

Ramiro Délio Borges de Meneses - José Henrique Silveira de Brito

ÉTICA KANTIANA:
PELAS CRÍTICAS DEONTOLÓGICAS

Summary

On this article, we decided to write a new interpretation on Kant's ethical thought, when I realized that along with the overemphasis on the formula of universal law, the neglect of Kant's empirical theory of human nature and history is responsible for most of the misunderstandings of Kant's deontological thought, that prevail among its supporters as well critics, by the way according the deontological lecture of Apel, and others philosophers.

Introdução

A Moral surge como um facto deontológico indismantível no pensamento ético de Kant. É neste contexto que faz sentido a pergunta que preside à *Crítica da razão Pura*: «como será possível a metafísica enquanto ciência?»¹ e, perante a resposta negativa, o não fechar a porta à metafísica no fim daquela *Crítica*.

O filósofo trata da questão moral, no período crítico da sua obra, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*² e na *Crítica da Razão Prática*.³ Para ter um quadro completo das obras em que o autor trata da moralidade, deve ainda indicar-se, para o período pré-crítico as *Lecciones*

¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, B 22.

² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, [1785]1986.

³ KANT, *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, [1788] 1984.

de *Ética*⁴ e, do período crítico, a *Metafísica dos Costumes*.⁵ Habitualmente, a introdução à moral kantiana faz-se pela leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e é isso que faremos de modo sucinto seguindo passo a passo o texto do autor.⁶

Esta obra é composta de um Prefácio e três secções. Na 1ª secção, Kant faz a passagem do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico. Mostrando que, pela componente exterior, não se pode distinguir uma acção praticada por *dever* ou *conforme o dever*, o autor conclui que a moral não pode ser estabelecida a partir de exemplos mas, sim, a partir de princípios, a partir do ideal moral.

Na 2ª secção, Kant faz a «transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes». Para isso, (1) estabelece os princípios gerais de uma Metafísica dos Costumes e (2) esboça uma crítica da razão prática. Pela análise, encontra o imperativo categórico, as expressões da lei moral e, a partir dela, os deveres.

Na 3ª secção, vai tratar da fundamentação transcendental do imperativo categórico que, apresentando-se como necessário e universal, não pode ter origem no entendimento, mas na liberdade que é o postulado fundamental da razão prática.

Kant inicia o texto fazendo uma série de distinções importantíssimas para o evoluir da obra. Distingue entre conhecimento empírico e racional. O primeiro tem por fundamento a experiência empírica que, sendo

⁴ KANT, *Lecciones de Ética*, Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

⁵ KANT, *Metafísica dos costumes*, trad., apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 2005.

⁶ Uma apresentação mais desenvolvida pode ser encontrada em BRITO, José Henrique Silveira de, *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de I. Kant*. Porto: Edições Contraponto, 1994. Aqui faremos uma síntese desta nossa apresentação. Para uma visão global da ética kantiana, cf., por exemplo, HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*. Albeuve: Éditions Castella, 1985, p. 69 e VÁZ, Henrique C. de Lima, *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. Col.: Filosofia. São Paulo, Edições Loyola, 1999, pp. 315-348. Nas pp. 337-247 sintetiza a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Outras duas excelentes sínteses da moral kantiana encontram-se em CASTILLO, Monique, «KANT Emmanuel, 1724-1804». CANTO-SPERBER, Monique (sous la dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 1. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1023-1031 [tradução brasileira: ID., *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 2*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 5-11] e GÓMEZ-HERAS, José Maria García, *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, pp. 135-172. Para uma perspectiva muito diferente do pensamento do autor, cf. GUI-SÁN, Esperanza, *Introducción a la ética*. Teorema. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, pp. 170-189.

sempre particular, contingente e subjectiva, nunca poderá ultrapassar a experiência pessoal. O segundo, ainda se distingue entre formal e material. O formal, a lógica, sem atender aos objectos, ocupa-se da forma do entendimento e da razão e das regras universais do pensar (FMC, 13).

A Filosofia pura, quando se ocupa de determinados objectos e leis a que estão submetidos, chama-se Metafísica. Se são objectos da natureza e procura as leis da natureza, às leis científicas chama-se “metafísica da natureza”. Se são as acções humanas e se procura as leis da liberdade, leis morais, tem-se a metafísica dos costumes.

É essa metafísica que interessa a Kant e não uma antropologia ou psicologia. O que lhe interessa efectivamente, como o título da obra diz, é a fundamentação da metafísica dos costumes, separada do empírico, para que as leis morais apareçam na sua pureza, isto é, claramente como universais e necessárias. O autor vai investigar a ideia e princípios de uma vontade pura (FMC, 17). O que Kant pretende elaborar é uma pura filosofia moral que deve existir necessariamente porque existem deveres, leis morais. Naturalmente, o que Kant pretende é buscar e fixar o princípio supremo da moralidade (FMC, 19).

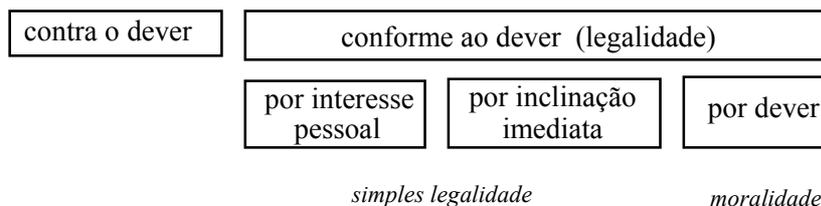
1. Do conhecimento moral da razão vulgar para a razão teórica

Esta Secção começa com estas palavras: «Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bem sem limitação a não ser uma só coisa: uma Boa Vontade» (FMC, 21). De seguida, Kant mostra que o que faz “boa” essa vontade não são os talentos do espírito ou as qualidades de carácter do sujeito, a acção praticada ou os resultados que se alcançam ou a aptidão para os alcançar. A vontade é boa por ela mesma «tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma» (FMC, 23).

Este é um elemento fundamental da moral kantiana: a vontade deve ser tomada por si mesma, independentemente das inclinações e dos objectivos que a levam a agir independentemente da felicidade, que possa ou não alcançar.

Para o filósofo, embora a boa vontade não seja o único bem, «terá de ser o bem supremo e condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração à felicidade» (FMC, 26). É verdade que há qualidades favoráveis à boa vontade, mas o seu valor vêm-lhes ainda da própria boa vontade.

Para encontrar a resposta à pergunta “o que torna boa a vontade?”, o autor vai esclarecer, por um lado, o conceito de dever porque, diz, sob certas condições «o conceito de Dever [...] contém em si o de boa vontade» (FMC, 26) e, por outro, a noção de certos entraves subjectivos.



Perante o dever, as acções podem ser *contrárias ao dever*, *conformes ao dever*, ou praticadas *por dever*. Para Kant, só a acção feita por dever tem valor moral. Para ilustrar a distinção difícil entre *acções conformes ao dever* e feitas *por dever*, o filósofo recorre ao exemplo do merceeiro que pode vender pelo preço justo (1), porque não quer perder a clientela (interesse egoísta) ou (2) por inclinação (amor pelos clientes). Agir por estes motivos não é agir por dever, mas conforme ao dever, pelo que estas acções, dignas de estímulo, não merecem estima porque nelas não há valor moral. O merceeiro pode ainda levar o preço justo aos seus clientes (3), porque é seu dever, e só aqui a acção terá valor moral.⁷

Esta distinção não é simples, até porque no agir humano confluem vários motivos. Para Kant, contudo, só quando a acção é determinada pelo dever estamos perante uma acção com valor moral, porque a máxima dessa acção «manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*» (FMC, 28). Uma acção que não seja apenas determinada pelo dever, não tem valor moral.

Ora a pergunta que se pode fazer é “quando estamos perante uma acção apenas determinada pelo dever?” A grande preocupação de Kant é, tendo verificado que o dever se apresenta como universal e necessário, que no agir moral não se verifique qualquer interferência da sensibilidade, quer na origem da lei moral quer no seu cumprimento. A sensibilidade nunca permitirá fundamentar uma lei moral universal e, por isso, há que afastá-la da vida moral. Só a razão poderá fundamentar uma lei universal e necessária.

⁷ Este esquema encontra-se em HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, p. 69.

Num segundo passo, Kant vai mostrar que «uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina» (FMC, 30), porque o valor moral da acção não vem do objecto que se quer atingir ou do apetite, mas «do *princípio do querer* segundo o qual a acção [...] foi praticada» (FMC, 30). Isto é, o valor moral não vem do que se alcança com a acção, mas da lei que determina o agir, do «*princípio da vontade*» (FMC, 30).

Se o valor da acção lhe vem da máxima que a determina e não do que a vontade alcança ou do apetite que a faz actuar, sabendo donde vem a máxima, encontrar-se-á o fundamento do valor moral, o fundamento da moral.

Ora a vontade está entre a lei, *a priori*, e os objectos, *a posteriori*, e é a lei que determina o agir moral. Será a lei que exige o agir por dever. Está-se perante o terceiro passo: «Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei» (FMC, 31). O dever aparece como móbil da vontade, como expressão da moralidade, mas não como seu fundamento. O fundamento da moralidade é a representação da lei.

