



PUC

DEPARTAMENTO DE DIREITO

ÉTICA – EM BUSCA DE UM MUNDO PERDIDO

por

ANA LUCIA BASBAUM SIERRA

ORIENTADOR: Prof. MARCELLO CIOTOLA

2005.1

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453-900

RIO DE JANEIRO - BRASIL

ÉTICA- EM BUSCA DE UM MUNDO PERDIDO

por

ANA LUCIA BASBAUM SIERRA

Monografia apresentada ao
Departamento de Direito da Pontifícia
Universidade Católica do Rio de
Janeiro (PUC-Rio) para a obtenção do
Título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. MARCELLO CIOTOLA

2005.1

ÉTICA – EM BUSCA DE UM MUNDO PERDIDO

SUMÁRIO

- I) Introdução.....pg 01
- II) O ceticismo filosófico e a eterna procura
(o mundo hipotético dos céticos).....pg 04
- III) A Ética aristotélica e a Moral kantiana.....pg 20
- IV) Ética como Discurso
(O caráter dialógico da moral em Habermas).....pg 37
- V) Conclusão.....pg 49
- VI) Bibliografia.....pg 52

I- INTRODUÇÃO

Este trabalho tentou contrapor o pensamento cético de Sexto Empírico e a tentativa de Habermas em estabelecer um diálogo argumentativo para um entendimento ético universal, através do discurso racional das sociedades, passando pelos principais aspectos da ética aristotélica e a moral Kantiana, dois filósofos fundamentais e fontes para qualquer estudo sobre ética.

O caminho que percorri buscou primeiramente esclarecer a atitude cética como uma atitude não pessimista ou negativa, como muitos pensam ser. Os céuticos qualificam a si mesmos de zetéticos, isto é, de pesquisadores: de eféticos, que praticam a suspensão do juízo mas sem nunca deixar de buscar a resposta. Depois procurei mostrar que esta busca incessante do homem cético, sem qualquer intenção de encontrar respostas para nada, acaba sendo uma atitude polêmica diante deste mundo de laços tão frouxos moralmente como o nosso.

A tradição filosófica tratou do tema da moral e da ética através de grandes autores, inúmeros filósofos, porém Habermas dialoga diretamente com Kant tomando o conceito da razão prática kantiana como capacidade de pensar, raciocinar, enquanto está voltada para o agir e, mostrando como Kant, a forma como os juízos morais podem ser fundamentados. Habermas, segundo a professora Iara Guazzelli (site w.w.w.sedes.org.br/centros/habermas.htm), “no que se refere à reflexão ética e moral, parte da distinção entre três possíveis usos da razão prática: o uso pragmático, o uso ético e o uso moral. Para Habermas o uso pragmático da razão pelo sistema é responsável pelas injustiças sociais, pela invasão da lógica racionalista que pretende submeter todos os aspectos de nossa vida pessoal e social ao princípio da eficácia, sem interrogar sobre os fins(utilitarismo).” O uso ético da Razão prática, segundo Iara, baseia-se em outro princípio: “a busca do que é bom tanto para o indivíduo como

para a coletividade, fazendo apelo a valores, embora não os questionando. A teoria ética que corresponde ao segundo uso da razão prática aparece com clareza na Ética de Aristóteles, onde o comportamento prático do cidadão deve orientar-se pelo ideal da vida boa.” Aqui entra o porque da abordagem que fiz no trabalho, da Ética de Aristóteles, onde procurei esclarecer, de forma rápida, o sentido do conceito de sumo bem, e da felicidade para Aristóteles. “ Já o uso moral da Razão Prática , como contraposição aos dois primeiros usos, é para Habermas o princípio norteador do agir. A moral surge de uma situação de conflito relacionada com a ação. Quando um indivíduo em interação com outro se questiona sobre o que é justo, ele faz uso da razão prática , segundo o princípio moral”. (Iara Guazzeli).

Por fim, depois de pincelar o pensamento de Aristóteles e entrar no universo kantiano da moral, procurei mostrar o caminho habermasiano da Ética do Discurso, como tentativa de encontrar neste discurso e na melhor argumentação, um caminho possível e razoável para se estabelecer um equilíbrio ético e um entendimento básico para assuntos tão caros e prementes para os homens e as sociedades .

“Ulisses amarrou-se ao mastro;
a humanidade amarrou-se a
regras morais”
(Eduardo Giannetti)

II- O ceticismo Filosófico e a eterna procura (o mundo hipotético dos céticos)

Ao escrever Hipotiposes Pirrônicas, Sexto Empírico, nos esclarece que o caminho do verdadeiro cético, ou melhor, dos céticos mais radicais (céuticos Pirrônicos) deve passar impreterivelmente pela **zétesis** (busca) ; **diaphonia** (conflito entre teorias) ; **equipolência**(igualdade de forças entre teorias por vezes contraditórias) ; **epoché** (que seria a primeira atitude do cético, ou seja, a suspensão do juízo diante da diaphonia e eqüipolência entre as teorias) e assim atingir a **ataraxia** (a tranquilidade total), tendo como fim último a **eudaimonia** (felicidade), que seria encontrada nesta total ausência de perturbabilidade da alma humana.

“Os céuticos mais recentes elaboraram os seguintes cinco modos de suspensão do juízo: o primeiro é o desacordo; o segundo, da regressão ao infinito; o terceiro da relatividade; o quarto, da hipótese; e o quinto, da circularidade. O do desacordo é aquele segundo o qual encontramos, tanto na vida comum, quanto entre os filósofos, um conflito insolúvel sobre os assuntos em questão, em virtude do qual somos incapazes de escolher ou rejeitar algo e acabamos em suspensão do juízo. O da regressão ao infinito é aquele segundo o qual dizemos que o que é oferecido em apoio, e assim até ao infinito, de sorte que não temos um ponto inicial que sirva para estabelecer algo, e segue-se a suspensão do juízo. O da relatividade é, como dissemos antes, aquele segundo o qual o objeto externo aparece dessa ou daquela maneira em relação ao sujeito que julga e aos objetos observados juntos com esse, mas suspendemos o juízo sobre como é em sua natureza. Usamos o da hipótese quando os dogmáticos, forçados à regressão ao infinito, começam com algo não estabelecido, mas simplesmente o assumem sem demonstração. O da circularidade é usado quando o que deveria sustentar o objeto investigado precisa do apoio do objeto investigado; assim, sendo incapazes de assumir um para estabelecer o outro, suspendemos o juízo sobre ambos.” (Sextus Empíricus’s, 1996, (164), p.110).

Torna-se tentador pensarmos que este caminho apresentado por Sexto Empírico seria uma proposta ameaçadora para a filosofia, para o ato de pensar o mundo, a vida e a existência humana; temas que sempre foram o elixir de longa vida do pensamento filosófico e que tanto estimularam os filósofos de todos os tempos. Mas não é uma ameaça. Sexto apresenta a seus críticos o argumento de que a busca para o cético é a única certeza para a vida, o ato de sempre estar em busca de uma “verdade”, de uma justificativa, de uma solução para todas as perguntas feitas, é a realização e realidade céticas. O cético não tem porque afirmar ter encontrado a verdade, senão cairia nos dogmas que tanto critica. Ele é apenas um caçador que jamais encontra sua caça mais desejada, embora a cada dia tenha mais esperança, recarregue com mais munições suas armas e a cada dia vá mais longe.

A verdade não é a angústia do cético. Sexto Empírico, já no séc.II, nos sinalizava que a verdade como queriam os dogmáticos “positivos” não pode ter sido encontrada, uma vez que tantos afirmavam a mesma coisa, de maneiras tão diferentes e contraditórias e com a mesma força argumentativa.

“ “Equivalência” nós usamos no sentido de equivalência quanto a ser crível ou não crível, indicando que nenhuma das explicações em conflito é mais crível do que outra. A suspensão é um estado mental de repouso no qual não afirmamos nem negamos nada.”
(Sexto Empírico, 1997, p.117)

“ O cético abre mão de suas crenças mas retém as aparências de certo e de errado que recebeu em sua formação, porém não considera que isto possa ser racionalmente defendido em relação a outras pessoas que tenham recebido outra formação, ou pertençam a outra cultura.” (Danilo Marcondes, 1997, p. 59)

Sexto afirma que a atitude do cético é diferente da do homem comum, porque aquele, ao suspender o juízo, encontra a tranquilidade, consegue deixar de julgar sobre suas crenças a respeito do que é bem e do que é mal. Como, então, nos é possível seguir uma ética, seja ela um aprendizado (Aristóteles) ou um dever como imperativo categórico, se nossos valores

não podem ser definidos; se nas diferentes culturas sabemos que é impossível estabelecer normas universais e, portanto, verdades absolutas? A moral pode estar isenta de nós? De nossa formação?

Como acreditarmos em uma moral, em um direito extensivo a todos, sem torná-los cristalizados, sem transformá-los em conceitos ou pré-conceitos? Como manter o rigor sem perder aquilo que passa? Aquilo que está em constante movimento e transformação?

Walter Benjamin já afirmou que **a filosofia não seria uma busca da verdade, mas uma busca de formas de apresentar a verdade**. E tal apresentação não precisa ser rígida nem doutrinária, ela é móvel como as águas de um rio que a cada instante seguinte deixam de ser as mesmas.

Os dogmas de toda doutrina partem de conceitos e estes não podem ser, como são, considerados uma verdade definitiva e universal, a “ Verdade não se daria na posse de um conceito, mas na constante contemplação do sensível em geral, como a verdade filosófica, que não se conclui em um só belo ou em uma só verdade.” (W.Benjamim, 1984, p. 34).

É claro que quando nos referimos a conceitos, estamos contando a história do homem, das civilizações mais recônditas, porque toda a comunicação se fez na linguagem, a partir do comum acordo de conceitos, que pareciam significar a mesma coisa para todos e que deveriam ser universais. E é justamente o que enganosamente pensamos ser universal, que com a expansão das civilizações e a possibilidade de contato com as outras culturas, pudemos perceber que nada é tão universal quanto pensávamos ser e que, sem irmos muito longe, nosso próprio vizinho(tão próximo) poderia não concordar com o que para nós parecia ser único e definitivo. É a multiplicidade da vida humana, da alma do homem, vivo para o tempo que a cada segundo se abre para ele de forma diferente. É a **epoché** se apresentando como uma maneira cética de enfrentar todas as diferenças, de abordar o mundo sem perplexidade mas com compreensão. Para o cético, a

verdade dogmática não passa de uma hipótese a ser considerada e, como toda hipótese, jamais é apontada como a solução ou conclusão inquestionável. Ao discutir a palavra, o conceito, a verdade, como sendo interpretações humanas e, portanto, sujeitas a nosso próprio juízo e ao poder de decisão sobre a permanência ou não das mesmas em nossas vidas, abrimos caminho para o homem cético que não permite que nenhuma porta se feche diante de seus questionamentos, para que possa vislumbrar em cada uma delas a sombra de sua caça e a perspectiva de um dia tê-la diante dos olhos. Contrariamente a Kant e seus “imperativos categóricos”, o cético admite que para uma vida prática, e uma boa vida em sociedade, é preciso seguir algumas regras do jogo, porém, sem acreditar serem estas regras verdades inquestionáveis e nem esquecer nunca que tudo não passa de um jogo. É uma busca solitária, um caminhar sozinho pelo mundo, por não esperar concordâncias; é uma total falta de necessidade de conter a verdade e o desejo pelo absoluto.

Walter Benjamin chega a propor a descontinuidade do pensamento, abolindo a forma sistemática que visa à totalização, como sendo inconveniente para a produtividade da Filosofia e conseqüentemente para a produtividade humana.

É da natureza da filosofia – diz Benjamin – ser lacunar, inconclusiva e poder ser sempre retomada. Eis a proposta otimista do escritor e filósofo alemão. Ela nos permite libertar-nos da exaustividade não lacunar das lógicas dos sistemas, que transformam a totalidade em conjunto de conhecimentos, acabando com suas particularidades. É a Filosofia (a vida) como inquietação e não como um sistema fechado. É o ser humano cético, o eterno “buscador” de si mesmo, aquele que acredita na investigação incansável e na inconclusividade do sentido de viver.

