, demanda um fundamento incondicionado, isto é, uma base que se sobreponha às vicissitudes subjetivas. Normas são prescrições para escolhas, logo, diretrizes para avaliações valorativas e se têm a pretensão de se impor incondicionalmente, então determinam escolhas de modo incondicional e implicam em valores absolutos. Se essa é uma descrição adequada da moralidade humana —e para Kant ela o é—, o tipo de teoria moral que o criticismo kantiano representa emerge como uma imposição quase irresistível a todo aquele que se disponha a explicar o fenômeno moral em nossa espécie.

Quem a essa teoria resiste, sob pena de perder em sua tentativa o próprio fenômeno da moralidade, precisa dar conta, em bases não kantianas, daquilo que essa teoria esclarece de modo tão circunspeto. Ele tem de dar conta da universalização na moral e do valor que lhe dá sustentação.

3. Hume e a naturalização da moral

7. O problema da origem do valor é central para a solução do enigma da universalização na moral. Qualquer resposta que se dê ao primeiro, desata ou ata o nó do segundo. Plante-se a origem do valor, como ocorre na filosofia kantiana, na razão (e, neste caso, talvez conviria grafá-la com um “R” maiúsculo para lhe distinguir o poder), então a universalização dos valores morais se explica derivativamente, já que essa razão é ela mesma universal. Se, ao contrário, o valor brota dos afetos, então encontramos-nos em apuros para resolver o enigma da universalização que, de fato, ocorre na moralidade. Fechei, na seção anterior, a avenida da razão para a solução do problema da universalização da moral que aqui me ocupa. Resta-me seguir a trilha oblíqua dos afetos. Agora, a boa companhia é Hume.

Nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, que falar no combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos quando se conformam a seus preceitos... Para mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, primeiramente, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em segundo lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. (Tratado da Natureza Humana. L.II, P. III, S. III, §1 [p. 414])⁷

O excerto ilustra com clareza que seu autor encontra-se na mesma posição em que me pus.

Suas soluções são, por isso, um recurso indispensável para a montagem da alternativa que procuro.

Em linhas gerais, o caminho aponta, indiscutivelmente, para uma naturalização⁸ das distinções de valor. Mas deve-se proceder com cuidado agora. A naturalização na moral significaria que as distinções morais estariam estabelecidas assim como o estão as leis da natureza?

O determinismo embutido numa afirmação desse tipo cria problemas para a sua aceitação. A configuração das normas morais entre os homens é diversificada e, embora se possa pleitear alguma base comum, o problema é explicar, sob o pressuposto de uma causalidade meramente natural, como é que de uma base comum se pode chegar às diferentes configurações, sobretudo quando se tem em vista que essas configurações podem apresentar oposições entre si. Leis morais não são, pelo menos não apenas, determinações naturais e o que se alcança com a naturalização da moral ainda está em aberto.

8. Sugeri, na seção anterior, que Hume, antes de Kant, tem na base metodológica de sua investigação da moralidade fatos. E eles resultam ser os mesmos para os dois autores: as distinções morais. Detectadas, aliás, pela averiguação da mesma fonte de dados: os juízos morais. É fato que há distinções morais e isso pode ser objeto de nossa experiência empírica. Com isso ambos concordariam. Mas como é que se descobrem tais distinções? Tampouco creio que haja nesse tocante substantiva distinção entre eles. Hume numa passagem do Tratado discute essa questão. Por um lado, concorda que as distinções morais não podem ser questões de fato. Por outro, afirma que é fato que tais distinções se manifestem nos sentimentos que podemos observar por reflexão.

