

Muitas linguagens faladas, muitos mundos morais: sobre a questão de uma fundamentação pós-metafísica da moral

Leno Francisco Danner*

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre a fundamentação pós-metafísica da moral, contra a concepção clássica de objetividade irrestrita, válida em qualquer tempo e lugar, e contra o empirismo e Wittgenstein, para os quais as normas morais não seriam passíveis de ajuizamento racional. A fundamentação pós-metafísica da moral parte da ideia de que a sociedade moderna se caracteriza como uma sociedade pós-tradicional e descentrada e de que são exatamente essas suas duas características que permitem uma fundamentação universalista das normas morais a partir do multiculturalismo e por causa dele. O empirismo e Wittgenstein, nesse caso, seriam pré-modernos.

Palavras-chave: objetividade; relativismo; metafísica; empirismo; Wittgenstein; modernidade.

Many spoken languages, many moral worlds: regarding to the morality metaphysical foundation question

Abstract

This paper aims to reflect about post-metaphysical foundation of moral, against classical conception of unrestricted objectivity, with validity at any time and place, and against empiricism and Wittgenstein, that consider moral standards can't be analyzed by rational judgment. Post-metaphysical foundation of morals starts of the idea that modern society is a post-traditional and not centered society and its features that make possible an universalistic foundation of moral judgments since multiculturalism and by it. Empiricism and Wittgenstein are pre-modern.

Key words: objectivity; relativism; metaphysics; empiricism; Wittgenstein; modernity.

Introdução

Neste texto, procurara-se refletir sobre a ideia de uma fundamentação pós-metafísica da moral contra tanto o objetivismo irrestrito da filosofia clássica, no sentido de que as normas morais valeriam em qualquer tempo e lugar, quanto contra o relativismo defendido pelo

empirismo moderno e Wittgenstein, no sentido de que as normas morais não seriam passíveis de um tratamento racional.

Procurar-se-á defender que não precisamos optar *ou* pela objetividade irrestrita dos valores (metafísica clássica), *ou* pela impossibilidade de uma fundamentação objetiva, universalista (empirismo moderno, Wittgenstein). A hipótese que se seguirá está em que tanto a pretensão clássica quanto a pretensão do empirismo e de Wittgenstein colocam-se em polos opostos e, por isso, aproximam-se, principalmente em sua consequência, a saber, o irracionalismo.

Nesse contexto, e essa seria a continuação da hipótese, o empirismo e Wittgenstein situam-se entre os pré-modernos, na medida em que ignoram que foi justamente a perspectiva descentrada e pós-tradicional da modernidade que efetivamente tornou possível uma fundamentação universalista da moral *a partir da, por causa da* pluralidade – as sociedades modernas são sociedades multiculturais e universalistas. Contrariamente ao modo de fundamentação clássico, que admitia o essencialismo e, com base nele, uma visão total de mundo negadora das particularidades, a visão pós-tradicional moderna enfatiza a ideia de que o universalismo somente pode ser pensado sem contradição a partir da pluralidade (inversamente ao princípio da filosofia clássica, para quem a pluralidade somente poderia ser pensada sem contradição a partir da unidade); contrariamente ao empirismo, que recusa a consideração racional das questões morais, essa mesma sociedade pós-tradicional moderna aponta para a viabilidade de uma fundamentação moral universalista, mas agora falibilista e necessitando de constante revisão crítica, dos valores morais.

Desenvolvimento

1. A percepção de que a *objetividade irrestrita* dos valores, no sentido de que eles valeriam *em qualquer tempo e lugar*, seria o núcleo e mesmo o objetivo da fundamentação moral revelou-se falsa. E o século XX consolidou efetivamente a premissa nitscheana da morte de deus, ou seja, da queda das fundamentações metafísico-teológicas. No contexto em que a objetividade dos valores de verdade e de moralidade (ou seja, a morte de deus) perdeu sua obviedade, há de

