

# Universalidade Moral<sup>1</sup>

Friedrich Kambartel<sup>2</sup>

« Universalidade » é uma característica que, desde Kant, tem sido freqüentemente considerada como parte integrante da gramática do nosso relacionamento com juízos práticos fundamentados, especialmente com juízos morais. Contudo, o que quer dizer mais exatamente « universalidade », no contexto de argumentações práticas ou morais, ainda não passou por uma análise amplamente reconhecida pelos filósofos da moral. Assim, diferentes propostas interpretativas, como o princípio da universalização de R. Hare e a ética do discurso da nova escola de Frankfurt, concorrem entre si. Especialmente, discute-se, no caso dos juízos morais, se se trata da emanção de uma *atitude* individual, do resultado de um *acordo* racional, ou de um *conhecimento prático* disponível de modo geral.

Penso que nos movemos, com as pretensões de generalidade associadas aos nossos juízos práticos, numa região conceitual bastante complexa. Frente a ela, as sugestões e distinções desenvolvidas na filosofia parecem artificialmente limitadas a certos casos. Fariamos, portanto, melhor, se mantivéssemos adequadamente elevado o número de distinções com as quais consideramos as relações conceituais entre razão e moralidade. Perguntado sobre o conteúdo de sua filosofia, Wittgenstein respondia « I teach you differences. »

Nos juízos práticos, avaliamos, por exemplo, ações e suas conseqüências com vista a determinadas situações que, orientados por nossos juízos, queremos dominar. Começarei, portanto, com uma consideração bastante geral da nossa vida como uma conexão de *situações práticas*.

<sup>1</sup> Este texto foi traduzido por W. P. Mendonça.

<sup>2</sup> Professor da Universidade de Frankfurt am Main, Alemanha.

Nesse contexto, a expressão « situação » tem um sentido duplo : num *primeiro* sentido, ela se refere à situação concreta (total) e peculiar na qual nos encontramos num determinado momento; num *segundo* sentido, ela é utilizada de forma que nos são dadas algumas *descrições* que se aplicam a *várias* situações, que nos são apresentadas, portanto, situações *abstratas* (ou *típicas*).

Estar nesse momento proferindo essa palestra frente aos senhores, é, evidentemente, uma situação concreta, bem como meus esforços prévios para encontrar uma expressão adequada para minhas considerações. A tipos (abstratos) de situações, por outro lado, referimo-nos quase sem exceção no direito penal ou quando formulamos premissas gerais para uma conclusão prática.

Em ambos os sentidos da palavra « situação », caracterizamos freqüentemente situações com base em determinados problemas, por exemplo, problemas de orientação prática que elas nos colocam, ou ao associar às situações determinadas tarefas. No caso dessas *situações-problemas*, como gostaria de chamar abreviadamente as situações caracterizadas dessa forma, envolvemo-nos em atividades de articulação, de consideração, de experimentação (em resumo : numa *prática de orientação*), com a intenção de chegarmos a uma solução dos problemas que definem nossa situação ou mesmo de livrarmo-nos desses problemas de um outro modo. Para a nossa orientação são especialmente úteis os proferimentos lingüísticos concebidos como condutores de ações, que serão chamados, no que se segue, de *orientações práticas*.

Além disso, gostaria de chamar uma orientação prática *O* de *racional*, com referência a uma situação-problema *P*, se e somente se uma ação correspondente (uma ação de acordo com *O*) for útil para a solução ou (talvez também) dissolução dos problemas *P*. Evidentemente, esse é um conceito « relativo » de racionalidade : quando avaliamos a racionalidade de determinadas ações, propomos freqüentemente orientações práticas que são *prima facie* racionais em (ou relativamente a) *muitas* ou *quase todas* as situações-problemas imagináveis. Isso pode levar-nos a caracterizar a compreender tais orientações, por exemplo, princípios de otimização dos benefícios ou regras de argumentação, como *padrões* de racionalidade.

