

TUGENDHAT E O CONTRATUALISMO MORAL: O PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM *PROBLEMAS DA ÉTICA* (1981)

TUGENDHAT END THE CONTRACTUALISM MORAL: THE PROJECT OF FOUNDATION MORAL IN PROBLEME OF ETHIC (1981)

ANDREI LUIZ LODÉA*
(UFSC / UPF – Brasil)

RESUMO

Inicialmente podemos afirmar que o projeto moral de Tugendhat encontra-se inacabado e passível de reformulação. Temos como pretensão, neste trabalho, apresentar algumas ideias levando em consideração três fases distintas no modelo moral adotado por Tugendhat. No momento, pretendo expor apenas a primeira destas três fases, onde ele busca, por meio de um modelo contratualista, garantias de uma possível fundamentação para a moral, bem como, o reconhecimento de ter cometido um equívoco com este tipo de modelo moral adotado. Este equívoco publicamente assumido é decorrente das críticas de Ursula Wolf ao seu contratualismo moral, que o fizeram adotar posteriormente uma fundamentação do *reconhecimento recíproco*, a qual culmina em uma moral da *seriedade*.

Palavras-chave: Contratualismo, moral, “bom”, “mal”, reconhecimento, seriedade.

ABSTRACT

One can say that Tugendhat's moral project is unfinished and that it is subjected to reformation. In this work, I distinguish three distinct phases in the development of Tugendhat's ethics. But, here, I intend to expose only the first of these three phases, where he seeks, through a contractual model, to establish the foundations of morality as well as to recognize the limits of such a model. Tugendhat also recognizes, in answering to Ursula Wolf's criticisms, that he did some mistakes in his contractual model and discusses a further rationale for the reciprocal recognition, which culminates in a morality of seriousness.

Keywords: Contractualism, moral, “good”, “evil”, recognition, seriousness.

1. INTRODUÇÃO

No livro “Problemas da ética”, mais especificamente nas Três Lições (*Drei Vorlesungen*) de 1981, Tugendhat defende a possibilidade de uma fundamentação contratualista para a moral. Das três lições elaboradas por ele, a terceira lição ‘Moral e Comunicação’ é, por sinal, a mais importante, nos dando evidências de seu contratualismo. Nela Tugendhat discute como a comunicação é importante para a justificação moral, pois, segundo ele, a justificação moral está pautada pela práxis comum, compartilhada intersubjetivamente. Ao final dessa lição, temos a formulação de um possível contratualismo, ao admitir a ideia de que cada pessoa possa alegar que, assim como ela, qualquer outra tem motivos para submeter-se a uma norma, caso ela mesma se submeta. Uma moral deste tipo pode dar garantias de igualdade e universalidade, partindo do interesse de cada um. Porém, nas *Retratações* (*Retraktaionen*) de 1983, ao responder as críticas feitas por Ursula Wolf à sua concepção contratualista, Tugendhat acaba admitindo que, com este modelo, não se

fundamenta uma igualdade. Em suas próprias palavras, diz ter cometido um erro. Nas *Retratações* a moral toma então rumos de um respeito recíproco, ou seja, respeitamos uma pessoa quando a reconhecemos como fim-em-si, quando levamos em conta seu bem-estar. Para o autor, a segunda formulação do Imperativo Categórico kantiano seria a fonte das regras morais. Este modelo de respeito recíproco é defendido com mais força, posteriormente, em “Lições sobre ética” (*Vorlesungen über Ethik*) de 1993, em que busca um conceito plausível de moral, justificando assim, seu projeto já iniciado nas *Retratações*. Ele afirma que, nem um contratualismo forte como o de Kant nem um contratualismo fraco como o de Rawls podem dar conta da moral (TUGENDHAT, 1988, p. 69) e toma o contratualismo como “quase-moral”. Nos últimos anos, Tugendhat retomou a fundamentação moral contratualista defendida nas *Três Lições*. Em “Diálogo em Letícia” (*Dialog in Letícia*) de 1996, e em outros escritos, Tugendhat volta a tratar da moral em moldes contratualistas. O contratualismo é a única opção para a justificação de uma moral não autoritária, desde que, a moral seja entendida como um local de exigências recíprocas. Nesta nova fase de justificação da moral, o contratualismo passa a ser *simétrico*, em oposição a um contratualismo simples. No *contratualismo simétrico* o “bom” assume uma implicação geral: é bom para todos, diferentemente do simples onde é bom para A ou B. No contratualismo, a pessoa deve se considerar membro da comunidade moral e deve ter a garantia, por parte do outro membro moral, que seus interesses serão respeitados. A preocupação estabelecida por Tugendhat tem como ponto de partida um entendimento específico da moral (TUGENDHAT, 1988). Para ele, a moral como foi tratada tradicionalmente por alguns filósofos modernos e contemporâneos, tornou-se relativista, admitindo um leque muito amplo de interpretações. É importante destacarmos que seu projeto de justificação da moral apresenta três fases: um primeiro Tugendhat (1981) defendendo a justificação moral através de um modelo contratualista, um segundo Tugendhat (1983-1993) que cede às críticas, principalmente de Ursula Wolf, coloca que o contratualismo não pode garantir moralidade e, um terceiro (1996) que retorna a seu projeto contratualista sob a ótica de um contratualismo simétrico.