O respeito não é um sentimento como qualquer outro ligado às inclinações. Ele não é recebido por influências, mas «produz-se por si mesmo através dum conceito da razão [...]. O objecto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos» (FMC, 32 nota). É o efeito original da lei sobre o sujeito⁸ e está ligado à representação da lei que exige o seu cumprimento.⁹

O dever tem origem na lei da própria vontade, surgindo como mandamento, com valor em si. A lei impõe-se objectivamente à vontade; subjectivamente o respeito é condição para o seu cumprimento.¹⁰

Esta é uma das marcas fundamentais da moral kantiana: o seu formalismo. Kant não poderia ter encontrado qualquer outro caminho para fundamentar a moral. Fora do formalismo, dando, por exemplo, papel

⁸ Cf. DELBOS, V., *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: P.U.F., 1969³, p. 278.

⁹ Na *Crítica da razão prática* Kant distingue com clareza respeito e inclinação, amor e temor e considera que o respeito se aproxima da admiração, mas tudo isto não é respeito (*Crítica da Razão Prática*, p. 92). Na *Fundamentação*, Kant fala do respeito nas pp. 31-35 e, na *Crítica da Razão Prática*, pp. 90 ss.

¹⁰ Kant faz uma distinção rigorosa entre lei e máxima. Lei é a determinação objectiva da Vontade. Essa determinação objectiva, quando assumida subjectivamente, chama-se máxima. Kant chama mandamento à «representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade» (FMC, 48). Num outro passo, dirá que «os mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação» (FMC, 53).

importante à felicidade na sua filosofia moral, como a felicidade envolve dados materiais e, por isso, está ligada à imaginação, nunca o autor encontraria justificação para as duas características que o dever apresenta: a universalidade e a necessidade. Para Kant, a Vontade é determinada pela lei moral, que tem origem *a priori*, e o bem moral está na obediência a essa lei. Por isso, o agir moral deve obedecer a uma lei, de tal modo que «eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal» (FMC, 33).

O princípio que determina a vontade deve ser universal e Kant mostra com o exemplo da mentira como queremos que a lei moral seja sempre uma lei universal. Quando mentimos, por exemplo, não queremos que a máxima “mente!” seja a norma universal, até porque seríamos vítimas dessa máxima. Assim Kant atinge o objectivo desta secção da obra: mostrar pela experiência vulgar que a boa vontade é boa por si, porque age por dever, dever esse imposto por uma máxima universal. O que é preciso agora, nas restantes secções, será encontrar as condições de possibilidade desses elementos encontrados no agir moral. Nas outras duas secções, Kant vai fundamentar a lei moral.

2. Da moral popular à metafísica dos costumes

Kant começa por mostrar que os exemplos não fundam a moral, que não foi a partir de um exemplo empírico que se chegou ao conceito de dever, uma vez que a partir de exemplos não é possível saber se acção foi praticada por dever ou conforme ao dever. Assim sendo, é preciso demonstrar que a moralidade depende de o agir ser determinado pelo dever, isto é, pela razão pois que, mesmo que até hoje, por exemplo, não tenha havido um único amigo leal, apenas por dever, isto não significa que o dever de ser leal não resida na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori* (FMC, 41).

Para Kant, a lei moral não é válida apenas para os humanos, mas para os seres racionais em geral, pelo que deve ser absoluta e assim despertar respeito, devendo, para isso, ter origem *a priori*. O princípio supremo da moralidade deve ser independente da experiência e fundar-se na razão pura *a priori*. Os exemplos têm apenas importância na medida em que permitem encontrar a máxima e, a partir dela, procurar o seu fundamento. Depois de encontrar esse fundamento, pode então voltar-se à moral

concreta da vida quotidiana. O objectivo do filósofo é, pois, procurar os princípios da moralidade.

O filósofo considera que «tudo na natureza age segundo leis» (FMC, 47), mas só um ser racional tem capacidade de agir, tendo consciência da lei a que obedece. O ser humano tem consciência da lei a que obedece, ele tem vontade. Como para isso é preciso ter razão, Kant conclui que a vontade é a razão prática. A vontade é a razão do agir.

A razão pode determinar infalivelmente a Vontade e, neste caso, temos acções objectiva e subjectivamente necessárias, verificando-se a coincidência da liberdade e da necessidade é o que acontece na vontade santa (FMC, 49). Quando a determinação da vontade não é infalível devido à influência de condições subjectivas, surge a obrigação (FMC, 48) em que se verifica uma determinação da vontade objectivamente necessária e a subjectivamente contingente. A vontade santa adere à lei e não vê no seu cumprimento uma obrigação, mas a sua realização.

Kant chama mandamento à representação da lei que surge como obrigação e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo* (FMC, 48). Os imperativos exprimem-se pelo verbo “dever” (*sollen*) e aparecem como obrigação a uma vontade imperfeita. Perante o imperativo, a liberdade, no sentido de livre arbítrio, tem capacidade de escolha. A uma determinação objectiva, numa vontade imperfeita, não se segue necessariamente a sua determinação subjectiva.

O filósofo faz a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos¹¹. Os primeiros, que se distinguem em problemáticos e assertórios, ordenam uma acção em ordem a atingir uma coisa ou um fim. Os segundos determinam a acção como boa em si mesma como, por exemplo, dever ser leal para com os outros.

«O imperativo categórico, que declara a acção como objectivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, que vale como princípio apodítico» (FMC, 50-51).

A bondade da acção está na obediência à lei. Com palavras de Kant:

¹¹ Para dar uma visão de conjunto dos diversos imperativos, poderemos apresentar o seguinte esquema:

problemáticosregras de destrezatécnicos hipotéticos assertórios conselhos de prudência-pragmáticos categóricos apodítico mandamento ou leimoral

«não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva [...]. Este imperativo pode chamar-se o imperativo da moralidade» (FMC, 52).

O imperativo categórico, como mandamento de moralidade, que «é lei de máximas e não lei de condutas»¹², vale por si, independentemente das condições. Apresenta-se com uma necessidade objectiva, mesmo que o sujeito o não leve à prática. Ele traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objectiva e consequentemente de validade geral (FMC, 53), pelo que deve ser seguido mesmo contra a inclinação.

A questão que Kant pretende resolver não é a da existência dos imperativos que para ele são um facto e impõem obrigações de diferentes graus. O hipotético vale apenas se o fim a atingir for pretendido pelo sujeito. O categórico, pelo contrário, impõe-se absoluta e necessariamente e a questão é a de justificar essa diferença.

No entender do autor, o que distingue o imperativo categórico é (1) que ele se impõe por si mesmo, independentemente da finalidade a atingir e das circunstâncias e (2) apresenta-se como necessário, independentemente de ser ou não cumprido, é lei prática; «ele é uma proposição sintética-prática *a priori*» (FMC, 57-58). Ora é preciso encontrar as condições de possibilidade de tal imperativo, que tem que ser *a priori* porque se trata de um imperativo absoluto.

Kant vai formular a proposição que exprime o imperativo categórico, impondo ao sujeito, necessária e universalmente, a qual só pode ser uma:

«age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal» (FMC, 59).

Esta é a fórmula básica e mais célebre do imperativo categórico.

«Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar pela tua vontade em lei universal da natureza» (FMC, 59),

«Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio» (FMC, 69),

e

¹² GÓMEZ-HERAS, José María García, *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, p. 154.

«todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como reino da natureza» (FMC, 79-80).

São apenas três fórmulas secundárias do imperativo categórico, explicitações da primeira, que tornam mais intuitivo e perto do sentimento o que o autor exprime na primeira.

Estas fórmulas evidenciam duas características do imperativo: a universalidade e a necessidade. Com palavras do autor:

«se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma tal lei em geral à qual a máxima da acção deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária» (FMC, 58-59).

Para Kant, ao desobedecer ao imperativo categórico, o ser humano não quer que a regra que rege essa sua acção contra o dever seja lei universal. Se tal acontecesse, a razão cairia em contradição.

Após a formulação do imperativo categórico, Kant faz uma distinção clássica dos deveres e dá exemplos para mostrar que «temos que poder querer que uma máxima da nossa acção se transforme em lei universal» (FMC, 62), sublinhando assim a justeza do imperativo categórico. A desobediência a este imperativo apresenta-se sempre como excepção. Porque há o imperativo categórico, tem sentido o conceito do dever.

Até aqui o filósofo apresentou a fórmula do imperativo que é universal e necessário, mas ainda não mostrou como é ele possível. Quem conhece, contudo, a obra kantiana no que respeita às características que o autor reconhece no empírico, compreende que ele afirme que

«teremos pois que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência» (FMC, 57).

Para que a lei moral seja necessária e universal, para que os seres racionais em geral julguem as suas acções por máximas que valham como leis universais, essa lei não pode ter origem na experiência empírica e «se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral» (FMC, 66).

Isso só se verificará se a vontade for determinada *a priori* pela razão, se os princípios da razão que determinam a vontade forem *a priori*, se a

vontade se determinar a si mesma, se ela for o seu próprio fim. Ora, afirma Kant «o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade» (FMC, 68). Se há um imperativo categórico ele deve ter como fundamento «a natureza racional [que] existe como fim em si» (FMC, 69). Daí que a humanidade, a pessoa, nunca possa ser usada «simplesmente como mero meio», mas «sempre e simultaneamente como fim» (FMC, 69). Sendo a humanidade fim em si mesmo, a ideia da vontade dos seres racionais aparece como legisladora universal:

«A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, e exactamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)» (FMC, 72).

Daqui a dignidade da pessoa

«pois enquanto ela [a pessoa] está *submetida* à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo legisladora em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada» (FMC, 85).

É preciso ver agora como pode a vontade ser origem do imperativo categórico, porque se essa possibilidade não for encontrada, a vida moral será um logro. Essa possibilidade é a autonomia da vontade que é preciso ver se se pode verificar.