A verdade, que é tão importante para os dogmáticos, para Benjamin não é totalizante, mas sim totalidade. Por isso contém em si mesma múltiplas arestas e perspectivas. Por conseguinte, cabe ao filósofo fazer oscilar as

certezas (os dogmas), com novas interpretações, trazendo à tona as inúmeras possibilidades que estão sempre prontas para surgir; contendo em si seus extremos e contrastes, todo sim e todo não, que fazem parte desta completude auto-suficiente que é a idéia, da qual os conceitos se vestem e que, ao contrário deles, do caráter rígido dos seus significados, ela se repete constantemente de formas diferentes, surgindo o novo daquilo que é eterno. É através da linguagem que as idéias podem se eternizar e perder a rigidez, se soubermos do seu caráter mutável (linguagem) e provisório. A linguagem conceitual é pobre e preconceituosa, por isso os cétricos sabem que as diferenças são evidentes e que não podemos esquecer nunca o caráter hipotético de todo pressuposto.

Ao citar Walter Benjamin – “ A origem do drama Barroco Alemão”, que discute a questão da verdade e da linguagem como alguma coisa relevante na vida do homem, procuro estabelecer uma ponte cética que se distancia do pensamento dogmático, na questão da verdade como algo imutável, fixo e protegido pelo véu inexorável do absoluto. Procuro estabelecer um contato com a possibilidade da palavra, criação humana, ter trazido para o homem conceitos extremamente rígidos no estabelecimento de definições ético- morais aparentemente intransponíveis e inadequadas para o mundo contemporâneo. Benjamin, quando fala da necessidade da mobilidade do mundo, nos leva a fazer uma viagem de volta aos pré-socráticos, que na figura de Heráclito, já apontavam o caráter móvel das coisas.

“Heráclito afirma que tudo passa e nada permanece, e compara o que existe à corrente de um rio, para concluir que ninguém se banha duas vezes nas mesmas águas”. (Platão, *Crátilo*, 1973, (402 A) p. 144.

“Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”
(Heráclito, 2002 , p. 149)

O mundo é um grande movimento, um constante vir a ser, um devir, como na filosofia moderna Hegel procura argumentar:

“Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética(...) O ser é o um, o primeiro; o segundo é o devir – até esta determinação avançou ele. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade de opostos(...) Sexto observa: Heráclito parte, como os céticos, das representações correntes dos homens; ninguém negará que os sãos dizem do mel que é doce, e os que sofrem de icterícia que é amargo – se fosse apenas doce, não poderia modificar sua natureza através de outra coisa e assim também para os que sofrem de icterícia seria doce.” (Hegel, 1996, p.102).

“Tudo flui (planta rei), nada persiste, nem permanece o mesmo.(...) Tudo é devir, este devir é o princípio.(...) O ser é tão pouco como o não ser; o devir é e também não é.” (Heráclito,ibidem)

“As determinações absolutamente opostas estão ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não –ser. Dela faz parte não apenas o surgir, mas também o desaparecer, ambos não são para si, mas são idênticos. É isto que Heráclito expressou com suas sentenças. O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos.” (Hegel, 1996, p. 103)

A “verdade” então tem que acompanhar este constante movimento, tem que ser uma busca eterna, por não se encontrar em lugar nenhum e em todos os lugares. A postura cética é aquela que participa desse movimento de busca infindo, e não apresenta nenhum dogma a ser seguido, nem aponta para nenhuma verdade definitiva.

Foi no séc XIX que Friedrich Nietzsche realizou , talvez , a primeira crítica mais radical às sociedades modernas, denominadas por ele de niilistas e decadentes, nas quais a verdade aparece como uma necessidade social:

“ Com a sociedade começa a necessidade de veracidade, senão o homem viveria em eternos véus. A fundação dos Estados suscita a veracidade. O instinto de conhecimento tem uma fonte moral.” (Nietzsche 1987, parágr.91)

“ a necessidade produz, às vezes, a veracidade como meio de existência de uma sociedade(...) O homem bom também quer ser verdadeiro e acredita na verdade de todas as coisas. Não apenas da sociedade, mas também do mundo.” (ibidem, parágr. 133)

“não existe instinto de conhecimento e de verdade, mas apenas um instinto de crença na verdade; o conhecimento puro é privado de instinto.” (ibidem, parágr. 180)

O homem acredita ter a posse da verdade, quando na realidade, não existe posse mas convicção de possuí-la apenas. Para Nietzsche, o intelecto humano é o manipulador de infinitas mentiras chamadas verdades, como forma de conservação dos indivíduos mais fracos. O homem através da arte do disfarce, da dissimulação, e lutando pela sobrevivência, engana-se quanto à busca de uma pretensa verdade, tem a ilusão de acreditar ser mais do que na verdade o é, e esse falso véu de proteção criado por ele, permite-lhe viver a irrealidade da vida e contentar-se com o que acredita encontrar, acomodando-se na própria vaidade do ser, sem perceber o quão pequeno é, diante de tudo.

“Os homens estão agarrados ao sonho, como ao dorso de um tigre”, porque pensam ter encontrado verdades que são ilusórias e perigosas, estão adormecidos sobre um vulcão.

Para Nietzsche, o grande erro da humanidade foi ter transformado a ilusão (teatro – cultura grega), tão necessária para a vida, em verdades metafísicas (totalitárias); uma crítica feita por ele a Sócrates, que colocou a razão humana em primeiro plano. O homem ao criar a linguagem e transformá-la em conceitos, perdeu o que nós tínhamos de mais rico: nossas experiências únicas e irreduzíveis. O conceito (generalização) supõe o esquecimento de tudo aquilo que foi único, perdendo a mobilidade de caminhar entre a lembrança e o esquecimento.

Neste momento, me permito entrar na questão do ceticismo ético e da discussão acerca dos alicerces da linguagem como construção conceitual que nós homens tanto necessitamos para o enfrentamento da vida, e que nos é tão caro e tão discutido no mundo jurídico por filósofos do direito que tentam encontrar uma saída para uma fundamentação ética do mundo. De como devemos encarar a palavra na verificação de uma ética; se ela é um conceito ou uma possibilidade de verdade metafísica.

Como Carlos Santiago Nino, professor titular de Direito da Universidade de Buenos Aires, em seu livro “Ética y Derechos humanos – un ensayo de fundamentación” afirma:

“ En verdad la conexión entre el liberalismo y el énfasis en el control racional de nuestras creencias parece ser estrecha: tal énfasis implica la exclusión de todo dogmatismo, descalificándose en primer lugar los argumentos de autoridad. Dado que el poder estatal absoluto suele basarse en la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad por parte de quienes lo detentan o lo favorecen, el cuestionamiento de esse privilegio intelectual promueve el socavamiento del absolutismo gubernamental.”
(Carlos Santiago Nino, 1989, p. 49)

Santiago Nino afirma que existem vários tipos de ceticismo ético, e que muitas vezes o próprio relativismo pode levar a um ceticismo, uma vez que não adota nenhum a posição como verdade, e que aceita todas as posições contrárias, através da tolerância. Para Nino, um autor que parece ter uma posição mais cética com relação aos dogmas éticos e que defende a tolerância como saída ética é Hans Kelsen, quando este afirma:

“Si hay algo que la historia del conocimiento humano puede enseñarnos, es la inutilidad de encontrar por medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta, es decir una norma que excluya la posibilidad de considerar como justa la conducta opuesta. Si hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana solo puede concebir valores relativos, esto es, que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta es un ideal irracional... Pero ¿cuál es la moral de esta filosofía relativista de la justicia? ¿Es que tiene moral alguna? ¿No es acaso el relativismo amoral o inmoral como muchos afirman? Es que tiene moral alguna? No lo creo. El principio moral fundamental que subyace a una teoría relativista de los valores o que de la misma puede deducirse, es el principio de la tolerancia, es decir, la exigencia de buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás, aun cuando no se las comparta o, mejor dicho, precisamente por no compartirlas, y, por lo tanto, no impedir su exteriorización pacífica. Es claro que una concepción relativista no puede deducirse derecho alguno a una tolerancia absoluta, sino únicamente a una tolerancia dentro de un orden positivo que garantiza la paz a los e él sometidos y les prohíbe la utilización de la violencia pero no limita la exteriorización pacífica de sus opiniones”.(Carlos Santiago Nino, 1989, p. 53)

Esta posição de Kelsen parece defender um certo relativismo cético ao falar da necessidade de tolerarmos as concepções opostas, uma vez que nenhuma delas pode ser considerada melhor que a outra. Todos os pontos de vistas podem ser levados em conta com tolerância no intuito de atingirmos um ponto em comum e razoável entre as divergências. Para Kelsen é impossível desenvolver uma fundamentação racional da verdade de uma das concepções, sem que necessariamente se exclua o seu oposto.

Para Santiago Nino , devemos ter muito cuidado ao diferenciarmos uma atitude crítica de uma atitude cética. Os céuticos não acreditam na possibilidade de haver proposições absolutamente verdadeiras, enquanto que o crítico tenta ponderar entre as diversas e divergentes conclusões teóricas através de um exame crítico, uma vez que a suposição de que estas conclusões sejam verdadeiras têm um caráter provisório e sua falsidade pode ser demonstrada através de argumentos e provas contrárias à apresentada. Para Nino, esta postura crítica diante do espírito racional e científico, que acaba desembocando num marco social da tolerância, e que pode gerar “ um esceptismo acerca de la posibilidad de defender racionalmente esse marco social, lo que, em última instancia, va em desmedro del florecimiento de aquel espíritu.”(ibidem, 55)

Em seu livro “O Nascimento da Tragédia”, Nietzsche pensa que o homem se vê diante de um grande dilema: para que possa suportar o caos da vida (multiplicidade, inconstância) ele procura imprimir (criar) formas, conceitualizações, e é através dessa tentativa de cristalizar verdades que esse homem perde seu caráter de mobilidade, abre mão da riqueza da multiplicidade e se congela e constata que a razão recalca o caráter mítico. O homem gosta do impulso à verdade mas precisa também da ilusão, da representação para libertar-se de tudo aquilo que ele próprio criou, suas próprias prisões. Em sua opinião, a ciência é, de certa forma, mais lúdica do que a Metafísica, que se julga absoluta. Nietzsche afirma que o homem

racional é o homem das pequenas felicidades, ao passo que os homens das grandes felicidades são os intuitivos e passíveis de grandes sofrimentos. O que o filósofo alemão propõe é a transvalorização dos valores. Para ele, é irrelevante saber se os juízos de valor sobre a vida são verdadeiros ou falsos.

“ A razão é que, sendo a vida o princípio , o fundamento da criação de valores – sendo a vida que avalia quando instituímos valores – ela não pode ser julgada, seu valor não pode ser taxado. Um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas; seja ele positivo ou negativo, uma exaltação ou uma condenação de vida, deve ser unicamente considerado como sintoma; sintoma de uma espécie determinada de vida.”
(Roberto Machado, 1999, p. 55)

São posições que em muitos momentos parecem fazer parte da rede cética, de acordo com a argumentação nietzscheniana ou benjaminiana, que procuram aliviar o caráter absoluto dos conceitos e quando se mostram flexíveis com a possibilidade do movimento e da mudança do mundo e respectivos padrões e valores morais.

Mas será que ambos encontram a *ataraxia* (tranqüilidade), conforme a apresenta Sexto Empírico, como fim a ser atingido pelo cético, depois do questionamento, da dúvida e suspensão de qualquer juízo a respeito? Diante de tantas teorias divergentes e quase sempre contraditórias?

Nietzsche, apesar de criticar o ceticismo Pirrônico e de não se considerar um cético, é considerado hoje, por muitos pensadores, como o único que tentou destruir a marteladas todos os dogmas da filosofia, em busca do novo homem. E a quebra de dogmas é um dos papéis principais do homem cético.

“In any case, the focus of Nietzsche’s understanding of skepticism – specifically classical ancient skepticism – seems generally to be that *epoché*, and its resultant *ataraxia*, is characterized by a weary acceptance of the way things are, or appear to be. To be sure, Nietzsche has no systematic or sustained critique of Pirrohonic skepticism, and untangling

the ambiguities in his various remarks on Pyrrho may be impossible.”(Kurt Mosser, 1998 , p. 64)

Será possível ser cético no mundo contemporâneo, no sentido mais radical desta forma de pensar, assim como Sexto Empírico pensava? Pode-se alcançar a tranquilidade diante da transvaloração dos valores, diante do fim da verdade como algo absoluto e indiscutível?