Normalmente, problemas surgem numa situação não de modo isolado, mas em conexão com outros problemas. Além disso, em regra, não podemos aplicar simplesmente, por assim dizer, cada qual por si, os padrões que prometem uma solução racional dos nossos problemas. Precisamos, antes, *ponderá-los* uns contra os outros, de modo que eles se limitem ou se modifiquem reciprocamente. Essa estrutura da consideração prática acompanha-nos por toda parte na nossa vida, pertence à sua gramática e não carece, como penso, de maiores explicações.

Podemos, agora, denominar de *particular* uma prática de orientação na medida em que ela toma em consideração somente uma *parte* dos problemas

*relevantes*. Em outras palavras : racionalidade particular aplica *alguns* dos *padrões* relevantes de *racionalidade* a *alguns* dos *problemas* envolvidos.

Particularidade nesse sentido dirige-se não somente aos interesses de determinadas pessoas ou grupos envolvidos, como ocorre no quadro de uma compreensão corrente de « particularidade » na *filosofia moral*. O uso sugerido aqui é mais extenso. Com referência aos problemas globais do desenvolvimento da civilização nesse planeta terra, isso quer dizer : particulares são, por exemplo, soluções que se dirigem principalmente aos interesses e problemas do Primeiro Mundo ou das camadas dominantes no Terceiro Mundo; particular, porém, é também uma prática ditada unilateralmente por pontos de vista econômicos ou possivelmente também morais ou religiosos.

No caso de uma perspectiva não particular, devemos, como é de se esperar, falar de *universalidade*.

Nesse ponto é necessário distinguir, além disso, entre *universalidade subjetiva* e *intersubjetiva*, onde a universalidade subjetiva significa um tipo de orientação racional que se limita aos problemas de uma *determinada pessoa ou grupo*, aos seus problemas « internos ». A racionalidade subjetiva admite problemas de outras pessoas (externas ao grupo) somente na medida em que a solução desses problemas contribui para a solução dos respectivos problemas internos. Em contrapartida, uma (forma da) *universalidade intersubjetiva* inclui os problemas correspondentes de *todos os envolvidos e todos os padrões de racionalidade* relevantes para a orientação prática esperada. Nas minhas considerações seguintes, a expressão « universal » representa sobretudo a forma intersubjetiva da universalidade.

É necessário distinguir, agora, entre determinadas *orientações* « *materiais* » de nossa prática, *padrões* (« formais ») de *racionalidade* e, finalmente, um conceito universal de *razão*. A *razão prática* (razão no sentido prático da palavra) pode ser caracterizada como o esforço de *superação da racionalidade particular*. Dito de outro modo : como o empenho para alcançar a universalidade (intersubjetiva). E, correspondentemente, uma prática de orientação pode ser denominada *racional* simplesmente quando é conduzida pelo empenho para alcançar a razão.

Dito com a distinção desenvolvida por Kant e aguçada por Hegel : a *razão* (prática) aparece assim como uma *atitude* que, frente ao ponto de vista unilateral do *entendimento*, tem em mira o *todo*.

A razão não é, portanto, definida através de determinados padrões, determinadas regras, determinados princípios ou métodos da racionalidade (por exemplo, através de formas ou procedimentos de fundamentação), tais como eles são reiteradamente discutidos na filosofia, mas antes por assim dizer *via negativa*, através da perspectiva que assumimos quando manejamos esses padrões de modo sempre menos unilateral e parcial. Por outro lado, essa perspectiva não pode ser concebida como a aplicação de um padrão

especial, por assim dizer mais elevado : a razão inclui, já gramaticalmente, « o juízo prático » nos sentido de Kant.

