

Como deliberar sobre o tipo de pessoa que queremos ser**

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar criticamente a idéia de uma posição intermediária entre o “absolutismo de princípios” e o “ceticismo moral”. A posição intermediária será denominada aqui, tendo em vista uma nomenclatura sugerida por Wilson Mendonça, de “atitude reflexiva”. A atitude reflexiva busca interpretar a objetividade de princípios morais a partir de considerações sobre desejos, crenças, e valores que, de fato, motivam os indivíduos em geral.

Palavras-chave: Absolutismo de Princípio; Ceticismo Moral; Atitude Reflexiva

ABSTRACT

This paper discusses the idea of an intermediary position between the “absolutism of principles” and “moral scepticism”. Following a denomination suggested by Wilson Mendonça, I will call intermediary position “reflexive attitude”. The reflexive attitude seeks to construct the objectivity of moral principles through an examination of desires, beliefs, and values, which, actually, motivate individuals at large.

Key Words: Absolutism of principles; Moral skepticism; Reflexive attitude.

* Doutor em Filosofia e Professor da UERJ-CNPq/UFRJ.

** Para Wilson Mendonça, com grande admiração e respeito, por ocasião de seu sexagésimo aniversário, Gostaria de agradecer Maria Clara Dias pelos comentários a uma primeira versão deste artigo.

Ao longo de uma vida como um todo, fazemos e re-fazemos, de modo mais ou menos refletido, considerações acerca das circunstâncias que tornam, ou tornariam, boa a vida que vivemos. E podemos fazer isso tanto de modo prospectivo quanto de modo retrospectivo. Com outras palavras, podemos nos perguntar, em um primeiro momento – digamos, aos vinte anos de idade – sobre as circunstâncias que devem vigorar para que venhamos a ter aquilo que, presentemente, reconhecemos como uma boa vida. E porque podemos articular uma resposta, ainda que provisória, a essa questão, podemos também, evidentemente, buscar satisfazer, tanto quanto possível, as condições necessárias para que essas circunstâncias de fato se dêem.

Ao refletirmos posteriormente – digamos, aos sessenta anos de idade – sobre nossa própria situação, podemos então nos perguntar se as circunstâncias que buscávamos realizar de fato se deram. Se a pessoa em questão, nesse segundo momento, for um filósofo, ela pode talvez procurar dar uma resposta que não diga respeito unicamente à sua situação particular, mas que evidencie a estrutura de qualquer resposta que se possa dar à pergunta pela boa vida. Qualquer resposta que o filósofo, aos sessenta anos de idade, vier então dar a essa pergunta, incorporará necessariamente crenças, valores, e desejos que foram adquiridos e cultivados antes mesmo que a pergunta – tal como ela é colocada nesse segundo momento – tenha sido formulada de modo explícito. Não deve ser por outra razão, aliás, que alguns filósofos, entre eles, por exemplo, Aristóteles e John Stuart Mill, sustentaram ou que o melhor tipo de vida, para qualquer ser humano, é a vida do filósofo; ou que os tipos de prazeres que fruímos ao nos engajarmos em certas atividades intelectuais, tais como o exercício da reflexão filosófica, são qualitativamente superiores a quaisquer outros tipos de prazeres que experimentamos ao nos dedicarmos a outros tipos de atividades (ARISTOTLE, 1990; MILL, 1998).

Tanto Aristóteles quanto Mill se comprometeram com a idéia de que haveria tipos de vidas melhores do que outras, e não apenas para esse ou aquele ser humano, mas para qualquer pessoa que reflita corretamente sobre sua própria posição. Em consonância com uma longa tradição do pensamento filosófico, esses autores procuraram mostrar que há uma conexão relevante entre a busca pela felicidade e a adoção de certas normas por meio das quais avaliamos moralmente não apenas a conduta de outras pessoas, mas também nossa própria conduta. Ainda no século XVII, John Locke, por exemplo, definia a ética exatamente como um tipo de investigação filosófica sobre a felicidade humana.¹ Por que razões, a partir da época moderna, a pergunta pela moralidade de nossas ações foi sendo gradualmente dissociada da pergunta pela felicidade humana é uma questão que não pretendo examinar aqui. De todo modo, uma das razões para essa gradual dissociação deve ter sido o ceticismo crescente acerca da possibilidade de defendermos, como muitos autores haviam até então proposto, uma concepção supostamente correta de felicidade, por oposição a concepções alternativas de felicidade que, por mais difundidas que fossem, deveriam ser tomadas como equivocadas.

O problema que vários filósofos modernos devem ter enfrentado é o seguinte: se não existe uma concepção supostamente correta de felicidade, seguem-se então duas alternativas para a investigação moral: (i) ou bem abandonamos inteiramente a ética como um tipo de investigação sistemática, uma vez que a ética, por definição, envolveria a própria idéia de uma investigação acerca da felicidade humana; ou (ii) preservamos a idéia que temos da ética como um tipo de investigação sistemática, mas redefinimo-la como um tipo de investigação acerca de leis morais inteiramente independentes de considerações acerca da felicidade humana. A primeira alternativa tem como conseqüência o relativismo moral. Nietzsche talvez seja, a

¹ LOCKE, 1975: "A Divisão das Ciências", capítulo 21, 3: "[...] praktiké, a perícia de aplicar corretamente nossos próprios poderes e ações para a obtenção das coisas boas e úteis. A mais considerável sob este item é a ética, que consiste na procura das regras e medidas das ações humanas que levam à felicidade e os meios para praticá-las. O fim disto não é a simples especulação e conhecimento da verdade, mas o correto e a conduta que lhe é adequada."

partir da época moderna, um dos principais nomes associados a essa posição, muito embora considerações acerca do relativismo moral já tenham sido apresentadas e discutidas na antiguidade. A segunda alternativa, por outro lado, tem Kant como seu principal representante. Em uma passagem da *Crítica da Razão Prática*, Kant sustenta mesmo que “não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade.” (KANT, s/d., A 225 e 1974, A 442).² Mas seriam (i) e (ii) realmente as únicas alternativas à suposição, bastante plausível aliás, de que não existe uma concepção correta de felicidade que devesse valer para qualquer ser humano?

