

COMO DEVEMOS ENTENDER A MORAL?*

Ernst Tugendhat

Frei Universität Berlin
Holzmarkt 2 Tübingen - RFA

RESUMO: O texto trata de três dificuldades relativas à moral, a saber: como, entre diferentes significações para a palavra “moral”, podemos entender que com ela se queira referir a uma só coisa; como entender que possamos falar de uma moral se sobre ela se podem ter tão diferentes concepções; e, finalmente, em que bases podemos perguntar como devemos ou queremos entender o que é a moral, se ela nos parece algo já dado. As respostas a essas questões estão baseadas na explicação da moral como um sistema de exigências mútuas calcado na simetria de validade das justificações para cada um dos envolvidos. A partir dessa concepção de moral, o autor tenta uma reinterpretação do contratualismo.

Palavras-chave: sistema moral, contratualismo, julgamento moral, justificação moral.

É claro que com a palavra “moral” um fato fundamental da vida humana está referido. Porém, em que consiste e como deve ser entendida a moral? A pergunta é de fato tão difícil porque precisa dar conta de planos diferentes e aparentemente opostos de fatos. Em primeiro lugar, “moral” é apenas uma palavra, e essa palavra se deixa entender de diferentes modos, mas, não obstante isso, ela deve referir-se a apenas *uma* coisa. Como nos podemos fazer entender sobre ela sem negar dogmaticamente outras significações? Em segundo lugar, mesmo que tenhamos identificado o que há de comum no fato da moral, não se pode negar que esse fato é e será diferentemente concebido. Diante desse relativismo, como é que podemos, falar *da* moral? Terceiro, de um lado, a moral parece ser algo já dado; de outro lado, temos de poder perguntar: como devemos ou queremos entender a moral? Mas a que podemos

* Tradução de Adriano Naves de Brito.

recorrer quando assim perguntamos? Parece que, neste caso, também o dever (*Gesollte*) ou o que é desejado (*Gewollte*) é algo já dado.

Começarei com a primeira das três dificuldades, qual seja: como devemos entender a *palavra*? Aqui é inevitável fazer uma sugestão. Posteriormente, será preciso ver como tal sugestão se relaciona com outras possibilidades de entender a palavra. Eu parto da maneira como a palavra é entendida na etnologia. Quando investigam os hábitos de uma sociedade (ou grupo étnico), os etnólogos designam como moral a totalidade daquelas regularidades no comportamento que dependem da pressão social. Respectivamente, entenderei como moral o sistema de normas sociais sob as quais os indivíduos se vêm ao longo de toda a vida. Digo “ao longo de toda a vida” para diferenciar uma tal estrutura de normas daqueles sistemas de normas que são regulados por jogos sociais. Sobre tomar parte em um jogo, pode-se decidir livremente. Está-se sempre sob uma moral quer se queira ou não. A moral restringe o espaço de liberdade daqueles que se consideram submetidos a ela. Por isso, uma moral é, em contraste com um jogo, carente de legitimação. Um tal sistema de normas não está suspenso no ar, mas aqueles que o aceitam fazem-no porque o consideram justificado. As regras de um jogo, ao contrário, não carecem de qualquer justificação. Ora, há também, com cada moral assim entendida, um conceito de boa pessoa a ela relacionado. Uma pessoa é boa, no sentido moral, quando ela se comporta tal como o sistema normativo ordena, isto é, quando ela é tal como os membros da comunidade moral querem (ou exigem) reciprocamente que se seja.

Essa exigência expressa-se em sentenças de dever, que se diferenciam de outros tipos de sentenças de dever. Para se entender como, a cada vez, é pensado um dever ou qual é o sentido desse dever, faz sentido perguntar: o que acontece quando alguém que deve agir de uma certa maneira não o faz? Quando alguém não age assim como é reciprocamente exigido, surge, em conformidade com a definição etnológica antes mencionada, pressão social. E quando se pergunta o que é que isso significa, pode-se dizer que a pessoa em

questão expõe-se à indignação dos outros membros da comunidade moral. A indignação é uma tendência à excomunhão. Se a pessoa envolvida não se vê como marginal ao grupo, mas sim como membro dessa comunidade moral (isto é, ela “aceita” suas normas), então isso quer dizer que ela mesma, por seu turno, indignar-se-á quando outros não se comportarem como é reciprocamente exigido. Isso implica que se ela se comportou desse modo, indignar-se-á consigo mesma, isto é, antecipará a indignação dos outros e terá um sentimento de culpa. Esse sentimento de culpa é a indignação internalizada. Esse dever, que consiste em exigências recíprocas, não seria compreensível, se no caso da transgressão não houvesse uma sanção; e essa sanção consiste, precisamente, nos sentimentos de indignação e culpa.

O conceito de moral, do qual parto, contém, pois, uma série de aspectos mutuamente conectados. Uma moral é, nesse sentido, um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever – a “obrigação” – está calcado nos sentimentos de indignação e culpa, e a cada sistema moral pertence um conceito de pessoa moralmente boa. Um semelhante sistema normativo, já que limita o espaço de liberdade dos indivíduos, precisa ser considerado como justificado para cada um desses indivíduos, tanto quanto para os outros membros da comunidade. Os indivíduos integram-se ao sistema somente porque o consideram justificado.

Essa é, pois, a minha sugestão conceitual de como poderíamos, inicialmente, entender a palavra “moral”. Começar assim só faz sentido se outras possibilidades de entender a palavra não forem bloqueadas. Para tanto, basta que eu mostre, em duas ou três outras conhecidas objeções, que elas não representam problema ao meu ponto de partida. Uma primeira objeção seria a de que meu ponto de partida é sociológico demais. Ele pareceria reduzir a moral à adaptação social e isso implicaria também um relativismo. Não estaria então excluída uma moral autônoma, uma independência moral? Objeções dessa natureza negligenciam, contudo, o aspecto da justificação. Uma pessoa que é moralmente autônoma não se

retira simplesmente da moral socialmente dada. Ela não inventa para si, assim do nada, uma moral própria, mas acredita poder mostrar que a moral vigente não está bem justificada e também como ela precisaria ser mudada para estar, então, bem justificada. Um reformista da moral, como Jesus, rejeita ou relativiza certos objetos que se referem à indignação e à culpa de seus contemporâneos. Mas ele não rejeita esses sentimentos como tais, ele mostra apenas que eles deveriam se referir a outros objetos e que, desse modo, estariam mais bem justificados. Quisesse ele, ao contrário, negar o enraizamento social das normas morais como tais, então ele teria a ver apenas com suas próprias máximas de vida.