A *universalidade* da razão encontra-se numa relação precária com as intenções que se dirigem a uma generalidade *abstrata* de nossas orientações práticas. A razão é uma atitude universalista para a superação de *determinadas* situações-problemas (concretas ou abstratas). A razão não pode, portanto, separar-se de sua operação nessas situações. Já por motivos *conceituais*, sua intenção fundamental não pode ser o desenvolvimento do seu procedimento (no pensamento) e do seu uso lingüístico mais ou menos independentemente dos problemas e situações particulares que devem ser respectivamente tratados. A máxima que nos exorta a « seguir a razão » está, portanto, em conflito com idéias *cientificistas* de generalidade, que visam estratégias da *construção ou reconstrução exata* de nossas formas de expressão e de orientação.

A razão no sentido caracterizado aqui inclui não somente o juízo *prático*, mas requer também o juízo *semântico*, isto é, a capacidade de desenvolver e julgar o uso e a compreensão da linguagem em dependência às (com referência às) situações nas quais ela opera — sem que o nosso juízo semântico possa ater-se em geral, a regras de uso lingüístico absoluta ou relativamente *invariantes*. É um erro conceitual, portanto, reconstruir a orientação racional através de padrões de racionalidade concebidos como semanticamente invariantes. A razão prática, podemos expressá-lo assim, não se deixa alcançar através dos esforços definitórios de uma linguagem científica geral. Ela é — e isso quer dizer também : a nossa compreensão de sua universalidade é — dada em primeiro lugar sobretudo como uma *cultura* concretamente orientada *da superação de problemas*.

Poderíamos denominar o objeto de nossas considerações até esse ponto de *o juízo prático*. No quadro das distinções propostas, a razão requer de nós que não baseemos o desenvolvimento e a justificação de nossas soluções de problemas e de nossos juízos práticos sobre um fundamento unilateral ou parcial. Todavia, com isso — ao contrário de uma avaliação difundida da situação — ainda não alcançamos a perspectiva da *universalidade moral*.

A inclusão, numa situação dada, dos problemas relevantes de *todas as partes envolvidas* não coloca em questão os *interesses* associados aos determinantes desses problemas. O que se exige aqui é somente a consideração equilibrada (« simétrica ») dos interesses e problemas *dos outros*. Por conseguinte, relações práticas incompatíveis surgem e devem ser observadas. Uma conexão de problemas práticos ou de interesses pode então ser chamada de *incompatível* exatamente nos casos em que a solução prática de *alguns* problemas se opõe à solução de *outros* problemas na mesma conexão; quando não há, portanto, uma solução comum para todo o campo de problemas. Nesse caso, a universalidade intersubjetiva não pode ser alcançada sem uma *modificação* dos problemas e interesses (incompatíveis) envolvidos. Poderíamos, agora, chamar de *acordos racionais* as orientações do agir e as soluções

de problemas alcançadas através de argumentação sobre a base de interesses « limitados », modificados com vista à compatibilização. Um caso especial é o *acordo* em torno de um *compromisso racional*.

Contudo, argumentos *morais* não podem ser compreendidos com base num *acordo* racional, isto é, num acordo que parta dos problemas e interesses *de fato* das partes envolvidas. Juízos *morais* apóiam-se menos num « consenso » do que num *conhecimento prático*. Mesmo com a *suposição*, característica da ética do discurso, de um consenso obtido *idealiter*, ainda não alcançamos o plano do *conhecimento prático moral* — pelo menos não, na medida em que tal idealidade é definida com base na forma prática da situação do discurso.

A ética do discurso pode compreender adequadamente o processo de formação prática e racional do juízo. Mas, ela não pode ser vista, ao mesmo tempo, também como reconstrução do juízo moral. Nesse sentido, ela é uma teoria da racionalidade, não uma ética (em sentido estrito).