Danilo Marcondes desenvolve toda uma discussão sobre até que ponto o ceticismo é viável como opção filosófica no pensamento contemporâneo e qual a importância da questão da linguagem para o ceticismo. O desenvolvimento desta discussão, afirma ele,

“depende de alguns esclarecimentos iniciais. Por exemplo, se perguntarmos até que ponto o ceticismo é uma opção filosófica viável, é preciso caracterizar um pouco melhor o que se entende aqui por “ceticismo”. Recorrendo à tradição filosófica, sobretudo antiga, pretendo assim distinguir entre: (1) ceticismo como um momento do pensamento, caracterizado pelo questionamento, a indagação, a dúvida; (2) os argumentos céticos, como um determinado tipo de argumento e modo de argumentar; (3) a filosofia cética, como um modo de filosofar, como um tipo de filosofia, caracterizada pela *skeptiké agogé*, uma visão de filosofia como atitude, como experiência de vida, além de obviamente (4) o ceticismo como corrente(s) filosófica(s) historicamente determinada(s). De um ponto de vista histórico podemos nos perguntar até que ponto na retomada do ceticismo antigo, ou da filosofia cética antiga, no início do período moderno, o ceticismo não sofre uma transformação radical dando origem a uma nova concepção de filosofia cética e a um novo papel filosófico do ceticismo?(...) O conceito de dúvida, central para o ceticismo moderno, sobretudo cartesiano, não tem um equivalente no ceticismo antigo.” (Danilo Marcondes, artigo PUC)

A história do ceticismo moderno é inseparável da interpretação que os Modernos propõem do ceticismo antigo. Todos os que se declaram céticos em um certo sentido, como Montaigne ou Hume, fazem-no referindo-se a uma certa idéia do ceticismo. Mas, por outro lado, os partidários de um certo ceticismo não são os únicos a falar e a se posicionar em relação a idéia que eles fazem do mesmo.

“O racionalismo não pode senão afastar como estéril e como errôneo o ceticismo acadêmico. A expressão de um saber que se resumiria na proposição “não sei nada”, mesmo que se tratasse do não saber de Metrodoro, da verdade inapreensível de Demócrito ou do nihil scire de Arcesilau, é tradicionalmente denunciada como se destruindo a si mesma. Já Sócrates, no Eutidemo de Platão (286c), denuncia este tipo de tese que, querendo derrubar as outras, destrói-se ao mesmo tempo. Assim Hume sublinha os danos daquilo que ele chama (erroneamente!) o pirronismo: a dúvida cética é uma “doença”.(Tratado da natureza humana). O ceticismo é considerado “extravagante” (ibid). A ação, o trabalho e as ocupações da vida ordinária destroem o pirronismo (investigação). Igualmente, Kant observa que o ceticismo em geral se destrói a si mesmo, e considera os céticos como nômades, “sem domicílio fixo”, (Crítica da razão pura).(...) Entretanto, um certo pirronismo, ora reconhecido como tal, ora praticado como uma filosofia original, construída independentemente de sua fonte grega, continuará a existir em função do próprio racionalismo.” (Jean Paul Dumont, p. 719/723)

Nenhuma época vive tão claramente quanto a nossa o caráter historicamente relativo dos costumes, das instituições, das linguagens e das civilizações. A relatividade de todos os conceitos e posições nos leva a afirmar que a verdade, como temos impulso em pensar, não existe como algo definitivo e inquestionável, e junto com ela muitos outros conceitos que nos são tão caros e que trazem em si a mesma pretensão, de servir universalmente em busca de um entendimento único. Então, onde fica a ética que, a princípio, parece ser sustentada por essa suposta Verdade, que busca a boa convivência entre os homens de todo o mundo? Como poderemos viver em busca da felicidade sem termos certeza do que é certo ou errado, de forma absoluta? Será que sem pré-julgarmos nossos semelhantes, abarcando-os com a compreensão sábia dos que sabem que nada é para sempre e que tudo o que hoje nos parece incompreensível, amanhã poderá nos ser absolutamente banal, conseguiremos colocar ordem no mundo?

O ceticismo Pirrônico, se levado às últimas conseqüências, nos conduziria a esse paraíso atarácico, onde nenhuma lei nos abalaria, onde nenhum caminho pareceria ser certo nem errado e onde tudo é questionável sem ser perturbador. Seguir as regras do jogo social sem ser envolvido por esse jogo é a regra do bem viver cético antigo.

Mas, afinal, onde está a moral dos homens para o homem cético? Sem sermos radicais mas sendo céticos, estamos seguindo a ordem do mundo para encontrarmos a serenidade na vida. Mas será essa uma posição de conformismo? Não devíamos então melhorar o mundo?

Mas melhorar o quê? O verdadeiro cético não determina nada como ruim ou bom, nenhum mundo parece ser melhor que outro, e qualquer definição para o cético o levaria a uma posição dogmática, acreditando ser algum mundo o mais perfeito e ideal. Nenhum caminho é bom ou ruim, caminhar sempre é este o sentido de uma vida cética.

Saber que tudo é possível, que o mundo contém em si o bem e o mal como opostos e complementos e que mesmo Deus, se existir, Senhor Supremo de todas as religiões, seja Ele chamado do que for, por ser perfeito, deve também conter em Si a mesma dose de bem e mal, deve conhecer tanto o mal quanto o bem em profundidade, ambos frutos de Sua própria criação.

Para o cético radical, nada é tão bom quanto parece e nada é tão mal quanto se pensa ou crê, ele abdica de todo e qualquer pré-conceito para tentar estabelecer uma convivência “pacífica” entre os homens de todas as cores e consigo mesmo.

Nos diz Santiago Nino que:

“una viertente alternativa que también conduce al escepticismo ético es la que parte del presupuesto de que los juicios morales estarían justificados si se pudiera demostrar su concordancia con la voluntad de Dios. De acuerdo com esta línea de pensamiento, como el conocimiento de esa voluntad requiere un acto de fé dogmática y no es intersubjetivamente corroborable, lo mismo ocurriría com los juicios Morales. Esta supuesta correlación entre la voluntad divina y juicios Morales há servido de apoyo tanto para negar carácter racional a tales juicios como para ofrecer un argumento a favor de la existencia de Dios sobre la base de que, de lo contrario, se caería en el más absoluto nihilismo moral.” (Carlos Santiago Nino, 1989 , p.75/76)

O verdadeiro cético assume uma posição um pouco delicada à primeira vista, pois parece muito difícil ser cético, não se envolver, não pré-julgar, não sofrer com as conseqüências de uma postura inflexível e arbitrária. O caminho dogmático, a princípio nos parece muito mais fácil, mais pleno de

verdades e teorias já fortemente construídas, crenças inabaláveis, com leis que nos ordenem e não nos façam duvidar ou refletir o mundo.

A história humana está marcada por acontecimentos inaceitáveis para nós seres superiores, racionais e cômicos de nós mesmos. Onde então estão os valores do homem? Até onde se reservam o direito de achar, então, que o sentido da vida está mais próximo de nosso entendimento e não de nosso vizinho?

O cético procura a felicidade na falta de perturbação da alma, na desmedida e na transvalorização dos valores. Mesmo os filósofos modernos que apresentaram um pensamento cético ao criticar a razão, na tentativa de romper com sistemas e tábuas de categorias, penam em não ver seu dedos apontando para alguma direção, seja ela a da Vontade como novos valores “afirmativos da vida” (Schopenhauer), seja a valorização da experiência religiosa como contraponto à impossibilidade de escolhermos racionalmente, ou de justificarmos nossas ações do ponto de vista ético.

É a fé vista como um “salto no escuro”, nada parece ser justificado convincentemente pela razão. “Há no céu e na terra, Horácio, bem mais coisas do que sonhou jamais vossa filosofia”. (In: Hamlet, Shakespeare W.)

Mas mesmo a fé nada responde, temos que nos contentar com o caráter impalpável das coisas, com as frases sem ponto final... aporias, onde tudo são aparentemente palavras e conceitos.

Onde está o caráter universal do sentido da vida? Já dizia o “segundo” Wittgenstein: “ O significado de uma palavra é seu uso na linguagem (#43)

“O significado para a ser visto como indeterminado, só podendo ser compreendido através da consideração do jogo de linguagem, o que envolve mais do que a simples análise de expressão lingüística enquanto tal. Os jogos de linguagem se caracterizam por sua pluralidade, por sua diversidade. Novos jogos surgem, outros desaparecem, a linguagem é algo de vivo, dinâmico, que só pode ser entendido a partir das formas de vida, das atividades de que é parte integrante. O uso da linguagem é uma prática social concreta.”(Danilo Marcondes, 1997, p.270)

Então, como fica o conceito de ética? Estamos ancorados onde? Nos jogos de linguagem que nós mesmos inventamos? Ou simplesmente pressentimos o sentido ético da vida ao primeiro contato com outro? Se vivêssemos solitários e isolados do mundo, não saberíamos e nem necessitaríamos ser éticos?

Necessidade de sermos éticos, aí está o caminho para se viver só, a dois ou a milhões. A moral humana, afinal, então não passa de uma necessidade de frearmos o abominável, o incompreensível, a destruição dos homens e até mesmo a liberdade humana? O homem ético então não pode ser livre? Seria a ética a extensão de uma religião, sem Deus, com o intuito de controlarmos nosso individualismo desenfreado. Nietzsche foi um crítico voraz do Cristianismo, visto por ele como a nossa maior prisão e o grande responsável pela decadência humana. Mas o que seria de nós sem os freios de uma lei moral?

A suspensão do juízo, atitude cética, pode ser um exercício diário para a compreensão do mundo, o mundo como ele é e não como queremos que seja, imaginando que não passamos de uma conjunção de átomos, partículas em constante movimento, em constante choque, que nos expandem, nos estilhaçam, nos dividem em pedaços cada vez menores, como nos mostra a teoria quântica. O cético não admite o encontro da verdade. Para , ele nossas leis são falhas e nossos conceitos fracos, quando os pretendemos rígidos. Não mentir não pode ser uma lei interna indiscutível como pensava Kant, o homem mente para si mesmo o tempo todo.

“Não é à toa que o primeiro ato por meio do qual Adão afirmou o seu domínio sobre todos os animais- preparando assim o terreno para a prática do engano em massa – foi o de nomeá-los.” (Eduardo Giannetti,1997, p. 37)

Para o cético, nenhum homem é moral ou imoral ao nascer. A vida em sociedade é que equipa o homem com as armas necessárias para viver dignamente dentro de uma moral estabelecida como adequada. E até nesse estabelecimento do que é ou não moral, o homem se auto-engana, pois faz

parecer universal o que é comum a poucos, faz parecer o bem o que é bom para alguns. É impossível encontrarmos universalidade sem nossa subjetividade estar contida dentro do que pensamos ser universal, acredita o cético.

Mas como poderá haver vida em sociedade se não houver dentro de cada um de nós uma aptidão para a convivência moral:

“Uma pessoa inteiramente desprovida de aptidão moral, qualquer que seja o código particular de conduta em questão, seria alguém tão afastado da impossibilidade de convivência humana quanto um ser para o qual não uma ou outra língua específica, como por exemplo o grego ou o esperanto, mas a própria noção de comunicação lingüística fosse absolutamente alheia.” (E. Giannetti, 1197, p. 172)

O cético poderia nos responder que a convivência humana necessita de regras, porém elas não podem e não devem ser adotadas como verdades absolutas. O homem deve ter consciência de seus limites, inclusive para criar dogmas. O bem viver em sociedade está estritamente ligado ao bom entendimento entre a maioria. E esse bom entendimento, na palavra dos grande pensadores não céticos, deverá vir seja da noção aristotélica de ética, que a via como um aprendizado, seja da definição kantiana do imperativo categórico, como veremos a seguir.

“A sabedoria cética não se resume em algumas fórmulas dubitativas de um Sexto ou de um Montaigne. Ela reside, mais profundamente, numa tomada de consciência da situação paradoxal na qual a razão humana se encontra, constantemente em busca de uma verdade que nunca consegue apreender de uma maneira definitiva e absoluta.” (André Verdan, 1998)

III- A Ética Aristotélica e a Moral Kantiana

Há dois ícones da filosofia no que diz respeito à discussão ético-moral, dois grandes filósofos clássicos do pensamento ocidental que servem de base, de fonte, para muitos e grandes pensadores de ontem e de sempre: Aristóteles e Kant.