Neste artigo, portanto, temos o intuito de compreender o contratualismo proposto pelo autor em sua primeira fase, ou seja, a constituição de um protocontratualismo e o abandono deste mesmo projeto motivado principalmente pelas críticas de Ursula Wolf. Inicialmente, analisaremos a compreensão que o autor assume ao pensar os fundamentos da moral. Para ele, devemos entender primeiramente os significados semânticos das proposições morais, admitindo, posteriormente, que somente concordamos com os mesmos quando temos motivos e percebemos benefícios nos mesmos – primeira e segunda lição. Isso é necessário para termos a compreensão de seu projeto contratualista, que ganha força ao confrontar-se com o projeto comunicativo de moral pensado por Habermas – terceira lição. Nas *Retratações (Retraktationen)*, Tugendhat admite o esclarecimento da moral como própria do respeito recíproco, na qual a pessoa é tratada como fim-em-si, e garante a efetivação do bem-estar – relação com a segunda fórmula do Imperativo Categórico de Kant. Ao final das *Retratações*, o autor busca realocar a moral do respeito recíproco em uma moral da seriedade.

1. A FUNDAMENTAÇÃO MORAL NAS TRÊS LIÇÕES (*DREI VORLESUNGEN*)

Tugendhat (1988) parte da compreensão dos significados das proposições morais para esclarecer o conceito moral, ou seja, seu objetivo é dar um acesso semântico para a moral.² O problema em destaque é de como fundamentamos o critério fundante da moral. Referindo-se a experiência empírica, a primeira pergunta é: qual o critério de fundamentação? A resposta mais adequada seria: a experiência. Mas a fundamentação deste critério é dada pelo significado de uma proposição empírica. Diz Tugendhat (1988) que o nosso problema é outro, não é empírico, mas moral. A experiência dá o critério de fundamentação das proposições empíricas. A linguagem é uma forma de expressar tal experiência, mas nunca será uma possibilidade de fundamentação empírica. Toda reflexão filosófica necessita da linguagem para expressar suas proposições, mas quando direciona-se para a fundamentação destas proposições a análise semântica é imprescindível. Explica Tugendhat, que a análise semântica caiu em descrédito em grande parte dos filósofos morais. Habermas, por exemplo, coloca a característica das orações morais somente no ‘dever’ que deve ser expresso em proposições normativas. Tugendhat é contra essa idéia, pois Habermas esquece pelo caminho o ‘bom’. O ‘bom’ e o ‘dever’ foram os critérios de análise de toda filosofia moral tradicional. Segundo Tugendhat, não temos uma única resposta para a moral. Para ele, não importa a pergunta “O que é Moral?”, mas, “O que entendemos por moral?”. O emprego das expressões linguísticas possibilita-nos averiguar o uso e a intencionalidade das palavras em questão. Dependendo da forma com que são utilizadas, dentro de um determinado contexto, podemos inferir a aplicabilidade de sua ação moral no indivíduo. Cito Tugendhat (1988, p. 75): “como nossa compreensão prefilosófica de [o moral] é essencialmente vago, não tem perfis definidos, é inevitável que sempre se dê algum aspecto de nossa confusa compreensão prefilosófica da ‘Moral’ que equivoque de uma ou outra forma o nosso conceito filosófico”. Por outro lado, deve-se investigar as conseqüências, os benefícios e os prejuízos das ações éticas.