O recurso da filosofia da moral a um consenso de fato ou passível de obtenção sob condições ideais parte dos *interesses* reais, eventualmente dos interesses ponderados dos envolvidos. Ele gera a impressão de que o conhecimento moral atende ao *nosso* interesse (ao interesse de *qualquer um*). Porém, isso não é — infelizmente — evidente. Soluções de problemas *morais* exigem de nós *sacrifícios* reais; elas atendem aos interesses dos mais fracos, não dos mais fortes; dos que se encontram em posição desvantajosa, não dos privilegiados. Afinal, a perspectiva moral requer de nós um *conhecimento prático*, não somente um *acordo* geralmente aceitável (sob condições de argumentação efetivas ou ideais e simétricas).

O que significa, porém, « conhecimento prático » no sentido moral ? (Posto que não se trata nem de um acordo racional, nem de um cálculo de interesses !)

Daquele que busca o conhecimento moral, podemos exigir, em primeiro lugar, a mesma *capacidade de consentimento intersubjetivo* que pressupomos no caso de asserções *descritivas* fundamentadas, por exemplo, constatações empíricas, históricas ou matemáticas. Da mesma forma como, no caso de demonstrações e cálculos matemáticos ou de investigações empíricas, o resultado fundamentado não deve orientar-se segundo os nossos interesses, os contextos de argumentação moral requerem de nós a *abstração* dos interesses meramente individuais, particulares. Frente ao tribunal moral, comparecemos, no que diz respeito aos aspectos biográficos e sócio-genéticos, nus, meramente *como seres humanos*. Kant talvez tenha sido o primeiro a ver isso de modo suficientemente claro. No caso da moralidade, trata-se, com as palavras de Kant, da « humanidade em nossa pessoa », ou, se quisermos manter-nos afastados do sentido meramente biológico da expressão « ser humano », de nossa *essência racional* constituída através de considerações formuladas lingüisticamente. (Afinal, não se deve excluir conceitualmente a circunstância de que delfins, primatas ou visitantes de outros astros — por

exemplo, os « habitantes da lua » mencionados por Kant — podem ser envolvidos no universo moral e dele participar.) Para a justificação de conhecimentos práticos *morais*, estão, portanto, à nossa disposição somente aquelas necessidades e características situacionais que são associadas à nossa humanidade (entendida racionalmente). Vedadas moralmente, em princípio, são então todas as formas de ação que prejudiquem essencialmente as necessidades humanas fundamentais.

Se quisermos colocar essa asserção na forma de *direitos* morais e basear nela direitos políticos institucionais, então podemos dizer que se trata, nesse contexto, de direitos à continuação sem entraves da própria vida, à incolumidade física, à proteção contra eventos naturais adversos, e, além disso, de direitos da razão, por exemplo, à autodeterminação prática, à expressão livre da própria pessoa, à livre defesa argumentativa de orientações vitais, *etc.* Menção especial nesse catálogo merece, hoje, o direito ao desenvolvimento tolerável e realizável dos fundamentos naturais e sociais de uma vida humana racional, na medida em que tais fundamentos dependem das ações humanas. (O fato de viver na época histórica contemporânea ou — ter vivido — em seu passado não distingue o ser humano como humano. Por isso, o direito mencionado por último inclui obviamente as *gerações futuras*.)

No que diz respeito a esses direitos, a grande maioria dos seres humanos tem a moral do seu lado, quando se opõe ao poder econômico e político não somente das camadas sociais mais elevadas, mas também das classes majoritárias, especialmente da parte estabelecida da classe dos trabalhadores e dos intelectuais nos países desenvolvidos. e isso quer dizer, ao mesmo tempo, que as necessidades e os direitos essenciais nesse caso não podem ser objeto de uma barganha por mais racional que seja.

A conexão estreita de uma perspectiva de juízo moral com os chamados *direitos básicos e humanos* é evidente. A integração cultural desses direitos pode assumir, em cada caso, uma *forma determinada*, socialmente diferenciada. E com isso os juízos morais poderão ter de concretizar-se no âmbito *dessa forma*. Contudo, o núcleo desses juízos concerne, por razões da *gramática da moral*, não somente aos homens (seres racionais) de uma tradição determinada particular ou de uma certa constituição biológica. A evidência moral se baseia nas condições, iguais para todos os homens, de uma vida humana digna. Por isso, gostaria de chamar de *transparticular* ou *trans-subjetiva* a perspectiva constitutiva dos juízos morais.