Em breves palavras tentarei explicar a forma como tentaram fundamentar a ética, para depois apontar a influência que tiveram, e que até hoje têm, quando o assunto ronda a moralidade e a ética humana.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procura definir cada um dos conceitos: **eudaimonia**, **virtude moral**, **ação voluntária** e **escolha**, de forma a obter um tratado filosófico que trate da questão do conhecimento prático. Ele divide as ciências entre: teóricas – cuja finalidade é o próprio conhecimento (Metafísica, Física, Matemática); práticas – que visam ao bem agir (Ética cujo fim é o bem viver, Política, cujo fim é o de viver bem em comunidade), a retórica – que visa a persuasão; e as ciências produtivas – cuja finalidade é a produção de algo exterior à própria ação.

A Política seria para Aristóteles a consumação da ética. Na ética ele está preocupado mais com aquilo que diz respeito ao próprio indivíduo, a sua formação e a sua conduta de vida.

Ética, para Aristóteles, tem como fim, a aquisição do conhecimento sobre a ação, deve incentivar o bem agir, o bem viver. A ética é subordinada à ação política; a vida política é o fim moral último da existência humana para Aristóteles. Sem uma antropologia não é possível fundar uma ética numa ciência política, torna-se fundamental partir da definição do homem como animal político. A ciência política estuda o teatro onde o homem bom tem de realizar o bem viver, em um estabelecimento social. O homem só é plenamente humano vivendo em sociedade, particularmente dentro da comunidade política (pois só ela é autônoma e auto-suficiente), na relação entre cidadãos livres e iguais.

Na estrutura da **Ética a Nicômaco** observamos o seguinte:

A finalidade última da existência humana se refere à realização do bem (eudaimonia /felicidade), que é a atividade da alma em conformidade com a virtude; e as virtudes podem ser morais, éticas e intelectuais. Toda atividade visa a um certo fim ou bem que o justifique: **sumo bem** (fim último de toda atividade). Torna-se valioso o conhecimento do sumo bem para se atingir o melhor fim possível. Para Aristóteles, a Política seria a ciência mais adequada para se conhecer o **sumo bem**. A ética não passaria de um preâmbulo da política, necessária ao homem pelo menos para que ele conhecesse o que é o **sumo bem**.

Urge haver boa formação em ética, que constitua um bom caráter para bons atos, exercício efetivo da virtude. Para ele o caráter firma-se através de bons exemplos.

Agora , o que seria este **bem supremo**?

O Bem pode ser dividido em prazer, honras e vida contemplativa. No entanto, segundo o filósofo de Cartagira, a Felicidade é o verdadeiro bem supremo, pois não se trata exclusivamente de prazer, nem honra(virtude), nem de vida contemplativa (bens que se buscam por si mesmos), mas nela se inclui tudo isso. A Felicidade deriva do que Aristóteles irá chamar de **motor imóvel** (o que movimenta todas as outras coisas), o mais perfeito, de onde todos os outros bens dependeriam. Esse sumo bem não seria propriamente atingível pelo homem, pois não temos a perfeição divina. A eudaimonia seria o bem em si mesmo, aquele que não se deseja atingir com qualquer outra finalidade a não ser ela mesma, além de sua auto-suficiência. Segundo Aristóteles, esta auto-suficiência é aquilo que torna a vida desejável e carente de nada (não apenas um bem entre outros, mas o bem maior). Ela seria o bem para o qual todos os demais bens se dirigem. Ela é absoluta, auto-suficiente e a finalidade de toda ação. De acordo com o pensamento aristotélico, se há algo abençoado pelos deuses, esse algo é a felicidade, pois se trata do maior bem para os homens, o que não significa

porém , que ela não possa ser adquirida através da aprendizagem ou adestramento. Se ela é algo abençoado ou não, seria muito melhor, para Aristóteles, ser feliz por mérito do que ser feliz por acaso. A felicidade é uma atividade virtuosa da alma, portanto ele acha que teria maior valor se a atingíssemos por atividades virtuosas. As virtudes para Aristóteles são adquiridas através do hábito e requer tempo, pois estão ligadas à virtude intelectual, ao conhecimento. E se as mesmas são assim adquiridas, a virtude moral não está, então em nós por natureza. Se estivesse em nós por natureza, seria impossível a aquisição de um hábito contrário a nossa natureza, de vez que jamais poderíamos adquirir um vício, por exemplo. Como nem a virtude, nem o vício estão em nós por natureza, podemos adquirir tanto um quanto outro, o que, por conseguinte, é para Aristóteles uma forma de atividade.

Eis um ponto interessante para contrapormos a ética aristotélica com a kantiana pois, para Kant, uma ação moral não é praticada por interesse ou inclinação imediata, mas sim por **dever**. Ela não é ensinada, tendo em vista que qualquer homem já nasce com este **dever** como imperativo da razão humana.

“que é a necessidade de uma ação moral por respeito à lei(...) Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento daquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma.”
(I.Kant,1980)

Afinal, a moral é um dever intrínseco ao ser ou uma virtude adquirida na vida?

Já nos sinalizava Kant, que se toda ação moral deve ser regida pelo querer e este, como máxima, não pode depender de nossas inclinações, a vontade deve ser, então, determinada por uma lei objetiva e subjetivamente e, ao tornar-se uma lei prática, ela deve ser obedecida mesmo com o prejuízo dessas inclinações. Mas que lei é essa? Deve ser uma lei universal das ações

em geral que sirva de único princípio à vontade, ou seja; “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.”(I.Kant , 1996)

A lei como fundamento geral que tem validade objetiva junto ao querer, que tem um princípio subjetivo, se puder ser aplicada como universal terá, então, valor moral para Kant.

Ele afirma que a necessidade de nossas ações, por puro respeito à lei prática, é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque se trata da condição de uma boa vontade em si, cujo valor é superior a tudo. E ainda completa dizendo que encontramos justamente no conhecimento da moral da razão humana vulgar seu princípio, ou seja, o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer e saber, corresponde também à pertença de cada homem, mesmo o mais vulgar. E só quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis é que a capacidade de julgar se avanta, ou seja, quando a razão está à frente do sentimento se torna possível que nos aproximemos de ações verdadeiramente morais.

“É assim, pois que a razão humana vulgar, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação, se vê levada a sair do seu círculo e dar um passo para dentro do campo da filosofia prática. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação.” (I.Kant, ibidem)

“Nesse mundo, até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.” (I.Kant, ibidem)

É desse modo que Kant começa a primeira seção de sua Fundamentação da Metafísica dos Costumes, complementando que outras qualidades e “talentos do espírito” podem, é claro, ser considerados coisas boas e desejáveis, assim como tornar-se extremamente prejudiciais, se a vontade que os move não for boa. Nada é possível de se pensar, como

incondicionalmente bom, a não ser a boa vontade. Esta seria, segundo Kant, a influência que pode corrigir os desvios que o poder, a riqueza, a honra, inclusive a saúde e todo o bem-estar e contentamento, sob o nome de felicidade, podem causar à alma. Na ausência de uma boa vontade que se valha de tais qualidades, essas poderiam ser tachadas de ruins. Elas, na verdade, não são boas nem ruins, só seriam boas se houvesse uma boa vontade orientando-as.

“A boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.” (I.Kant, 1995)

Se a felicidade é algo desejável por todos os indivíduos, há uma condição para que a mesma seja alguma coisa considerada boa, que é sermos dignos dela. Ainda que outras qualidades sejam favoráveis a essa boa vontade, elas não terão nenhum valor íntimo absoluto se não forem absolutamente boas, como princípio da ação em si mesmas.

Na segunda proposição, a boa vontade não se mede pelo resultado da ação, porque por mais esforços que se façam, por melhor boa vontade que se tenha, o resultado pode não ser bom nem eficaz. É importante a determinação de agir bem para se praticar uma ação moral, mesmo que seu resultado não corresponda, ou seja, não tenha o resultado esperado. Deve-se agir bem porque é racional fazê-lo, já que o motivo da ação é a própria razão prática. Se houver um esforço de nossa vontade para ela agir, esforço este determinado por um princípio racional da razão, essa tentativa terá, então, um valor moral. Para Kant torna-se claro que deve ser o princípio que determina a boa ação, e este princípio é a **boa vontade** e não o fim que se deseja atingir, o resultado passível de advir de tal ação.

Kant admite, sem avaliar qualquer resultado que isso venha suscitar, que nós podemos suspeitar de que haja, de fato, uma **boa vontade** com valor absoluto. Essa vontade absoluta seria apenas uma quimera? Por que a natureza (a providência) nos teria dotado de boa vontade? Supõe-se que ela deva ter alguma finalidade ou será somente uma fantasia? Todas as

questões são expostas por Kant, na tentativa de elucidar de maneira bem sistemática o que seria então esse valor absoluto.

Sob a influência de Rousseau, que afirma ser “o homem o único ser capaz de se tornar imbecil”, Kant irá afirmar que o instinto para a realização da felicidade, seria muito mais eficaz que a própria razão, e que se a boa vontade está em nós como um órgão intelectual, prático, ela deve ter alguma função a realizar.

Se temos vontade, temos de ter razão, pois o animal só possui instinto, o que o priva por conseguinte de vontade. Se a finalidade da vida é a felicidade, o bem-estar, o instinto seria muito mais apto entre nós para assegurar as satisfações, pois a razão, ao contrário do instinto, gera novas necessidades, deixando-nos continuamente insatisfeitos, sempre em falta com nossos desejos. Se o homem não se deixasse conduzir pela razão e pela vontade, seria regido pelos instintos, o que lhe facilitaria muito mais ser feliz. O animal se acha bem mais apto a realizar a felicidade instintivamente. O homem, que é dotado de razão e vontade deve ter um fim a atingir diferente da felicidade. Afinal, que função teria o homem se não a de realizar a felicidade? A função seria a boa vontade.

Harmonizando as inclinações e aversões entre si, é possível conciliar a felicidade com a virtude, mediante a **boa vontade**, através da razão prática.

De acordo com o pensamento de Rousseau, Kant afirma que quanto mais a razão trata da felicidade, mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento. A razão cultivada para a felicidade é totalmente inapta para produzir coisas verdadeiramente boas. Os benefícios com o uso da razão, para se atingir a felicidade, são muito menores que os possíveis malefícios. A razão em seu uso técnico, instrumental, para cada desejo que satisfaz, gera novos desejos, criando insatisfações também. Daí, torna-se o homem um eterno insatisfeito.

Kant diz que aqueles cujas esperanças se centram na razão, desapontam-se a tal ponto que acabam tendo ódio dela, por esta haver aumentado apenas

suas necessidades. Se a razão é prática em nós, qual seria então a outra finalidade se não a felicidade? Seria a **boa vontade**, o único bem absoluto.

A razão prática é primordialmente uma faculdade do homem, incapaz de satisfazer necessidades e sem ter como fim a felicidade. Se a razão não possui aptidão para orientar-nos de uma maneira segura quanto à satisfação de nossas necessidades, ela teria então uma outra função ou finalidade que seria a realização de uma boa vontade absoluta, suprema, boa em si mesma. Ao fim e ao cabo, a felicidade para Kant seria um bem subordinado à boa vontade, que condiciona a satisfação das necessidades, não sob a direção do instinto mas sim da razão.

A razão torna a pessoa digna da *boa vontade* e a *boa vontade* digna da felicidade. A boa vontade ,porém, não gera obrigatoriamente a felicidade. Muitas vezes o indivíduo precisa conter suas inclinações para realizar a boa vontade. A ação moral às vezes se depara com diferentes inclinações, e são obrigadas a ter em prol de outras, o *dever* como princípio moral. A inclinação não pode ser o princípio determinante de uma ação e sim o *dever*, para se agir moralmente. Encontramos ação moral, segundo Kant, no indivíduo que ao carecer de uma inclinação determinada pela razão, age por *dever moral*. Não se deve agir, tendo em vista outro fim que não seja a própria realização racional do dever. A razão pura reconhece princípios supremos da conduta.

“Toda a ação moral necessariamente deveria causar algum desagravo para ter algum valor moral.”(I.Kant) - embora não seja necessário que o indivíduo tenha um temperamento sofrido para agir moralmente.

Na opinião de Kant, o senso comum já abarca este conceito de *boa vontade*, que é uma vontade altamente estimável em si mesma; ele precisa ser mais esclarecido do que ensinado.

Mesmo um facínora saberia no fundo o que seria uma *boa vontade*, reconheceria sua conduta errada. Kant acredita ser possível resistir às inclinações, devido à *boa vontade*.

No mais recôndito de seu ser, o indivíduo teria uma consciência moral que lhe permitiria experimentar uma censura interior, a possibilidade de realizar uma boa vontade, ainda que ele não fizesse esforço para isso.