O que Tugendhat pretende fazer portanto com a análise semântica é explicar a palavra ‘moral’ e também detalhar as implicações da palavra ‘bom’ e ‘dever’. A moral nunca deve ser a análise última; o ‘bom’ e o ‘dever’ são utilizados em expressões linguísticas e remetem a uma determinada proposição. Ele procura detalhar e explicar o que a palavra ‘bom’ expressa em determinado juízo moral. Destaca a função das palavras ‘bom’ e ‘dever’ nas expressões morais, já que estas são possíveis através da linguagem. Sua pretensão é colocar alguma ordem onde não existe ordem. No caso da palavra ‘bom’, vários são seus significados no que diz respeito aos juízos de valor. Ela pode expressar meio e fim (se quer emagrecer, é bom comer menos), pode ser um advérbio (conveniente), ou pode ser um adjetivo atributivo (bom jogador, boa caneta, etc). Quando preferimos algo que é ‘bom’ então podemos dar a ‘bom’ uma fundamentação. Não há para tal necessidade de uma comunicação: tenho motivos para achar determinado objeto ‘bom’ para mim. Quando eu prefiro uma coisa ao invés de

outra estou me referindo a uma norma, que é melhor e, por isso, seria um absurdo, diz Tugendhat (1988, p. 79), eu não almejá-lo, “seria irracional não preferi-lo”.

No caso da moral, uma norma é ‘boa’ quando não se refere a este ou aquele fim, ou a esta ou aquela pessoa. Mas não quer dizer, com isso, que praticar um ato imoral seja algo irracional. Segundo Tugendhat, nada tem a ver a relação entre razão e moral. Se levar em conta uma ação racional – medida pela razão – direcionada a uma fundamentação, todo falante que não apresentar as razões propostas está agindo fora do racional, ou seja, agindo de forma irracional, isolado das razões propostas. Para Tugendhat (1988, p. 83), é uma idéia absurda, pois “sem as normas racionais podemos chegar ao mesmo resultado”. O ‘bom’, por exemplo, já está fundamentado, já sabe o indivíduo o que é ‘bom’, ou o que é melhor para ele.

Por outro lado, Habermas, através da análise pragmática, propõe o seguimento de regras que tornem possível o Discurso para alcançar um acordo moralmente válido. Neste sentido, Habermas admite que é possível fundamentar as normas morais por meio de um princípio-ponte, via argumentação. Tugendhat rechaça essa idéia: buscar um complemento entre normas morais e normas racionais é um fracasso; as normas morais não estão ligadas às normas racionais, no que diz respeito à sua fundamentação. Necessariamente, a moral se expressa em juízos e estes exigem uma fundamentação. Talvez, pensa Tugendhat, eles possam ser fundamentados em normas sociais, podendo obter neste caso perspectivas de êxito. Mas surge uma pergunta interessante para Tugendhat (1988, p. 87): “O que pode significar, em geral, fundamentar uma norma de qualquer tipo?”. Para o autor (1988, p. 89), “as normas sociais em sentido estrito mostram estar necessitadas de fundamentação, por que os indivíduos estão submetidos a elas de uma vez por todas mediante sanções”. Desse modo, é possível distinguir a fundamentação da verdade de questões de retitude.

Habermas não consegue distinguir questões de moralidade de questões que representam uma vigência social. Tugendhat parte então para a fundamentação dos motivos de termos que aderir a uma certa ação subjetiva. (1) Somente o indivíduo aceitará a norma quando ele entender que sua validade é boa ou melhor que outra. Mas esta norma é boa para todos? Tugendhat limita-se ao uso da palavra ‘bom’, afirmando que ela não possui um único predicado. Afirma ainda que “o uso absoluto da palavra ‘bom’ não parece tem na linguagem uma significação unívoca.” (TUGENDHAT, 1988, p. 92). (2) A fundamentação da norma não se refere quando ela é boa para todos os indivíduos, mas quando ela é boa para a comunidade de todos os indivíduos. Pensa Tugendhat (1988, p. 93), que “os indivíduos existem para a comunidade, e não o contrário. A comunidade se forma como um organismo e os indivíduos são seus órgãos”. (3) Tugendhat destaca também uma concepção utilitarista do ‘bom’, no sentido de proporcionar bem estar em igual distribuição. A pergunta que se deve fazer é: qual o motivo que podemos ter para submetemo-nos as normas?

A fundamentação moral é dada em Habermas pela comunicação. No entendimento, o uso

da linguagem é um uso pragmático, livre de coações, onde o falante e ouvinte conseguem criar um consenso universal. Segundo Tugendhat, Habermas coloca as regras semânticas dentro da análise pragmática, ou seja, as regras semânticas são comunicativas. Para Tugendhat, as regras semânticas não dependem do uso comunicativo, pois elas têm a função de demonstrar o significado linguístico das palavras e orações. Neste caso, elas podem ser expressas pelo pensamento, sem que aja falante e ouvinte e com isso tenha-se uma expressão linguística.