A crítica filosófica do relativismo cultural moderno e do chamado pós-modernismo é, portanto, errônea num duplo sentido. Por um lado, ela subestima o fato de que os direitos humanos e, com isso, o núcleo da nossa compreensão moral são mais do que elementos básicos de um *way of life* ocidental. E ela ignora, além disso, que a compreensão esboçada da razão prática pode-se referir a descrições, adequadas « por toda parte », de situações práticas.

A orientação que se compromete com as condições da « humanidade » *em*

qualquer pessoa foi associada por Kant ao *reconhecimento* dos outros seres humanos como pessoas (morais). É assim que devemos compreender esse reconhecimento. Ao mesmo tempo, a pessoa do outro ser humano torna-se « fim em si mesmo », como Kant diz. Como é concebida essa passagem ? É natural supor que ela deva ser compreendida como a afirmação de que, numa perspectiva moral, consideramos os outros seres humanos e suas situações vitais não mais em conexão com os nossos interesses particulares próprios (« superados ») (e que também devemos compreender a nós mesmos dessa forma).

Por outro lado, o *abstrair do particular*, que é constitutivo do juízo moral, não significa que as relações particulares biográficas e culturais se tornem sem importância para a moralidade. Essas determinam, como já foi dito, não somente a forma material que os problemas morais assumem concretamente, mas constituem também um direito humano autônomo, o direito ao desenvolvimento de nossa vida numa biografia singular marcada pela respectiva situação cultural, pelas propriedades e capacidade peculiares, bem como pelos interesses e orientações adquiridos de forma particular. Soa paradoxal, mas a verdade é que o *direito à individualização* é um direito humano (*universal*), porque corresponde à particularidade inevitável a todo ser humano.

Aos direitos fundamentados moralmente pertence, de resto, o *direito à propriedade*, isto é, à proteção social contra intervenções (individuais ou sociais) na possibilidade de disposição dos meios individuais que servem à condução de uma vida boa e particular. Nesse sentido, uma sociedade constituída moralmente não pode transformar a vida individual e a individualização da pessoa no objeto de uma organização social unitária. Para a crítica do totalitarismo, esse é um argumento essencial. O direito à propriedade nesse sentido deve ser distinguido, porém, do liberalismo econômico na forma dos direitos (capitalistas) de disposição e valorização dos meios de produção.

A ligação, bastante difundida na filosofia, por exemplo no utilitarismo, do conhecimento moral com o suposto fato de que o nosso *interesse* na perspectiva moral deva ser, em primeiro lugar, tornado evidente produz uma visão distorcida das coisas. Nossos interesses (ou preferências) podem mesmo opor-se a uma orientação moral. O sentido dos argumentos morais reside exatamente na circunstância de que *não* devemos (ou podemos) partir dos nossos diferentes interesses de fato.

Lembremo-nos mais uma vez do paralelo com um juízo descritivo « normal », por exemplo, com uma constatação empírica ou o resultado de um cálculo. Também nesse caso, aceitamos as razões correspondentes, mesmo quando a circunstância de que eles estão corretos *não* atende aos nossos interesses.

Apesar disso, poderíamos dizer que as orientações sociais e vitais (morais) são boas para todos os envolvidos como seres humanos e, nessa medida, atendem

ao *interesse geral*. Afinal, elas contêm as condições sob as quais os seres humanos podem aspirar a algo assim como uma vida particular digna e de acordo com sua corporalidade e racionalidade. Elas têm assim, *geralmente*, para *qualquer* ser humano, uma primazia natural frente a todos os outros interesses, sobretudo os particulares. Quando se refere a tais condições fundamentais, Kant fala de interesses *racionais*, em oposição aos interesses motivados por nossas inclinações, « patologicamente », como Kant diz. Não obstante, esses interesses racionais *gerais* não podem ser compreendidos como se resultassem (ou fossem constituídos) a partir do acordo de nossos interesses *individuais*, no sentido de um acordo alcançável de modo indubitável.