Seria isso ainda uma moral? Nesse caso, moral não responderia mais por um sistema de exigências recíprocas, e as normas, se se quisesse chamar assim as máximas de um semelhante sistema, não precisariam e não poderiam ser justificadas intersubjetivamente. Creio que minha compreensão dessa palavra corresponde mais à compreensão comum. Contudo, nunca faz sentido debater sobre o verdadeiro sentido de uma palavra. Eu iria propor aqui ao meu opositor falar de máximas privadas ao invés de falar de moral. Mas se ele quisesse chamar justamente isso de moral, é claro que ele poderia fazê-lo. Eu qualificaria então a moral, no meu sentido, como um significado de “moral” (chamemos m1), e, no dele, como um outro significado (chamemos m2). Poder-se-ia então refletir sobre como ambos os estados de coisas, para os quais estão m1 e m2, comportam-se com respeito um ao outro. A objeção a propósito da autonomia mostra-se pois, em parte, como um mal-entendido. Por um lado, o meu conceito intersubjetivo de moral também é fundamental para o entendimento da moral autônoma; por outro lado, meu conceito leva a um outro, e já que se pode ver como ambos se comportam um em relação ao outro, não há, então, disputa.

Consideremos ainda, para melhor entendimento do meu ponto de partida, uma outra ambigüidade da palavra “moral”! Muita gente entende por moral o comportamento altruísta. Quando, por

exemplo, na sociobiologia, a moral dos animais é pesquisada, geralmente se tem em vista o comportamento altruísta, mesmo que esse comportamento não seja objeto de normas e exigências recíprocas. Os seres humanos também podem, independentemente de normas ou obrigações, comportar-se altruísticamente – por compaixão, por exemplo. Ora, se existe comportamento altruísta, isto é, comportamento moral, que não é normativo, não seria então o conceito de moral do qual parti muito estreito? Também aqui seria melhor falar de m_1 e m_2 (ou agora de m_3). Altruísmo e sistemas normativos de exigências recíprocas são dois diferentes conceitos, que estão em uma relação de parcial sobreposição. Uma moral *qua* sistema normativo que carece de justificação pode ter conteúdos muito diferentes, exigir modos de comportamento muito diferentes, não apenas altruístas e nem mesmo só aqueles que se referem a outras pessoas. De modo inverso, há um comportamento altruísta que não é normativamente motivado e que, por isso, não carece de justificação. Entre os seres humanos, diferenciar a consideração pelo outro, por determinação normativa da consideração espontânea – a consideração por compaixão ou simpatia –, é o que há de mais simples. Novamente, o uso da palavra “moral” é, em última instância, indiferente, mas eu acho que ficamos mais próximos do entendimento costumeiro da palavra, se caracterizamos como moral apenas aquilo que tem um caráter de obrigação.

Espero que, por meio desses esclarecimentos, o modo como entendo a palavra “moral” tenha perdido algo de seu aparente caráter aleatório. Pode-se entender a palavra de outra forma, mas assim como eu a entendo, ela está por um fato que, segundo julgo, nos toca profundamente e, ao mesmo tempo, carece de esclarecimento. Posso dedicar-me agora à segunda das perguntas formuladas no início: como se pode entender que, no sentido agora estabelecido, haja tantas morais quantas foram as comunidades morais havidas na história da humanidade e que, não obstante, faça sentido perguntar por *uma* moral? A resposta deixa presumir a necessidade de justificação. Cada moral está, de alguma forma, justificada,

mas uma justificação pode ser melhor do que a outra, e é pois por isso pensável que todas as justificações convirjam para uma só. Será, portanto, esse aspecto da justificação que nos guiará no que se segue.

Primeiramente, é importante entender corretamente o discurso sobre a justificação de normas sociais ou, mais precisamente, sobre a justificação de uma moral como um conjunto daquelas normas. Logo, parece evidente que as normas, por si e para si, não podem ser justificadas assim como o podem ser os enunciados assertivos. Para entender o que pode significar justificar uma norma, temos de considerar que uma norma é um imperativo geral e que uma norma moral é um imperativo geral recíproco. Um imperativo não tem qualquer pretensão de verdade, daí não ser justificável. Mas pode-se justificá-lo diante daquele a quem está dirigido, no sentido de mostrar-lhe que ele tem uma razão para se submeter ao imperativo. Se é um imperativo recíproco, então os indivíduos têm, no sentido exposto, de poder justificá-lo reciprocamente. E se não é apenas um único imperativo, mas uma norma estabelecida, então a justificação consiste em mostrar que para cada um há uma razão para se submeter à norma, quer dizer, para conferir-lhe força – perante os outros e perante si mesmo –, e isso na disposição para ter os sentimentos de indignação e de culpa relativos ao conceito de bom definido mediante tal norma.

Se olharmos a história da moral, ficará claro que existem essencialmente dois modos segundo os quais os sistemas morais podem ser justificados: um autoritário e outro autônomo e recíproco, ou seja, falando em sentido figurado, uma justificação vertical e outra reciprocamente horizontal. Em ambos os casos, a justificação consiste em que seja mostrado que cada indivíduo tem razão de se submeter ao sistema normativo e de segui-lo. Mas enquanto para uma moral autoritária essa razão consiste em que o indivíduo considere uma autoridade como determinante em si, no outro caso, os indivíduos, por si mesmos, julgam ter uma razão para considerar o imperativo do sistema como reciprocamente válido.

Para as crianças pequenas, a autoridade são os pais. Se a moral tem uma estrutura autoritária, então a justificação é religiosa. No caso mais próximo a nós, o cristianismo, as normas morais são mandamentos divinos. Pode-se pensar como exemplo, para todo tipo de justificação moral, o modo como os pais de uma criança responderiam por que ela “deve” agir de um certo modo, ou seja, por que os pais e os outros se indignam quando ela age de outro modo. “Porque nós”, assim responderiam eles no âmbito do cristianismo, “somos filhos de Deus, isso constitui a nossa identidade, e Deus deu-nos este mandamento”. A fraqueza fundamental da justificação religiosa da moral consiste não apenas em que ela pressupõe um ato de fé, mas em que a criança pode sempre perguntar novamente aos pais: o sistema moral é bom porque Deus o ordena ou Deus o ordena porque ele é bom? Se for respondido que o ser bom está definido porque Deus o ordena, Deus será visto como um tirano. As normas são, neste caso, mandamentos obrigatórios. Se, ao contrário, se responder que Deus ordena apenas o que é bom, então isso significará que aquilo em que consiste uma boa pessoa tem de poder ser justificado independentemente da autoridade divina. A concepção religiosa aponta pois, por si mesma, para a justificação autônoma.