Para Tugendhat, o discurso se justifica pela capacidade de participação e não pelo conhecimento. Ou seja, no discurso, segundo Tugendhat, todos têm as mesmas chances de participar e as razões da argumentação são dadas pela necessidade de argumentar e expor seus motivos. Tugendhat distingue regras semânticas de regras pragmáticas. Para provar a validade de uma proposição basta uma análise semântica. A fundamentação dos enunciados é um assunto monológico, ou seja, todo sujeito capaz de agir poderá compreender, através de uma interpretação semântica, o sentido da pretensão proposta. Nesse caso específico, não é necessário nenhuma organização intersubjetiva, mesmo existindo a troca de argumentos – a participação.

Tugendhat parte da ideia de que os discursos práticos servem para que as pessoas sigam uma intenção ou um modo de agir. Participo da argumentação quando tenho boas razões, ou interesses, ou quando é bom para elas validar determinados fins. Não se trata mais de “uma questão de argumentação, mas de decisão, não tem já um caráter cognitivo, mas volitivo.” (TUGENDHAT, 1988, p. 131). Não se trata de uma fundamentação normativa, mas de uma participação no poder, decidindo o que é e o que não é permitido. Certamente, pensa Tugendhat, queremos chegar a um acordo racional que é necessariamente pragmático, mas nada tem a ver com razões e sim com a vontade. É um problema basicamente de justificação.

Tugendhat (1988, p. 95) “priva a validez da norma de seu sentido cognitivo e insiste, no entanto, na necessidade de justificar as normas”. No caso do predicado ‘igualmente bom para todos’, admitido como uma condição semântica, Tugendhat sustenta que as normas que aceitam esse predicado devem ser justificadas, ou seja, que os envolvidos deem boas razões. E isso o faz voltar ao problema de fundamentação do princípio de universalização. O que ele faz é privar a norma de seu conteúdo cognitivo, mantendo-lhe apenas um sentido volitivo.

Tugendhat entende o comunicativo como sendo uma exigência recíproca da norma. Ela deve valer para todos da mesma forma – convicções morais de uma comunidade. A razão está embutida dentro de uma comunidade ideal de fala, o que estabelece racionalidade ao consenso. Por mais que pessoas troquem argumentos em uma comunicação beneficia-se uma pessoa, pois a intenção está repleta de interesse. O que leva um indivíduo a aceitar uma norma não é a fundamentação dessa norma, mas uma práxis comum, ou seja, é um motivo. No caso do predicado “igualmente bom para todos”, fundamentado por Habermas através do consenso, Tugendhat (1988, p. 131) tenta dar um

sentido semântico.

Até onde chega uma justificação mediante razões [*gründe*], permanecemos na dimensão semântica e, tão pouco como parece algo irreduzivelmente comunicativo, não se trata já de uma questão de argumentação, mas sim de decisão, não tem um caráter cognitivo, mas sim volitivo.

Chega-se assim a conclusão de que a teoria do consenso é inaceitável como uma teoria da fundamentação. (TUGENDHAT, 1988, p. 132 grifo do autor).

O indivíduo não necessita de razões para escolher a melhor ação, é uma questão de vontade. Pela análise de Tugendhat, não é possível então uma fundamentação da moral a partir de razões. Todo sujeito leva consigo uma linha de conduta, não é algo dado por outros. Ele já entra na participação – troca de argumentos – com suas próprias convicções e se resolver aceitar alguma outra linha de ação é porque esta lhe trará benefícios. Porém, não podemos esquecer que toda decisão trata de direitos. O meu bem é o bem de todos. Por linhas contratualistas, se aceito determinadas regras é porque estas condizem com minha escolha racional, e que, posteriormente, também possam ser seguidas pelos demais. A escolha das regras aceitas é feita de forma mental³, por meio de um processo hipotético, perguntando-se se poderá acordar sobre a validade das regras morais.

Levando em consideração as normas jurídicas (Direito) consideramos que sua aplicação busca respaldar todos os cidadãos de direitos ou pessoas implicadas em uma determinada questão. Admite-se também na fundamentação dos princípios morais, assim como nas normas jurídicas, o *acordo* entre as partes implicadas. Neste caso, volta-se à ideia de que a comunicação não tem uma ligação com o cognitivo, mas com o volitivo. Esta é a base para a argumentação contratualista de Tugendhat em sua primeira fase, ou como Dall’Agnol propõe, um *protocontratualismo*. Neste caso, não se foge da comunicação, porém essa comunicação é estabelecida por um acordo fático, respaldado racionalmente através de razões – e não só destas –, mas também de um ato de *vontade* e de *decisão coletiva*, bem como pela disposição ao *poder*, o que constitui a base do regime democrático.