Mas haverá alguma dificuldade em se provar que o vício e a virtude não são questões de fato, cuja existência possamos inferir pela razão? Tomemos qualquer ação reconhecivelmente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou existência real, que chamamos de vício. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não de razão. Está em nós, não no objeto. (Tratado da Natureza Humana. L.III, P.I, S.II. §26. [p. 468 - 469])

Como harmonizar as duas afirmações? Conquanto as distinções morais sejam feitas mediante o cotejamento com nossos sentimentos, elas são faturalmente detectáveis por uma experiência, que será interna, é verdade, mas nem por isso inapreensível pelo entendimento. Porém, conquanto elas não estejam nos objetos, mas sejam um modo de nossa apreensão deles, suas existências não podem ser inferidas pela razão. Equipará-las a propriedades como as cores, por exemplo, elucidada o caráter subjetivo das distinções morais, mas pode ajudar a elucidar o seu caráter objetivo? O que

nos leva a concordar com que um objeto tenha uma certa cor é tanto a constituição de nosso aparato perceptivo, comum a todos da espécie, quanto algumas propriedades do objeto que influem na manifestação dessas propriedades. No caso das distinções morais, o mesmo poderia ser dito. Mas como estabelecer normas a partir disso? Como dizer que tais distinções devem ser feitas caso o agente se recuse a aceitá-las? A interdição entre ser e dever ser introduzida por Hume à seqüência de seu texto (Cf. Tratado da Natureza Humana. L.III, P.I, S.II. §27. [p. 469] mostra que a validade objetiva entre distinções morais não pode ser resolvida assim como se resolvem as discordâncias com respeito a algumas propriedades secundárias dos objetos.

9. O ponto prático relevante no que tange às distinções morais não é que tipo de experiência é necessária para perceber tais distinções, mas como é que elas podem passar a valer a partir de serem percebidas. O que não é uma questão de fato é como essas distinções podem valer para todos ou, pelo menos, tendencialmente para todos. Kant viu o problema com clareza e sua solução foi postular que o fundamento das distinções morais estaria na razão em seu uso prático. Em consonância com isso, para ele, o valor moral não se define pelo modo como o objeto —no caso, as ações— nos afeta, mas pelo modo como a razão deve determinar a vontade⁹. Quanto a Hume, sua resposta está no resto do parágrafo citado acima.

Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento[a feeling or sentiment] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. E essa descoberta da moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento. (Cf. Tratado da Natureza Humana. L.III, P.I, S.II. §26. [p. 468-469])

A resposta é insuficiente. O que Hume nos explica é como somos movidos pelos sentimentos, com o que Kant não discordaria, mas não responde, pelo menos não satisfatoriamente, como surge o caráter normativo das distinções morais. Em Kant, que sejamos movidos pelas inclinações é um fato. Mas o valor das ações encontra-se em que tenham de ser conformes a uma lei moral racional. O aspecto normativo é parte inerente da natureza das distinções morais. Em Hume, distinções morais valem porque estão fundadas em sentimentos que todos compartilhamos. Por conseguinte, não na unidade da razão, mas na unidade de nossas características afetivas. Características que todos partilhamos. Mas porque elas devem valer?

10. Está a mão ligar a concepção humeana com uma teoria da evolução de cunho darwinista,

no sentido de que teria sido uma vantagem evolutiva o que teria levado a que se tivessem tornado dominantes as características emocionais que nos fazem aptos para a vida social. O partilhamento das características afetivas que fundam a moralidade teria, nesses termos, base genômicas. Teríamos, então, encontrado a pedra de toque para solucionar o enigma da universalização dos valores morais? Estaria a moral fundada em nossa constituição biológica? Estaria a moral nos genes?

Visto sob a perspectiva da própria filosofia de Hume, o problema com este tipo de explicação é que ela é, na melhor das hipóteses, adequada para as virtudes naturais, mas não para as artificiais. A distinção é dele.