O conceito de *boa vontade* tem uma extensão maior que o *dever*, e o conceito de *dever* abarca mais que o da *boa vontade*. Segundo o autor da **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, para Deus realizar um bem não é um dever, visto como coerção da razão sobre a vontade; Deus não é coagido pela razão, ele age por sua própria natureza e não por inclinação, pois a Deus nada falta; toda inclinação é dirigida para algo que não possuímos, mas desejamos. Se Deus é um ser racional perfeito, ele não tem inclinações nem dever, mas sim uma razão pura, não finita. Há seres de *boa vontade* não sujeitos ao dever, Deus é um deles. Somente seres mais perfeitos que nós realizam essa *boa vontade* sem a imposição ou coerção do dever. Tal boa vontade sempre age determinada por uma lei prática universal, age, segundo a lei moral, sob as limitações do dever, portanto, Deus não age moralmente, mas com boa vontade; só os seres sujeitos ao dever é que agem moralmente.

Entretanto, se a Deus nada falta, então é absolutamente compreensível que ele não tenha inclinações nem desejos, apenas uma **boa vontade** em si mesma. Parece fácil para ele agir com **boa vontade**; difícil é para nós, homens carentes de perfeição, cópias mal feitas de Deus, conseguir agir sem que sejamos convocados pelo dever como imposição interna para uma verdadeira ação moral.

Em que consistiria, então, o dever kantiano?

Kant introduz três espécies de ações : por dever, por inclinação imediata e por interesse.

As ações reconhecidas como contrárias ao dever não podem ser praticadas por dever, é óbvio, e as ações impossíveis de serem praticadas por dever são:

- por interesse ou com intenção egoísta
- por inclinação imediata.

De acordo com Kant, não é difícil reconhecer se uma ação foi praticada por interesse ou por ação egoísta. Contudo, a maior dificuldade é quando coincide a orientação da inclinação e da razão, por exemplo : se a inclinação nos leva a ajudar o próximo e, ao mesmo tempo, a razão também nos leva à mesma atitude, como determinar então, se tal ação foi realizada por dever ou não? Neste caso, Kant acrescenta ser difícil avaliarmos.

“Pelo contrário, conservar a própria vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime, nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever.” (I.Kant, 1980)

Na opinião kantiana, assegurar a própria felicidade é um dever indireto, pois o descontentamento com o próprio estado poderia tornar-se um móbil para a transgressão dos deveres. A fim de possibilitar ações em conformidade com o dever, é preciso evitar a tentação de transgredir os deveres em prol de alguma satisfação, no caso de que não se esteja satisfeito. Trata-se de um dever condicional, já que só o é na medida que contribuir para o cumprimento generalizado dos deveres. Se o indivíduo não cuidar da própria felicidade, ele estará tentado a cometer transgressões. Kant define felicidade como a satisfação continuada da soma de nossas inclinações, igual à soma resultante, muito mais importante do que a felicidade momentânea.

Ser feliz só é um dever se o sujeito estiver determinado a cumprir o conjunto dos deveres, e o cumprimento de um dever moral não pode ser

incompatível com outro dever moral. Quem cumpre um, deve cumprir os demais deveres. Para Kant, a felicidade é um conceito empírico, varia de indivíduo para indivíduo, inclusive para um mesmo indivíduo em momentos diferentes, não é um conceito universal, e sim impreciso, indefinido. E justamente devido à sua origem empírica, ele é um valor contingente, por conseguinte, não necessário. Kant também irá basear-se, a exemplo de Aristóteles, na moderação como possibilidade de realizarmos melhor nossas inclinações. O pensamento kantiano assinala que não estar preso às inclinações exacerbadas nem ao auto-flagelo seria um dever, já que tudo que for feito com moderação poderá ter a razão como imperativo. O querer deve ser determinado pelo **dever racional** (pela **razão prática**).

Já na segunda proposição, a ação por dever tem seu valor moral não no propósito como resultado da ação, mas no princípio do querer, no porquê da razão pela qual a ação foi realizada. E se pudermos universalizar essa razão e torná-la uma regra para nós, ela será, então, uma ação moral.

O critério do agir moral, agir por dever, tem que ser tal, que se funda no princípio do querer, como máxima de nossa ação. A intenção entendida como fim não tem valor moral, pois o que dá valor moral à ação não é a intenção de obter o resultado. Para Kant, o fim não justifica os meios, de vez que ele está preocupado com a ação cujo fim se encontra nela mesma, na ação que seja ao mesmo tempo meio e fim.

Se os propósitos da ação não têm valor moral, o que teria valor moral? Se não é o objeto (matéria da ação), seria então a forma da ação (princípio racional), que determina o seu valor moral. O valor moral da ação não é suficientemente determinado pela posse de boas máximas, nem tampouco no empenho de aplicar, no caso concreto, tais máximas.

Para agir moralmente é preciso ter máximas universais e necessárias e aplicá-las, não permanecer apenas na consciência. É preciso julgar como aplicar em cada caso as regras morais, e mesmo assim não teremos certeza absoluta se a ação foi moral, tendo em vista que só um ser maior,

conhecedor de tudo e de todas as possibilidades, é que poderá saber se agimos corretamente ou não, se cometemos um ato moral ou não. Apenas um ser superior poderia nos convencer ou atenuar nossas dúvidas, assim como julgar se nós de fato nos esforçamos ao máximo, se empregamos, conseqüentemente, nossa faculdade de julgar.

O princípio do querer, como máxima, é a condição necessária embora não suficiente para que uma ação seja moral. Para que ela o seja, é preciso que se aplique um juízo moral ou exerça a consciência moral, que na opinião de Kant, é uma disposição, segundo a qual se aplica a regra geral em casos particulares, levando-se em conta circunstâncias concretas.

E se essa máxima, que é um princípio subjetivo do querer, for possível de ser aplicada como máxima universal, então, ela terá um valor moral.

Aqui começamos a tratar da terceira proposição de Kant, onde o

“dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei(...) Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento daquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma.” (I.Kant, 1996)

Se toda ação moral deve ser regida pelo **querer** e este **querer** como máxima, não pode depender de nossas inclinações, por conseguinte, a vontade deve ser determinada por uma lei objetiva e subjetivamente, e ao tornar-se uma lei prática, ser obedecida mesmo com o prejuízo de tais inclinações. Mas que lei é essa? Deve ser uma lei universal das ações, em geral, que sirva de único princípio à vontade, ou seja: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.”

A lei, como fundamento geral que tem validade objetiva, junto ao querer, que tem um princípio subjetivo, se puder ser aplicada como universal, terá, então, valor moral.

Quem estabelece os princípios jurídicos é a razão e segundo tais princípios podemos legislar, contanto que se unifiquem todas as vontades. Nada nos impede que queiramos algo não enquadrado dentro dos princípios morais, mas não podemos desejar que este querer se transforme em uma lei universal. Kant diz que a necessidade de nossas ações, por puro respeito à lei prática, é o que constitui o **dever**, perante o qual qualquer outro motivo tem de ceder, porque é a condição de uma boa vontade em si, cujo valor é superior a tudo. É completa afirmando que é no conhecimento da moral da razão humana vulgar, que encontramos seu princípio, ou seja, o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer e saber, pois este conhecimento deve ser propriedade de cada homem, mesmo no mais vulgar. Mas, somente quando o entendimento vulgar exclui as leis práticas, todos os móveis sensíveis, é que a capacidade de julgar se avantajada, quando a razão está à frente do sentimento é que se torna possível que nos aproximemos de ações verdadeiramente morais.

Outra vez, encontramos aqui a supremacia da razão sobre os sentimentos. Também para Kant a razão deve ser o guia de toda ação moral, de todas as ações justas. O homem que coloca os sentimentos à frente da razão, está condenado a cometer atitudes equivocadas e injustas moralmente.

Na opinião kantiana, o conceito de **dever** conteria em si a boa vontade. A vontade do indivíduo está sob o dever de ser boa, mas ela não é necessariamente boa. O dever supremo equivale a realizar a boa vontade, ou seja, uma boa vontade é aquela que age por dever (**primeira proposição**). Já na **segunda**, o filósofo afirma que a ação praticada por dever não tem o seu valor moral no propósito que ela quer realizar, mas no princípio do querer, e a lei é a regra segundo a qual se deve agir. Se a máxima (regra de conduta segundo a qual agimos) for boa, isto confere à nossa ação um valor moral, quer dizer, será uma ação praticada por dever. Na **terceira**, ele ainda assinala que o dever seria a necessidade de uma ação por respeito à lei.

Esta seria um princípio formal de validade objetiva, não sendo válida só para um indivíduo, mas para todos, se tivessem uma vontade racional.

O princípio formal do querer (lei) é que confere o valor moral, ou seja, a lei que deve determinar a vontade. Segundo ele, **lei** é o princípio objetivo do querer (válido para todo ser racional que tenha uma vontade); **lei** é o objeto do respeito, assim como a **máxima** é o princípio subjetivo do querer (válido para cada pessoa em particular). Eu posso adotar o respeito à lei moral como máxima da minha vontade.

Para Kant não podemos extrair o conceito de dever da experiência. Para ele, teríamos que admitir que, pela experiência, não nos seria possível discernir o que teria sido feito por puro dever ou por razão egoísta.

Se o conceito de **dever** tem alguma eficiência, não pode partir de um princípio empírico. O conceito de dever para Kant é um conceito **a priori** e não empírico, embora seja aplicado na conduta comum. A experiência não nos mostra nenhum caso seguro quanto à realidade de uma ação por dever. Por mais que seus efeitos não estejam em desacordo com o **dever**, nós não poderíamos ter certeza de que a ação foi praticada por **dever**.

Uma ação moral não pode ser uma ação inconsciente para Kant, assim como para Aristóteles. Para ter uma ação moral temos de aplicar um princípio universal ao caso particular, se não tivermos consciência disso, não agimos por dever.

Kant acha que é possível chegarmos a essa consciência, sem nunca sabermos se chegamos a ela. Eis aqui uma forte aproximação com a posição contemporânea de Karl Popper, que afirma que jamais poderemos saber quando estamos realmente no topo da montanha, já que a neblina que paira nas alturas não nos permite vislumbrar nossa verdadeira posição.

Kant considera que nós estamos sob a coação de um dever. Não dependeria de nós querer estar submetidos ao dever. Não podemos escapar do jugo do dever. Só nos livraríamos dele se perdêssemos nossa racionalidade moral.

O filósofo assinala que somos livres e não escravos da liberdade, impomos a nós mesmos a nossa lei (auto-legislação). O homem que obedece a sua razão é tão livre quanto possível.

Se nós admitimos que o dever provém da experiência e que nunca poderíamos saber se um determinado agente de fato agiu por dever, então o dever seria uma quimera (um desserviço à moralidade). O conceito do dever apesar de não provir da experiência, se aplica à experiência. Trata-se de um conceito a priori oriundo tão somente da razão pura. Urge abdicar da experiência para chegarmos a uma filosofia moral pura.

É na razão que devemos buscar o princípio supremo da moralidade e os conceitos morais.

Os deveres morais valem para todo ser racional em geral; por conseguinte, a fonte de tais deveres não pode ser a experiência, mas sim a razão (fonte independente de princípios). Não é nem a sensibilidade, nem o entendimento (faculdades que permitem o conhecimento de objetos da experiência), mas somente a razão a fonte dos deveres morais.

Segundo Kant, a razão é a faculdade que nos permite representar princípios. Esses princípios são a priori, independem da experiência.

Tudo na natureza opera de acordo com as leis e só um ser racional pode operar segundo regras universais e necessárias. Um ser racional age através de leis, isto é, regras dadas conforme a razão. A vontade é a razão prática. Se a razão nos determina agir de maneira infalível, isso significa que a vontade só escolhe o que é bom. Mas a razão pode também determinar a vontade, embora não necessariamente. De acordo com Kant, aquilo que seria necessário para um ser racional, pode não ser necessário para um ser racional particular.

A vontade não é infalivelmente determinada pela razão. O que determina a vontade de um indivíduo é um princípio subjetivo, que pode não coincidir com a vontade de um ser puramente racional (Deus), na medida que suas ações são infalivelmente universais.

O conceito de mandamento seria para Kant a representação de uma lei na condição de obrigante para uma vontade, e a fórmula do mandamento (proposição que enuncia o mandamento) é o imperativo.

“A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo”. (I.Kant, 1980)

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo “dever”, expressam uma relação da lei objetiva da razão para uma vontade que, de um ponto de vista subjetivo, não é necessariamente determinada por uma lei. Tal relação seria a obrigação.