A perspectiva da justificação religioso-autoritária pode tornar compreensível por que houve uma multiplicidade de sistemas morais na história e que eles não tinham de se colocar em dúvida reciprocamente. Quando a consciência do estar moralmente justificado está calcada em uma autoridade, tudo o que a respectiva autoridade divina ordena é obrigatório para esta comunidade moral. E isso constitui o seu conceito de boa pessoa. Do ponto de vista do conteúdo, esse conceito pode abranger qualquer coisa. Desse modo, tantas foram as religiões que já existiram quanto os sistemas morais. Que, não obstante, existam semelhanças, deve-se a que todas as morais religiosas têm um núcleo não autoritário. Aqui, contudo, a validade de toda moral é relativa à autoridade, e os sistemas morais assim justificados – A, B, C etc. – não se contradizem reciprocamente.

Na moral autônoma, não mais podemos esperar isso. Nesse caso, as diferentes justificações contradizem-se, pois elas não mais consistem em vincular as normas a diferentes pontos de referência sobre os quais se tem fé. Portanto, assim que se justificar a moral de modo não autoritário, falar-se-á então sobre a moral, e não sobre uma moral, e se a entenderá de modo tendencialmente universalista.

Sobre como a moral autônoma deve ser justificada ou simplesmente entendida não há hoje qualquer unidade. Diz-se, freqüentemente, que as duas mais importantes tradições modernas da filosofia moral são a utilitarista e a kantiana. Mas em nenhuma delas a justificação é recíproca. Ao lado dessas posições, tem-se de considerar com idêntica importância o contratualismo. No contratualismo, como ele é geralmente conhecido, a justificação da moral é tal que cada um tem de realizá-la para si. Ela não é, pois, tanto quanto as demais, coletiva e, a partir disso, pela razão oposta, também não uma moral recíproca. Kant pertence, de fato, ao âmbito do contratualismo, como uma tentativa que busca superar o ponto fraco dessa concepção mediante um conceito forte de razão. Se eu tentasse uma justificação própria, independentemente dessas justificações disponíveis, isso não faria sentido. Considerando que as três puderam se sustentar por um longo tempo, é de se supor que cada uma parta de um pensamento convincente e que se tenham obstinado em algum aspecto particular de modo unilateral. Quero tentar investigá-las muito brevemente. Certos subjetivismos são aí inevitáveis. Mas tenho uma vantagem que nenhuma outra daquelas posições tinha, qual seja, a de ter na retaguarda o esclarecimento da palavra “moral” que foi de onde parti.

Primeiro o utilitarismo. Segundo ele, uma pessoa age corretamente do ponto de vista moral se ela produz mais bem do que mal, ou seja, se ela aumenta a montante total de bem no mundo. No utilitarismo, esse princípio não é justificado além desse ponto, mas reivindicado como evidente. Quem não está nessa tradição, pode não entender isso assim, sem outros esclarecimentos. Se partirmos

da determinação formal do moral, que resultou do esclarecimento da palavra “moral”, isso pode ajudar. Segundo esse esclarecimento, o mandamento moral é o que exigimos reciprocamente. Existe, pode-se perguntar, alguma coisa que sempre exigimos reciprocamente? Nós sempre, pode-se dizer no sentido do utilitarismo, queremos uns dos outros que não nos prejudiquemos. É uma peculiaridade do utilitarismo que ele não diferencie entre não prejudicar e ajudar. Assim, pode-se compreender que de fato o mandamento do agir bem resulte intersubjetivo. Mas por que uma maximização do bem em geral?

Os precursores do utilitarismo, Hutcheson e Hume, não haviam ainda reivindicado o princípio como evidente. Hume partiu de uma concepção formal semelhante à minha. Ele não pergunta, entretanto, o que nos exigimos reciprocamente, mas quando consideramos alguém bom. Isso é, em princípio, o mesmo. Vimos anteriormente que o conceito de uma pessoa boa pertence a um sistema de exigências recíprocas. Hume propõe a seguinte tese: se desconsideramos todo o espólio das normas religiosas de justificação, constatamos empiricamente que denominamos uma pessoa de boa, se ela é útil para si, para os outros e para a sociedade, e de má se ela causa prejuízos. Hutcheson diz além disso: se estivermos diante da alternativa de causar mais ou menos bem ou mal, então ordena-se escolher aquela ação que conduz ao maior bem ou, respectivamente, ao menor mal. Disso resulta o princípio de maximização.

Objetar-se-á, porém: não é esse apenas um princípio para casos-limite? A isso pode-se responder: na ética individual sim, na política não, e o utilitarismo entende-se sempre e sobretudo como moral política. O que se insiste no utilitarismo é que uma pessoa nunca tem à frente apenas uma outra pessoa, mas um grande número delas. Porém, pode-se duvidar, em primeiro lugar, se uma pessoa pode perceber corretamente a sua obrigação para com uma outra pessoa se entender o que lhe deve sempre e apenas como uma parte de um bem-estar geral. Mas, sobretudo, pode-se perguntar, em segundo lugar: visto que muitas pessoas estão

envolvidas, trata-se, então, apenas do conjunto total de benefícios, mas não de como ele pode ser dividido entre elas? Isto é, não se trata também de justiça? Chamamos, diz Hume, uma pessoa de boa se ela faz o bem, mas Hutcheson complementa: pouco importa se ela faz mais bem, não concordaremos com ele se o bem não for dividido justamente. Já na formulação original do princípio utilitarista, poder-se-ia muito bem ter sugerido a tônica na justiça e não na mera maximização. Que isso não tenha ocorrido, pode-se esclarecer apenas ideologicamente, com base nos preconceitos daquele tempo.