Para Kant, falar de um ser que legisla e simultaneamente está submetido a essa legislação leva ao conceito do Reino dos Fins. Essa legislação leva a pensar numa estrutura regida por leis comuns, formadas por seres, que são eles mesmos fins em si mesmos e que pertencem a esse reino como chefes e como súbditos. A vontade dos membros desse Reino é a origem da legislação (Cf. FMC, 76).

O que torna possível pertencer a esse Reino de Fins e dá dignidade ao ser racional é a autonomia da vontade que é «aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer)» (FMC, 85) e que é «o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional» (FMC, 79). Assim, enquanto legisla, o ser humano pertence ao mundo inteligível e é autónomo; enquanto obedece, pertence ao mundo sensível e está sujeito à lei. Com palavras de Kant:

«quando nos pensamos livres, transpomo-nos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível» (FMC, 103).

Se a razão não pertencesse ao mundo inteligível, não poderia ser prática; se o ser humano fosse apenas sensível, não haveria espaço para a liberdade pois que estaria determinado pela categoria da causalidade.

Nesta secção, o filósofo mostra apenas que a autonomia é o único princípio da moralidade e que a heteronomia da vontade não permite a formulação do imperativo categórico, mas apenas imperativos hipotéticos. A demonstração da possibilidade da autonomia da razão ficará para a 3ª secção.

3. *Da Metafísica dos costumes á Crítica da razão prática*

No início da investigação, a Vontade aparecia submetida à lei; posteriormente verificou-se que a própria vontade é autora dessa lei, devido à sua autonomia, «propriedade da vontade de ser lei para si mesma» (FMC, 94). O que ainda não se referiu foi a condição de possibilidade de actuação da vontade. Devido à distinção feita entre mundo sensível e mundo inteligível, Kant pode afirmar:

«Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que a independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia» (FMC, 102).

A ideia de liberdade tem, pois, de ser atribuída à vontade de todo o ser racional (cf. FMC, 95-96). Aliás, Kant formula esta ideia nestes termos:

«a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem» (FMC, 93).

O que poderá o autor dizer da liberdade para além de afirmar que ela é condição de possibilidade da lei moral e do agir moral? Não pode pronunciar-se sobre a sua existência, porque dela não tem experiência empí-

rica. Só pode dizer que ela é condição de possibilidade do imperativo categórico e é, por isso, o primeiro e fundamental postulado da razão prática (cf. FMC, 113).¹³ A liberdade não é mera suposição; ela é necessária para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão (cf. FMC, p. 114).

Com palavras que utilizámos na Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*:

«pegando na questão um pouco atrás e resumindo: disse-se que a acção se deve praticar em conformidade com o imperativo categórico e que este, como é universal, só pode ter origem *a priori*; acrescentou-se, depois, que a origem do imperativo teria que ser apenas a vontade e concluiu-se que a sua possibilidade está na autonomia e na espontaneidade que a liberdade dá aos seres racionais».¹⁴

À pergunta “como será possível este postulado?”, Kant considera que nenhuma razão humana pode responder porque, fora da determinação das leis naturais, cessa toda a explicação e só resta a defesa pela refutação das objecções dos que pretendem ter ido mais longe no conhecimento das coisas (cf. FMC, p. 111). O autor, chegado aqui na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, depois de ter afirmado, na *Crítica da Razão Pura*, que todo o conhecimento começa com a experiência, não pode admitir a possibilidade de ir mais além da simples afirmação de que a liberdade é postulado da razão prática, porque condição de possibilidade da autonomia e tem de existir como condição de possibilidade da dignidade humana (cf. FMC, p. 77-78).

Enquanto membro do reino da Natureza, o ser humano está sujeito às leis da Natureza; enquanto membro de um reino de fins é legislador,

¹³ Relativamente aos outros dois postulados da razão prática, citamos aqui a nota 87, da p. 79, da Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant* (Porto: Edições Contraponto, 1994): «os outros dois postulados são a imortalidade da alma e a existência de Deus. O primeiro resulta da exigência da realização do bem supremo que é a moralidade ou a virtude. Ninguém é capaz de chegar à total perfeição neste mundo. Por isso, o progresso da vida moral, que se prolonga até ao infinito, exige que se postule a perenidade da pessoa, isto é, a sua imortalidade. O segundo tem a ver com o facto de a liberdade da vontade determinar a natureza, a sensibilidade, independentemente dela, havendo, por isso, uma separação entre o *dever ser* e o *ser*. Não há, por isso, na lei moral qualquer razão para uma conexão necessária entre moralidade e felicidade. Como o homem está dependente da natureza, não foi seu criador, não pode determiná-la segundo a sua razão prática. Ora, essa coincidência entre o *dever ser* e o *ser* tem de ser postulada como supremo bem e por isso se postula a existência de Deus (cf. KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1984, 143-153)».

¹⁴ BRITO, José Henrique Silveira de, *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*, p. 79.

autor da lei moral, porque livre. A lei moral é universal e necessária, pelo que a vontade não tem liberdade de escolha. É pelo facto de o ser humano estar afectado pelas inclinações que a necessidade objectiva da lei moral pode não determinar subjectivamente a vontade do ser humano (cf. FMC, 48). Kant articula a necessidade que determina o ser humano como membro do reino da Natureza, e por isso sujeito às leis dela, e a liberdade própria do ser humano como membro de um reino de fins deste modo:

«pois que uma coisa na ordem dos fenómenos (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como coisa ou ser em si, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objecto afectado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível)» (FMC, 109).

Em síntese, temos a experiência da moralidade e a sua condição de possibilidade é a liberdade.

A leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* mostra o alto conceito que o seu autor tinha do homem e o valor dado nesta obra à dignidade do ser humano faz do filósofo de Königsberg o autor de citação obrigatória, quando se aborda o tema do valor da pessoa. A prova do que acaba de se dizer é o facto de não haver curso ou conferência sobre ética fundamental ou aplicada que não cite Kant responsável pela laicização da noção de valor do ser humano, descoberto pela tradição judaico-cristã.¹⁵ Com Kant temos a condenação radical do tratamento do ser humano como mero meio.

Apesar disto, a moral kantiana tem sido muito criticada e um dos temas mais controversos é o da autonomia da vontade.¹⁶ O autor fala de uma vontade livre, senhora de si, capaz de dar a si a sua lei. A afirmação dessa autonomia da vontade tem motivado grandes elogios e grandes crí-

¹⁵ Sobre o tema das relações ética-religião, cf. CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. 4ª ed. Prol. de José Luis L. Aranguren. Madrid: Editorial Tecnos, (1986) 1994, IV cap., pp. 205-268.

¹⁶ Sobre a problemática da autonomia na contemporaneidade, cf., por exemplo, NEVES, Maria do Céu Patrão, «A problemática contemporânea da autonomia moral». BRITO, José Henrique Silveira de (Coord.), *Temas fundamentais de ética*. Actas do Colóquio de Homenagem ao Prof. P. Roque Cabral, S.J. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia UCP, 2001, pp. 143-178.

ticas.

É evidente que sem liberdade, não há agir moral. Mas a liberdade como Kant a entendeu, será humana? Partindo da experiência pessoal ou lendo os mestres da suspeita, como lhes chamou Ricoeur, será ainda possível conceber a autonomia à maneira de Kant? A posição de André Leonard, na linha de Ricoeur, parece muito mais razoável, quando diz que «entre os dois pólos do agir humano, a saber o voluntário e o involuntário, nunca há dissociação ou justaposição, como o podia sugerir a distinção demasiadamente abrupta entre "actos humanos" e "actos de homem", mas mais uma aliança e reciprocidade»¹⁷, porque o voluntário só tem sentido referido ao involuntário e vice versa.¹⁸ A moral kantiana é um edifício admirável, mas inimitável, sedutor, mas incapaz de dar conta da experiência humana tal como a entendemos.¹⁹

A procura de justificação para o universal levou Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a um formalismo e a uma autonomia impossível para o ser humano. Para isso, o autor excluiu do mundo moral todos os elementos que formam parte da acção humana e que a psicologia põe em evidência: intuições, emoções afectividade. Haverá agir humano que não seja englobável no que o autor chama patológico? É verdade que Kant admite o sensível, a felicidade, como *motiva subsidiaria*,²⁰ mas para o autor a lei moral, porque universal, não pode ter origem no sensível. «O afã de racionalidade pura exigiu [ao filósofo de Königsberg] a renúncia de toda a ética entendida como vida e sentimento».²¹

Um segundo tema controverso na moral kantiana é o rigorismo. Para o filósofo, a acção humana é boa quando determinada pela lei moral, pelo que pode perguntar-se pelo lugar da felicidade nesta filosofia moral. Segundo se afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, devemos agir por dever; não para sermos felizes, mas para sermos dignos da felicidade (FMC, 22 e 26). Transcrevemos aqui um parágrafo da apreciação crítica do nosso texto que estivemos a resumir:

¹⁷ LÉONARD, A., *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, p. 38.

¹⁸ LÉONARD, A., *Le fondement de la morale*, p. 39.

¹⁹ Cf. RENAUD, Michel, «Subjectividade e desejo na Crítica kantiana da Razão Prática». In: *Revista Portuguesa da Filosofia*. 44(1988), pp. 475-495.

²⁰ KANT, I. *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Rodán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1998, p. 118.

²¹ GÓMEZ-HERAS, José Maria García, *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, p. 211.