Em um artigo intitulado “Como deliberar sobre questões morais?”, Wilson Mendonça trata de examinar alguns aspectos desse problema, sem, porém, se deter em questões de ordem histórica (2003, p. 13-27). Mendonça denomina a segunda alternativa a que me referi acima como “absolutismo de princípios”. Kant seria claramente um representante dessa posição (MENDONÇA, 2003, p. 20). A primeira alternativa, por outro lado, Mendonça denomina “relativismo ético”. Heródoto, na antiguidade, seria, segundo Mendonça, se não um autêntico representante do relativismo ético, de todo modo um autor que teria chamado atenção para essa posição (Heródoto, *Histórias*, livro III 38). Mendonça rejeita tanto o absolutismo de princípios quanto o relativismo ético, procurando em seguida apresentar uma posição intermediária:

Evidentemente, eu não poderia dizer, no espaço deste artigo, como podemos deliberar sobre questões morais. Não há solução simples para este problema. Ou se ela existe, eu não a conheço. O que eu posso fazer é caracterizar, em primeiro lugar, duas posições extremas no âmbito das considerações sobre a possibilidade

da reflexão ética – uma posição afirmativa (mas simplista) e outra inicialmente atraente (mas cética). (MENDONÇA, 2003, p. 20).

A posição “simplista” é a posição kantiana. Para Kant, seria possível lidarmos com as diversas circunstâncias humanas, em que nos vemos diante de questões moralmente relevantes, apelando para um único princípio, a saber: o imperativo categórico. O imperativo categórico seria o critério por meio do qual examinaríamos a regra ou “máxima” subjacente à ação que, num primeiro momento, não sabemos ainda se devemos ou não realizar. Segundo Kant, apenas as máximas universalizáveis passariam no teste da moralidade. Kant é bastante ambicioso com relação à capacidade que o imperativo categórico teria em nos fornecer uma resposta clara às questões morais com as quais inevitavelmente nos deparamos ao longo de uma vida como um todo. O problema, no entanto, é que há uma diversidade de situações, moralmente relevantes, em que o imperativo categórico nos é de bem pouca ou nenhuma valia, pois diferentes máximas – sendo algumas universalizáveis, e outras não – poderiam ser igualmente apontadas como aquela que estaria subjacente a uma determinada ação. Quando, por exemplo, me pergunto se devo ou não disparar um tiro contra um seqüestrador que mantém como refém uma outra pessoa, eu posso caracterizar essa ação (a de disparar um tiro) de diferentes maneiras: como sendo a ação de *matar* uma pessoa; como a ação de *salvar* uma pessoa; como a ação de *realizar o meu trabalho* (caso eu seja um policial), como ação de *obedecer à lei* (caso eu tenha sido ordenado a fazer isso pela autoridade competente), como a ação de *repetir uma ação* (caso eu já tenha realizado o tipo de ação em questão no dia anterior), etc. Ao escolher caracterizar a ação como sendo a de um determinado tipo (matar, salvar,

² “O princípio mais condenável, porém, é o princípio da felicidade própria, não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-se-comportar; não só ainda porque não contribui em nada para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móveis que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício.”

etc.) eu posso concluir que a ela subjaz uma determinada máxima que passa no teste da moralidade. Mas, por outro lado, ao caracterizar a ação como sendo a de um outro tipo, posso então chegar à conclusão de que a ela subjaz uma outra máxima que não passa no teste da moralidade. O problema, no entanto, é que há uma diversidade de situações em que a escolha moralmente relevante diz justamente respeito ao modo como caracterizamos as ações que intencionamos, pelo menos em princípio, realizar. Nas circunstâncias sugeridas pelo exemplo acima, a questão que me coloco então não é propriamente se eu devo ou não disparar o tiro, mas que tipo de ação estarei realizando se eu fizer isso: estarei matando alguém; estarei salvando a vida de uma pessoa; estarei obedecendo à lei; estarei fazendo meu trabalho; estarei simplesmente fazendo algo que já fiz antes? O imperativo categórico, a meu ver, não nos fornece um critério para resolvermos essas questões de modo adequado.³ Mendonça chama atenção para um problema similar ao afirmar que dilemas morais dificilmente poderiam ser resolvidas por apelo ao imperativo categórico: “Nestes casos de verdadeiros dilemas morais, o teste proposto por Kant é simplesmente inútil.” (MENDONÇA, 2003, p. 21). A segunda posição a que Mendonça se refere é o relativismo ético.