Para que ninguém se sinta ofendido, devo aqui observar que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra natural como significando o oposto de artificial... Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias. Tampouco é impróprio utilizar a expressão Leis Naturais para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie. (Cf. Tratado da Natureza Humana. L.III, P.II, S.I. §19. [p. 484])

A “artificialidade” da virtude da justiça coloca em relevo a contrariedade que por vezes há entre as sentenças da justiça, pronunciadas pelos juízes, e os interesses. E, por conseguinte, a contrariedade que por vezes há entre virtude e interesse individual. Hume tenta resolver a questão indicando que a justiça prevalece como virtude pelos benefícios que vemos emergir de seu exercício, benefícios esses que afetam nossa natural inclinação para a utilidade. Porque a utilidade agrada é que a justiça acaba por se fundar nos interesses (não os egoístas, mas os simpáticos). Para uma filosofia que prima por um naturalismo conseqüente, a introdução da utilidade como princípio de fundamentação moral parece deslocado. Contudo, sem ela a validade normativa das virtudes artificiais não poderia ser esclarecida. A utilidade media o acordo entre as virtudes artificiais e os afetos, ou a sensibilidade. Deve-se concluir, então que a utilidade das conseqüências da vigência da justiça é o que liga essa virtude à moralidade natural.

Cito ainda uma vez Hume:

Em suma, devemos considerar que essa distinção entre a justiça e a injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do interesse próprio, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da moralidade, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz da sociedade, sentindo um desconforto diante daquelas que são contrárias a ela. É a convenção voluntária e o artifício dos homens que faz que o primeiro interesse ocorra; e portanto, essas leis da justiça devem, sob esse aspecto, ser consideradas artificiais. Uma vez estabelecido e reconhecido esse interesse, o senso da moralidade diante da observância dessas regras segue-se naturalmente, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo artifício: os ensinamentos públicos dos políticos e a educação privada fornecida pelos pais contribuem para

nos proporcionar um senso de honra e dever na regulação estrita de nossas ações concernentes à propriedade alheia. (Cf. Tratado da Natureza Humana. L.III, P.II, S.VI. §11. [p. 533-534])

11. A dificuldade permanece. A vida em sociedade exige o constrangimento do interesse individual e que isso seja aceitável pelo indivíduo, parece agora, depender de uma reflexão sobre o custo benefício da admissão do contrato social¹⁰. Uma vez que ele o tenha admitido, operam nele, então, as forças da moralidade —isto é, as forças da sensibilidade. Ora, a admissão disso implica em que a virtude da justiça (mas também outras virtudes artificiais) esteja fundada em reflexões de razão, já que a determinação da utilidade exige a concordância de meios a fins, o que só pode ser feito pelo entendimento. Por este viés, entretanto, a classificação da justiça como virtude fica a depender de que ela se possa provar útil, o que, por sua vez, depende de uma avaliação racional. Mas isso contraria o naturalismo. A dificuldade fica ainda mais patente quando temos em vista que é possível haver juízos falsos sobre a utilidade das qualidades. Os juízos falsos, a despeito dessa condição, que, é claro, independe da crença do agente, também determinam as suas avaliações morais. Se o agente crê na verdade de um juízo falso, ele se deixa influenciar afetivamente por isso. Fica pois evidente que, postas as coisas na perspectiva que acabo de descrever, o princípio de determinação das distinções morais descola-se dos afetos em direção à razão. Hume não dá esse passo¹¹, que no entanto, é dado pelos utilitaristas clássicos. A questão é que, numa perspectiva naturalista, a correção de juízos de avaliação moral não pode andar a contrapelo dos sentimentos e nem dispensá-los. Não se sopesa vantagens sem o fiel das preferências do agente.

12. O utilitarismo, é forçoso concluir, tampouco constitui uma real alternativa à posição kantiana. Ele concede o essencial a Kant: a razão como fundamento das distinções morais. Falta em Hume, porém, e também no naturalismo moral contemporâneo, uma explicação abrangente da origem do valor justamente lá onde o interesse tem de ser contrariado. Parte do problema, segundo avalio, está na difícil compatibilização entre indivíduo e sociedade. Quando se trata de esclarecer as virtudes com base no sentimento de simpatia¹², que tem sua fonte no indivíduo, o seu raio de alcance é limitado. A ligação entre o alcance circunscrito das virtudes aos círculos de família, em sentido lato, e sua validade para a sociedade civil em geral, exige um esclarecimento que, em par com o programa naturalista, esteja fundado nos afetos. No que resta deste texto, vou tentar expor esta ligação com base no economia dos afetos. Há nesta explicação um ponto que é decisivo para o seu sucesso em ligar, no plano da moralidade, indivíduo e sociedade. Parto¹³ de que a fundamental inclinação do indivíduo é não ser excluído da comunidade a que se sente pertencente, ponto perfeitamente compatível com uma exposição naturalista da moral e, em especial, com a filosofia prática de Hume. A partir daí, caberá explicar como os valores morais forjados nos diferentes círculos afetivos se entrelaçam no tecido social. A tese que subjaz ao meu esforço explicativo na última parte deste texto é a de que a ligação entre o indivíduo e a sociedade política se dá mediante