Os imperativos não valem nem para a vontade divina nem para a vontade santa, e eles podem ser hipotéticos ou categóricos.

Os **imperativos categóricos** não têm a fórmula de um juízo hipotético, porque não submetem o devo querer à condição de querer um fim; é um dever incondicional conforme assinala Kant. Já no **imperativo hipotético** queremos um fim. E este fim para ser alcançado deve passar incondicionalmente pelos meios necessários.

“Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.” (I.Kant, 1980)

Se a ação for boa como meio, trata-se do imperativo hipotético, se for boa em si, eis o imperativo categórico. O primeiro representa a necessidade prática de uma ação possível como meio para outro fim; já o segundo é uma

ação praticamente necessária por si mesma, independente de qualquer outro propósito da ação.

Os imperativos categóricos (imperativos da moralidade) ordenam imediatamente uma ação. Não há nenhuma intenção condicionada, relaciona-se não com a matéria (intenção), mas sim com a forma do querer. O bem que assegura o valor deste imperativo da moralidade seria a *disposição* ou *caráter*.

O princípio supremo da moralidade é o imperativo categórico. Agora, como é possível que o imperativo categórico obrigue a vontade? Eis uma questão para Kant. É necessário buscar totalmente **a priori** a possibilidade do imperativo categórico. Só ele tem o caráter de uma lei prática, todos os demais imperativos, segundo Kant, não podem ser chamados de lei, mas sim de princípios.

Já o imperativo hipotético é possível porque efetivamente obriga nosso querer. O imperativo categórico não pode se basear numa condição pressuposta, tem de ser incondicional, não pode se apoiar na experiência porque não é universal e necessário, mas contingente; é uma proposição prática, pois comanda uma determinada conduta de acordo com nossa vontade e é sintética a priori, pois não toma como base a experiência e não pode ser abstraída por análise, portanto não é analítica (não há condição pressuposta)

Se o conceito do imperativo categórico já contém sua fórmula, facilitaria a questão do juízo moral, de vez que sabemos imediatamente o que ele contém, independentemente de qualquer condição. No imperativo hipotético eu só posso identificá-lo se nos forem dadas condições para isso. Não temos que saber qual o fim que desejamos realizar para saber os meios que determinaram o nosso querer, se as condições não nos são dadas, não saberemos o que contém o imperativo hipotético.

Imperativo categórico (no singular) – máxima como lei universal única que nada diz a respeito da matéria da ação, mas apenas a máxima da ação, e que

pode ser aplicada a qualquer situação. O imperativo categórico no singular seria o critério de validação de todo e qualquer imperativo categórico no plural. A sua máxima deve ter a forma da universalidade , mas o conteúdo fica indeterminado.

“Age somente segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (I. Kant, 1980)

Se houvesse dever incondicional , teria de ser prescrito segundo essa fórmula.

Se o dever é um conceito com um significado, ele só pode exprimir imperativos categóricos se houver deveres absolutos, eles devem ser expressos por imperativos categóricos. O princípio supremo do dever não pode ser extraído de uma antropologia prática, deve valer para todo ser racional. As inclinações é que são particulares em todo ser racional. Os deveres não devem ser reconhecidos, por conseguinte, na particularidade de cada indivíduo.

Podemos querer uma máxima contrária ao dever, mas não universalizá-la.

A fraqueza é a capacidade de escolha da nossa vontade em não acatar a razão, e não uma falha da nossa capacidade. Para Kant “ se eu devo, eu posso” , o que não implica que vamos realizar algo; o que deve acontecer às vezes pode não acontecer.

A autonomia de nossa vontade é o princípio supremo da moralidade.

III) Ética como discurso (o caráter dialógico da moral em Habermas)

O conceito de imperativo categórico é central para a ética kantiana, pois consiste na fórmula de um mandamento, definido como “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade” (I.Kant, 1995, BA36)

E eles só se justificam quando a determinação da vontade não se dá exclusivamente com base na razão mas também por inclinações naturais, por isso o verbo **dever** é a chave deste comando que deveria ser válido para todos.

A importância da ética kantiana na atualidade, a sua revalorização é indiscutível no pensamento jurídico contemporâneo como resposta ao utilitarismo e a um relativismo moral crescente, trazendo importante contribuição na fundamentação filosófica e jurídica para o universalismo de determinados direitos.

Kant em sua “Introdução à Teoria do Direito” acentua a relação estreita entre o direito e a faculdade de coagir. Coagir no sentido de possibilitar a realização deste direito universal, juridicamente permitido e justo.

“Para Kant um direito sem a faculdade de coagir não pode ser considerado direito, pelo menos em sentido estrito, como Kant define “ a possibilidade de uma obrigação mútua universal , conforme com a liberdade de todos segundo leis universais”” (Maria Lucia Oliveira- 2005, p. 56)

O mérito de tal construção kantiana é salientado por Jurgen Habermas em “Direito e Democracia”, vol.1, 1997, p.49:

“ Embora pretensões de direito estejam ligadas a autorizações de coerção, elas também podem ser seguidas, a qualquer momento, por “respeito à lei”, isto é, levando em conta sua pretensão de validade normativa. O paradoxo das regras de ação, que exigem apenas um comportamento objetivamente conforme normas, sem levar em conta a possibilidade de seu reconhecimento moral, se resolve com o auxílio do conceito kantiano da legalidade: normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos

diferentes, leis de coerção e leis da liberdade”.(Maria Lucia Oliveira, 2005, p. 57)

Com o desenrolar dos acontecimentos mundiais, a década de 80 ficou conhecida como aquela que tentou buscar novamente no Direito, o seu valor de referência, como reorganizador de um mundo tão mexido pelas profundas transformações sociais. E esta necessidade de repensar o direito como forma de encontrar as saídas para questões tão complexas e divergentes levou inúmeros pensadores a realimentar a discussão em torno da real possibilidade de se estabelecer universalmente conceitos e direitos, combatendo diretamente todas as possibilidades céticas e relativistas, vistas como inadequadas e perigosas neste mundo já tão fragmentado.

O professor Antonio Maia, da pós graduação do curso de Direito da Puc-Rio, em seu texto “Direitos humanos e teoria do discurso do direito e da democracia “ (p. 18 e 19)- assinala:

“No tocante à fundamentação normativa da teoria crítica, os esforços de Habermas implicaram o desenvolvimento de um projeto filosófico focalizado no campo dos “(...)discursos práticos, ou seja, (daqueles) processos de entendimento mútuo que servem para responder questões práticas do tipo: ‘O que devo/devemos fazer?’(Habermas, 1989, p. 106)

“Para tanto, Habermas, juntamente com Karl Otto- Apel e com a colaboração de Albrecht Wellmer – e de Robert Alexy e Klaus Gunter, no campo do direito-, desenvolveu o projeto da ética do discurso (ou ética da comunicação), que procura analisar os discursos práticos onde se busca um consenso racionalmente motivado acerca das normas de convivência social. Assim, a “ética do discurso” articula o critério que guia os discursos práticos e serve de standart para a distinção entre normas legítimas e ilegítimas.”(Cohen, J., 1990, p. 84)

Em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas estuda as questões relacionadas com o caráter dialógico da moral e denomina sua reflexão sobre o discurso de “Ética do Discurso”, conforme assinala a Profa. Dra. Iara Guazzelli em seu texto “A Especificidade do Fato Moral em Habermas – o uso da moral da Razão Prática”.

(site www.sedes.org.br/Centros/habermas.htm)

Diz a professora:

“A ética do Discurso, segundo Habermas :

“não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente.” (Habermas, 1983,1989,p.148)

Assim como para Kant, quando a razão prática se eleva até o ponto de vista moral e busca pautar por ele a sua ação, ocorre que, dentro do sujeito, a vontade e a razão coincidem.

O princípio fundamental da moral é, segundo Habermas, a universalidade: as normas morais devem poder ser aceitas por todos os indivíduos. O princípio da universalidade deve, segundo Habermas, ou melhor, exige, que as normas decorrentes da aplicação desse princípio sejam aceitas sem coação por todos, ou seja, não havendo possibilidade de se alegar qualquer relativismo ético.

Habermas também, de acordo com a tradição kantiana, opta por uma moral cognitivista: isto significa que é através da razão que se atinge o ponto de vista moral. Não há outra faculdade humana capaz de definir a lei moral a não ser a razão.”

“Os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferenciais ou decisões contingentes de cada falante ou ator. A ética do Discurso refuta o cepticismo ético, explicando como os juízos morais podem ser fundamentados.” (ibidem, p.147)

Contrariando os cétricos, Habermas toma posição a favor de uma moral formalista, igualmente a Kant. O formalismo permite que os conteúdos morais ou as normas destinadas à aplicação não sejam fixados de uma vez por todas. Embora a forma do juízo não mude, pois que é universal e fundamentada na razão, os conteúdos concretos que assume em cada cultura ou situação histórica devem poder variar. Só o que importa é a atitude do sujeito, o conteúdo concreto das ações que vai realizar sofrerá transformações em função das transformações históricas. É evidente, porém, que essas variações devem obedecer a certos princípios últimos, como já mostrado anteriormente.

“Toda norma válida debe cumplir la condición de que las consecuencias y afectos secundarios que probablemente se producirían en su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, puedan ser aceptadas por todos los afectados(y preferibles a los efectos de las posibilidades alternativas de acción).”(J.Habermas-Moralbewusstsein...,p.75) Marzá,V.Domingo García, p. 65.

Ou seja, é necessário se imaginar uma universalidade nos discursos éticos, como maneira do caráter obrigatório das normas encontrar sua razão de ser, possibilitando um acordo entre todos os envolvidos na representação dos interesses gerais.

O princípio de universalização deve ser entendido como condição sine qua non para o sucesso de um acordo moral, ele não é um princípio momentâneo nas discussões de normas, ele deve ser necessário para a realização de um consenso moral.

O objetivo central da ética discursiva é uma fundamentação do ponto de vista moral, que assegure sua validade intersubjetiva.

A perspectiva habermasiana da ética filosófica adquire, segundo Luiz Bernardo Leite Araújo, em seu texto “*A ética comunicativa segundo Habermas*” (1997, p. 182):

“notória singularidade com base nas noções de comunicação e de reconstrução. Trata-se, com efeito, de uma teoria moral de caráter pragmático e, como tal, inscrita no âmbito do giro lingüístico do “pensamento pós – metafísico” e vinculada às estruturas gerais do “mundo vivido” (Habermas 1988a :65s).

O termo “pragmática universal” (Habermas 1976), usado por Habermas para designar sua perspectiva teórica, pretende justamente indicar uma abordagem reconstrutiva dos pressupostos universais e incontornáveis da comunicação, sendo a teoria da moral um campo privilegiado na aplicação de tal abordagem (Habermas, 1983, 61-141).”

É possível, portanto, se afirmar com convicção que o universalismo crítico sustentado por Habermas em sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) é reiterado no debate com as teorias contemporâneas da moral. Habermas se opõe aos vários tipos de ceticismo ético, embora sua fundamentação

racional do princípio de universalização não assuma o sentido de fundamentação última, de natureza metafísica.

Segundo o próprio Habermas em *A ética da discussão e a questão da verdade*, 2004 – 14 e 15.

“a transição da reflexão monológica para o diálogo explica uma característica do procedimento de universalização que permaneceu implícita até o surgimento de uma nova forma de consciência histórica, na virada do século XVIII para o XIX. Quando tomamos consciência de que a história e a cultura são as fontes de uma imensa variedade de formas simbólicas, bem como da especificidade das identidades individuais e coletivas, percebemos também, pelo mesmo ato, o tamanho do desafio representado pelo pluralismo epistêmico. Até certo ponto, o fato do pluralismo cultural também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente segundo as perspectivas dos diversos indivíduos e grupos. (...) Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a auto-compreensão. Bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada. É essa multiplicidade de perspectivas interpretativas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais do meu ponto de vista.

(...) o discurso prático pode assim ser compreendido como nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”.

Para Habermas, a vontade de uma pessoa deveria ser determinada por motivos que deveriam ter o mesmo peso para todas as outras pessoas, uma vez que participam de uma mesma comunidade moral. É importante que os participantes do discurso argumentativo estejam predispostos a compreender e atender às exigências de cooperar uns com os outros na intenção de encontrar razões aceitáveis para todos, diante de decisões estritamente motivadas por esta razão.