«Apesar desta crítica deve reconhecer-se que uma das virtudes da moral kantiana é a busca da fundamentação da moralidade, que ultrapassa o subjectivismo que domina a actualidade. Numa sociedade em que o espaço público é laico, onde os fazedores da opinião pública se apresentam mesmo como agnósticos, em que o agir moral não tem, ou não aponta claramente, para uma fundamentação transcendente, não é fácil descobrir e fundamentar a universalidade da lei moral. Kant, apontando uma ética cujo fundamento é o imperativo categórico, universal e necessário, que a razão dá a si mesma, consegue ultrapassar o subjectivismo do juízo moral, que leva ao relativismo e ao cepticismo, os quais põem em perigo o próprio homem».²²

Apesar de todas críticas referidas, não nos devemos esquecer que a aplicação da máxima moral, ao caso concreto depende do juízo moral, no qual entram sempre a particularidade de cada situação e a idiosincrasia de cada sujeito. A decisão a que chega o juízo moral resulta do cruzamento de máximas, que atendem à situação concreta. Por isso, a moral kantiana não está tão afastada da vida moral como muitas vezes se pretende fazer querer.

Além disso, a visão da moral kantiana resultante da leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deve ser completada com a leitura da *Metafísica dos costumes* (1797), onde se encontram reunidas *A doutrina da Virtude* e *A doutrina do Direito*. Por sua vez, a leitura da *Pedagogia* poderá equilibrar a visão que se tem habitualmente do solipsismo kantiano, levando a pensar uma insuspeita proximidade do filósofo de Königsberg de um pensar dialogal.

4. A ética da discussão segundo Apel

Herdeira da ética kantiana é a *Ética da discussão* ou *Ética da comunicação*, cujo principais nomes são os alemães Karl-Otto Apel²³ e Jürgen Habermas²⁴. Para uma síntese do pensamento destes autores veja-se, do

²² BRITO, José Henrique Silveira de, *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de I. Kant*, p. 88-89.

²³ Cf. DUPORTTAIL, Guy-Félix, «Apel, Karl Otto, nascido em 1922. A filosofia prática de Karl Otto Apel». CANTO-SPERBER, Monique (sous la dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 1. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 100-102 [tradução brasileira: ID., *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 113-115].

²⁴ Cf. FORTIN-MELKEVIK, Anne, «Habermas, Jürgen, nascido em 1929». CANTO-SPERBER, Monique (sous la dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 1. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 807-812 [tradução brasileira: ID., *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 710-712] e COUTINHO,

primeiro *Ética da discussão*,²⁵ e, do segundo, *Da ética da discussão*.²⁶ Adela Cortina foi a grande responsável pela introdução desta corrente de Filosofia Moral em Espanha. Apresentaremos os elementos fundamentais do pensamento de Apel, sintetizando o livro indicado.

4.1. Nesta sua obra, o autor visa apresentar uma versão fundacional da pragmática transcendental com os seguintes objectivos:

1. Fornecer uma fundamentação racional última da moralidade;
2. Incluir «a fundamentação da validade universal de um princípio de justiça, de solidariedade e de corresponsabilidade» (ED, 8);
3. Nesta ética, o princípio de corresponsabilidade atende às consequências do agir e à dimensão histórica da responsabilidade. Isto é, parte-se da situação mundial actual. É uma ética da responsabilidade (no sentido de Max Weber e Jonas), embora distinta da dos utilitaristas e de todas as éticas teleológicas.

Esta perspectiva atende como significante ao seguinte:

1. A vida boa das éticas teleológicas de origem aristotélica é um tema complementar, mas subordinado, da ética da discussão, porque se relaciona com uma pessoa individual ou comunidade particular com a sua forma de vida;
2. Estas éticas substanciais das comunidades humanas constituem um tema complementar e subordinado da ética da discussão;
3. A ética do diálogo considera o utilitarismo como programa subordinado, pois que a racionalidade estratégica só parcialmente é compatível com a racionalidade da justiça, da solidariedade e da corresponsabilidade;

Maria de Sousa Pereira, «Ética e Política no Pensamento de Jürgen Habermas: a Prioridade do "Agir Comunicativo"». LUZ, José Luís Brandão de (Org.), *Caminhos do Pensamento*. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes. Lisboa: Edições Colibri/Universidade dos Açores, 2006, pp. 289-314, em especial pp. 294-301.

²⁵ APEL, Karl-Otto, *Éthique de la discussion*. Trad. do alemão por Mark Hunyadi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. Será citado com a sigla *ED*. Outra síntese do autor sobre a ética da discussão em que é dada muita atenção também às posições de Habermas pode ser lida em: APEL, Karl Otto, «L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites». *Encyclopédie Philosophique Universelle*. I *L'Univers philosophique*. Paris: P.U.F., 1989, 154-165.

²⁶ HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*. Trad. do alemão por Mark Hunyadi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

4. Os afectos morais e as disposições psíquicas são incompatíveis com o problema específico da ética da discussão, a saber: a fundamentação dos deveres.

Apel, na elaboração da ética da discussão, pretende dialogar com a filosofia contemporânea tentando responder à situação ética do presente.

4.2. Numa visão rápida pela história humana, o autor mostra que, embora de um modo mais acentuado na contemporaneidade, foi impossível para o ser humano assumir as consequências e efeitos secundários do seu agir, porque essas consequências e efeitos foram, atendendo ao saber que o permitia, sempre imprevisíveis no momento do agir. Numa palavra, o autor considera que houve um fosso entre o “mundo da percepção” e o “mundo da acção”. Nos nossos dias, vivemos a mesma situação e os problemas «não podem seguramente ser resolvidos na única base da moral individual tradicional e da ética das virtudes» (ED, 19). Hoje, os efeitos do nosso agir, fruto dos processos modernos de racionalização, exigem uma ética da responsabilidade. Como exemplo desta situação de imprevisibilidade das consequências do agir a exigir uma ética da responsabilidade, o autor refere a crise ecológica, as repercussões da actuação do ser humano, em acção colectiva, sobre a natureza, exploração dos recursos e o impacto da ciência e da técnica.

Para Apel, o problema filosófico mais profundo é o da

«relação entre a ciência da natureza em si, necessariamente neutra de um ponto de vista axiológico (...), assim como a liberdade de investigação que lhe está ligada, e a responsabilidade social, que põe problemas morais, que engendra esta ciência» (ED, 21).

Este grande problema envolve as questões (1) da relação ser (ciência) e dever ser (ética); (2) da falibilidade da informação possível (a científica até hoje considerada incontestável) e a fiabilidade da ética da responsabilidade, caso exista; (3) de como a impotência da responsabilidade imputável aos indivíduos pode ser compensada, se assim acontecer, pela reorganização da co-responsabilidade respeitante à modificação das instituições.

O autor, na continuação do texto, vai tratar da questão da fundamentação racional do dever moral.

4.3. O problema de uma fundamentação racional da ética, na idade da ciência, tem origem em jeito de argumentar resultante do processo de racionalização e desencantamento que, segundo Max Weber, teve lugar no século XX. Por um lado, a ciência tornou indispensável uma ética da responsabilidade mas, por outro, porque recorre a um modo de argumentar axiologicamente neutro, que se apresenta como o único racional, faz com que essa ética seja «simultaneamente necessária e originariamente impossível» (ED, 24).

Esta situação apresenta-se retratada na filosofia da primeira metade do século XX. A filosofia como teoria das ciências dos vários positivismo, e as metateorias da economia e do direito reconheciam como paradigma de racionalidade o da ciência axiologicamente neutra. Assim a racionalidade procedimental publicamente reconhecida era a da ciência. Os valores e as normas morais, por seu lado, eram concebidos com problemas de sentimentos ou de decisões irracionais do foro privado como a religião.

Esta constelação de pensar, por um lado, a racionalidade tendo como paradigma o da ciência axiologicamente neutra e, por outro, a moral constrangida ao espaço privado do sentimento e do irracional, ainda hoje não está totalmente ultrapassada e não pode servir de fundamento a uma validade moral intersubjectiva. Por exemplo, não se pode fundar a moral do respeito pelos contratos, recorrendo à racionalidade estratégica dos interesses próprios. Para fundar uma moral da corresponsabilidade é preciso fundamentar racionalmente a resposta à pergunta: por que é que eu devo ser um ser moral?

A partir desta questão, o autor vai fazer uma síntese daquilo que ele chama uma “reabilitação da razão prática” que se verificou na segunda metade do século XX. Nesta síntese, mostra-se que umas vezes o que se verificou não foi a superação do sistema de complementaridade pela fundamentação de uma macro-ética intersubjectiva e, por isso, validamente universal. Na maior parte das vezes, considera o autor, assistiu-se ao evitar do problema da fundamentação ou à sua desdramatização. Como exemplo destas tentativas, Apel aponta diversas alianças entre tendências, da ética da segunda metade do século XX: o neo-conservadorismo de inspiração aristotélica, a defesa de uma utopia própria sem necessidade de fundamentação e cuja legitimação se faz pela via da persuasão (Rorty) e a defesa das incomensuráveis diferenças individuais em oposição aos consensos (Lyotard e parcialmente Foucault e Derrida).