a extensão da moralidade comunitária. Isso contraria a tese contratualista dominante segundo a qual a constituição da sociedade civil passa, de modo inexorável, pela decisão do indivíduo —depois de pesar vantagens e desvantagens— de aderir a seus constrangimentos. Vai além do escopo deste texto demonstrar esta tese, mas espero que, feita a partir de um ponto de vista naturalizado, a exposição do modo como valores morais competem por validade forneça elementos para dar a ela alguma plausibilidade e, além disso, ajude-nos a compreender o papel da moralidade para a constituição da sociedade civil.

4. Sentimentos e universalismo na moral

13. Como já vimos, um dos mais sérios problemas para uma concepção moral baseada em sentimentos é que ela não pode ser universalizada, já que a simpatia é um sentimento seletivo. Isso é correto. Contudo, para colocar uma vez mais o problema, teria essa constatação o alcance de interditar qualquer tentativa de derivar dos sentimentos alguma forma de universalismo na moral? Se as coisas fossem assim, a normatividade moral seria, numa perspectiva naturalista, um fenômeno inexplicável. Como esse fenômeno não é uma prerrogativa de seres que articulam uma linguagem predicativa como a nossa, parece óbvio que ele tem de poder ser explicado em bases naturais e mediante recursos independentes do tipo de racionalidade inerente à linguagem que caracteriza a nossa espécie.

Aceito de saída que dependa apenas da vontade do indivíduo (ou dos indivíduos envolvidos) se a moralidade vai se efetivar ou não. Não pode haver para ele nenhuma razão inexorável —nem mesmo uma razão ad hoc, com há para Kant— para aceitar um sistema específico de regras morais¹⁴. Não obstante, ele não é livre para reagir ou não reagir afetivamente às demandas morais e, nesse sentido, a moral, como um sistema do qual todos fazemos parte, porque somos capazes de ter sentimentos de uma certa natureza, não se põe para ninguém como uma escolha. Com base nos constrangimentos que governam as reações afetivas das pessoas, eu gostaria de esboçar uma descrição de como a universalização se torna um valor moral. No que se segue, compreenderei a moralidade, lato senso, segundo expus acima, como um sistema de exigências mútuas no qual cada indivíduo está desde sempre inserido e no qual características como a universalidade, que consideramos intuitivamente ser um valor moral fundamental, são parte constitutiva de sua estrutura. Dentro do sistema geral da moralidade convivem sub-sistemas que compreendem desde famílias até nações. O que defendo é que a universalidade é inerente ao modo como os humanos reagem às afecções morais. Por este prisma, a universalidade não será vista como algo que os indivíduos podem ou não escolher, mas como um elemento essencial de sua natureza moral e que deveria ser incluído em qualquer descrição satisfatória da moralidade como uma característica humana. Tentarei mostrar isso analisando como a indignação e a culpa (ou a vergonha), sentimentos morais por excelência, interagem enquanto o indivíduo é parte do sistema da moralidade mediante tomar parte em um ou

mais sub-sistemas específicos do grande círculo da moralidade que nos contém a todos.