O relativismo ético, que Mendonça também denomina a posição cética, lida com o problema da moral negando de antemão que possamos contar com uma solução racional para esse problema. Qualquer “solução” aparente para o que denominamos de questões morais seria, na verdade, apenas a expressão dos desejos, valores, e crenças que de fato possuímos, mas para os quais não podemos oferecer nenhum tipo de fundamentação última. Dessa forma, para o relativismo ético, os pseudo-argumentos a que eu recorreria, no âmbito de um debate acerca de uma ques-

tão moral concreta, consistiriam apenas em apontar para os desejos, valores, e crenças que eu, de fato, possuo, na expectativa de que outras pessoas compartilhem comigo esses desejos, valores, e crenças, ou de que elas se “convertam” a esses mesmos desejos, valores, e crenças (MENDONÇA, 2003, p. 25). Segundo Mendonça, essa posição é “altamente cínica a propósito das possibilidades de deliberação moral” (MENDONÇA, 2003, p. 25). Com efeito, ela não faz jus à concepção que temos de nós próprios como agentes capazes de defender, rever, ou abandonar por força de razões os valores, crenças, e desejos que temos. Qualquer alteração no conjunto das crenças, valores, e desejos que temos envolveria, segundo o relativismo ético, um ato de conversão, e não poderia ser propriamente caracterizada como o resultado de uma atitude reflexiva por meio da qual preservamos, revisamos, ou abandonamos crenças, desejos, e valores. O relativismo ético, portanto, não procura elucidar como lidamos com questões morais a partir da perspectiva que temos de nós próprios como sensíveis a razões, i.e. como sendo capazes de uma atitude reflexiva. O relativismo ético busca, na verdade, mostrar que essa concepção que temos de nós próprios é fundamentalmente equivocada. Se o relativismo ético, como sugere Mendonça, é uma posição “cínica”, isso não sei ao certo, mas o relativismo ético é, no mínimo, uma posição bastante estranha, pois ele tenta apresentar razões para mostrar que não somos movidos por razões. Se eu vier a me “converter” ao relativismo ético, é porque desejo ter uma concepção melhor de mim mesmo, por oposição à concepção ainda pouco adequada que, anteriormente à conversão, eu tinha de mim próprio como sendo capaz de lidar racionalmente – ou “via reflexão”, como prefere Mendonça – com problemas morais. Mas que razões eu teria, após minha conversão ao relativismo ético,

³ Kant parece mesmo rejeitar a possibilidade de um autêntico conflito entre obrigações morais diversas. Cf. 2003, (Introdução / III. Conceitos preliminares da metafísica dos costumes – *Philosophia practica universalis*), p. 67: “Um conflito de deveres (*collisio officiorum*, s. *obligationum*) seria uma relação recíproca na qual um deles cancelasse o outro (inteira ou parcialmente). Mas visto que dever e obrigação são conceitos que expressam a necessidade prática objetiva de certas ações, e duas regras mutuamente em oposição não podem ser necessárias ao mesmo tempo, se é um dever agir de acordo com uma regra, agir de acordo com a regra oposta não é um dever, mas mesmo contrário ao dever; por conseguinte, uma colisão de deveres e obrigações é inconcebível (*obligationes non colliduntur*). Em algumas edições da *Metafísica dos Costumes* essa é a quarta seção da “Introdução”.

para supor que adquirir agora uma concepção melhor de mim próprio?

Contra o relativismo ético, Mendonça procura mostrar que ao examinarmos problemas morais não temos outra alternativa que não consista justamente em partirmos daquilo que já temos, a saber: um conjunto dado de crenças, desejos, e valores que são constitutivos da compreensão que temos de nós próprios. Mas disso não se segue que não possamos rever, via reflexão, esse mesmo conjunto de crenças, desejos, e valores no contexto mesmo de uma deliberação sobre questões morais. Ao revermos esse conjunto de crenças, desejos, e valores, não passamos por um processo de conversão; o que ocorre, na verdade, é a obtenção de uma compreensão mais coerente e mais adequada de nós próprios do que aquela concepção que tínhamos antes da reflexão. Gostaria de citar integralmente a passagem em que Mendonça desenvolve esse ponto:

Quem se engaja reflexivamente com um problema moral no nosso clima ético não se vê como se estivesse passando por um processo de conversão que resulta necessariamente numa identidade pessoal incomensurável com a que lhe era própria até o surgimento do problema. O agente moral não se vê como se estivesse sendo transportado para um universo radicalmente diferente de razões incompreensíveis a não ser para quem as considera 'de dentro'. E esta visão não é uma ilusão. A constelação peculiar de valores que eu vier a adotar reflexivamente deve dar uma forma mais satisfatória à concepção que eu tenho de mim mesmo. Num certo sentido, eu serei diferente, serei uma pessoa nova e melhor se puder resolver reflexivamente os impasses éticos nos quais me encontro agora. Mas a continuidade de identidade futura (conquistada via reflexão) com o meu eu anterior ao surgimento dos impasses – e também com o eu simultâneo ao processo de deliberação sobre eles – é tão ou mais importante do que as diferenças. Afinal de contas, a reflexão que visa a construção futura de uma identidade

pessoal mais satisfatória se realiza no presente. É no presente que devo determinar se certas respostas vitais antecipadas na minha imaginação são de fato expressões satisfatórias de um caráter pessoal com o qual eu posso e quero identificar-me. Com o uso dos meus poderes reflexivos, eu quero transformar-me na pessoa que, num certo sentido, aparentemente paradoxal, já sou. (2003, p. 25-26).