O utilitarismo tem, portanto, uma série de fraquezas, a saber: que ele coloque na mesma escala o fazer o bem e o não fazer o mal; que ele não assuma a obrigação interpessoal e que ele não leve em consideração a justiça. Na literatura crítica do utilitarismo contemporânea, essas fraquezas são, no mais das vezes, medidas apenas na comparação com idéias intuitivas. Pode-se, contudo, esclarecer sem dificuldade e de modo mais sistemático essas objeções com base na pergunta inicial de Hume, segundo a qual o critério é dado pela questão de quando consideramos boa uma pessoa. Essa pergunta, por sua vez, não está colocada de maneira suficientemente precisa. Não existe nem um “nós” único, do qual se poderia partir, nem um “para nós” igualmente único, ao qual o fazer o bem se refira. O objeto de nossa obrigação moral não é, como já censurara Adam Smith Smith, aluno de Hume, uma sociedade amorfa, mas são os indivíduos; e o sujeito do julgamento não é, do mesmo modo, um nós amorfo, mas, novamente, os indivíduos que têm de entrar livremente em concordância. Por conseguinte, a questão “como se comporta uma pessoa que consideramos boa?” tem de ser compreendida como o resultado da pergunta por aquilo que nos exigimos uns dos outros.

Desse modo, vinculamo-nos também à explicação formal de moral que dei no início. E é importante ver que agora não é evidente perguntar como Hume: “quando de fato consideramos uma pessoa boa ou, ainda, o que de fato nos exigimos reciprocamente?”, mas

sim “o que nos queremos exigir uns dos outros?”, pois, após a queda da moral autoritária, está em aberto (quer dizer, é objeto de considerações intersubjetivas) se ainda queremos fazer exigências uns aos outros e quais seriam elas. Essa diferença entre moral fáctica e moral desejada diz respeito à terceira pergunta que fiz no início, mas vou tratar desse aspecto apenas no final.

De qualquer modo, a crítica ao utilitarismo nos levou a formular a pergunta de uma moral autônoma do seguinte modo: depois da queda da moral autoritária, existe ainda algo que queiramos exigir reciprocamente? Quando se coloca a questão desse modo, está claro que ela é feita por indivíduos. Poderíamos escrevê-la assim: para todo x e todo y , o que x exige de y ? Essa formulação nos conduz às origens do contratualismo, mas, ao mesmo tempo, à vizinhança imediata com o imperativo categórico de Kant. Não é tão ruim que Kant tenha formulado a questão em primeira pessoa (*Ich-Form*) (que máxima desejo que seja seguida por todos?). Não se deveria levá-lo a mal por isso, mas admitir que o “eu” não está para um indivíduo, mas para qualquer um. Contudo, a formulação que ele propõe, a saber: qualquer máxima que eu não possa querer que seja seguida por todos é imoral, é falsa. Ela contém apenas uma condição necessária, mas não uma condição suficiente para a moralidade. Existem muitas máximas que não se pode desejar que sejam seguidas por todos; apesar disso, de nenhum modo elas são imorais.

O que falta aqui? O que deve ser adicionado à mera condição necessária? Devemos nos colocar na situação do indivíduo e perguntar: quais são, pois, aquelas máximas que ele não pode querer que sejam seguidas pelos outros? Isso, no entanto, exige um inevitável passo na empiria. Kant queria derivar o imperativo categórico da mera idéia de razão prática. Penso que é fácil ver que a derivação que ele apresentou não funciona (mesmo que isso ainda seja negado pelos kantianos). Mas mesmo que ela funcionasse, o resultado seria insuficiente e isso é inevitável, pois a idéia de uma derivação a partir da razão era falsa, já que se deveria perguntar empiricamente: o

que é, pois, que de fato querem os homens uns dos outros? E essa era precisamente a questão que Kant queria evitar. É certo que se pode então, e justamente com apoio na segunda formulação de Kant de seu imperativo categórico, responder: os homens, vistos do ponto de vista empírico, não querem nunca ser tratados como simples meios, mas sempre e ao mesmo tempo como fins. E parece então que resulta dessa circunstância, e não de uma razão pura, como achava Kant, a norma de exigirmos reciprocamente uns dos outros que sejamos assim tratados.

Que, desse modo, os indivíduos, mediante as exigências recíprocas, sejam a origem das normas morais é a concepção do contratualismo. A reflexão sobre o correto modo de entender o ponto de partida do utilitarismo nos conduziu, pois, ao contratualismo. Mas veremos logo em seguida que o contratualismo, por sua vez, carece de uma correção pelo utilitarismo. De Kant pode-se, no entanto, dizer que sua posição já era de fato contratualista e que sua fracassada tentativa de querer construir a moral com razão pode ser esclarecida com base em seu conhecimento das fraquezas do contratualismo comum.

Na realidade, a posição do contratualismo é a única que é natural para uma moral autônoma. Considerando que uma moral consiste em um sistema de exigências recíprocas, uma moral autônoma justificada é pensável somente na medida em que os indivíduos se perguntam quais exigências recíprocas ele podem justificar um perante o outro. Para a justificação não se pode recorrer a qualquer instância fora da vontade dos indivíduos, nem a uma autoridade, nem a uma suposta razão pura e nem tampouco se pode usar de um recurso como, por exemplo, uma natureza humana desde sempre determinada, ou mesmo aos genes. E, naturalmente, autonomia não pode ser aqui, como em Kant, autonomia do indivíduo, mas somente autonomia recíproca, isto é, cada um dá à vontade de todos os outros um peso tão grande quando dá à sua própria. Pode-se esclarecer novamente esse princípio do contratualismo com a ajuda da pergunta que uma criança poderia fazer a seus

pais. Quando, na conversa da criança com seus pais, as normas autoritárias se mostraram injustificadas, os pais ainda podem recorrer apenas à vontade da criança. Eles podem dizer-lhe: se dependesse de você, então não deveria existir mais qualquer exigência recíproca, ou você desejaria que determinadas normas valessem? Ora, assim querem todos os outros e você não pode esperar que os outros se submetam às suas exigências se você também não se submeter às deles.

Com base nisso, se queremos que as normas por nós mesmos desejadas valham, devemos construir uma comunidade moral em que esse conjunto de normas seja mantido e isso mediante nossa disposição para a indignação e a culpa, e mediante um conceito de boa pessoa, determinado por essas disposições. Não é imaginável, poderiam acrescentar os pais, que, sem essas normas, qualquer comunidade humana pudesse ter jamais existido e você poderia pensar que essa moral autônoma fez sempre parte de um núcleo constitutivo no interior das morais autoritárias históricas.

É difícil imaginar, penso eu, de que outro modo uma moral não autoritária poderia ser justificada senão na autonomia recíproca. Mas daqui resultam, de uma parte, objeções e, de outra, dificuldades autênticas no interior do próprio contratualismo e somente iremos compreender corretamente essa posição se as enxergarmos.