14. A indignação, assimetricamente à vergonha e à culpa, não reconhece limites entre as esferas mais íntimas da moralidade, os sub-sistemas aludidos anteriormente. Isso significa que não se pode impedir os indivíduos de se zangarem, em sentido moral, uns com os outros apelando para o fato de pertencerem eles a grupos distintos. Ao contrário, esse parece ser um incentivo a mais para a indignação e não um antídoto a ela. Sempre que há interação entre duas comunidades compostas por indivíduos capazes de ter sentimentos morais, a possibilidade de ocorrer mútua indignação está aberta. No que concerne à indignação, simplesmente não podemos ser indiferentes ao comportamento dos demais. A indignação é, desse modo, um sentimento moral potencialmente dirigido a todos. Ora, pode-se então pensar o universalismo em moral como o resultado da disposição dos indivíduos e grupos, em virtude da natureza dos sentimentos morais, de julgarem a todos mediante seus próprios valores. Não posso, é claro, nesta abordagem naturalista, provar a validade da universalização assim empreendida. Mas isso não é necessário. O ponto importante é que a tendência à universalização de qualquer valor moral resulta da falta de liberdade de preferência que regula as reações morais dos indivíduos e seus grupos e que está na base do modo como, por exemplo, a indignação funciona. A exigência que acompanha a indignação tem valor porque os indignados assim o querem, mas também, e ao mesmo tempo, porque os que são alvo da indignação alheia não são indiferentes a ela; numa palavra, porque eles têm vergonha se se sentem culpados e, portanto, mercedores da indignação.

15. Essa condicionante da validade da indignação, a culpa, abre a investigação para o esclarecimento do fundamento natural de validade de um outro valor moral intuitivo: a igualdade. Para mostrar a dinâmica afetiva que leva ao igualitarismo preciso voltar à assimetria entre a indignação e a culpa (e seu corolário, a vergonha) e isso terá como resultado também um maior esclarecimento sobre a universalização na moral.

Enquanto a indignação pode cruzar as fronteiras entre as comunidades morais, a culpa e a vergonha são os sentimentos que definem a pertença a uma comunidade. Somente quando se compartilha com outros as mesmas bases para sentir culpa e vergonha, alguém se considera, de fato, membro de uma comunidade moral. Esses sentimentos dependem inteiramente da autêntica, portanto, afetiva adesão do indivíduo a uma dada comunidade. É claro que aqui não estão em questão senão as comunidades morais. Grupos baseados em acordos circunstanciais ou mantidos sob força tirânica, na medida em que neles a coesão de seus membros não depende de sentimentos, não estão sendo considerados. Nesses tipos de grupos, os indivíduos têm deveres contratuais ou o medo como forças de ligação, mas vergonha e culpa só são aí encontrados de modo oblíquo.

Uma das condições mais básicas para a ocorrência de vergonha ou da culpa é a aceitação autônoma da comunidade pelo indivíduo. Ele precisa dar o seu consentimento afetivo para se tornar parte de uma comunidade moral. Contudo, é claro que ele também pode deixar de consentir e essas duas circunstâncias se aplicam a cada um dos membros da comunidade. Desse modo, cada um é visto como sendo capaz de alterar os sentimentos com respeito à sua pertença à comunidade

e é isso que os torna a todos igualmente valiosos. O tratamento igualitário repercute o fato de que cada um é prezado e é visto como capaz de mudar seus vínculos com os demais. Por isso, merece o respeito dos outros. É certo, entretanto, que romper afetivamente com uma comunidade, embora seja uma possibilidade disponível para o indivíduo, não é um ato episódico da vontade e que possa ser completado mediante uma mera decisão, por razoável que ela seja. Esse é um processo lento e que exige o distanciamento do indivíduo frente ao grupo até que os sentimentos e afetos vinculantes desapareçam ou percam a sua força. O quão difícil esse processo pode ser, fica evidente pelo custo emocional envolvido nas separações humanas. E ele pode ser tão difícil que é, em muitos casos, irrealizável. É por isso que cada indivíduo tem grande interesse em nutrir seus laços com a comunidade, e que o respeito uns para com os outros é constantemente encorajado. O cultivo da aliança entre os membros da comunidade é tarefa permanente. A aliança de Deus com o seu povo —que é a base de muitas religiões— pode ser interpretada nesse mesmo sentido. A celebração da aliança é a celebração do respeito mútuo.