Os pressupostos pragmáticos da discussão, segundo Habermas, mostram que ambos os requisitos, tanto o da autoconsciência e da capacidade da pessoa de assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, quanto o da cooperação de uns com outros na busca de razões aceitáveis para os outros, podem ser satisfeitos simultaneamente:

“A discussão nos faculta, com efeito, ambas as condições: - a primeira: que cada participante individual seja livre, no sentido de ser dotado da autoridade epistêmica da primeira pessoa, para dizer “sim” ou “não” ; a segunda: que essa autoridade epistêmica seja exercida de acordo com a

busca de um acordo racional; que, portanto, só sejam escolhidas soluções que sejam racionalmente aceitáveis para todos os envolvidos e todos os que por elas forem afetados. Não se pode isolar a primeira condição, a da liberdade comunicativa, da segunda, tampouco se pode atribuir a ela uma prioridade sobre a segunda, que é a da busca de um consenso. Esta última condição reflete o sublime vínculo social: uma vez que encetamos uma práxis argumentativa, deixamo-nos enredar, por assim dizer, num vínculo social que se preserva entre os participantes mesmo quando eles se dividem na competição da busca do melhor argumento. (Para uma caracterização do paradigma mentalista, cf. J.Habermas, *Verité et justification*, pp.127-9)

Embora Habermas afirme ser o discurso prático uma forma de imperativo categórico, ele recusa a forma de fundamentação transcendental para uma ética.

“El punto de vista moral en la concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa no puede interpretarse ni en el sentido del principio abstracto de una moral fundada en la reflexión transcendental de la razón al estilo kantiano, ni en la perspectiva del observador externo. (...) La racionalidad comunicativa se diferencia de razón práctica, tal como fue concebida en la filosofía moderna, por el hecho de que ella no se entiende ya como el tributo o la facultad de un sujeto: ni del sujeto individual empírico, ni de un problemático sujeto transcendental, de algún macrosujeto de la historia. La racionalidad comunicativa se constituye solamente en el medio o el ámbito de la comprensión intersubjetiva a través de la cual se teje la trama de la interacción comunicativa del mundo de la vida. (...) Habermas ha tomado desde el comienzo un camino diferente del construccionismo normativista kantiano. La racionalidad comunicativa “queda bajo este aspecto por detrás de las pretensiones de la razón práctica que tiende, mediante motivaciones eficaces, a dirigir la voluntad a determinados fines...Su normatividad conlleva solamente la débil fuerza de las motivaciones de la validez racional, que no alcanzan a garantizar por sí mismas la transposición del discernimiento moral en las acciones concretas de los individuos” (J.Habermas, 1992, 19). Pretender que la filosofía moral pueda tener por sí misma una fuerza motivadora de la voluntad (Julio de Zan, 2002,p. 102)

Para Habermas não se pode fundamentar um dever moral de um modo *a priori*, e o diálogo que estabelece com sua ética discursiva se dá diretamente com o cético moral ou “meta-ético”, como define Marina Velasco (2001 – 102), como aquele que participa de discursos teóricos, porém, duvidando da possibilidade de justificar normas de agir e, portanto, não participando de discursos práticos.

O autor da *Ética do Discurso* apresenta a seguinte estratégia argumentativa para justificar sua teoria, como nos mostra Marina Velasco- p.79 e 80:

(I) a investigação tem como ponto de partida uma análise de tipos de ações sociais (teoria da ação) na qual se mostra que o agir social não pode ser concebido como uma interação estratégica, mas como uma ação orientada para o entendimento, ou comunicativa, em que os atores se orientam por pretensões de validade ligadas aos atos de fala. Esse passo depende, por sua vez, de uma análise do uso comunicativo da linguagem. (II) A pragmática universal (ou “teoria do significado pragmático-formal”) desempenha esta última tarefa: explica o significado das pretensões de validade normativas (em analogia com as pretensões de verdade), apelando para seu resgate ou resoluções discursiva. (III) Aqui chegamos à teoria da argumentação moral – ou lógica do discurso prático. Neste contexto, postula-se o princípio de universalização (“U”), entendido como uma regra da argumentação que permite chegar a um acordo nos discursos práticos. (IV) O passo seguinte é a prova de “U”. É nesse ponto – e só nesse ponto que Habermas reconhece que sua argumentação da uma virada transcendental, e o faz adaptando o argumento pragmático-transcendental de Apel: a fundamentação se apóia em uma análise reconstrutiva de pressuposições universais e inevitáveis que mostra o conteúdo normativo da estrutura formal do discurso argumentativo. (...)

O grande ponto do conceito de agir comunicativo desenvolvido por Habermas, segundo Marina Velasco, está na idéia de que para haver comunicação é necessário o estabelecimento de determinadas regras, que possam garantir que as intenções dos que participam do discurso não se imponham sem razões. O entendimento é a chave do agir comunicativo, pois ele se dá através do acordo, resultante do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade ligadas ao ato de fala, e não simplesmente resultantes de meras influências sem nenhuma consistência racional. As razões apresentadas convencem ou podem convencer os atores, sem que para isso sejam usadas estratégias de convencimento. Não que o uso da linguagem orientada para o entendimento não utilize estratégias comunicativas, mas para Habermas, estas estratégias empregadas no uso da linguagem orientada para as conseqüências, se comporta parasitariamente com relação ao uso da linguagem orientada para o entendimento (modo originário de emprego da linguagem em geral).

“A análise do uso comunicativo da linguagem realizada pela pragmática formal mostra, precisamente, que não podemos entender o que significa provocar linguisticamente efeitos no ouvinte se antes não sabemos o que significa falante e ouvinte chegarem a um acordo sobre algo com a ajuda de atos de comunicação.” (Maria Velasco, 2001,p.84)

Em sua construção argumentativa, Habermas apresenta sete etapas do diálogo entre os defensores do cognitivismo e do ceticismo, como forma de fortalecer suas convicções e contrapor sua teoria comunicativa. Primeiro ele apresenta os fenômenos associados ao domínio moral, segundo explica Luis Bernardo Leite Araújo.

“Neste contexto, a atitude performativa dos participantes de uma interação é central, pois os fenômenos morais nos remetem necessariamente à idéia de intersubjetividade. Só agimos de uma tal maneira, em vez de outra, por termos implicitamente razões que explicam o cumprimento da ação escolhida. Qualquer abordagem cognitivista, como a habermasiana, tem como pedra angular a idéia segundo a qual a decisão de agir conforme uma certa norma bem como a escolha da norma enquanto tal são suscetíveis de verdade, ou seja, a noção de justificação está implicada na noção de dever.”

(...) Os céticos ignoram o aspecto central do vínculo performativo entre sentimentos morais e reconhecimento intersubjetivo.”(Luiz Bernardo Araújo, 1997 ,p.186)

A partir daí, como segundo passo, Habermas procura demonstrar a possibilidade das questões práticas serem passíveis de verdade, na prática cotidiana. Mas a verdade que ele fala não é a limitada à verdade das afirmações, mas também à veracidade das expressões e a correção das regras de ação, embora deixe claro as simetrias existentes entre proposições “descritivas”, visando a aclarar o sentido real da noção de “verdade moral”. Para ele, é importante levar em conta que a facticidade de uma norma não se identifica com sua validade.

“ A questão da verdade moral, para Habermas, está associada não só ao mútuo reconhecimento da norma mas também, e sobretudo, às boas razões apresentadas em defesa de sua legitimidade.” (ibdem)

Diante da tentativa cética de afirmar que o pluralismo axiológico é um dado removível do mundo contemporâneo, Luiz Bernardo Araújo afirma que,

segundo Habermas “ o cognitivista vê-se obrigado a propor, no que diz respeito aos discursos práticos, uma espécie de “princípio-ponte” similar ao da indução, usado em discursos teóricos. Tal princípio é, como em Kant, o da universalização.”(Luiz Bernardo Araújo, 1997, p. 187)

A universalização, terceiro passo da etapa do diálogo habermasiano, é o único princípio que permite o reconhecimento da validade de uma norma enquanto expressão de uma vontade geral , além de ser também o único a evidenciar o caráter impessoal dos mandamentos morais. Para Habermas, este princípio “U”, como já dito anteriormente , busca a idéia de que toda norma válida deve satisfazer esta condição, ou seja, de ser ela universalmente seguida e aceita.

“Toda norma válida deve satisfazer à condição: - que as conseqüências e efeitos colaterais, que (presumivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos”.(Habermas-1983:86)

(Luiz Bernardo Araújo,1997, p. 187)

Como quarta etapa, Habermas enfrenta o relativismo cultural adotado pelos céticos como resposta a um universalismo, que como eles afirmam, age de maneira sub-reptícia, generalizando intuições morais.

“Na fundamentação de “U” , afirma Habermas, “trata-se especialmente da identificação de pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo. Pelo simples fato de terem passado a argumentar, os participantes estão necessitados a reconhecer esse fato. A comprovação pragmático-transcendental serve, pois, para nos conscientizarmos do conjunto de condições sob as quais já nos encontramos desde sempre em nossa prática argumentativa, sem a possibilidade de nos esquivar em alternativas; a falta de alternativas significa que essas condições são de fato incontornáveis para nós”. (Habermas 1983: 161) (Luiz Bernardo Araújo, 1997, p. 187 /188)

Esta estratégia adotada por Habermas procura evitar a exposição pelos céticos contra toda tentativa de fundamentar racionalmente a validade universal do princípio moral, do princípio de universalização “U”, levando a um regresso infinito, a um círculo vicioso.

Segundo Luiz Bernardo, para Habermas, o status do princípio de universalização é o de uma regra geral da argumentação moral, regra que fornece aos indivíduos a possibilidade de obter um consenso racional, a despeito de divergências concretas. (...) o princípio (U) rege os discursos práticos e, como tal, é condição de validação de toda e qualquer norma.” (ibidem , p.189)

Outro recurso adotado pelos céticos, apontado por Habermas como insustentável, uma vez que se torna impossível se isolar do mundo e do cotidiano da vida, negando-se a estabelecer qualquer contato com os acontecimentos , é o de retirar-se do discurso, não participando do diálogo racional do mundo. Para Habermas isso só é possível se você nega a própria vida, seja através do suicídio ou da loucura. É impossível abandonar o navio sem que se fique naufragado para sempre. O diálogo pede a construção de uma relação participativa com o mundo comunicativo. Negar isso é como se aprisionar ao vazio e ao silêncio abissal que o isolamento traz.

“Como ressalta Habermas, as pressuposições da argumentação em geral estão enraizadas nas estruturas ordinárias do agir comunicativo: elas fazem parte intrínseca dos contextos interativos do mundo vivido. Pode-se calar, mas jamais abandonar a práxis comunicativa cotidiana.” (ibidem, p.186)

Como última etapa a ser percorrida contra os céticos na tentativa de fundamentar racionalmente o princípio moral, Habermas trava uma discussão direta com Hegel, para explicar a razão da filiação de sua ética da comunicação ao formalismo kantiano. “Habermas trata de quatro objeções hegelianas essenciais com o intuito de contestá-las a partir de uma ética kantiana (Habermas 1991- 9-30) – o formalismo do princípio moral, o universalismo abstrato dos juízos morais, a impotência do querer e, por fim, o terrorismo da pura convicção. Habermas quer provar que o objetivo da ética discursiva não é orientar na escolha de normas práticas concretas, mas explicar o valor prescritivo dessas normas. Para ele, o discurso prático “não

é um processo para a geração de normas justificadas, mas sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente” (Habermas 1983 -126).”(Ibdem , p.190)

Como salienta Luiz Bernardo Araújo, “Habermas não lastima a seletividade do princípio de universalização como regra de argumentação no campo da razão prática. Estamos diante de uma ética deontológica, que tem a ver com questões de “justiça” e que não se imiscui diretamente nas questões de “bem viver”, como as éticas materiais preferencialmente associadas ao neo-aristotelismo.

(...) A ética discursiva se interessa pela forma a ser adotada na justificação das normas, pelo procedimento por meio do qual se declara a legitimidade de uma norma, e não apenas sua facticidade. Daí a distinção entre o princípio fundamental da ética comunicativa e o verdadeiro e único princípio moral, que é o da universalização”. (ibidem , p.190)

“O “U” exprime tão somente o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade e, por isso, deve ser cuidadosamente distinguido dos conteúdos da argumentação. Todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação, não importa quão fundamentais estas sejam, têm de ser colocados na dependência dos Discursos reais... O princípio da ética do Discurso proíbe que , em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos” (Habermas 1983, p. 149).