Um primeiro e aparentemente ineliminável mal-entendido com respeito ao contratualismo remonta a Hegel. Ele se volta contra o individualismo pressuposto no contratualismo. Todos os homens, assim se argumenta aqui, estão socializados desde a mais tenra infância. Eles estão desde o princípio em relações normativas, e o estado de natureza de indivíduos isolados aceito pelo contratualismo é uma ficção. Essa objeção não se fez melhor pelo fato de ser ainda hoje repetida. E isso porque, de modo algum, é negado pelo contratualismo desde que, facticamente, sempre estejamos socializados e em relações normativas. Ao contrário, isso é por ele pressuposto. A pergunta do contratualismo é: são essas relações legítimas? E isso quer dizer: são elas justificáveis perante os indivíduos? É, pois, apenas

a pergunta pela justificação autônoma que impõe o estado de natureza de meros indivíduos isolados como uma hipótese. Ele compõe o pano de fundo para a seguinte idéia normativa: sob quais condições, as relações normativas facticamente disponíveis poderiam ser entendidas como desejadas por cada um? Todas as configurações normativas que aspiram a um valor próprio, mas que não se deixam reduzir ao valor que elas possam ter para os indivíduos, devem ser descartadas.

Uma segunda objeção afirma que o contratualismo reduz tudo o que é moral e todo o altruísmo ao egoísmo. Existiria, no entanto, também um altruísmo espontâneo, baseado na simpatia, e nós sabemos hoje em dia que também entre os animais existe altruísmo. Ora, o contratualismo corretamente compreendido não contesta isso. Há um altruísmo não normativo que diz respeito às pessoas com as quais nós nos identificamos sentimentalmente, sejam elas pessoas próximas ou mesmo todos os homens e até todos os seres sensíveis, mas esse não é um altruísmo moral, se entendemos a moral como um sistema de mútuas exigências. Não se pode entender o altruísmo, que é uma exigência moral, como um alargamento da simpatia. Que um altruísmo normativamente exigido, se ele deve ser entendido como autônomo, tenha de ser fundado no egoísmo, não exclui a existência de altruísmos espontâneos. Segundo a posição contratualista corretamente entendida, uma moral compreendida autonomamente somente pode ser colocada em marcha de forma egoística, mas isso não apenas não exclui os altruísmos espontâneos, como precisa levá-los a serem incluídos na moral mediante alta consideração social.

A essa segunda objeção liga-se facilmente uma terceira. Mesmo quem admite que o altruísmo moral tem de ser diferenciado do altruísmo por simpatia pode duvidar se as bases egoístas do contratualismo não impossibilitam a compreensão da formação de uma consciência. Como consciência denomina-se a instância interior que impede alguém de agir como se julga ser moralmente proibido. Como – assim é possível perguntar – essa instância pode

ser compreensível mediante um conceito que constrói a moral com base em motivos pré-morais? Esse foi certamente um dos motivos pelos quais Kant, ainda que ele estivesse tão perto do contratualismo, achou que somente recorrendo a uma instância absoluta, que ele chamou de razão pura, é que ele poderia tornar compreensíveis os comportamentos morais. E essa idéia era na realidade tão vazia quanto nos pode alertar a lembrança de Kant para não nos contentarmos com um conceito tão superficial do contrato moral. Eu mesmo acreditei anteriormente que a consciência representava um obstáculo para o contratualismo, mas agora acho que aquilo foi um erro. É preciso apenas que se veja que aquilo com que os homens, na formação de uma comunidade moral autônoma, concordam não é apenas com a manutenção de regras de ação. Aquilo para que são admitidos é um sistema de exigências, e as exigências só podem ser pensadas como sustentadas afetivamente e em conjunto com um conceito de boa pessoa.

Tem-se de considerar a capacidade para a formação dos sentimentos morais – indignação e culpa – como biologicamente dada, caso contrário sistemas sociais de normas não poderiam de modo algum constituir-se. O que, pois, seja na moral autoritária, seja na moral autônoma, se acrescenta mediante o correspondente conceito de boa pessoa é que a disposição para a indignação coletiva, quando se age de modo diverso do prescrito, é relativa a um conjunto normativo determinado. Exigimos uns dos outros não apenas que ajamos de um certo modo, mas também que tomemos parte da indignação coletiva quando não se age assim como exigido. E se alguém reage de modo afetivo quando um outro age mal, ele não poderá senão ter a mesma correspondente reação quando ele próprio agir mal. Quem quer pertencer a uma comunidade moral, tem, pelo menos, de admitir de antemão que tem esses sentimentos. É claro que, em última análise, não podemos saber se alguém tem de fato tais sentimento ou se apenas os finge. Essa possibilidade, a de alguém ser um parasita moral, tem, contudo, de permanecer

aberta. Ela não é uma característica apenas da moral autônoma, mas pertence também a toda moral autoritária.

Contudo, algo ainda se acrescenta aqui e que não é característico apenas da moral autônoma, mas de toda comunidade moral. Quem age de acordo com o sistema normativo é considerado bom pelos outros. Ele é louvado e isso ocasiona que o sistema moral – e também o sistema moral autônomo – *gere* ele próprio uma motivação que não estava lá antes, qual seja: a motivação de desejar ser moralmente estimado e de não ser desprezado moralmente. Ser estimado e ser desprezado são circunstâncias que, assim como a indignação, se deixam internalizar. Quem se considera membro de uma comunidade moral, deseja não apenas não ser *desprezado*, mas deseja também não agir de tal modo que ele próprio se ache *desprezível* (digno de desprezo). Por certo que, até aqui, isso é apenas o que está de fato internalizado, e internalizado na consciência que se orienta em normas dadas de antemão. Contudo, a partir daqui é apenas mais um passo para a consciência autônoma, cuja posse tem como consequência que o indivíduo somente se achará desprezível se ferir aquelas normas que ele mesmo julgue fundadas. Querer calcar a consciência em algo fora dessa referência intersubjetiva à indignação, censura e pouca estima me parece completamente incompreensível.

Uma outra objeção seria ainda a de que o que eu chamei de motivação moral não estaria de fato determinada pelos motivos egoístas pré-morais, mas representaria um tipo de egoísmo elevado. O agir moral seria de tal sorte motivado que a pessoa mesma desejaria ser boa ou não ser má. Em contrapartida, acreditam alguns que quem de fato age moralmente, age assim simplesmente porque julga que é moral agir desse modo. Mas seria isso compreensível? Considero isso um resíduo de uma tradição em que se tem em alta estima uma irreal e exagerada concepção de abnegação, assim como ocorre no cristianismo e também em Kant. Junto a essa concepção, é possível que a idéia daquela abnegação que está dada no altruísmo espontâneo desempenhe algum papel. Mas essa é uma abnegação

que se refere a outras pessoas e não à moral. Se alguém morre por outra pessoa, esse alguém pode querer fazê-lo ou com base num altruísmo espontâneo para com a outra pessoa ou porque ele pensa que isso é o que ele deve fazer. Ambas as coisas não podem, naturalmente, ser misturadas. Mas, na medida em que alguém age de um certo modo por pensar que deve fazê-lo, essa última asserção é apenas uma abreviação para o seguinte: ele pensa que, se agisse de outro modo, teria de se desprezar.