se desenhar outro caminho. Ou já não há mais um caminho (para a objetividade dos valores, da moral)? Ora, essa percepção eminentemente ligada à – e consequência, aliás, da – ciência empirista ocidental se deve *ao fato de que somos culturalmente diferentes* e, enquanto tais, impossibilitados de reducionismos apressados: o conceito de um universalismo moral estrito pode ser uma vestimenta estreita demais em vista da perceptível, *fática*, pluralidade de visões (morais) de mundo – a ciência empirista ensina a ver os fatos e a basearmos o juízo a partir dos fatos, a partir da pluralidade dos fatos. Wittgenstein, no espírito do empirismo inglês (em sua variante do positivismo lógico), deixou claro que nós nos comunicamos *a partir de* um contexto específico. Falamos de maneira diferenciada – e o falar de maneira diferenciada funda-se na ideia de que significamos o mundo, a nós mesmos e às relações sociais de maneira distinta em cada contexto (e, mesmo *em cada contexto*, significa uma mesma questão de maneiras distintas). Em assim sendo, a questão moral *não é passível de rigor*, o que, no sentido de Wittgenstein, significa: a questão moral (ou melhor, *as* questões morais) não é passível de cientificidade, não pode ser objeto de ciência rigorosa – porque não pode ser objetivada².

Ora, mas a Tradição filosófica ocidental de Platão e culminando em Kant, acreditou, sim, na possibilidade de as questões valorativas *serem tratadas pela ciência*, e por uma *ciência rigorosa*, e *tratadas de maneira rigorosa*. Diria mais: a filosofia clássica em especial acreditava *que somente* era possível uma fundamentação objetiva quando ela fosse rigorosa, irrestrita, isto é, na medida em que valesse em qualquer tempo e lugar. A filosofia, fundamentalmente, era ciência, na medida em que tinha condições – e ela, somente ela tinha condições – de fundamentar objetivamente os valores de verdade e de moralidade. Ela era a *rainha das ciências* exatamente por fornecer os fundamentos normativos possibilitadores da prática científica e política (inclusive em termos de uma ação individual esclarecida, ou seja, Ética) – o momento científico e político, se estivesse destituído de fundamentação normativa, seria cego. A filosofia seria “o cérebro” da ciência e da política, exatamente por causa da fundamentação normativa. Por que um conhecimento científico é superior ao mito e à religião? Porque ele é verdadeiro. Ora, o que é *a verdade*? Entramos, com

essa questão, no reino da normatividade. Por que as normas morais *devem ser* seguidas? Porque elas possuem um caráter objetivo, são impositivas, e são impositivas porque *correspondem* à natureza humana. Os valores morais *são racionais* (ou seja, correspondem à natureza humana) e, nesse sentido, o ser humano não pode passar ao largo deles. Também no âmbito moral, portanto, a fundamentação normativa era, por assim dizer, o preâmbulo à própria orientação moral, seja em nível subjetivo (lembrar Sócrates importunando a todos sobre se efetivamente sabiam por que agiam, se sabiam fundamentar sua ação a partir de princípios objetivos *necessários, não contraditórios*³), seja institucional e socialmente (lembrar a ideia de política esclarecida, filosoficamente ilustrada, como o único modo de se construir uma sociedade justa, ordenada – justa porque ordenada⁴).

Essa questão da objetividade dos valores de verdade e de moralidade, como se disse *en passant* acima, é central para a compreensão do sentido da filosofia (embora, claro, o sentido da filosofia não se restrinja a isso). É central exatamente porque o conceito ocidental de ciência que a filosofia grega nos legou, pressupõe que o conhecimento somente é válido *na medida em que for objetivo*, na medida em que for *rigorosamente* objetivo. Mas, junto a isso, o mais interessante é que um filósofo como Platão, por exemplo, sob hipótese alguma separaria o momento da verdade em relação ao momento da moralidade. Ou seja, para Platão, *há uma relação intrínseca* entre verdade e moralidade, entre o *conhecer corretamente* e o *agir retamente*. Haveria um compromisso moral da atividade científica, exatamente por ela *ilustrar verdadeiramente* os contextos de ação. A força de esclarecimento da verdade científica lançaria luz sobre as trevas do relativismo moral. O momento moral, por assim dizer, seria consequência do momento de ilustração – Platão liga o agir retamente ao conhecer corretamente, e o erro à ignorância. A consequência clara, que se depreende daqui, é que a ciência tem por objetivo a ilustração, seja em termos de ação individual, seja em termos de ação social. Uma sociedade ilustrada é uma sociedade cientificamente desenvolvida *e cientificamente organizada*⁵.