É evidente o desprezo de Tugendhat à possibilidade de fundamentação racional de normas morais através de um discurso. Nesse sentido, a forma para este possível contratualismo ou protocontratualismo pode ser a seguinte: “quando um sistema normativo corresponde o predicado em questão, isto representa um motivo para submeter-se espontaneamente a este sistema, e concordar com as sanções que o constitui.” (TUGENDHAT, 1988, p. 141).

Justifica-se esta formulação tendo como base as verdades superiores impostas pelas sociedades tradicionais – a religião, por exemplo. Os crentes aceitam as normas, pois devem, segundo os preceitos religiosos, fazer parte desta comunidade – Tugendhat usa o termo “filhos de

Deus”. Isto é, a verdade superior, neste caso, está justificada na máxima de que devemos ser filhos de Deus para fazer parte deste organismo; “temos todos os motivos para aprovar as normas – quero ser filho de Deus”. Porém, basta a dúvida nesta verdade superior para instaurar um relativismo de crenças. O não absolutismo das verdades superiores surge das exigências vindas das morais particulares [*provinziell evidenten*]. Tenho todos os motivos para concordar com um sistema, mas estes motivos variam em uma escala de interesses. Para fugir deste relativismo existem duas opções: ou se abandona a moralidade, ou se aceita um predicado de fundamentação, que ofereça motivos para se submeter livremente ao sistema normativo vigente. Por trás destas duas situações, existe um denominador comum chamado interesse próprio que prioriza o seu próprio bem-estar e o bem das pessoas que estão ligadas diretamente ao indivíduo. É uma espécie de interesse recíproco, no qual se aceita as normas que são igualmente boas para todos, privilegiando a criação de normas simétricas viáveis a qualquer um dos interessados. Aquilo que é bom para A e B deve ser bom para C. Não se fundamenta aqui o enunciado, mas os motivos que se alega para se submeter à norma em questão, ou seja, se fundamenta a “práxis comum, um comum querer”, pois é destes acordos que se admite a validade das normas e o igualmente bom para todos.

Diferentemente de Habermas que fundamenta a moral na comunicação, Tugendhat não vê comunicação alguma nestes acordos motivados impreterivelmente pelos interesses admitidos individualmente; é um vínculo com a racionalidade que encaminha os acordos para o bem estar próprio. Tugendhat fala em outro momento que seria irracional aceitar uma norma ou acordo que se evidencia um prejuízo para os atores em questão. Pelo viés racional, é lógico o reconhecimento de determinadas normas e princípios que representem meus interesses próprios e que os mesmos estejam de acordo com as verdades superiores estabelecidas. Friedrich Nietzsche sustenta que a tradição moldou a forma como as pessoas aceitam as normas. Somos educados a seguir os preceitos de uma tradição marcada pelos mandamentos religiosos e isso pode caracterizar que o acordo segue sempre e necessariamente, como diz Tugendhat, as verdades superiores. Sendo assim, até que ponto estas verdades incorporadas ao sujeito são racionais? Ele possui realmente liberdade para escolher as normas sem uma interferência externa da tradição ou do sistema vigente? Aceitar ou não aceitar é condição de racionalidade?

A moral da qual trata Tugendhat não advém de uma verdade superior, mas de uma moral mínima, resultado da autocompreensão dos próprios seres humanos sobre as possíveis pretensões e conseqüências para todos. Todas as exigências são cobradas dentro da interação humana e validadas através da reciprocidade, que para ser fundamentadas ou almejar fundamentação deverão ter um sistema normativo de pretensões imparciais.

2. OBJEÇÕES DE URSULA WOLF: MORAL DO RESPEITO RECÍPROCO E DA SERIEDADE (*RETRAKTIONEN*)

A primeira objeção feita por Wolf refere-se ao modelo moral fundado por Tugendhat na primeira lição, qual seja, “O ‘dever’ [*sollen/soll*] e o ‘ter que’ [*müssen/muss*] das normas sociais devem estar em consonância com as sanções advindas das próprias normas sociais. O descumprimento do ‘dever’ ou do ‘ter que’ acarreta em sanção.” (TUGENDHAT, 1984, p. 132).

Wolf objeta que deve haver uma diferenciação entre normas e regras sociais. As regras sociais indicam imperativos gerais cuja vigência social não está indicada por sanções, tão somente admite uma ‘crítica interessada ou participante’. Para Wolf, os mandamentos jurídicos são entendidos como normas e os mandamentos morais como regras. Quando falamos em mandamentos morais devemos lembrar de que falamos em sanções internas, portanto, regras internas próprias ao sujeito como, por exemplo, a vergonha, a confiança admitindo, nestes casos, a crítica interessada do sujeito pelo cumprimento da regra.