A "atitude reflexiva", segundo Mendonça, seria o único modo de deliberar sobre questões morais realmente coerente com o "clima ético" em que vivemos. Ocorre, no entanto, que nem o absolutismo de princípios nem – por paradoxal que possa parecer – o relativismo ético se compreendem, a meu ver, como posições que não envolveriam uma atitude reflexiva. O problema consiste justamente em sabermos o que torna a "atitude reflexiva", tal como Mendonça a caracteriza, uma posição mais atraente e mais coerente com o nosso "clima moral", por oposição às "posições extremas" representadas pelo absolutismo de princípios e pelo relativismo moral. Gostaria de propor aqui uma outra caracterização da atitude reflexiva.

A atitude reflexiva que eu gostaria de apresentar a seguir compartilha com a posição proposta por Mendonça algumas teses fundamentais, a saber: (i) ela reconhece que não temos outra alternativa, na deliberação sobre problemas morais, que não consista em partirmos de um conjunto dado de desejos, valores, e crenças;⁴ (ii) ela reconhece que "considerações éticas" "entram na concepção que temos de nós mesmos" (MENDONÇA, 2003, p. 13); (iii) ela nega que a deliberação moral envolva uma espécie de conversão a um conjunto de crenças, desejos, e valores que é incomensurável com o conjunto de crenças, desejos, e valores do qual partimos. O que ela acrescenta à posição defendida por Mendonça é a tentativa de explicitar de modo mais claro que: (iv) a atitude reflexiva deve necessariamente envolver considerações sobre como a satisfação de nossos interesses se reflete sobre a satisfação dos interesses de outras pessoas. Se não existe uma concepção

⁴ A atitude reflexiva rejeita o "externalismo" em meta-ética.

supostamente correta de felicidade, se não podemos apresentar um fundamento último para nossas crenças, desejos, e valores, então parece que não teríamos como recorrer a um princípio regulador naquelas ocasiões em que a busca pela implementação da felicidade de um indivíduo representasse um empecilho para implementação da felicidade de um outro indivíduo. A deliberação sobre problemas morais consiste, a meu ver, na tentativa de “descobrirmos” esses princípios. Mas a “descoberta” aqui em questão não é como a de um cientista que descobre princípios na física ou na matemática, i.e. princípios cuja validade independe de suas crenças, desejos, e valores. A descoberta aqui em questão consiste justamente na tentativa de descobirmos princípios que sejam não apenas condizentes com nossas crenças, desejos, e valores, mas que nos permitam também examinar, rever, ou mesmo abandonar essas mesmas crenças, desejos, e valores.

A “atitude reflexiva”, tal como a compreendo, poderia ser alternativamente caracterizada em termos de uma posição “contratualista”. O problema, no entanto, é que o denominado “contratualismo” engloba teorias bastante diferentes, e até mesmo incompatíveis entre si. Muitas teorias denominadas “contratualistas” não são propriamente teorias morais, mas teorias políticas. A atitude reflexiva difere de algumas concepções clássicas na tradição do contrato social porque ela não se compromete com uma concepção específica de natureza humana. Ela não pressupõe nem que os indivíduos sejam naturalmente “egoístas”, nem que eles sejam naturalmente “piedosos.”⁵ A atitude reflexiva busca estabelecer certos princípios reguladores da vida social a partir de algumas pressuposições básicas acerca da concepção que temos de nós próprios como pessoas; e nada na concepção que temos de nós mesmos exige que nos com-

preendamos como essencialmente egoístas ou piedosos, ainda que reconheçamos que algumas pessoas tenham, em maior ou menor medida, cada uma dessas características. Um dos pressupostos mais básicos que temos acerca da compreensão que temos de nós próprios é a constatação de que buscamos implementar, ao longo de uma vida como um todo, uma determinada concepção de felicidade. É desnecessário dizer que uma concepção de felicidade pode ser revista, ou mesmo abandonada, em prol de uma outra concepção de felicidade. Um truísmo subjacente a essa pressuposição é a constatação bastante óbvia de que a implementação de uma concepção de boa vida depende da preservação, por um período razoável de tempo, da própria vida. Seria irracional buscar implementar uma concepção de boa vida e ser ao mesmo tempo inteiramente indiferente à preservação da própria vida. É bem verdade que uma pessoa pode preferir a extinção da própria vida a abrir mão da implementação de uma concepção determinada de boa vida. Mas isso é apenas um indício de que, mais importante do que simplesmente vivermos, é vivermos bem, i.e. vivermos uma vida que, dado o conjunto de desejos, crenças, e valores que possuímos, consideramos digna de ser vivida. Esse conjunto, evidentemente, pode variar de indivíduo para indivíduo.