Ora, o conflito clássico em termos de filosofia – em um aspecto muito poderoso determinante para os próprios rumos da filosofia ocidental – está justamente na disputa entre relativismo epistemológico e moral, de um lado, e objetivismo ou universalismo moral, por outro, ou seja, entre *o que é* (em sua pluralidade factual) e *o que deve ser*. Basta uma rápida análise da discussão entre Platão e os sofistas⁶ para se perceber que essa disputa guiou as abordagens tanto dos sofistas quanto de Platão. N’*A República*, por exemplo, pode-se perceber, já no primeiro livro, a intuição platônica de que a justiça é a virtude cardinal, objetiva, de uma sociedade estável, de que a justiça é a *conditio sine qua non* para a realização de uma sociabilidade equitativa. Contra a defesa insistente, por parte do sofista Trasímaco, de que a justiça é a lei do mais forte e de que, conseqüentemente, o governante seria uma espécie de pastor que apascenta e engorda suas ovelhas com o objetivo, depois, de se alimentar delas, aparece a pergunta – central nesta obra platônica – sobre se efetivamente é possível uma sociedade bem sucedida e estável naquelas condições explicitadas por Trasímaco. Sócrates utiliza, como questionamento ao sofista, um exemplo extremo: é possível o sucesso de uma quadrilha de bandidos se entre os membros dessa quadrilha não há um mínimo de respeito às regras do grupo, se não há um mínimo de respeito aos demais bandidos desse grupo? Incrivelmente, Trasímaco responde que isso não seria possível (ou seja, que uma quadrilha de bandidos não seria bem sucedida se não houvesse respeito às regras do bando)⁷. Quer dizer, num outro sentido: até mesmo numa quadrilha de bandidos, o respeito aos valores morais é *absolutamente necessário* para o sucesso das empreitadas criminosas. Os valores morais aparecem aqui em sua obviedade. Porque não é o desrespeito aos valores e/ou a recusa de sua objetividade que são óbvias; o que é óbvio é justamente *que os valores morais são objetivos* e que, exatamente por serem objetivos, permitem que sejam instrumentalizados. Ontologicamente falando, não é a existência da injustiça que possibilita a moralidade, mas é a objetividade dos valores morais que possibilita a injustiça – entenda-se bem: lógica e ontologicamente falando a justiça é anterior à injustiça, e não esta àquela.

Ora, esse é o mesmo ponto de partida de Kant, isto é, a sua ideia de uma *metafísica dos costumes*. O exemplo da mentira, que aparece na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, enquanto *fenomenologia do ethos moral*, é sintomático para compreender esse *fundamento pré-social*, representado pela intuitiva pressuposição coletiva da objetividade dos valores morais, possibilitadora das próprias relações humanas. O exemplo da mentira, no contexto da formulação do imperativo categórico, significa que alguém, enquanto sujeito da ação, parte do pressuposto de que todos os outros agirão de forma moral, ao passo que esse alguém, excepcionalmente, poderá violar as normas morais. Mas, no fim das contas, essa não é a questão principal, nem a lição principal, que poderia ser tirada desse exemplo. A questão de fundo está em que aquele que mente e mesmo aquele que não mente partem do pressuposto intuitivo de que as relações sociais são marcadas por valores morais. Quem age sinceramente e, principalmente, o mentiroso partem sempre do pressuposto de que as outras pessoas são sinceras e corretas e que, exatamente por isso, sua sinceridade e/ sua mentira podem ter sucesso. Se todos acreditassem em que os demais, de antemão, são injustos, as relações sociais, se é que aconteceriam, seriam relações meramente instrumentais; entretanto, na medida em que no cotidiano intuitivamente está solidificada a ideia de que as relações sociais somente são possíveis por serem relações morais, nesse contexto, inclusive o mentiroso, encontra seu lugar e pode ser bem-sucedido. A passagem do senso comum para a consciência filosófica é o ponto de partida, no caso da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para Kant no que diz respeito à fundamentação objetiva da moralidade⁸.