Mesmo as novas aproximações à ética feitas por John Rawls²⁷ e Hans Jonas,²⁸ considera o autor, não se apoiam sobre um fundamento racional último. Rawls faz repousar a sua concepção de justiça, não numa opção estratégica, mas sobre a ideia de equidade na base da qual se estabelecem as condições de escolha na posição original. Mas, a construção da ideia de equidade tem na base o “equilíbrio reflexivo” entre construção e intuições do sentido comum da tradição político-moral ocidental.²⁹

Jonas, por seu turno, funda a ética da responsabilidade, para com o futuro, de uma maneira ontológico-metafísica. Tudo assenta na “autoafirmação” do Ser que, através da vida, que nos homens se torna o seu próprio fim último, atesta ser melhor ser que não ser. Resulta daqui a exigência absoluta da existência da humanidade apresentada nas três versões do imperativo categórico formuladas pelo autor. O dever deduzido a partir do ser entendido como o faz Jonas é uma petição de princípio (Ser e natureza têm valor em si mesmo e por isso devem ser). Além disso, os deveres para com a humanidade, como Jonas ilustra fenomenologicamente, não podem fundar a igualdade de direito de todos os homens (universalidade do princípio de justiça) a sobreviver em situações de crise pois que até pode justificar uma ética xenológica.

É devido a esta dificuldade que Apel pretende apresentar uma ética da discussão fundada de maneira pragmático-transcendental que ultrapassará as dificuldades com que hoje se enfrenta a necessidade de fundamentação de uma ética, com pretensões de universalidade.

4.4. Para iniciar a resposta da ética da discussão fundada de maneira pragmático-transcendental pela situação actual, Apel vai pôr em questão vários pressupostos da filosofia ocidental, e, em particular, da filosofia moderna, que estão interligados:

1. O solipsismo metodológico ou transcendental da razão ligado à absolutização da relação sujeito-objecto no conhecimento;

²⁷ Cf. RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

²⁸ Cf. JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. Trad. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Introducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

²⁹ Para uma panorâmica das teorias contemporâneas da Justiça depois de Rawls, cf. GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.

2. A concepção segundo a qual a linguagem e a comunicação são instrumentais em relação ao pensamento, que seria originariamente solitário e autárquico;
3. Compreender o acto de fundar como se fosse uma dedução de alguma coisa, a partir de outra (dedução, indução ou abdução), ou um recurso reflexivo a uma evidência livre de qualquer interpretação;
4. A pressuposição de que o paradigma de toda racionalidade é o da lógico-matemática. Assim, as interações humanas, enquanto relações de meios/fins, seriam idênticas às das relações entre coisas e, por isso, pensadas em termos de racionalidade estratégica. Toda a racionalidade seria instrumental;
5. A fundamentação filosófica, em especial a da moral, ou é uma fundamentação última, e assenta apenas em princípios totalmente abstractos e ideais, independentes da história; ou deve renunciar a princípios universais e absolutos e fica-se por um historicismo e relativismo da validade dos princípios.

Na opinião de Apel, se estes pressupostos não forem ultrapassáveis, será impossível uma fundamentação racional dos princípios éticos. O autor vai mostrar como a ética da discussão ultrapassa aqueles pressupostos.

O primeiro e segundo pressupostos, absolutizando a relação sujeito-objecto e não considerando o lugar de mediação da linguagem e da comunicação, tornam impossível a relação sujeito-sujeito, isto é não permitem pensar a relação interpessoal própria da visão pragmático-transcendental, estabelecendo a complementaridade entre a relação sujeito-objecto e a relação sujeito-sujeito. A racionalidade da ciência aparece em posição incompatível com uma racionalidade axiologicamente não neutra, isto é não objectiva, não permitindo as avaliações ou normas.

Esta posição é insustentável quando se cai na conta de que a validade inter-subjectiva do conhecimento científico (a objectividade) pressupõe a linguagem, isto é determina a relação sujeito-sujeito, complementar da relação sujeito-objecto, onde existe uma ética normativa (a comunidade dos cientistas é indispensável à elaboração da ciência e, nessa comunidade, há uma ética deontológica).

Isto não significa que a questão da fundamentação última de uma ética esteja resolvida, uma vez que se pode perguntar se o mundo dos cientistas pode ser ultrapassado pelo pensamento. Podemos sempre perguntarmo-nos sobre a possibilidade de haver ciência.

Responder a esta pergunta implica ultrapassar o solipsismo da modernidade, isto é colocar-se numa posição própria do sujeito em toda a questão filosófica, que é um sujeito da “argumentação” (devido à estrutura da linguagem que é uma estrutura de mediatização), membro de uma comunidade real de comunicação com um sistema mínimo de certezas paradigmáticas e premissas aceites da argumentação, válidas universalmente e, por isso mesmo, membro de uma comunidade ideal de comunicação (ED, 39).

Encontramos assim o pensamento enquanto argumentação, o sujeito do pensamento enquanto sujeito de argumentação e da comunidade da mesma(a concreta e a ideal) e a necessidade de esclarecer a questão das condições normativas dessa comunidade de argumentação, isto é, os princípios éticos válidos universalmente que não podem ser racionalmente postos em questão. Atingimos o ponto inultrapassável do pensamento enquanto argumentação, numa filosofia a fundar de modo pragmático-transcendental (ED, 30-40).

Na pragmática transcendental defende-se uma inultrapassagem diferente da que é referida nas filosofias alternativas (o eu penso em Descartes, Kant e Husserl, a vontade em Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, a vida em Dilthey), que não conseguem realizar a função metódica de uma pressuposição inultrapassável no sentido de uma fundamentação reflexiva última. Esta fundamentação reflexiva consiste em, no discurso argumentativo da filosofia, reenviar aquele que afirma ou põe em questão alguma coisa para a não poder negar ou a pôr em questão, porque a deve ter em consideração; não pode fazer isso porque se o fizesse cairia numa auto-contradição performativa. É neste sentido metodológico que na “argumentação” não se pode pôr em causa a sua pretensão de validade, os seus pressupostos de existência e os que se referem às regras, dado que isso seria contraditório com a própria argumentação. O que é inultrapassável pela argumentação está fundado de maneira última, está fundado no sentido pragmático-transcendental.

Na argumentação é inultrapassável o reconhecimento de certas regras morais: as da comunidade ideal de comunicação; a da justiça (todos os interlocutores podem utilizar os actos de fala necessários à articulação das pretensões, em ordem a um consenso válido), a da solidariedade entre os membros potenciais da comunidade de argumentação, a da corresponsabilidade (todos são responsáveis pelos esforço solidário visando articular e resolver os problemas).

O reconhecimento destas normas é feito em liberdade, numa “autonomia reguladora” (assim se resolve a questão kantiana – insolúvel em termos de Kant ao falar do mundo inteligível e do mundo sensível – da submissão à legislação, de que se é o legislador através de uma solução pragmático-transcendental).

A dificuldade de solucionar a distinção kantiana entre o homem como legislador e como súbdito é ultrapassada quando se pensa a partir da distinção entre dois papéis, no seio do pensamento, considerando-o como discussão consigo mesmo, o que exige do sujeito legislador, ser racional, a obediência a normas e princípios próprios do discurso argumentativo.

Mas se estas normas inultrapassáveis são reconhecidas por um acto livre do sujeito autónomo, isto não significará que elas poderão ser postas em questão? Essas normas serão o fundamento último ou uma decisão última? Popper e o decisionismo consideram que deve haver uma “acto de fé”, irracional prévio a toda a argumentação, perante a alternativa entre “razão crítica” e “obscurantismo”.

Apel considera que o decisionismo confunde: (a) o problema da intelecção da fundamentação e (b) o da tradução dessa intelecção numa resolução de agir por intermédio da Boa Vontade. Quem argumenta assenta isso na razão comunicacional discursiva e reconhece as suas normas. A fundamentação tem a ver com a intelecção. O decisionismo proposto por Popper só é possível pressupondo as normas da argumentação.

É a inultrapassabilidade destas regras que reflexivamente apreendemos e que permite responder às questões «porquê, de uma maneira geral, ser racional?» e à questão «porquê ser, de uma maneira geral, moral?»

Estas questões não têm resposta a partir de uma concepção lógico-formal de fundamentação. Toda a resposta pressupõe o que se quer provar. A partir de um ponto de vista pragmático-transcendental pode responder-se às perguntas por uma reflexão sobre as condições inultrapassáveis que possibilitam a argumentação.

4.5. Contra o racionalismo crítico (H. Albert), Apel propõe a sua fórmula de fundamentação última: se não posso contestar algo sem contradição actual e se, ao mesmo tempo, fundar dedutivamente implica uma petição de princípio lógico-formal, então tem de se pressupor as normas referidas que fazem parte das pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, as quais devem ser reconhecidas desde sempre, se é que o jogo da linguagem da argumentação tem sentido.

Esta fórmula tem em conta o *a priori* do conceito lógico-formal da fundamentação (dedução, indução, abdução) e por isso não tem de refutar o trilema de Mùchhausen. O método proposto não recorre ao método clássico da evidência de si (do eu). Ele apela à evidência paradigmática de um jogo de linguagem, em que se constrói a auto-contradição performativa ligada à contestação das pressuposições que se põem em questão.

É esta estrutura de fundamentação reflexiva que permite decifrar o renvio de Kant para a evidência do facto não empírico da razão prática que será entendido como possibilidade de uma fundamentação transcendental.

Apel com este método também mostra ser impossível deduzir as normas fundamentais da ética a partir de um facto qualquer. Não há aqui a procura de um facto ontológico ou antropológico que fundamentaria as normas éticas. O que autor propõe é um teste reflexivo de fundamentação última que consiste numa experiência de pensamento, pela qual se prova que alguma coisa «não pode ser contestada sem que se caia numa auto-contradição performativa» (ED, 50).

O reconhecimento de que as condições de argumentação são normas éticas (justiça, solidariedade e corresponsabilidade) significa que a Boa Vontade se realiza pelo seu reconhecimento, mobilizada para o agir (argumentativo ou da praxis da vida)? É na resposta a esta pergunta que o decisionismo de Popper, em favor da razão, tem lugar e também é aqui que se encontra o limite do cognitivismo na ética da discussão.