A atitude reflexiva parte então deste truísmo: a preservação da própria vida, por um período razoável de tempo, é uma condição necessária, porém não suficiente, para a implementação de qualquer concepção de boa vida. É esse truísmo, inclusive, que torna inteligíveis diversos conceitos ordinários que utilizamos para nos referirmos ao mundo físico, mas que não podem ser elucidados unicamente em termos de características do mundo físico. Podemos dizer, por exemplo, que uma caverna é “perigosa” porque ela contém gás sulfídrico. O que torna inteligível a palavra “perigosa” não é a estrutura

⁵ A concepção “egoísta” de natureza humana é pressuposta, por exemplo, por Hobbes, no *Leviathan*, cap. 13; “... os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.” [...] “Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. A concepção “piedosa”, por outro lado, é pressuposta, por exemplo, por Rousseau, em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p. 163: “É, pois, perfeitamente certo que a piedade constitui um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a atividade de seu amor próprio, concorre para a mútua conservação de toda a espécie.”

química do gás sulfídrico, mas a expectativa bastante natural que temos de que esse gás pode representar uma ameaça às nossas vidas (HART, 1961, p. 192). Seria realmente muito estranho se, ao descobrirem que há gás sulfídrico em algumas cavernas de Plutão, os cientistas passassem então a se referir às “perigosas” cavernas de Plutão. Se não temos a menor expectativa de pisarmos nessas cavernas, não há porque denominá-las “perigosas”. Da mesma forma, afirmamos, por exemplo, que a “função” do coração é bombear sangue. Mas essa “função” não pode ser explicada unicamente em virtude da constituição celular ou da estrutura nervosa dessa porção do corpo humano que denominamos coração. A inteligibilidade da palavra “função” é elucidada pela expectativa que temos de que, para permanecermos vivos, o coração tem de continuar transportando oxigênio para as nossas células (Cf. SEARLE, 2001, p. 21).⁶

Cavernas “perigosas” e corações que não “funcionam bem” representam uma ameaça às nossas vidas. No entanto, não são apenas ataques cardíacos súbitos ou expedições infelizes em cavernas perigosas que podem frustrar a expectativa de vivermos uma boa vida. Com outras palavras, não são apenas as circunstâncias do mundo físico, mas também as circunstâncias do mundo social que podem vir a frustrar a busca pela implementação de uma concepção de boa vida, pois outros indivíduos também podem representar uma ameaça às nossas vidas. O problema, no entanto, é que embora possamos evitar expedições em cavernas obscuras, ou alimentos que comprometem o bom funcionamento do nosso coração, não podemos com a mesma facilidade nos furtar inteiramente à interação com outros indivíduos a ponto de jamais sermos ameaçados por eles. Para aceitarmos a tese de que outros indivíduos podem representar uma ameaça às nossas vidas não é necessário supormos que os indivíduos sejam naturalmente egoístas. Ainda que os indivíduos fossem predomina-

temente piedosos, a existência nada improvável de *alguns* indivíduos egoístas, aliada à incerteza sobre quem é piedoso e quem é egoísta, seria suficiente para considerarmos *todos* outros os indivíduos como uma ameaça potencial à nossa preservação. E na incerteza sobre as disposições que movem os outros indivíduos (se eles são egoístas, piedosos, ou algo de intermediário), eu posso então preferir não interagir com eles. Mas essa opção deixaria todos em uma situação pior do que aquela em que se encontrariam, se pudessem participar de empreendimentos cooperativos para benefício mútuo sem correrem o risco de que os frutos da cooperação sejam usados contra eles próprios (essa é a posição tradicionalmente ilustrada através do denominado “dilema dos prisioneiros”). Por essa razão, nesse contexto de incerteza, seria racional estabelecer certos princípios reguladores da cooperação, princípios esses que se aplicariam a todos que tomam parte e são beneficiados pela cooperação.

Se a natureza não fez todos os indivíduos igualmente movidos por um sentimento de piedade (ou sentimento similar), capaz de fazer com que eles sejam naturalmente confiáveis para a cooperação, ela, de todo modo, fez todos os indivíduos igualmente avessos às conseqüências negativas resultantes da violação dos princípios que regem os termos da cooperação. Essas conseqüências negativas podem ser as mais diversas: difamação, ostracismo, perda da liberdade, ou mesmo a morte. As sanções decorrentes da violação desses princípios representam uma garantia bastante razoável de que as pessoas não perceberão uma as outras como potenciais ameaças. Essas sanções podem ser informais, i.e. não-institucionalizadas no contexto de um sistema jurídico; ou formais, i.e. impostas através de uma instância política criada especificamente para a imposição de penalidades. Os princípios da moral são os do primeiro tipo: eles podem, mas não precisam necessariamente ser implementados por força de uma autoridade política competente.

⁶ “Mas nós descobrimos essas funções <na biologia> apenas sob o pano de fundo da pressuposição de certas normas. Temos de assumir que a vida e a sobrevivência têm um valor, e é a partir da pressuposição da norma, a partir da premissa segundo a qual a vida, a sobrevivência e a reprodução são valiosas que podemos dizer tais coisas como que a função do coração é bombear sangue.” Ver também SEARLE, 1995, p. 14 e STEMMER, 1998, p. 57.

Os princípios da moral, diferentemente das normas jurídicas, devem ser internalizados, i.e. eles devem se tornar parte da concepção que temos de nós próprios. Eu posso, com efeito, me submeter voluntariamente a um conjunto de normas jurídicas para evitar que recaiam sobre mim certas punições: posso, por exemplo, pagar todos os anos meu imposto de renda, sem ter em qualquer medida internalizado a norma que prescreve o pagamento anual de certos tributos. As circunstâncias jurídicas fazem de mim um contribuinte, mas ser um contribuinte não é um elemento constitutivo de minha identidade. Eu desempenho o papel de contribuinte, mas não me identifico inteiramente com esse papel. Se as práticas sociais que fazem de mim um contribuinte desaparecessem, eu não veria isso como um evento que compromettesse a minha própria identidade.