5. À guisa de conclusão

16. O fato de que os valores do universalismo e do igualitarismo pertençam substantivamente à estrutura da moralidade não implica que os indivíduos tenham de, ou devam, adotar uma atitude universalista ou igualitária frente aos demais. Não decorre, do que foi exposto, nenhum resultado normativo em sentido estrito. Este é o custo da naturalização na filosofia prática: a depreciação dos resultados normativos. A descrição feita mostra, apenas, que o sistema da moralidade tende a mover-se de modo a vindicar os valores da universalidade e da igualdade, e que as bases para isso são afetivas. Sempre que limites são impostos aos constrangimentos morais e sempre que há um desequilíbrio nas relações entre os indivíduos, há pressões tectônicas e movimentos sísmicos para restaurar no solo da moralidade as forças que o compõem. Os conflitos entre e no interior dos grupos humanos testemunham esse fato quotidianamente.

Os resultados alcançados mediante a análise das bases naturais do universalismo e do igualitarismo ajudam, por um lado, a entender como a relação do indivíduo com a sociedade civil está imbricada com a dinâmica dos sentimentos morais. A esses aspectos, as abordagens contratualistas da moral não conferem qualquer relevância. Por outro, para voltar à questão que está no caput deste texto, esses resultados mostram como, sem concessões a uma concepção moral de tipo kantiana, uma filosofia prática naturalizada, como quer ser a de Hume, pode esposar o universalismo na moral. A alternativa que ofereço é que ela o esposa como um valor inerente à natural assimetria entre indignação e culpa. Por conseguinte, não como o resultado de uma fundamentação judicativa bem sucedida. Assimila-o, pois, e também ao igualitarismo, em sintonia com o modo de argumentar de Hume, a saber, como fatos de nossa humana natureza.

Notas

1 Com o apoio do CNPq

2 “Für alle Affekte überhaupt gilt, was schon Aristoteles in einer für die ganze Tradition maßgebend Klarheit gezeigt hat (Rhetorik, 2. Buch), daß es sich bei dem, was man Affekte nennt, immer um positive oder negative Gefühle handelt (Lust oder Unlust), die sich ihrem eigenen Sinn nach auf ein Urteil aufbauen, und zwar ein Werturteil.” (1993, p. 20)

3 Em outro artigo, “The Role Of Reasons and Sentiments in Tugendhat’s Moral Philosophy” (2008) tratei mais extensamente desse tema em sua conexão com a filosofia de Tugendhat.

4 É provável que a razão para a estreita vinculação entre afetos e crenças esteja no fato de que a fonte para ambos seja a mesma: o aparelho límbico dos indivíduos. A sugestão presta-se bem a uma leitura, em tudo humeana, que unifique razão prática e razão teórica.

⁵ Estou ciente de que o domínio do conjunto que defini sob o signo da filosofia da Kant é questão controversa. Não almejo um rigor histórico estrito neste ponto. A própria inclusão de Tugendhat entre seus elementos pareceria improvável, sendo ele um agudo crítico da teoria kantiana da moralidade, em especial da idéia de uma razão prática. O leitor deve ter em vista, no entanto, que meu critério de classificação são os termos em que a relação entre juízos e afetos é estabelecida. Dado esse critério, Kant surge como o representante paradigmático, graças à radicalidade de sua teoria do valor moral, da concepção que quero trazer à análise.

⁶ Sobre o Fato da Razão em Kant, cf. BRITO, 2009.

⁷ Nas citações do *Tratado da Natureza Humana*, indicarei a posição do texto citado na edição brasileira mediante a indicação do livro, parte e seção, respectivamente, em que ele ocorre. A página fornecida entre colchetes corresponderá sempre à edição padrão de Selby-Bigge.