Entenda-se por *fundamentação objetiva*, ou por *objetividade* dos valores de verdade e de moralidade, a ideia de que eles somente seriam válidos se possuíssem necessidade lógica e se fossem não contraditórios. O conhecimento verdadeiro deve ser um conhecimento que não se restrinja ao senso comum e que elimine as opiniões conflitantes e contraditórias do senso comum; e o valor moral em sua objetividade deve ser aquele que não esteja determinado pela pluralidade de concepções de mundo, pelo relativismo e pelo subjetivismo. Ora, é essa ideia de uma fundamentação rigorosa, isto é,

não contraditória e possuidora de necessidade lógica que esteve no centro dos esforços da filosofia clássica – por exemplo, Platão, Aristóteles e Kant. E aqui pode-se ver uma especificidade no que diz respeito à percepção que eles tinham em relação ao pluralismo epistemológico e moral. É interessante perceber que, para eles (no caso, Platão e Aristóteles), o pluralismo epistemológico e moral descambaria para um relativismo que eles entendiam como nefasto. Provavelmente, tendo em vista o quadro de uma sociedade democrática, como o era a sociedade ateniense e, nela, a busca pura e simples pelo poder como caracterizadora da esfera pública (como se pode perceber em algumas passagens defendidas pelos próprios sofistas), faria até sentido blasfemar contra o relativismo como o culpado pela degeneração da sociedade democrática. Mas qual seria a razão epistemológica para a percepção de um problema ínsito ao relativismo no que diz respeito à possibilidade de se fundamentar um conhecimento científico rigoroso, objetivo?

Acredito, em relação a isso, que a ciência clássica era uma ciência eminentemente fundada em princípios lógicos – e nesse aspecto a contradição era uma situação em que se interrompia a objetividade dos juízos epistemológicos e normativos. Senão vejamos. A crítica de Platão a Heráclito tinha como alvo justamente sua posição de que tudo flui, de que somos e não somos, de que em um rio nunca entramos duas vezes (sem que o próprio rio e nós mesmos tenhamos mudado radicalmente)⁹. Há uma contradição lógica, aqui: como se pode ser e não ser ao mesmo tempo? Não é possível a ciência, nessa situação; e também não é possível a moral (em termos objetivos). E tanto a ciência quanto a moral não são possíveis exatamente porque a pluralidade dos juízos e da opinião – o movimento inexorável, se quiserem – é absolutamente contraditória em si: cada um valora a partir de diferentes e até divergentes perspectivas, e é difícil, se não impossível, estabelecer -se um juízo epistemológico e moral objetivo numa situação de pluralidade pura e simples, numa situação de incessante movimento e mutação. Num outro sentido, a posição de Parmênides também não pode ser aceita pura e simplesmente. Ou seja, dizer que o movimento não existe, porque não pode ser objetivado, e de que só existe o ser, ou seja, o conceito objetivo, aponta para uma problemá-

tica importante, que também é levantada por Platão¹⁰. A saber: Parmênides acreditaria em uma espécie de percepção direta da objetividade das coisas. Pode aceder-se à objetividade das coisas de maneira direta: no fim das contas, nós nos defrontamos desde sempre com a objetividade das coisas (fatos e valores). Ora, o significado da expressão de que o ser “é” e de que o não-ser “não é”, e de que “o que é” pode ser pensado, conhecido e dito, e de que “o que não é” não pode ser pensado, nem dito, nem conhecido, aponta para o fato de que, de antemão, estamos sempre confrontados com “o que é”, e não com “o que não é”, que não pode ser elevado ao conceito. Levado ao extremo, essa posição poderia descambar para o fato de que todos temos uma percepção direta da objetividade das coisas, o que não apenas invalida a ciência, mas também abre o espaço para o sofista defender que tudo é objetivo, ou seja, verdadeiro¹¹.