Normas morais, por outro lado, devem ser internalizadas, pois essa é a única garantia, para os outros indivíduos, de que eu não me beneficiarei dos termos da cooperação como um subterfúgio para a exploração dos outros indivíduos. Eu posso, por exemplo, desempenhar o papel de uma pessoa disposta a cumprir promessas, sem ser, porém, movido por uma autêntica disposição para cumprir as promessas que faço. Eu poderia, com efeito, desempenhar esse papel apenas naquelas ocasiões em que percebesse que, para mim, seria desvantajoso proceder de outra forma. No entanto, da perspectiva das pessoas com as quais eu poderia interagir, seria irracional aceitar as promessas de alguém que não tem uma disposição para cumprir promessas. A ausência dessa disposição, ou a incerteza sobre a força que ela efetivamente teria para, nas circunstâncias relevantes, motivar um determinado indivíduo a cumprir suas promessas, pode ser compensada por uma instância “externa” ao indivíduo, i.e. uma instância que o compelisse a cumprir suas promessas, mesmo que lhe falte uma motivação para isso. Essa instância externa é representada, sobretudo, pelo direito. Mas como nem todas as interações que estabelecemos com outros indivíduos, ao longo de uma vida como um todo, são passíveis de serem regradas por normas jurídicas, é necessário contarmos com uma instância, por assim di-

zer, “interna” ao próprio indivíduo como uma garantia de que ele é digno de participar e de ser beneficiado pela cooperação com outros indivíduos. Essa instância pode ter vários nomes: consciência moral, senso de justiça, discernimento ético, honestidade, etc. A pessoa movida por uma instância interna dessa natureza pode ser denominada uma *pessoa moral*. Compreender-se como uma pessoa moral não é como compreender-se, por exemplo, como contribuinte, pois a pessoa moral não age simplesmente em consonância com certos princípios morais, da mesma forma como um contribuinte pode agir em consonância com certas normas do direito tributário; a pessoa moral se identifica com esses mesmos princípios. A adoção regular dos princípios da moralidade faz parte da concepção que ela tem de si própria como pessoa.

A pessoa que não é movida pelas motivações próprias de uma pessoa moral é sistematicamente excluída dos diversos âmbitos da interação humana. Sobre esses diversos âmbitos da interação humana, dois pontos devem ser destacados: (i) a participação nesses diversos âmbitos é uma condição para que um indivíduo possa implementar uma concepção de boa vida; e (ii) ser reconhecido por outras pessoas como uma pessoa moral é uma condição para que possamos participar desses diversos âmbitos de interação humana. Com relação à tese (i), pode-se dizer que a participação em diversos âmbitos da interação humana é uma “condição” para a implementação de uma concepção de boa vida por duas razões. Em primeiro lugar, porque, por mais diversas que sejam as concepções de felicidade que indivíduos possam perseguir, é pouco claro que tipo de concepção de felicidade dispensaria inteiramente a interação com outros indivíduos. De modo direto ou indireto, dependemos da participação de outros indivíduos na tentativa de implementarmos uma dada concepção de boa vida. Talvez seja por essa razão que Aristóteles afirme na *Política* que:

[...] um homem que é incapaz de entrar em sociedade, ou que é tão auto-suficiente que ele não tem necessidade de se associar, não é uma parte do Estado, de modo que ou ele é um animal

inferior ou um deus (ARISTOTLE, 1990, 1253a19-1253a29).

Se não nos compreendemos a nós próprios nem como “animais inferiores” nem como “Deus”, é porque faz parte da compreensão que temos de nós próprios a constatação de que precisamos de outras pessoas na busca pela implementação de uma determinada concepção de boa vida. Em segundo lugar, a participação em diversos âmbitos da interação humana é uma “condição” para a consecução de uma concepção de boa vida porque é no contexto mesmo da interação com outros indivíduos que temos a oportunidade de formular de modo mais claro, de rever, ou mesmo de abandonar uma dada concepção de boa vida. Mesmo a eventual escolha por um ideal de vida ascética, i.e. uma vida reclusa e radicalmente desvinculada dos diversos âmbitos da interação humana, se dá no contexto de uma tradição que nos apresenta a atratividade desse tipo de vida. É preciso, com outras palavras, que outros indivíduos chamem nossa atenção para o ideal de vida ascética para que esse tipo de vida passe a figurar em nosso leque de opções por uma concepção de felicidade. A participação nas diversas modalidades de interação humana, como afirma Mendonça, me permite “transformar-me na pessoa que, num certo sentido, aparentemente paradoxal, já sou.” Por outro lado, como afirma a tese (ii), eu não serei aceito para participação nessas diversas modalidades da interação humana, a menos que eu possa ser reconhecido por outras pessoas como uma pessoa moral. E uma das maneiras de sermos reconhecidos como pessoas morais consiste, por exemplo, em cumprirmos as promessas que fazemos, mesmo quando nos é aparentemente mais vantajoso descumpri-las. Descartes parece ter se dado conta da racionalidade desse tipo de escolha ao afirmar o seguinte:

No que concerne aos aliados, um príncipe deve cumprir rigorosamente sua palavra, mesmo quando isso lhe for prejudicial; pois isso não lhe poderia

ser tanto assim, na medida em que a reputação [réputation] de não deixar de modo algum de fazer aquilo que promete lhe é útil; e ele somente pode adquirir essa reputação nas ocasiões em que lhe sobrevém alguma perda. (DESCARTES, 1996, p. 488).