É possível a um sujeito moral livre e conscientemente escolher o mal? Esta abordagem pode ser feita tendo em conta que as intelecções filosófico-éticas dos comportamentos têm também motivações empírico-psicológicas. De qualquer maneira, quem compreendeu os princípios *a priori* de toda a argumentação já expostos, é motivado a segui-los.

Apel, antes de tratar da aplicação das intelecções morais, quer responder à objecção sobre a possibilidade de uma fundamentação última. A objecção provém, por um lado, da distinção entre a discussão que não tem em conta o seu conteúdo e aquela que se encontra na prática vivida em que se confrontam interesses contraditórios, que a ética tem de resolver e, por outro, da pressuposição de que tanto o discurso como as interacções no mundo da vida são compreendidos como relevando da racionalidade meios-fins na sua forma racionalmente estratégica.

A questão agora a tratar é a de saber se os conceitos habituais da racionalidade da acção são determinantes para a racionalidade discursiva e a sua relação com a “*praxis vivida*”.

Pretendeu-se que as normas da argumentação referidas anteriormente são desprovidas de pertinência para a “praxis vivida” e, por isso, não têm também pertinência ética, pois que querer o consenso implica reconhecer e seguir regras procedimentais, condições de discussão para o atingir. Isto nada teria a ver com as normas morais que deveriam reger a vida vivida. Cada um deveria procurar na vida os seus interesses, recorrendo às normas da racionalidade estratégica.

Este argumento seria pertinente se se revelassem sustentáveis duas pressuposições:

1. Ser possível conceber o discurso argumentativo (com pretensões de validade) em termos de tarefa racional orientada em função de meios e de fins, como, v.g., a actividade comercial que tem como objectivo a maximização dos ganhos.
2. Se fosse possível provar, admitindo o número 1, que para determinar adequadamente a relação de comparação entre, por um lado, a actividade de cooperação racional, em função de um fim no mundo vivido e, por outro, a “actividade” da discussão argumentativa, é suficiente estabelecer uma comparação por simples justaposição; isto é que as normas do discurso argumentativo devem tomar uma função normativa de estabelecimento de critérios da regulação moral.

Não é possível responder afirmativamente à primeira questão porque, quando se argumenta, já se está engajado na actividade e suas regras. Além disso, ter um interesse particular não significa que se está desinteressado do interesse geral da comunidade a que se pertence, isto é, que se não está solidário com a comunidade dos que argumentam. Mesmo o diabo não pode participar numa procura discursiva da verdade e num espírito unicamente estratégico.

A comparação entre a discussão argumentativa e a argumentação estratégica mostra que a primeira pode prescindir da segunda e a segunda não pode prescindir da primeira.

Pode perguntar-se se a falta às regras da discussão se reduz a uma ausência de estratégia ou se se verifica uma infracção moral? Ou será que o interesse inultrapassável da razão na procura da verdade está ligado à observação de normas morais fundamentais, enquanto que a cooperação estratégica pode estar dissociada da observação das normas morais? A resposta a esta comparação mostra que as regras fundamentais e estratégicas

não se confundem e que a discussão argumentativa não se pode reduzir a uma actividade meios-fins.

Falta ainda mostrar que as regras sempre pressupostas na discussão (justiça enquanto igualdade de direitos, solidariedade e corresponsabilidade) são igualmente compreendidas como *a priori*, determinantes para resolver conflitos, compreendidos como morais, no seio do mundo da vida, com conflitos de interesses, ou as regras nada têm a ver com os interesses da vida ou estão afastadas da vida.

A pergunta é, então, a discussão argumentativa está longe da vida, e qual é o alcance desta qualificação para a relação que a discussão tem com todas as outras formas de interacção humana?

Para responder a esta questão pode sempre sublinhar-se que «o carácter incontestável do reconhecimento, desde sempre efectuado das normas da discussão reside precisamente em que, conforme à hipótese de partida, os interesses racionais de todos os seres de razão são, na inultrapassável discussão argumentativa, idênticos» (ED, 61-62). Idealmente, a inultrapassabilidade das normas repousa aqui. E neste sentido as normas da discussão argumentativa estão vazias de toda a acção empírica, isto é, tem que se distinguir a discussão argumentativa da discussão empírica.

Deve, porém, reconhecer-se que as discussões reais – que não estão separadas da acção – não são deste tipo. Nelas estão presentes interesses conflituais, a ideologia, a verdade e os interesses da auto-afirmação próprios dos seres vivos, pelo que há conflitos pertinentes do ponto de vista moral e nestes conflitos as normas da discussão argumentativa funcionam como padrões da sua resolução. Nas discussões reais, há sempre dominação. Resulta daqui que as regras da discussão ideal (ideia reguladora) são sempre pressupostas mesmo nas discussões reais. Contrafactualmente, imaginando a sua existência, pode responder-se à questão referente à «função padrão das normas da discussão argumentativa em geral em vista da regulação dos conflitos de interesses no mundo vivido, conflitos exteriores às discussões» (ED, 63). A discussão argumentativa revela assim os princípios que fazem a ponte entre a história e os princípios ideais.

Reconhecidos os princípios ideais da discussão, isto não significa que nas discussões em que entram os conflitos do mundo da vida se aplicam aqueles princípios, como se estivessemos no ponto zero da história. Deve-se ter em consideração o enquadramento da “eticidade” (Hegel), e atender, para além dos princípios da comunidade de comunicação, aos interesses de auto-afirmação estratégica dos indivíduos. É à situação concreta e racional que a aplicação da “ética da discussão” deve atender de maneira

responsável tendo em conta as consequências históricas da sua aplicação enquanto ética racional pós-convencional.

A fundamentação pragmático-transcendental da “ética da discussão” parte dos pressupostos da argumentação, que não podem ser contestados sem que se caia numa auto-contradição performativa. Ela parte de um pressuposto *a priori* que tem uma limitação dialéctica de dois momentos opostos: a pressuposição da comunidade historicamente real de comunicação, que torna possível a comunicação factual e a pressuposição da comunidade ideal de comunicação antecipada contrafactualmente na argumentação em virtude das pretensões universais de validade.

Até aqui o autor visou as condições de possibilidade da comunidade ideal de comunicação que estão sempre como padrão pressuposto nas discussões, que visam a superação de conflitos nas discussões reais. A partir de agora, o autor vai referir outro pressuposto *a priori* que é a tradição ética em que se está inserido, mas em sentido de um laço de responsabilidade crítica. Tem de se levar a cabo uma crítica que tenha em conta o carácter contrafactual ligado à pressuposição da validade das normas da discussão.

Apel vai mostrar como na aplicação do princípio de discussão, quando da fundamentação das éticas aplicadas, se deve ter em conta a pressuposição de condições ideais de aplicação. A ética da discussão quer ter em conta quer a fundamentação por auto-reflexão última dos princípios normativos de fundamentação da ética em geral, quer, na fundamentação das normas materiais, as discussões práticas entre os implicados, indicando-lhes as normas formais e procedimentais. O princípio formal kantiano da universalidade da norma deve, na ética da discussão, ser substituído pelo «princípio regulador da formação do consenso, quanto à universalização» (ED, 71). Assim, o indivíduo pode ver do ponto de vista individual a universalização da norma e, do ponto de vista da formação do consenso, ser levado a resultados revisíveis, que devem atender aos afectados. A última palavra da consciência deve ser entendida como a necessidade de ver se a norma está regulada pela ideia do consenso ideal de todos os afectados, sem que isso justifique o escusar-se às discussões práticas possíveis. É esta procura do consenso que leva à cooperação e este deve ser continuamente criticado. Isto mostra uma estrutura particular do sujeito, com pretensões universais e intersubjectivas de validade, sendo esta estrutura o novo aporte de uma pragmática da linguagem. Estamos longe do colectivismo (comunitarismo neo-aristotélico ou hegelino), do solipsismo transcendental e do estruturalismo e pós-estruturalismo que afirmam a morte do sujeito.

A mediação discursiva mostra que, na procura do consenso, há corresponsabilidade como conceito pós-convencional de responsabilidade com validade prática. Há uma procura nesta ética de resolver os problemas em que o indivíduo partilha *a priori* uma responsabilidade solidária com os que entram na discussão na procura solidária de soluções para os problemas.

É essa corresponsabilidade que preside à procura das soluções, isto é na procura de uma macro-ética que resolva os problemas da humanidade (crise ecológica, o problema da justiça social na relações Norte-Sul, os Direitos do Homem e dos Povos).

Esta ética, na procura dos consensos, deve ter em conta os interesses dos afectados e os conhecimentos dos peritos quanto às consequências do “agir colectivo” de um ponto de vista de uma ética da responsabilidade. Na prática, isto é muito difícil devido às incertezas, aos diferentes paradigmas que regem as discussões dos peritos, às diferentes perspectivas das diversas disciplinas científicas e da oposição entre a heurística do terror e da assunção dos riscos.

Esta aplicação do princípio da discussão na procura das regras materiais ainda é apresentada pelo autor nas condições ideais de aplicação (ainda fazendo abstracção da situação histórica concreta). Logo, admite-se que todos os afectados poderiam tomar parte na institucionalização e discussão práticas. Nestas condições, é possível procurar duas coisas: uma fundamentação discursiva de regras materiais e universais, susceptíveis de consenso e a procura discursiva da adequação dessas normas à situação concreta.