O centro desta objeção está na falta de diferenciação do conceito de sanção e na referência global das normas sociais. Neste sentido, as sanções externas são exclusivas das normas jurídicas, enquanto as sanções internas pertencem às regras morais.

Na segunda objeção Wolf argumenta que o resultado da fundamentação moral é um fazer conforme o moral e não um fazer moral com uma motivação racional.

O desenvolvimento na terceira lição de um fundamento comunicativo da regra de ouro “igualmente bom para todos” juntamente com um sistema normativo, rendeu para Tugendhat a terceira objeção feita por Wolf. Levando em consideração a ajuda de um contratualismo, objeta Wolf: a) não se chega a uma moral, mas somente em um sistema jurídico moralmente fundado; b) não se fundamenta o princípio da igualdade, pois o ponto de partida pode ser desigual; c) não se chega a um princípio universal forte que contemple todas as pessoas. É a partir desta última crítica que Tugendhat admite ter cometido um erro.

Tugendhat defendia nas três lições que se uma ação é boa é porque ela corresponde a uma norma que é considerada boa, e, sendo assim, a palavra “bom” é usada em sentido absoluto e que sua contradição resultará em sanções. A transformação ocorre no momento em que a palavra ‘bom’ não é mais admitida como uma norma, mas como um atributivo da condição humana. Ou seja, o bom surge do ser humano e de suas ações boas. Isso remete a uma condição de *estima* para com o humano, de apreciá-lo não pelas suas qualidades, habilidades, mas por *ser humano*. Isso é evidente nas características fundamentalmente humanas de amizade e do amor. O amor e a amizade referem-se à pessoa como tal e não às suas propriedades. Vê-se admitir que o ‘bom’ não está mais

vinculado a uma norma que devemos seguir nem a características de um contrato, mas única e exclusivamente a partir de agora do ‘bom’, advindo da própria pessoa tratada em sua estima de ser humano. Essa estima é o que exigimos uns dos outros como norma e como forma de adequação as nossas exigências morais. Dessa forma, admitindo seu erro, Tugendhat se obriga a formular um novo conceito de moral. Para ele a partir desse momento, “*moralmente bom* é uma expressão que não se pode definir de outro modo que *bom com respeito a propriedade considerada intersubjetivamente essencial.*” (TUGENDHAT, 1984, p. 169 – grifo do autor). O ‘bom’, nessa nova formulação, assume a função de bom para o ser humano, ou seja, está relacionado a algo que cumpre bem sua função, aproximando-se de uma função estética (bom jogador, boa mãe etc), não devendo mais estar vinculado ao fim (bom sono), mas é uma expressão relacionada a própria característica do ser humano, suas habilidades e sua essência como pessoa.

O bom, nessa nova visão, assume relação com a estima. É bom aquilo que cumpre uma função dentro dos critérios racionais, pois este bom segue as *roles standards*. Se o indivíduo quer ser estimado deverá adequar-se racionalmente as *roles standards* do que *deve* ser cumprido. Sendo assim, o que é estimado é aquilo que é bom segundo critérios racionais. A sanção, neste caso, está relacionada a uma sanção interna pela sua não adequação aos *standards*, acarretando em um decréscimo de sua estima moral. Querer preservar sua estima é, por sua vez, preservar seu valor. Podemos admitir esta ideia afirmando que não se trata de uma imposição, mas tão somente, aceitar o fazer segundo os critérios morais racionais estabelecidos pelas regras referentes à preservação da estima.

No caso da palavra ‘bom’, ela possui um sentido atributivo ou um sentido absoluto (defendido nas três lições). Assume um sentido atributivo se a pessoa satisfaz suas necessidades substanciais de pessoa boa admitidas por uma determinada propriedade – filhos de Deus. O bom deve estar relacionado à pessoa boa, um atributo de suas qualidades que eleva sua estima e, conseqüentemente, seu auto-respeito. O bom é tratado neste momento não mais como um uso absoluto e por sua vez relativo – bom para todos ou para o grupo -, mas como um fim-em-si, próprio da estima e auto-respeito humano. Nota-se que a fundamentação não é mais sancionada por normas estabelecidas externamente, mas de sanções internas características da necessidade humana de ter um reconhecimento e ser estimado pelos demais seres pertencentes as *roles standards* da moralidade racional.

Como podemos lidar, neste caso, com uma pessoa que não segue as regras e as normas convencionadas como morais dentro da sociedade? Como podemos fundamentar uma norma moral se esta pessoa não tem a possibilidade de amar ou de construir amizade com outras pessoas? Para um sujeito com falta de senso moral (*lack of moral sense*), desconhecedor da palavra moral, como fazê-lo trocar sua liberdade pelas normas de assentimento moral?