Cada um de nós terá, ou mesmo deve ter, um interesse na satisfação (numa medida suficiente) das necessidades humanas básicas para si mesmo. Isto quer dizer — mas não *eo ipso* — que cada um de nós tem um interesse no fato de que o mesmo seja garantido *para todos os outros envolvidos*, eventualmente com a necessária renúncia a interesses próprios particulares. Afinal, enquanto seres humanos *determinados*, podemos estar freqüentemente seguros da satisfação de nossas necessidades humanas básicas, sem que tenhamos de reconhecer uma reciprocidade *universal*. Assim, nós, que vivemos agora, não dependemos das gerações futuras. « Depois de nós o dilúvio », por exemplo, o dilúvio definido ecologicamente, não é, portanto, um mau cálculo dos *nossos* interesses. A moralidade requer de nós mais do que somente uma *coordenação* inteligente entre nossos interesses efetivos. Ela exige de nós, reiteradamente, a superação desses interesses.

A « posição original » de Rawls revela e distorce, ao mesmo tempo, essas relações por que representa uma ficção na qual nosso auto-interesse calculado « com cuidado » (com pouco risco) coincide com a abstração da situação particular biográfica e cultural de problemas e interesses.

Há uma outra possibilidade de argumentar pelo primado do aspecto moral ? Esse é realmente o caso. Pois é um fato que nossas situações particulares de interesses são adquiridas e *contingentes*. A satisfação que conseguimos com elas (ou nelas) poderia ser alcançada também por outras vias.

É possível, portanto, exigir de nós um *princípio da consistência moral*, que consiste em instituir (ou desenvolver) nossas orientações vitais (interesses) de tal modo que estejam de acordo com uma forma de vida moral. Como há muitas soluções para isso, não são colocados, com essas considerações, limites essenciais à nossa individuação.

Uma vida (empiricamente) realista está de acordo com os fatos empíricos, com os chamados fatos normais; uma vida *moralmente* realista (em suma : uma vida *moral*), com os « fatos morais ».

Como se relacionam o juízo *moral* e o juízo *prático*, a *moralidade* e a *razão prática* ? Se considerarmos, em primeiro lugar, o problema de nossa vida



numa atitude de universalidade intersubjetiva, a visão moral das coisas pode tornar-se sempre mais relevante. A perspectiva moral traz, assim, um padrão de racionalidade, ou um conjunto inter-relacionado de tais padrões, ao processo de formação do nosso juízo prático. O juízo moral formula sua exigência frente a nós sem compromissos. Para a razão prática, por outro lado, a moralidade permanece um ponto de vista, que deve ser ponderado frente a outros. A prioridade, interna à avaliação moral, frente a outros pontos de vista, deve, porém, ser observada : a moralidade diz respeito às *condições básicas* da corporalidade e da racionalidade. Contudo, o fato de que estão submetidas à universalidade essencial que caracteriza a *razão prática* vale também para as normas da racionalidade *moral*. Isso é o que revela o *rigorismo* moral, compreendido como uma parcialidade, irracional do ponto de vista prático, em nossas orientações.

Kant, a quem devemos a determinação correta da moralidade, não percebeu um ponto : que, ao lado da racionalidade instrumental — do que ele chamou de imperativos hipotéticos — e da moralidade, existe ainda o juízo prática racional; em cuja consideração a racionalidade instrumental e a moralidade entram como padrões de racionalidade. A razão prática é, portanto, abrangente; a moralidade, ao contrário, elementar ou básica para a vida humana.