4.6. É preciso pôr em questão, por um lado, o abstraccionismo da ética da discussão, porque a ética da discussão deve ter em conta a história e assumir as responsabilidades em relação à aplicação concreta presente mas, por outro, deve ter uma posição crítica em relação à situação da vida ética. Esta crítica deve ter em vista passar de uma ética convencional para uma ética pós-convencional.

Para evidenciar a responsabilidade relativa às consequências, o autor apresenta o princípio de universalização da ética da discussão sob condições de aplicação, na versão de Habermas:

Princípio U:

«Toda a norma válida deve satisfazer a condição segundo a qual as consequências e os efeitos secundários resultantes, de maneira previsível, da observação universal da

norma em vista a satisfazer os interesses de todos e de cada um possam ser aceites sem constrangimento por todos os afectados»

E resultará para o indivíduo o princípio da acção seguinte U^a , depois do imperativo categórico ser transformado pela ética de discussão:

«Age apenas segundo uma máxima em relação à qual possas pressupor, na base de uma concertação real com os afectados, respectivamente com os seus defensores, ou – a título de sucedâneo – na base de uma experiência de pensamento correspondente, que todas as consequências e efeitos secundários resultantes de maneira previsível da sua observação universal, em vista à satisfação dos interesses de cada um dos afectados tomados individualmente, possam ser aceites sem constrangimento, na discussão real, por todos os afectados».³⁰

Karl Otto Apel diz não querer entrar na discussão das dificuldades suscitadas pelo facto de nem todos os afectados entrarem na discussão e da avaliação adequada das consequências. Levanta a questão de saber se a tomada em consideração das consequências históricas (admitindo conservar a preocupação do Utilitarismo da Regra³¹) tem em conta a responsabilidade em relação às consequências no sentido de uma ética da responsabilidade. Responde que não, porque as formulações U e U^a são modificações introduzidas pela Ética da discussão na ética de Kant e que, por isso, ficam ainda numa ética abstracta-deontológica governada por princípios. Isto é evidente quando imaginamos as questões seguintes:

1. Como agir quando cada uma das partes não pode avaliar com exactidão as disposições da outra para cumprir o acordado?
2. Como pode agir o responsável por alguém ou por um grupo, quando o estado de direito não existe ou não funciona?
3. Como deve agir um membro de um grupo privilegiado (1º mundo), quando se vê confrontado com partes da humanidade que estão na miséria e excluídos da comunicação (3º mundo)?

³⁰ As duas citações são traduzidas directamente a partir do livro de Apel que estamos a resumir (p. 78). No original alemão (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983) as citações estão em 75-67 e 103 e na tradução francesa da obra (*Morale et communication*. Paris : Éditions du Cerf, 1983), nas páginas 86-87 e 114.

³¹ Para o chamado utilitarismo da acção: «moralmente bons são somente os actos cujas consequências promovem a maior quantidade de prazer, em tal ocasião particular e tendo em conta as outras acções acessíveis ao agente no mesmo tempo». O Utilitarismo da regra que procura «determinar quais são os comportamentos gerais, e já não os actos individuais, cujas consequências são de maior utilidade numa dada comunidade e que permitem definir os princípios de uma conduta justa».

Nestes casos, não se pode procurar um consenso (U^a) dos afectados porque não se pode seguir o princípio «agir como se tu fosses membro de uma sociedade ideal de comunicação» (ED, 82), porque as condições pressupostas em U^a não estão preenchidas de modo suficiente.

É evidente que as condições, para a aplicação de U^a , nunca estão totalmente satisfeitas, caso contrário não estaríamos perante um dever moral em geral pois que a procura do consenso não era uma obrigação a cumprir. Há que formular o conceito de condições de aplicação nestes termos: elas existem «quando se pode moralmente responder pela aplicação de um princípio de acção – respectivamente: por uma máxima que lhe corresponde – a uma situação dada (e que ela está portanto nessa medida ordenada), e isto graças à faculdade de julgar» (ED, 82-83).

Nos casos dos exemplos referidos, isto não se verifica:

1. No 1º, estamos perante um caso de responsabilidade política de assunção de riscos (Max Weber) e é necessário recorrer ao agir estratégico;
2. No 2º, o agente deve recorrer ao agir estratégico. Num país em que ninguém paga impostos, um pai de família pode ter que, por razões morais, recorrer àquele agir;
3. No 3º, verifica-se a necessidade de recorrer ao agir estratégico. Aliás, nestas discussões entre os dois mundos, a comunicação não é possível por falta de condições político-económicas, para a troca livre de ideias, o que leva por vezes os intelectuais dos países do Terceiro Mundo a considerarem, como ideologia eurocentrista, a própria “ética da discussão”.

Isto exige de todos uma reflexão sobre as condições sócio-culturais da possibilidade da comunicação, mesmo dos que não perseguem interesses estratégicos particulares. A finalidade desta reflexão será um reequilíbrio entre os atrasados e os protagonistas do progresso da humanidade pelos programas da educação. Os últimos devem problematizar o seu desenvolvimento orientado para o progresso e os seus custos à luz da vida ética dos outros. O objectivo é evitar que as tentativas de abolir as diferenças sejam paternalistas. Os que entram numa discussão ética devem fazê-lo, assumindo um ponto de vista de advogados dos que foram excluídos. Mas os interesses destes devem ser estabelecidos de uma maneira hermenêutica e não sem os consultar.

A pretensão à universalidade da “ética da discussão” não significa um nivelamento das diversas formas de avaliação das circunstâncias que rodeiam as diversas formas de realização da vida boa marcadas pelas diversas culturas. Não se pretende hierarquizar uma escala de valores aceitável universalmente.

«Trata-se antes de proteger, por uma regulação discursiva que toca igualmente os conflitos interculturais de avaliação, a especificidade e a multiplicidade de formas de vida sócio-culturais: preparar-lhe um espaço – mas não mais – que seja compatível com as normas da coexistência susceptíveis de consenso – e, hoje, igualmente com as da cooperação responsável em vista à resolução dos problemas da humanidade» (ED, 87).

4.7. A “ética da discussão” deve esclarecer as críticas ideológicas de eurocentrismo que lhe são dirigidas. Muitas destas críticas, quando analisadas, mostram-se possíveis a partir da própria racionalidade, que elas denunciam, em especial quando elas invocam os Direitos do Homem. O objectivo é evitar pôr em questão as suposições transcendentais a toda a crítica.

Os exemplos mostraram as dificuldades da aplicação da Ética da discussão enquanto ética da responsabilidade preocupada com a história.

Apel não aceita a resposta segundo a qual, na aplicação dos princípios, há que atender às situações excepcionais pelo que se deve, aristotelicamente, remeter para a faculdade de julgar, para a prudência. Se assim fosse, este modelo manter-se-ia pertinente mesmo estando realizadas as condições de uma ética da discussão a nível mundial. A “ética da discussão” (ética racional pós-convencional), com pretensões de validade universal, distingue-se das formas da moral convencional quanto às condições de aplicação. Até agora, compreensivelmente, foram as formas da moral convencional que forneceram o modelo à problemática de aplicação das éticas regidas por princípios que abstraíam da história.

Nas morais convencionais, o modo de aplicação das normas nasceu com essas mesmas normas. Hegel mostrou isso ao descrever a vida ética antes da aparição de Sócrates. Segundo Hegel o critério de aplicação da moral fazia parte do espírito da vida substancial “ingénua” («Não matar» era a norma; na guerra matava-se e na vida privada não se mata). O espírito era o de pensar uma coisa e o seu oposto no momento oportuno. Segundo aquele filósofo, o conhecimento da maneira de aplicar era próprio do espírito, não cultivado da vida ética ingénua da época anterior ao Iluminismo. Este modo de aplicação, sem ter uma justificação racional do

modo de aplicação da regra que devia ser universal, era o preço a pagar. A fundamentação não formulada da limitação de aplicação da regra estava num compromisso entre a regra e os constrangimentos funcionais do sistema social de auto-afirmação ligado a formas de vida particular.

Agora trata-se de

«reflectir sobre as condições de aplicação históricas, sócio-culturalmente diferenciadas, de um princípio racional da ética – mais precisamente: trata-se mesmo, pura e simplesmente, da validação consensual e comunicativa da razão; e isto implica igualmente a tentativa, para a filosofia moral, de se fazer, em colaboração com as ciências sociais crítico-construtivas, uma imagem da situação histórica concreta da consciência moral e das instituições da sociedade pertinentes do ponto de vista moral» (ED, 92).

A possibilidade de aplicação da “ética da discussão” à história depende do «carácter favorável ou desfavorável das tradições de vida ética ligadas às formas de vida particulares» (ED, 92). Deve confrontar-se em cada caso o princípio U, como critério ideal de teste, com as normas da ética substancial a cada forma de vida. E, neste contexto, aparece o problema de uma aplicação pela qual não se pode responder, em que não é possível ver quem é imputável. Esta situação tem levado a pôr em questão a possibilidade de uma ética da responsabilidade racional (defesa do retorno a hábitos locais, defesa de éticas situacionais e irracionais, avaliação ética fora do domínio da política ou actividades colectivas).

A questão que se põe é a de saber se a “ética da discussão” pode fundar um princípio que faria a ponte entre a racionalidade comunicativa consensual e a racionalidade estratégica exigida pela situação concreta e permitisse agir nessa situação concreta responsavelmente e que, a longo prazo, permitisse modificar a situação em ordem à aplicação da racionalidade discursiva livre da racionalidade estratégica.