Chego agora a uma outra dificuldade que o contratualismo apresenta. Não se trata de uma objeção exterior a esta posição, mas de uma dificuldade interior a ela mesma. Ela refere-se à questão de como nós devemos representar o assim chamado contrato moral, o acordo moral. Devemos representá-lo segundo o modelo de um contrato usual?

Alguns contrastes dão imediatamente na vista. Em primeiro lugar, um contrato usual é um ato único, ao passo que o acordo moral é algo que está implícito em nossa vida intersubjetiva de modo duradouro. Se ferimos as normas morais, o fato de nos repreenderem não é por nos termos comprometido com um acordo.

Em segundo lugar, um contrato usual tem a estrutura de uma promessa recíproca. O consentimento coletivo da moral é como o consentimento em uma promessa de segunda ordem. Com o consentimento ao sistema de exigências afetivas recíprocas damos-nos a entender que não feriremos as normas, isto é, que também queremos manter as nossas promessas.

Em terceiro lugar, um contrato usual é negociado e o acordo moral não. É esse ponto que estabelece a diferença essencial que existe entre o acordo moral e o contrato usual. A razão pela qual um contrato usual deve ser negociado é que ele se realiza (no caso mais fácil, entre duas partes contratantes) se aquilo que cada um oferece ao outro for suficiente para ele concordar com o contrato, isto é, se A acha que o que B lhe oferece é *para ele* bom o suficiente e vice-versa. Os juízos de valor que desempenham algum papel em um contrato usual têm sempre a forma “bom para x” (para A, para

B etc.). No acordo moral, ao contrário, concorda-se, com algo que não é apenas bom para um e bom para o outro, mas com algo com o que todos devem poder concordar ser *bom*, com o que todos conjuntamente *aprovam*.

Encontramos aqui com aquele fenômeno que era o ponto de partida do utilitarismo, qual seja, a aprovação coletiva. No utilitarismo não se levou, contudo, em consideração que a aprovação deve ser entendida contratualmente, de tal sorte que se tem de perguntar: o que é que vamos aprovar em conjunto, se cada um deve poder aprovar individualmente? Na direção oposta, o risco apresentado pelo contratualismo é que o acordo moral seja construído de tal modo que, por causa da aprovação individual, a aprovação conjunta não seja considerada. Venha-se de um ou de outro lado, ambos os fatores devem ser vistos em conjunto. Primeiro, que uma comunidade moral homogênea partilhe um conceito comum de boa pessoa (isso, com efeito, está no conceito formal de moral), e, segundo (em consonância com a exigência de que a moral seja autonomamente fundada), que o bom seja bom para todos.

Como se podem juntar esses dois fatores? Somente na medida em que dissermos: *bom é o que é bom em igual medida para todos*. Somente a partir disso, podem todos, em partilhada autonomia, concordar com um conceito comum de bom; somente então esse conceito se deixa justificar reciprocamente como conceito comum. Em um contrato usual falta esse aspecto, qual seja, o de que algo comum tem de ser justificado reciprocamente. No contrato usual ocorre uma concordância sem que as partes tenham de se pôr de acordo, ou se possam pôr de acordo, sobre o que elas *coletivamente aprovam*. Existiram morais, as autoritárias, que mantiveram apenas um conceito de bom e existem hoje tentativas – em especial a de David Gauthier em seu livro *Morals by agreement* – de entender a moral como um contrato usual, quer dizer, um contrato que se deixa reduzir a “bom para A”, “bom para B” etc. Contudo, a moral autônoma tem de conter os dois conceitos – “bom” e “bom para” – e me parece claro que o modo como os dois conceitos têm de

mutuamente se referir só pode estar contido na formulação: “bom deve ser o que é bom em igual medida para A, B etc.”, isto é, “igualmente bom para todos”, pois somente então todos podem justificarem mutua e igualmente o sistema moral – ou seja, aquilo que deve ser considerado bom. É isso que foi exigido da idéia de uma justificação coletiva autônoma. Nessa formulação, o conceito de bom está referido ao que é bom para x, mas não é redutível a ele em virtude do “em igual medida”.

A partir disso, pode-se ver como as três concepções modernas – o utilitarismo, o contratualismo e o kantianismo – devem ser avaliadas em suas relações umas com as outras. No utilitarismo, aquilo que é admitido como bom, está, de fato, justificado em relação a nós, mas não de tal modo que esteja igualmente justificado para todos. Na direção oposta, naquele contratualismo que tenta igualar a moral a um contrato usual não surge nenhum conceito comum de bom; nele não há nenhuma justificação comum a todos para um sistema normativo, mas deve valer o que seja tão bom para A, para B etc., para que eles aceitem fechar o contrato. Kant, por sua vez, tomou esta e outras deficiências do contratualismo como ocasião para colocar no lugar de uma justificativa contratualista uma justificação por uma pretensa razão pura. Porém, o que falta ao contratualismo vulgar não pode ser suprido por nenhuma idéia de razão, definida seja lá como for. O que lhe falta afeta a própria estrutura do acordo que, se de algum modo deve ser pensado como um acordo autônomo para a formação de uma comunidade moral, tem de ser construído sobre a idéia de uma justificação recíproca e igualitária. E se alguém, por sua parte, ainda quisesse caracterizar essa estrutura como racional, em um sentido especial do termo, essa seria apenas mais uma palavra, que mais encobriria a referida estrutura do que a caracterizaria.