É bem verdade que um indivíduo poderia cumprir suas promessas, nos termos sugeridos por Descartes, sem ter ainda uma autêntica disposição para o cumprimento regular das promessas que faz. O importante na estratégia sugerida por Descartes não é tanto a escolha que um indivíduo faz por tornar-se uma pessoa moral, mas a escolha que faz por *parecer* ser uma pessoa desse tipo, de modo a poder colher os dividendos resultantes da reputação que constrói. Mas, a despeito de sua boa reputação, um indivíduo poderia, privadamente, continuar sendo movido por disposições bem diferentes daquelas que movem uma pessoa moral. Podemos nos perguntar, no entanto, o que seria procedermos dessa forma, não apenas em certas circunstâncias políticas – são essas circunstâncias que Descartes tem em mente na passagem acima –, mas em todos os âmbitos de nossa interação com outros indivíduos. Ainda que essa estratégia fosse benéfica em algumas circunstâncias bastante específicas, um indivíduo que procedesse sistematicamente dessa forma, ao longo de uma vida como um todo, daria inevitavelmente mostras de que há, na verdade, uma assimetria entre a reputação que possui e as disposições que realmente o movem. A suspeita, por parte de outros indivíduos, de que há essa assimetria, contribuiria para que o indivíduo em questão fosse então alijado dos diversos âmbitos da interação humana.⁷ Por essa razão, a escolha mais racional seria efetivamente tornar-se uma pessoa moral, e não simplesmente parecer ser uma pessoa desse tipo.

É importante notarmos agora que a atitude reflexiva não envolve a suposição de que, se nos compreendemos a nós próprios como pessoas morais, é porque julgamos vantajoso sermos movidos pelas disposições

⁷ Pode não ser constitutivo de *qualquer* concepção de boa vida a suposição de que deve haver uma continuidade entre a pessoa que somos privadamente e a pessoa que somos publicamente, mas é de todo modo razoável supor que essa exigência está presente na maior parte das concepções de boa vida.

próprias de uma pessoa moral. A atitude reflexiva não busca estabelecer um nexo causal entre o engajamento em uma atitude reflexiva e a formação de certas disposições morais nos indivíduos. Disposições morais podem, ocasionalmente, decorrer de uma atitude reflexiva, mas elas resultam, em larga medida, não da reflexão filosófica, mas de um longo e gradual processo de educação e socialização. Diversas instituições e fatores podem ter maior ou menor influência no processo de formação moral de um indivíduo: as circunstâncias históricas em que esse indivíduo veio ao mundo, a família em que é criado, o grupo social em que vive, a religião em que foi educado, etc. As idéias morais aceitas por um determinado grupo de indivíduos, em um contexto específico, constituem o que podemos denominar, em consonância com uma designação sugerida por John Austin, de "moralidade positiva." (AUSTIN, 1995, p. 20). Deve caber a uma investigação de sociologia da moral estabelecer de modo mais preciso o nexo que há entre, de um lado, a influência da família, da religião, da educação, etc. e, de outro lado, a formação da (ou de uma) moralidade positiva. No entanto, o "clima ético" em que vivemos rejeita explicações sociológicas como razões para sermos pessoas morais. Explicações sociológicas, por si só, não contam como uma justificativa para a adoção dos princípios da moralidade positiva, muito embora explicações sociológicas possam constituir o ponto de partida de uma atitude reflexiva. A explicação sociológica procura mostrar, à luz de certos princípios da moralidade positiva, por que uma pessoa opta pela realização de uma determinada ação. Mas ela não estabelece razões para endossarmos os princípios da moralidade positiva. A atitude reflexiva, por outro lado, consiste justamente na tentativa de pormos à prova os próprios princípios da moralidade positiva. Ao empregar a expressão "moralidade positiva", e propor a tese segundo a qual a moralidade positiva, ela própria, seria passível de avaliação moral, Austin tinha em mente a possibilidade de recorrermos aos princípios da moral utilitarista como o critério para nos decidirmos se a moralidade positiva é ou não moralmente aceitável. O problema, porém, é que essa estratégia

significaria endossarmos uma outra versão do "absolutismo de princípios", sobretudo ao levarmos em consideração que a versão da teoria moral utilitarista proposta por Austin envolve claramente a pressuposição de teses teológicas (ARAUJO, 2007, p. 39-72).

Para avaliarmos a moralidade positiva – qualquer que seja sua origem – devemos recorrer àquilo que já temos, a saber: um determinado conjunto de valores, crenças, e desejos. Mas essa estratégia, por outro lado, não significa endossarmos o "relativismo moral". – A atitude reflexiva também não propõe a adoção de uma atitude paroquialista. O que a atitude reflexiva propõe é, antes, a tentativa de articularmos um procedimento heurístico por meio do qual descobrimos aqueles princípios que, quando observados, impedem que a busca pela implementação da concepção de boa vida de um indivíduo (ou grupo de indivíduos) se torne demasiadamente onerosa para outros indivíduos. Dessa forma, uma pessoa pode constatar que a moralidade positiva a leva a considerar como práticas moralmente condenáveis, por exemplo, o casamento entre pessoas de "raças" diferentes, ou a relação sexo-afetiva entre duas pessoas do mesmo sexo. Que essas práticas foram consideradas por muito tempo uma flagrante violação da moral e dos bons costumes é um dado sociológico trivial. No entanto, a pessoa que se engaja em uma atitude reflexiva pode se perguntar se os princípios da moralidade positiva que ela endossou até o momento são exatamente os mesmos princípios a que homossexuais e cônjuges de "raças" diferentes também dariam assentimento, se todos tivessem de reorganizar conjuntamente os princípios da moralidade positiva. (Quem se engaja em uma atitude reflexiva não tem de se comprometer com uma concepção metafísica de pessoa, i.e. com a idéia de um *unencumbered self*, desvinculado de quaisquer laços sociais e afetivos. Pelo contrário, a atitude reflexiva envolve justamente a consideração sobre os laços e as preferências das pessoas tais como elas de fato são). A atitude reflexiva se coloca então, relativamente à racionalidade dos princípios que condenam o casamento "inter-racial" e a relação sexo-afetiva entre duas pessoas do mesmo sexo, a mesma per-