De acordo com Tugendhat (1988, p. 173) a resposta para essas questões podem ser definidas em quatro fases:

Em primeiro lugar, estas normas têm uma propriedade determinada (empírica ou dada por Deus). [...] Em segundo lugar, todos temos a propriedade essencial. Em terceiro lugar, esta propriedade ou função somente pode ser satisfeita (somente é moralmente bom) se se observam as regras correspondentes a aquela propriedade normativa. [...] Em quarto lugar, se pode estimar alguém, somente se ele observa aquelas normas.

Ele quer mostrar com isso que toda a moral se apóia em uma base empírica e de fundo psicológico e que em níveis tão baixos [*untersten Ebene*] não há nada o que se fundamentar. Não é possível ser moral se a pessoa não possuir um sentimento de estima – amor ou amizade pelo humano. Se não há uma sensibilidade embutida no indivíduo não há, também, a possibilidade de discussão e muito menos fundamentação. Falamos aqui de capacidades de reconhecimento, não somente de sua própria estima, mas da sua capacidade de reconhecer a estima, reiterando com isso o amor e a amizade de ambos os lados. Sobre a propriedade essencial - segunda fase das respostas acima - admite um problema maior, pois na maioria das vezes esta propriedade essencial está vinculada às verdades superiores, impostas pelos outros para nós como *standards*. Para ele, esses *standards* não podem ser fundamentados. Em nota, Tugendhat comenta que nem ele e nem Ursula Wolf haviam se dado conta dos resultados problemáticos da fundamentação moral quando há a crença em verdades superiores. Se levarmos em consideração as verdades superiores, cada pessoa ou grupo social terá sua própria moral a qual julga ser sua própria concepção de vida boa.

Tugendhat defendia nas três lições que a aceitação em se submeter a um sistema normativo ‘bom para mim’ resultaria, conseqüentemente, em uma fundamentação recíproca, ‘bom em igual medida para todos’. Haveria, neste caso, um deslocamento do subjetivo (interesses próprios) para o objetivo (interesses de todos). Wolf objeta que uma fundamentação deste tipo resulta em um sistema jurídico e não em um sistema moral; que esta fundamentação já pressupõe uma igualdade que não está dada naturalmente. Pensava Tugendhat que a moral estaria fundamentada quando o sistema normativo era bom para ele e bom também para todos, resultando, desta forma, em uma fundamentação recíproca. Porém, em um sentido de admitir o sistema normativo, os indivíduos podem entrar em acordo sobre uma escala de valores normativos. Assume-se, neste caso, característica de compromisso e não de fundamentação, pensa Wolf. Tugendhat admite que a fundamentação dada anteriormente ‘bom para mim’ e ‘bom para todos’ não pode ser válida, apenas estipulada. Ele justifica que a debilidade deste tipo de fundamentação reside, principalmente, na crença de verdades superiores e nos conceitos de moral tradicional.

Nesta sua nova interpretação, a moral possui característica de um reconhecimento recíproco,

diferentemente do modelo de fundamentação adotado nas três lições que estava embasado em uma ideia contratualista. A moral do respeito recíproco “não se refere somente a todos os seres humanos, mas a todos do mesmo modo.” (TUGENDHAT, 1988, p. 187). O que ele quer dizer com isso? Que os seres humanos não são iguais por natureza, mas eles se tornam iguais quando conseguem estimar-se reciprocamente e formam iguais exigências de respeito. Isto é, “somos iguais como membros de uma comunidade moral.” (TUGENDHAT, 1988, p. 187). Tugendhat (1984, p. 168) acrescenta a seguinte ideia para abandonar seu modelo contratualista:

O que deve estar moralmente justificado são aqueles direitos que levam em consideração a todos da mesma maneira, não pode fundamentar-se de forma contratual – como eu havia proposto nas *Três Lições* – recorrendo a uma suposta igualdade prévia e natural, ou somente apelando a este conceito de igualdade moral fundado.

Neste sentido, a moral de um respeito universal se fundamenta nas sanções específicas de estima da pessoa enquanto tal – fim-em-si; na auto-compreensão recíproca das pessoas dentro de suas propriedades (*Eigenschaft*) ou quase-propriedade (*Quasi-Eigenschaft*) intituladas essências para todos os seres humanos, sendo que a auto-compreensão não pode estar suplantada em *verdades superiores*, mas tão somente aos *fatos empíricos*. Sendo assim, o que é que fundamenta a moral do respeito recíproco?

Temos como resposta a estima, já que ela se constitui na composição da comunidade moral, e enquanto as pessoas nela se respeitarem reciprocamente. Mas segundo Tugendhat, esta é uma resposta parcialmente exata. O conceito de estima estaria vazio se não houvesse uma propriedade de pessoas como tal – fim-em-si-mesmas – que representasse o objeto da estima.