Ora, com o conceito de bom, como aquilo que é bom em igual medida para todos, já estamos no conceito de justo. Num sentido bem geral, a palavra “justo” – também nas morais autoritárias – está para aquele aspecto da justificação de normas e, por

consequente, também das ações correspondentes, que dizem respeito sobretudo ao equilíbrio entre os indivíduos. Em uma moral autoritária, o que deve ser considerado equilibrado é determinado pela autoridade e pode, pois, ser, do ponto de visto do conteúdo, qualquer coisa. Mas, se ao contrário, a moral está autônoma e reciprocamente justificada, então o parâmetro para o equilíbrio somente pode ser a igualdade, pois, de acordo com o princípio da autonomia coletiva, na justificação cada um conta em igual medida. O conceito de justiça da moral autônoma é, portanto, igualitário. Isso segue obrigatoriamente da autonomia coletiva, o que não quer dizer que também normas da desigualdade – as assim chamadas proporcionalidades – não possam ser justificadas como justas. Não obstante, segundo o mesmo princípio, somente se, mediante tais normas, as desigualdades forem compensadas nas condições é que elas poderão ser justificadas. E, se é assim, isso só pode ser decidido recorrendo-se novamente ao que está justificado em igual medida para todos. O princípio do igualitarismo não afirma que tem de distribuir igualmente (e em que medida esse princípio pode referir-se à distribuição material é uma questão aberta), mas afirma que na moral todos têm de ser igualmente considerados.

Porém, naquele contratualismo que compreende o contrato moral segundo o modelo de um contrato usual, o conceito de justiça não pode surgir de modo algum, pois aí não existe nenhum parâmetro comum para os contratantes. Existem, é claro, contratos no sentido usual, que não apenas são de fato fechados, mas que são também aprovados e avaliados como bons e justos. Isto, contudo, é uma avaliação moral que é exterior ao contrato como tal. Gauthier acredita, com efeito, poder usar em seu sistema o conceito de justiça, mas eu acho isso uma inconseqüência. Não é por acaso que o conceito de justiça inexistente tanto no utilitarismo quanto ao contratualismo vulgar. O contratualismo construído sobre a autonomia recíproca é o único conceito moral que torna de algum modo compreensível a perspectiva da justiça. Somente se o ser justificado perante os indivíduos pertencer ao sentido da justificação

moral é que a pergunta “porque eles e não nós?” se coloca. Esta pergunta diz, com efeito: por que isso é justo? E é uma opinião falsa a de que a resposta só pode ser dada de modo convencional, pois existe uma e apenas uma resposta com respeito à qual a pergunta não pode ser recolocada, a saber, aquela em que todos são igualmente considerados. Pois se alguém quisesse recolocar a questão, precisaria dar uma razão para tal porque ele teria de ser mais fortemente considerado que os demais. Mas como é que isso poderia ser justificado perante os outros?

Este resultado, o de que a moral é igualitária em seus fundamentos, corresponde à nossa compreensão usual da moral, e a concepção de que a posição contratualista contrariaria essa compreensão foi apenas a consequência de uma compreensão muito literal da palavra “contratualismo”, como se todo acordo precisasse ter a estrutura de um contrato usual. A idéia de uma adesão autônoma à moral implica, no entanto, que tem de haver uma justificação comum, na qual a todos seja conferido um peso igual. Contrariamente a isso, Gauthier pensa que uma moral esclarecida poderia ser apenas uma moral racional, e não seria racional para um indivíduo aderir a um acordo que não fosse para ele racional no grau máximo. Seria, pois, irracional fazer concessões aos fracos, e os deficientes não poderiam ser admitidos ao contrato moral. Se, contudo, o acordo é tal que deve ser igualmente justificável perante todos, então é a estrutura do objeto do acordo o que conduz forçosamente ao igualitarismo. Para cada indivíduo tem de ser sem dúvida racional aderir ao acordo moral; tem de ser melhor para o indivíduo aderir do que não aderir ao acordo (se o indivíduo se considera onipotente ele não aderirá ao acordo). Mas se ele adere, então ele tem de se curvar à simetria pertencente ao mecanismo desse acordo. Os kantianos pensam que têm de introduzir aqui uma razão pura como corretivo, ou porque eles não vêem que a reciprocidade pertence de antemão à estrutura da moral – como reciprocidade das exigências – e que essa reciprocidade, tão logo a justificação seja compreendida autonomamente, implica a simetria, ou simples-

mente porque eles etiquetam a simetria como racional. Mas a simetria na justificação não é entendida adequadamente se se a substitui por uma outra palavra já carregada de valor.

A moral assim resultante é também universal? Estende-se o igualitarismo a todos? Poder-se-ia perguntar: o que impede um grupo de limitar o acordo a si e de excluir os outros? Do mesmo modo que em uma oligarquia as normas não podem ser justificadas perante os prejudicados, um grupo não pode justificar perante os que estão à sua margem porque ele os exclui. Ora, poderia dizer alguém: “E daí? Se isso não se pode justificar perante eles, então isso não é para eles justificável e pronto!” Mas então essa mesma atitude poderia ser tomada perante os prejudicados no interior do próprio grupo, e assim se poderia ir adiante até que se chegasse a um conceito que, como em Gauthier, correspondesse a um contrato usual. Uma tal retirada teria limites pragmáticos, mas também, do ponto de vista pragmático, ela é em parte sempre possível.

Tem-se, com certeza, de aceitar, nesse caso, que os excluídos, ou os prejudicados, sejam mantidos pela força em seus limites. Considerando que o sistema normativo não lhes pode ser justificado, eles não podem aceitá-lo. Eles, dependendo das circunstâncias, irão se submeter a ele, assim como, por necessidade, adere-se a um contrato mesmo que não se o aprove. O sistema normativo é, nesse caso, injusto.

A pergunta é agora: o que é que isso significa? Devemos dizer que o conceito de moral não o permite e que se se tem um conceito injusto de moral, age-se, então, imoralmente? É claro que nos precisamos lembrar aqui que “moral” é apenas uma palavra. Porque não se poderia defini-la de tal modo que incluísse sistemas normativos nos quais a reciprocidade da justificação fosse entendida apenas parcialmente e nos quais as normas não fossem justificadas, ou o fossem apenas em parte, perante uma parte dos membros da comunidade, e de tal modo, pois, que tais normas tivessem para esses membros o caráter de normas coercitivas? O que é que nos impede de aderir a uma tal “moral” entre aspas, uma moral que

para alguns, vista sob a perspectiva de seu próprio interesse, seria até mais racional do que uma moral reciprocamente autônoma?

Aqui poderia parecer natural, como é de resto largamente comum na atual ética anglo-saxã, recorrer à nossa consciência moral fáctica. Essa consciência é hoje tendencialmente igualitária e universalista. Existem, por isso, autores que consideram inadequado um conceito como o de Gauthier, porque ele não corresponde ao que hoje se compreende por moral. Mas em que medida a consciência moral fáctica é uma instância de apelação? Ela é apenas uma consciência moral de uma época histórica determinada e que, com certeza, é melhor ou pior justificada e, por isso, coincide bem ou mal com a idéia de uma moral autônoma. Mas ela se tornou histórica e não pode, ela própria, servir de parâmetro. Ninguém poderia ser hoje tão ingênuo a ponto de pensar que a moral é algo que pertença essencialmente aos homens como tais.