⁸ O naturalismo moral que esposo é aquele que Blackburn define na seguinte passagem: “[Naturalismo moral é] To ask no more of the world than we already know is there—the ordinary features of things on the basis of which we make decisions about them, like or dislike them, fear them and avoid them, desire them and seek them out. It asks no more than this: a natural world, and patterns of reaction to it.” (Blackburn. 1984, 182)

⁹ Assim, para Kant, mesmo a felicidade, que é em tudo conforme às inclinações, não tem valor sem a distinção de uma vontade determinada pela razão. Assevera ele: “isso sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta de uma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.” Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, §1.

¹⁰ Parece-me óbvio que Hume adota nesse ponto uma posição contratualista e isso está, segundo vejo, no cerne de suas dificuldades em esclarecer as bases afetivas da virtude da justiça. Sobre isso volto mais adiante.

¹¹ A esse respeito, cf. A. Quinton, 1999, p 43. “Só um pequeno passo separa essa posição —um passo que Hume, entretanto não dá— da tese de que a aprovação moral não é apenas *explicada* pela utilidade daquilo a que é conferida, mas *implica* e é *justificada* pela utilidade do que se aprova.”

¹² A tradução do termo inglês “sympathy” pelo termo português “simpatia” exige explicações. A etimologia da palavra remete, por um lado, ao latim, *sympathia* e remete à “afinidade, relação, analogia”, e, por outro, ao grego *sumpátheia* que significa “participação no sofrimento de outrem, compaixão, simpatia” (Cf. *Dicionário Houaiss e The American Heritage Dictionaries*). O termo remete, portanto, relativamente às emoções das pessoas, à sincronia entre seus sentimentos (*pathos*), de sorte que os concernidos tenham os mesmos sentimentos ante o mesmo estímulo. Conserva-se, contudo, no inglês, a idéia de que tal sincronia vai acompanhada de uma inclinação para aliviar no outro o sofrimento que ele sente, logo, algo como uma compaixão. Em português esse sentido não é claro e por isso “simpatia”, no uso que ordinariamente fazemos do termo, está mais próximo deste outro termo inglês: a “empathy”. Uma opção seria, então, empregar “compaixão” para traduzir o termo em tela. Não obstante, empregar “compaixão” para traduzir “sympathy” obscurece o fato de que a sincronia referida pela palavra inglesa, e claramente visada por Hume, não se remete apenas aos sentimentos de sofrimento, algo que a aproximaria da piedade, mas também, e na mesma proporção, a emoções positivas como alegria e entusiasmo. Opto, então, por seguir a tradução brasileira, mas com a observação de que com simpatia está em jogo algo como uma empatia compassiva.

¹³ No texto “Moral, Justificação e evolução em E. Tugendhat”, 2007, expus com detalhes este ponto.

¹⁴ No tocante a esse ponto, acompanho a Tugendhat. Dois textos seus são especialmente relevantes a propósito: *Vorlesungen über Ethik*, (1993), os primeiros cinco capítulos, e “Como devemos entender a Moral”, (2001).

Referências

- BLACKBURN, S. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.
- BRITO, A. N. de. 2007 “Moral, Justificação e evolução em E. Tugendhat”. In: *Verdade e Respeito: a filosofia de E. Tugendhat*. DALL’AGNOL, D. (Org.) Florianópolis: Edufsc, 2007. pp.181 a 214.
- _____. 2008. The Role Of Reasons and Sentiments in Tugendhat’s Moral Philosophy. *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofia*. Vol. 40, No. 119 (agosto 2008): 29–43
- _____. 2009. “Kant and the fact of Reason”. In: *Kant und der ewige Friede*. Berlin: Walter de Gruyter.
- GAUTHIER, D. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon.
- HUME, D. 1978. *Treatise of human Nature*. Oxford: Clarendon. 2. ed.
- _____. 1999. *An enquire concerning human understanding*. T. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford.
- _____. 2003. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp.
- KANT, I. 1978. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- QUINTON, A. 1999. *Hume*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp.
- TUGENDHAT, E. 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2001. “Como devemos entender a moral”. In: *Philósophos*, V. 6, Nº 1 e 2.