A teoria do agir comunicativo busca ,diante da crescente reflexividade da modernidade sobre as tradições culturais, a idéia de uma ética procedimental, apoiada em confronto argumentativo, sem nenhum fundamento absoluto. O pluralismo cultural moderno pede a conjugação da “autonomia individual” e “soberania popular”, conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente da consciência moral dos indivíduos e das representações jurídicas das sociedades.

O que a ética discursiva pretende, assinala Luiz Bernardo, “é a incorporação de motivos críticos bem fundados, seja do consequencialismo moderno, em

particular do utilitarismo, ou do eudaimonismo do pensamento grego clássico, mantida a defesa clara e explícita do primado do justo sobre o bem e do conceito universalista de moral, com base no modelo discursivo de racionalidade que fecunda a releitura dialógica do imperativo categórico kantiano.”(ibidem, p.192)

Habermas não prega o fundamentalismo ético do mundo, ele busca o entendimento universal de uma ética passível de ser encontrada através do discurso racional das sociedades e do melhor diálogo argumentativo. Ou seja, ele busca a compreensão e a aceitação da maioria em torno da idéia de uma ética trabalhada no diálogo e no convencimento racional, que se justifica por si só, na medida em que obedece a um pensamento lógico e ao bom senso entre todos os participantes deste diálogo.

VII) CONCLUSÃO

Jesus disse a seus judeus: “Alei era para servos –amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós, filhos de Deus!”.

Friedrich Nietzsche

Concluo este trabalho, que de maneira tímida confesso, sobrevoou a contraposição de Habermas ao ceticismo ético, mas que procurou deixar claro o antagonismo existente entre a idéia de uma lógica do discurso e o pensamento dos que não vêem a possibilidade de nenhuma fundamentação seja na ética, seja em qualquer “teoria da verdade”, citando o próprio Habermas:

“El estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe ir de la mano de una autocomprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo.”(Habermas, 2000, p.23)

“Ni Kant ni la ética del discurso se exponen a la objeción de que el punto de vista moral que representa la univeralizabilidad de normas há de tener necesariamente por consecuencia la no consideración o incluso la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes. Pues, precisamente, cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y orientaciones valorativas particulares, tanto más generales y abstractas se hacen las normas moralmente justificadas que regulan em interés de todos los espacios de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también la extensión de las materias necesitadas de regulación que sólo afectan ya a intereses particulares y que, por tanto, se ven remitidas a la negociación de compromisos y no a consensos alcanzados argumentativamente. Pero em todo ello no ha de olvidarse que los compromisos equitativos exigen por su parte procedimientos moralmente justificados de obtención de compromisos.”(Habermas, 2000, p.20)

Afinal com quem está a moral dos homens? Aonde está o homem ético? A civilização racional e justa? Para os céticos, nada disso tem relevância, devemos apenas seguir a ordem do mundo, seguir as trilhas da nossa humanidade e nos serenizarmos diante da falta de qualquer resposta. O que cabe ao homem então fazer? Como construir e nos refazer dos erros inconseqüentes que cometemos durante toda a existência e restabelecer parâmetros razoáveis no diálogo dos poderosos?

Como podemos ser céticos diante da vida que pulula em nossas retinas pedindo socorro? Homens racionais e modernos, perdidos neste emaranhado de possibilidades e verdades. Aonde iremos parar com tantas direções? Com tantos sentidos profundos e tantas justificativas convincentes para aquilo que serve apenas a um grupo seletivo de pessoas?

Tudo é temporário na vida humana. A própria vida é fugaz e surpreendente.

A suspensão do juízo, atitude tipicamente cética, pode ser um exercício diário para a compreensão do mundo. Mas que mundo? Aonde está este mundo adorável, possível de ser aceito, ponderado e justo, para que tenhamos sobre ele este olhar sereno? Não temos a verdade nas mãos, nossas leis são falhas e nossos conceitos fracos onde os queremos rígidos. Nos auto-enganamos o tempo todo, desde sempre, acreditando ter encontrado definitivamente “verdades” que justifiquem nossas ações.

O mundo precisa de ajuda, os homens com sua razão e inteligência necessitam buscar bases fortes para sustentar a possibilidade de uma vida mais razoável. Não adianta nos fecharmos em teorias e dogmas que na prática não nos servem para nada, pois não passam de fórmulas, proposições e teorias transformadas em palavras ditas ao vento. A vida se apresenta concretamente, diariamente na nossa frente, nos atos e ações visíveis, palpáveis aos olhos e conscientes à razão. Não podemos tratar a vida como se fosse uma suposição, um delírio ou uma hipótese possível. A vida é, sempre. Precisamos encontrar saídas no diálogo direto, no entrave constante entre a diversidade presente e inevitável dos homens. Precisamos

buscar o entendimento, o diálogo possível entre todos, encontrarmos a fórmula da linguagem universal, que não pregue a verdade incondicionalmente, mas que encontre a razoabilidade no entendimento de todos. Chega de dogmas e ordens indiscutíveis. O homem atual, diante da necessidade vital de sobreviver, precisa buscar o equilíbrio na multiplicidade, dialogar para encontrar um caminho ético “universal”, sem que isso se transforme em determinação inquestionável. O mundo se transforma diariamente e este caminho ético “universal” também deve sofrer transformações, em prol de algo infinitamente maior que nosso individualismo.

Não podemos acreditar que nos basta apenas sermos filhos de Deus para não precisarmos de uma moral constantemente exercitada, discutida. Temos que deixar de pensar que somos superiores a tudo e sermos mais humildes diante de nossos próprios erros, diante de nossa frágil humanidade.

Bibliografia:

ARAÚJO, Luiz Bernardo. “A Ética Comunicativa segundo Habermas” *in Ética* –organizadora Leda Miranda Huhne, Rio de Janeiro, Uapê, 1997.

ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco” , Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

BADIOU, Alain. “Ética, um ensaio sobre a consciência do mal” , trad. Antonio Transito& Ari Roitman, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.

BASBAUM, Ana. “Ética, verdade ou invenção? Uma questão cética”, monografia de final de curso Depto de Filosofia/PUC, Rio de Janeiro, 2000.

BENJAMIN, Walter. “A Origem do Drama Barroco Alemão”, Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo , Brasiliense, 1984.

CAMUS, Albert. “O Homem Revoltado”, trad. Valerie Rumjanek, Rio de Janeiro, Record, 1997.

CITTADINO, Gisele. “Pluralismo Direito e Justiça Distributiva (elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea)”, Rio de Janeiro, Lumen Júris, 2004.

COHEN, J.. “Discourse Ethics and Civil Society” *in RASMUSSEN,David, Universalism vs Communitarism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge: MIT Press, 1990.

DUMONT, Jean Paul. artigo da Encyclopaedia Universalis, vol.14, trad. Jamir Conte, Paris.

ECO, Umberto. “Cinco escritos morais”, trad. Eliana Aguiar, 2* ed., Rio de Janeiro, Record, 1998.

FOUCAULT, Michel.“A verdade e as formas jurídicas”, trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais (Depto de Letras da PUC/Rio), publicação nos Cadernos da PUC-Rio, n* 16 . Rio de Janeiro, NAU Editora, 1999.

GIACOIA JÚNIOR, O. “Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral”, Campinas, Unicamp, 1997.

GIANNETTI, Eduardo. “Auto Engano”, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

GUAZZELLI, Iara. “A Especificidade do Fato Moral em Habermas- o uso da moral da Razão Prática”, abril de 2005, Site w.w.w.sedes.org.br/Centros/habermas.htm.

HABERMAS, Jurgen. “Consciência Moral e Agir Comunicativo”, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

_____. “Notas Pragmáticas para a Fundação de uma Ética do Discurso”, in *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

_____. “A Ética da Discussão e a questão da Verdade” – org. Patrick Savidam , trad. Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

_____. “Aclaraciones a la Ética del Discurso”, trad e introducción de Manuel Jiménez Redondo, 2000, site: www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/

HEGEL, G.W.F. “Crítica Moderna”, in *Os Pensadores – Os Pré Socráticos*-seleção de textos e supervisão de Prof. José Cavalcante de Souza, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

HERÁCLITO. “Fragmentos Contextualizados”, trad. Alexandre da Costa, Rio de Janeiro , DIFEL, 2002.

JAPIASSÚ H. & MARCONDES, Danilo. “Dicionário Básico de Filosofia”, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 3ª edição, 1996.

KANT, Immanuel. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, in *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

_____. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, in *Textos Seleccionados, Os Pensadores*, trad. Paulo Quintela, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

_____. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” , trad. De Paulo Quintela, Lisboa, 1995.

MAIA, Antonio Cavalcanti. “Direitos humanos e a teoria do discurso do direito e da democracia”, in *Arquivos de Direitos Humanos*, org. Mello & Torres, Rio de Janeiro, Renovar, 2000.

MACHADO, Roberto. “Nietzsche e a Verdade”, Rio de Janeiro, Graal, 1999.

MARCONDES, Danilo. “Textos Básicos de Filosofia (dos Pré Socráticos a Wittgenstein)”, Rio de Janeiro, Jorge Zahar , 1997.

_____. “Ceticismo, Filosofia Cética e Linguagem” , artigo/PUC, Rio de Janeiro.

_____. “O Mundo do Homem feliz: Considerações sobre Ceticismo e Valores”, in *“O que nos Faz Pensar n* 12” : Ceticismo Antigo, Moderno e Contemporâneo*, Rio de Janeiro, PUC/RJ, 1997.

_____, in *Cadernos do Depto de Filosofia, O que nos faz Pensar , n*8 : Especial sobre Ceticismo*, Rio de Janeiro, PUC/RJ, 1994.

MARZÁ, V.Domingo García. “Ética de La Justicia”, Ed. Tecnos

MOSSER, Kurt. “Should the skeptic live his skepticism? in *Nietzsche and Classical Skepticism* , manuscrito published by the Center do Logic, Epistemology and History of science (CLE/UNICAMP).State University of Campinas, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. “ Além do Bem e do Mal - prelúdio a uma Filosofia do Futuro”, trad. Hermann Pfluger, Lisboa , Guimarães Editora , 1987.

_____. “Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém”, trad. Mário da Silva, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

_____. “O Nascimento da Tragédia”, trad. J. Guinsburg, São Paulo , Companhia das Letras, 1992.

_____. “Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extra-moral”, in *Os Pensadores* , trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

NOVAES, A . “ Ética” , São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

- NINO, Carlos Santiago. “Ética y derechos humanos –um ensayo de fundamentación”, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1989.
- OLIVEIRA, Maria Lucia Paula. “Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito”, in *Direitos Humanos como Imperativos Categóricos-Jurídicos*, Rio de Janeiro, Lúmen Júris , 2005.
- PLATÃO. “Diálogos- Teeteto – Crátilo” , vol IX, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Universidade Federal do Pará, 1973.
- POPKIN, Richard. “ A História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza” , trad. Danilo Marcondes, Rio de Janeiro, PUC.
- SEXTUS, Empíricus. “The skeptic way:Sextus Empiricu’s Outlines of Pyrrhonism” translated with introduction and commentary by Benson Mates, Oxford University Press, 1996.
- _____. “Hipótiposes Pirrônicas” in *O que nos faz pensar n** 12- Rio de Janeiro , PUC, 1997.
- The Cambridge Companion to Nietzsche, edited by Bernard Magnus and Kathleen. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom, 1996.
- SCHOPENHAUER,Arthur. “Sobre o Fundamento da Moral” , trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- TUGENDHAT ,Ernest. “Lições sobre Ética”, trad. Grupo de doutorados do curso de pós graduação em Filosofia da Univers. do Rio Grande do Sul, Petrópolis, 1997.
- VELASCO,Marina.“Ética do Discurso – Apel - Habermas” , Rio de Janeiro, MAUAD , 2001.
- VERDAN,André. “O Ceticismo Filosófico”, trad. Jamir Conte, Florianópolis, Univers.Federal de Santa Catarina, 1998.
- ZAN, de Julio. “Panorama de La ética continental contemporânea”, Madrid, Akal, 2002.

Dedicatória:

Dedico este trabalho de final de curso, com meu imenso amor, à Maria Bethânia, minha amiga de muitas vidas, por sua imensa ajuda e compreensão, à Julia e Nina, minhas filhas gêmeas que só me trouxeram alegria e esperança, e à Andréa Guerra por me fazer querer mostrar que “longe é um lugar que não existe”.