gunta que pode ser colocada relativamente aos princípios que proíbem que as pessoas se matem umas as outras. A constatação de que alguns princípios da moral positiva representam, para alguns indivíduos, um entrave à implementação da concepção de boa vida mais condizente com suas próprias crenças, desejos, e valores contribui agora para que a pessoa em questão modifique gradualmente o conjunto de desejos, valores, e crenças que tinha antes de se engajar em uma atitude reflexiva. Essa pessoa, evidentemente, não precisa se “converter” em uma outra pessoa completamente diferente da pessoa que era antes de ter se engajado em uma atitude reflexiva: ela não precisa, com outras palavras, buscar agora uma esposa ou marido de outra cor, ou um parceiro ou parceira do mesmo sexo. O importante é que ela reconheça que as mesmas razões que justificam aquele princípio da moralidade positiva que proíbe que os indivíduos se matem uns aos outros devem justificar também o princípio que proíbe que os indivíduos exerçam discriminações mútuas com base em critérios como “raça” ou orientação sexual.

A tese de Mendonça é que a adoção de novas crenças, valores, e desejos não deve ser compreendida como um ato de “conversão”. Essa tese me parece bastante plausível, mas é importante notarmos também que, se a modificação, via reflexão, do conjunto de valores, desejos, e crenças de uma pessoa não envolve um ato de conversão, por outro lado podemos também constatar que nem sempre a atitude reflexiva está subordinada unicamente a considerações sobre razões para agir. Com efeito, em algumas circunstâncias, é possível que a atitude reflexiva seja desencadeada, não pela simples consideração de razões, mas pela exposição do indivíduo, por exemplo, a filmes, obras de literatura, documentários, ou relatos históricos acerca do sofrimento de outros indivíduos. (Cf. ARPLAY, 2003 e SINGER, 2005). Em um dos artigos mais influentes na tradição do debate moral das últimas décadas, Bernard Williams sustenta, com relação a esse problema, que não podemos sequer demarcar com clareza a fronteira entre o “pensamento racional” e a “conversão”. Como ele afirma:

Há uma indeterminação essencial naquilo que pode ser tomado como um processo de deliberação racional. O raciocínio prático é um processo heurístico, um processo imaginativo, e não há fronteiras fixas no contínuo que vai do pensamento racional à inspiração e conversão. Para alguém que acha que razões para ação devem ser basicamente compreendidas em termos do modelo de razões internas isso não é uma dificuldade. (WILLIAMS, 1981, p. 110).

Esse tipo de “indeterminação”, no entanto, não envolve, evidentemente, um comprometimento com o relativismo moral. O que está aqui em questão é apenas a constatação de que a atitude reflexiva pode ser, ela própria, desencadeada por elementos que não dizem propriamente respeito a considerações de razões – ou “pensamento racional”, segundo a formulação proposta por Williams. A defesa da atitude reflexiva que apresentei aqui representa, a meu ver, um desdobramento dos argumentos propostos por Mendonça em sua caracterização de uma posição intermediária às posições que denomina “absolutismo de princípios” e “relativismo moral”.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Marcelo de: “Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin”, in (org.) Maria Cecilia Maringoni de Carvalho, *O Utilitarismo em Foco: um Encontro com seus Proponentes e Críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007, p. 39-72.

ARISTOTLE: *Politics*. Tradução de H. Rackham. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução de H. Rackham. Londres: Harvard University Press, 1990.

ARPALY, Nomy. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

AUSTIN, John. *The Province of Jurisprudence Determined* [1832]. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, C. Adam e P. Tannery (orgs.) [1911]. Paris: Vrin, 1996.
- HART, H. L. A.: *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Kant: Werke in Zehn Bänden*, editado por Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- MENDONÇA, Wilson. "Como deliberar sobre questões morais?". In: Napolis, Ricardo Bins di. (Org.). Noeli Rossatto/Marcelo Fabri. *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palotti, 2003, p. 13-27.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e Outros Escritos (incluindo o Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens)*. Tradução de Rolando Roque da Silva, São Paulo: Cultrix, 1987.
- SEARLE, John. "Social ontology and the philosophy of society". In: Lagerspetz, Eerik. (Orgs.). Heikki Ikäheimo, Jussi Kotkavirta, *On the Nature of Social and Institutional Reality*. Jyväskylä: SoPhi, 2001.
- _____. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books, 1995.
- STEMMER, Peter. "Was es heißt, ein gutes Leben zu leben". In: *Was ist ein gutes Leben?*, (Org.) H. Steinfath, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, p. 47-72.
- SINGER, Peter / SINGER, Renata: *The Moral of the Story: an Anthology of Ethics through Literature*. Oxford: Blackwell, 2005.
- WILLIAMS, Bernard: "Internal and external reasons". In: *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.