Para responder a esta questão, evitando uma ética das situações limites e de situações de excepção, o autor vai, de maneira heurística, ver o problema da possibilidade de justificação ética do direito, do Estado de direito (o monopólio da violência do Estado). Apel vai ver, do ponto de vista de uma ciência social crítico-reconstrutiva, a diferenciação do direito do estado de direito, cuja origem é uma vida ética substancial que não respeita a separação entre controlos políticos e motivações ligadas à convicção.

Esse processo não se compreende satisfatoriamente se partimos de uma teoria segundo a qual os homens querem alcançar uma convivência

pacífica porque procuraram apenas os seus interesses estratégicos próprios. Se apenas esta razão explicasse o Direito, não se poderia explicar o respeito pelos contratos, mesmo no estado policial, apenas pela racionalidade estratégica. Seria mais explicável através da teoria da evolução da «in-sociável sociabilidade» (Kant) dos homens que sempre comunicaram e cooperaram. Assim, o Estado aparece como tornando possível a segurança ligada ao comportamento exterior e, ao mesmo tempo, explicando a imputabilidade e a responsabilização no quotidiano de um comportamento moral livre de toda a estratégia. Isto é num Estado de direito os homens podiam pensar em agir por motivação moral liberta de todo o estratégico, o qual ficou como obrigação do Estado. Deste modo, podemos explicar, segundo a “ética da discussão”, a contra-violência contra a violência em nome de uma instância de responsabilidade que «deve satisfazer tanto necessidades políticas de segurança como exigências éticas de justificação» (ED, 97). A violência do Estado deve ser idealmente objecto de consenso dos cidadãos. Este modelo pode dar-nos lições para «uma ética da responsabilidade preocupada com a história» (ED, 97). No caso da violência do Estado, ela é justificada historicamente *a posteriori*. Só posteriormente à realidade histórica do Estado de direito se viu que ele podia libertar o homem para a responsabilidade, não tendo o problema sido ainda resolvido à escala jurídica cosmopolita.

Isto mostra o lugar da corresponsabilidade de todos ao nível da modificação, que se deve operar para a realização de condições de aplicação da “ética da discussão” e da realização da ética da justiça ao nível mundial. Também se justificam as actividades estratégicas contra-parasitárias, a longo prazo, e a corresponsabilidade partilhada por todos ao nível da Ecologia. Vê-se assim:

«a exigência visando completar o princípio formal da parte da ética da discussão que faz abstracção da história – portanto dos princípios (U) e (U^a) – pelo princípio ético de uma responsabilidade preocupada com a história» (ED, 99).

O princípio de complementaridade pode «ser deduzido a partir da situação do *a priori dialéctico* que está na base da fundamentação última pragmático-transcendental da ética» (ED, 99). Há que eliminar a separação entre a comunidade ideal de comunicação e a comunidade real de comunicação, funcionando a primeira como ideia reguladora:

«O princípio de mediação poderia ainda ser precisado e especificado desta maneira: a limitação dos meios estratégicos ainda autorizados em vista de uma modificação a

longo prazo das diferentes situações deveria repousar na consideração seguinte: as condições de vida reais da sociedade humana no seu conjunto – hoje, antes de tudo, as condições ecológicas – e, além disso, as aquisições da evolução cultural não devem elas mesma ser postas em jogo estrategicamente quando do processo de realização das condições de aplicação da ética da discussão» (ED, 100).

Reconhece-se que a “ética da discussão”, como “ética da responsabilidade”, preocupada com a história, devido ao princípio complementar que explicou, se tornou muito complexa. Esta ética, na sua primeira parte, é uma ética deontológica de inspiração kantiana mas, na segunda parte, como ética da responsabilidade preocupada com a história, é uma ética com dimensão teleológica que deve também recorrer à racionalidade estratégica. Mas o *telos* da estratégia moral desta segunda parte é determinado pelo princípio ideal de discussão. Não é apenas necessário que o próprio *telos* esteja:

«submetido à exigência deontológica da capacidade de consenso para todos os membros pensáveis da comunidade ideal de discussão: há também todas as máximas de estratégia contra-estratégicas que estão ao serviço da estratégia teleológico-moral a longo prazo» (ED, 102-103).

Isto não significa que cheguemos a uma ética neo-aristotélica porque a parte **B** não prescreve um modo de ser feliz. Estamos, portanto, perante uma ética pós-convencional da discussão com validade universal, pluralista de auto-realização pessoal complementar da ética da discussão. O *telos* da realização, a longo prazo, das condições de aplicação da ética da discussão funciona como princípio regulador universalmente válido para o agir de todo o homem: «um dever incondicionado» (ED, 104). A “ética da discussão” não faz desaparecer a noção do dever. Como ética preocupada com a história, ela inspira-se na noção kantiana de progresso e são os cépticos que hão-de ter necessidade de justificar a posição contrária.

Conclusão

Para além das críticas já referidas, basta apontar alguns tópicos da “ética da discussão” que suscitam dificuldades. Nesta ética, diz-se que do imperativo categórico dialógico não se derivam as normas concretas, o que suscita a pergunta: mas como será possível encontrá-las? Como passar da norma formal para as normas concretas em contextos histórico-sociais concretos?

Na sua ânsia de se colocar no universal, Apel envereda pelo formalismo e valoriza a discussão. Considera Ricoeur que o autor sobrevaloriza o lugar da discussão nas interacções humanas e a formalização e codificação da organização, com que tende a ocultar os conflitos, que reconduzem a moral em direcção à “sabedoria prática”, segundo a Ética a Nicómaco. Mas, “procurar ter razão constitui um jogo social extraordinariamente complexo e variado, onde paixões diversas se dissimulam sob a aparência de imparcialidade”.³² Para o autor francês, o que é criticável na ética da discussão, não é o convite a procurar o melhor argumento, mas a estratégia de depuração ou de purificação relativamente às convenções e às tradições, entendidas no sentido de autoridade anti-argumentativa, que dificulta a mediação contextual e a ligação à realidade. É por isso que Ricoeur sugere uma reformulação que permita à “ética da discussão” colocar em contexto a exigência de universalização, substituindo a noção de convenção pela de convicção. As convicções exprimem tomadas de posição de onde resultam as significações, as interpretações e as avaliações relativas à multiplicidade dos bens e às finalidades da vida. Se o fim visado no processo de argumentação é a procura do melhor argumento, não podemos esquecer que é sobre as coisas da vida que se discute e, por isso, devem ser admitidos na discussão outros jogos de linguagem, cujas práticas podem advir também por via da tradição. A tarefa da discussão, enquanto instância crítica, é assumir o papel correctivo, elevando ao nível das «convicções bem pesadas» as posições em situação, na procura de um «equilíbrio reflectido» entre a exigência de universalização e o reconhecimento das situações singulares.³³ Esta «dialéctica fina»³⁴ entre a pretensão universal ligada a alguns valores e a discussão ao nível das convicções inseridas em formas de vida concreta, ilustradas nalgumas situações diferenciadas constitui, segundo Ricoeur, «o nível sapiencial da ética»³⁵ de que falaremos ao expor a ética deste autor.

A “ética da discussão” dá grande importância aos afectados. Mas quem são os afectados e como definir os afectados? Esta ética valoriza

³² RICOEUR, P., *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, p. 282.

³³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1990, pp. 334-335.

³⁴ A expressão aparece, por exemplo, em RICOEUR, P., «Éthique et morale». In: ID. - *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991, p. 266. A mesma expressão surge em *Soi-même comme un autre* [Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 334], no 9º estudo: «Le soi et la sagesse pratique: la conviction», na crítica que Ricoeur faz à ética de Apel e Habermas, para designar a dialéctica entre o universal e o contextual.

³⁵ RICOEUR, P., *Le juste 2*, p. 241.

imenso o debate. Será provável realizar o debate? Como pô-lo em marcha? As condições deste não serão sempre perfectíveis? Como aspecto muito positivo destas éticas, pode indicar-se a sua harmonização com a mentalidade das sociedades democráticas.

Ramiro Délio Borges de Meneses
Instituto de Bioética
Universidade Católica Portuguesa

José Henrique Silveira de Brito
Universidade Católica Portuguesa
Faculdade de Filosofia

Ramiro Délio Borges de Meneses - José Henrique Silveira de Brito

ÉTICA KANTIANA:
PELAS CRÍTICAS DEONTOLÓGICAS

Summary

On this article, we decided to write a new interpretation on Kant's ethical thought, when I realized that along with the overemphasis on the formula of universal law, the neglect of Kant's empirical theory of human nature and history is responsible for most of the misunderstandings of Kant's deontological thought, that prevail among its supporters as well critics, by the way according the deontological lecture of Apel, and others philosophers.

Key words: Jacques Maritain, education, ontological foundations of education.

Received for publication: July 21, 2009 | Accepted for publication: September 5, 2009.

Información Filosófica 2009; 13; 43
DOI: 10.3308/2009.012

The online version of this article, along with updated information and services, is located on the World Wide Web at: <http://www.philosophica.org/public/pdf/IF092-borges.zip>

Contributors Notes

Ramiro Délio Borges de Meneses. Investigador do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa – Porto e Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Saúde do Norte - Gandra e Famalicão - Portugal. Email: dr.ramiro@sapo.pt - ramiro.meneses@ipsn.cespu.pt.
José Henrique Silveira de Brito. Professor Associado da Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Filosofia. Email: sbrito@braga.ucp.pt

Online ISSN 1721-7709 - Print ISSN 1824-7121

© The Author [2009]. Published by IF Press.
All rights reserved. For Permissions, please e-mail: info@if-press.com