A nossa consciência moral fáctica não é, portanto, uma instância de apelação. Com isso, chego finalmente à terceira das questões mencionadas no início, a saber, a diferença entre a moral, assim como ela é de antemão dada, e a moral como nós a devemos ou queremos entender. Por que – e assim nos devemos perguntar – devemos ou queremos aderir a uma moral da autonomia recíproca? O que pode querer dizer aqui “dever”? No trato com essas perguntas não podemos nos remeter nem à palavra “moral” (ou ao conceito), nem à consciência da moral, assim como ela existe. Mas senão a isso, então a quê?

Penso que temos de ver as coisas do seguinte modo: temos de entender a moral assim, *se* a moral deve ser justificável reciprocamente. Não poderíamos justificar um outro sistema moral diante de alguns. “Devemos” entender moral assim: isso só pode querer dizer que, se não o fizermos, aceitamos dos outros e de nós mesmos o ódio por não poder justificá-la perante outros (alguns outros). Um indício de que é assim que se deve entendê-la é que aqueles que defendem um sistema político-moral nunca querem confessar que ele é injusto. Tentar-se-á torcer tanto quanto se possa o sentido da

justiça, mas confessar que aquilo que se defende é injusto ninguém quer. E por que não? Exatamente porque isso significaria que o sistema não seria justificável perante alguns.

Alguém poderia ainda querer perguntar o seguinte: mas que valor (*Stellenwert*) isso pode ter? Talvez eu possa responder a essa pergunta tomando a explicação dada – qual seja: somente assim aquilo que chamamos moral se deixa justificar diante de todos – e reformulando-a do seguinte modo: somente assim vivemos com outros em uma relação de simetria, isto é, em relacionamentos em que ninguém tem um peso maior do que o outro. Isto é um ideal num relacionamento a dois e também um ideal de como nós podemos desejar que seja toda coexistência humana. Não é um ideal qualquer, mas estamos aqui diante da bifurcação fundamental de como alguém pode-se compreender na relação com os outros, ou considerando o interesse alheio, ou explorando as possibilidades para a vantagem própria. Ou seja: moral ou poder. Essa mesma bifurcação, diante da qual se está no *interior* da moral, ou seja, entre a exploração em nome das próprias vantagens e a consideração dos demais, repete-se na questão: como, em resumo, queremos entender a moral?

À questão “porque temos de pensar a moral desse modo?” não se pode responder, porque o conceito de moral exige a simetria, mas apenas: nós temos de pensá-lo assim, se queremos simetria. Tão fraca, se assim a quisermos considerar, é, afinal, a base. Podemos remeter-nos somente ao *como* de um modo de vida.

Podemos, contudo, tornar ainda mais claro para nós que, na resposta à pergunta inicial – como devemos entender a moral? –, um outro resultado não teria qualquer sentido. Pois dizer simplesmente que temos de agir assim ou que temos de entender a moral assim seria sem sentido, porque não existe nenhum *ter de* absoluto, mas apenas um *ter de* relativo a um querer (e isso no final das contas pode significar apenas: como nos queremos entender a nós mesmos). Em uma pergunta como essa, não se pode esperar que ao fim se chegue a uma placa que nos informe: por aqui é que se tem de ir;

mas só se pode esperar que se chegue a uma bifurcação que nos aponte quais são as alternativas fundamentais de nossa autocompreensão e que se trata apenas de identificar corretamente essa bifurcação. Segundo o modo como nos queremos entender intersubjetivamente, temos, de um lado, a possibilidade de escolher a simetria, no sentido das normas igualmente justificadas; e, de outro, a possibilidade de escolher o caminho do poder não normativo ou só unilateralmente normativo (entre essas alternativas existem, obviamente, outras possibilidades).

O próximo passo seria então esclarecer melhor o peso que esta idéia de simetria tem para nós e que aqui seja destacado pelo menos *um* aspecto. A propósito da pergunta acerca da motivação para agir moralmente, aponte o fato de que não faz nenhum sentido dizer que nosso motivo é simplesmente a moralidade como tal, ou dizer que se age assim porque assim é correto, mas apenas que agimos assim porque de outro modo nós nos teríamos em má conta. No entanto, se o sentido da moralidade constitui-se na simetria, então o moralmente correto ganha um sentido através da qual fica compreensível como ele pode tornar-se um fim em si mesmo. Fica agora compreensível que uma pessoa, mesmo independente de um sistema de sanção e elogio, pode ser motivada a agir moralmente simplesmente porque ela não quer que sua ação seja assimétrica, como a exploração de uma vantagem unilateral de poder; e faz sentido então dizer: um homem não se quer entender assim.

Creio ter agora respondido agora à minha pergunta inicial – como devemos entender a moral? – em seu núcleo, mas com certeza somente em seu núcleo. Sem o contratualismo simétrico, parece que não se pode pensar em um sistema de exigências recíprocas autonomamente justificável. Mas, uma vez que ele tenha sido posto em movimento – e isso eu quero dizer apenas como uma perspectiva –, ele admite em si também outros motivos, em especial aqueles do altruísmo espontâneo, motivos que agora, mediante a avaliação moral recíproca, podem ser fortalecidos. O altruísmo espontâneo rompe os limites do contratual e do normativo, mas

ele também se deixa integrar neles. Ele não é algo que se pode exigir, mas ele se deixa incorporar ao conceito do moralmente bom, e sem tal conceito, parece-me difícil pensar que poderíamos esclarecer alguns problemas morais que hoje em dia nos atormentam.

ABSTRACT: The text deal with three moral questions: how can we understand that with the word “moral”, which has many meanings, do we mean only one thing; how can we talk about *one* moral if we can have about moral so many conceptions; and in what basis can we ask “how have we or want we understand moral?” if moral appears to us as something given? The answers to these questions are given by means of the explanation of moral as a system of mutual exigencies. The author defends that this system is grounded on the symmetry of the validity of moral justifications among all the members involved in it. On the basis of this conception of moral a reinterpretation of the contractualism is tried.

Key words: moral system, contractualism, moral judgement, moral justification.

Referência

GAUTHIER, D. *Morals by agreement*. New York: Oxford University Press, 1986.