É impraticável a moral do respeito recíproco se dentro da comunidade existirem sujeitos com *lack of moral sense*, pois a propriedade não tem sentido em ser boa ou má. Este sujeito não se reconhece a si mesmo como integrante da comunidade moral. Para Tugendhat, reconhecer-se a si mesmo é a primeira quase-propriedade e estima moral. Para caracterizar esta quase-propriedade, Heidegger, em um plano existencialista, utiliza os termos “*existência autêntica*” e “*existência inautêntica*” como forma de obter um compromisso de existir responsabilmente: Tugendhat interpreta a autenticidade ou a falta dela, como um conceito de responsabilidade e seriedade.⁴ Se levarmos a sério nossa existência devemos considerar a estima da pessoa enquanto tal, desde que esta aceite a si mesma como própria de estima. Dentro desta condição, é impossível respeitar a pessoa se ela mesma não reconhece os demais como dignos de respeito. A moral da seriedade agora defendida por Tugendhat se familiariza mais com o imperativo categórico (prático) de Kant (1988, p. 69) onde diz: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa com na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. Julga-se

uma moral da seriedade mais próxima de Kant e seu imperativo prático pelo fato de que meu respeito por mim mesmo é o mesmo que eu devo ter para com os demais. É um compromisso assumido enquanto minha existência é recíproca e necessita de responsabilidade enquanto sujeito detentor de uma propriedade essencial, quer seja, a estima. Este imperativo prático reforça a moral da seriedade, pois, imputa e compromete os sujeitos a agirem *sempre* como fim-em-si, e não de modo relativo – de uma forma ou de outra. Respeitar a outra pessoa “significa respeitar não somente seus desejos, mas também ela mesma. Me comprometo seriamente a mim mesmo se existo responsabilmente e autonomamente no âmbito prático” (TUGENDHAT, 1984, p. 175). Levando em consideração a ideia de “*assumir-se a si mesmo na autonomia*” [*sich-in-Autonomie-selbst-Ubernehmens*], Tugendhat procura demonstrar a clara assimetria em levar a sério os demais e a si mesmo, pois nunca posso sobrepujar a autonomia desenvolvida pelo outro como reconhecedor de si mesmo e indivíduo de uma essência autêntica. É esta autonomia, ou de certa forma, seu reconhecimento o que garante não somente o amor e a amizade, mas também o respeito, e ainda, um *possível* conceito de seriedade.

NOTAS

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Professor da Universidade de Passo Fundo – UPF.

¹ Nos dizeres de Rawls (apud TUGENDHT, 1988, p. 69): “o acesso semântico nos separou da problemática substancial da filosofia moral”.

² A crítica feita por Tugendhat à Habermas ao seu projeto de ação comunicativa poderia se resumir com a formulação de uma simples pergunta: Qual seria a legitimidade de regras no discurso se os indivíduos escolhem mentalmente, ou, individualmente as regras que eles querem seguir ou aceitar? Leva-se em conta que os interesses possuem uma força muito maior do que os argumentos, e meu acordo com as regras e o discurso possuem um pretexto fundamentado racionalmente e internalizado hipoteticamente por ele. Se levarmos em conta os direitos, a ideia de contrato poderia ser a melhor alternativa ao pensarmos que um modelo consensual como o de Habermas, aparentemente ideal, não sofrendo influências das ações estratégicas.

³ A autenticidade ou inautenticidade do sujeito caracteriza-se pela relação estabelecida com o mundo. Heidegger estabelece que enquanto indivíduos somos o resultado de nossa “queda” no mundo. Somos um ser no mundo e dentro deste conceito podemos ser autênticos, ter nossas próprias ideias, não ser influenciados e criar para nós as nossas próprias propriedades essenciais, ser eu mesmo, a partir de eu mesmo. Diferentemente, na inautenticidade sofremos as influências e delas somos escravos, admitirmos as ideias, padrões, modelos aceitos pelos demais; nos deixamos levar não conquistando para si mesmo uma essência positiva. Neste sentido, ser autêntico é assumir uma postura de responsabilidade e seriedade para com a comunidade moral.

REFERÊNCIAS

DALL'AGNOL, Darlei. (org.). *Verdade e Respeito.* Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e Agir comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.* Lisboa: ED. 70, 1988.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética.* Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. *Probeme der Ethik.* Stuttgart: Reclam, 1984.

_____. *Problemas de la ética.* Barcelona: Ed. Crítica, 1988.

_____. *Problema da moral.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.