Nesse aspecto, pode-se perceber que, em Platão, a relação entre relativismo e objetivismo implica, sim, na existência daquele relativismo, mas como uma referência à prática científico-filosófica, uma referência daquilo que a prática científico-filosófica não pode ser. A pluralidade das opiniões e dos juízos morais é contraditória em si mesma e, nesse sentido, uma filosofia que aspire à cientificidade, à produção de conhecimento científico, objetivo, deve reconstruir aquelas condições a partir das quais a própria pluralidade encontra seu sentido. Ora, a precedência lógico-ontológica do todo sobre as partes, do uno sobre o múltiplo, do todo *como condição* para o múltiplo poderia encontrar aqui o seu sentido: ela propiciaria a fundamentação objetiva de valores epistemológicos e morais que, em princípio, parecem estar irremediavelmente fadados ao puro relativismo das percepções subjetivas ou contextuais. A própria pluralidade, consequentemente, em se afirmando essa precedência lógico-ontológica do todo sobre as partes, somente é possível *por causa* da anterioridade lógica (e ontológica) da unidade. Ora, é essa unidade, reconstruída filosoficamente, que nos esclarece sobre o verdadeiro sentido da pluralidade. A unidade, na medida em que é o fundamento da pluralidade, coloca-se como a verdade da pluralidade.

É nesse contexto que pode ser pensada a ideia de uma fundamentação rigorosa dos valores de verdade e de moralidade, ou seja,

a ideia de que os valores têm de valer em qualquer tempo e lugar, independentemente dos contextos culturais e históricos: os valores epistemológicos e morais encontram o seu sentido não a partir daquelas especificidades históricas e culturais, mas sim a partir da ideia de que o ser humano seria um animal *racional*, ou seja, a partir da comunidade de seres racionais.

Essa questão é muito importante e ela fica delimitada a partir exatamente daqueles dois pontos que trouxeram em relação a Platão e a Kant. Porque, no caso de Platão, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco tem como consequência o fato de explicitar uma situação *fenomenológica* comum entre personagens tão divergentes: quer dizer, a ideia central que se conclui do diálogo está em que há um primeiro fundamento possibilitador inclusive da argumentação de Trasímaco, possibilitador de uma possível sociedade ao estilo idealizado (ou perceptível na práxis?) por Trasímaco: é que, como Trasímaco bem reconheceu, uma quadrilha de bandidos só pode ter sucesso se entre os membros do bando há um mínimo de respeito entre eles. Nesse contexto, inclusive uma sociedade injusta *tem de legitimar a imagem de que é justa!* Qualquer organização somente mantém estruturas de poder estabilizadas *na medida em que as legitima como justas*. Ora, numa sociedade tradicional, hierarquicamente estruturada, a legitimação do poder e do domínio devém da religião, ou do mito, ou da cultura vigente – e permanece, como tal, inquestionada, mantendo a hierarquia social e a dominação política como naturais. Mas, em uma democracia, essas formas de legitimação provavelmente já não servem: na democracia, a necessidade de legitimação passa pela justificação pública.

Ora, a Ágora ateniense se caracteriza exatamente por esse contexto que exige legitimação pública (e *é nesse contexto* que a filosofia emergiu efetivamente, o que não é mera coincidência). A pluralidade de opiniões tem de chegar ao conceito. E isso certamente não significa, na perspectiva de Platão, um puro e simples instrumentalismo dos valores, dado seu relativismo (como queriam alguns sofistas). Porque o diálogo entre Platão e Trasímaco provou que filosoficamente é possível entabular uma discussão democrática profícua e chegar, sim, com sucesso, à maturação do conceito. É possível, nesse caso, fundamentar objetivamente um ideal de bem comum que

serviria de orientação para a organização e para a ação das instituições públicas e também como guia para a ação dos indivíduos. Essa noção de bem comum, ou de objetividade dos valores de correção e de moralidade, já está implícita fenomenologicamente – e é, como dissemos acima, condição não somente para uma sociedade estável, mas para a própria prática da injustiça.

Pode-se, no caso de Platão, fazer essa analogia em relação à questão do conhecimento científico, que se ligaria, de maneira intrínseca, à própria possibilidade de uma fundamentação objetiva da moralidade. Porque, se não fosse possível fundamentar a verdade em seu sentido objetivo, se todos os discursos fossem relativos e, portanto, falsos, como poderíamos distinguir o que é verdadeiro em relação àquilo que é falso? Num outro sentido, se todos os discursos fossem pressupostos de antemão como verdadeiros, tomar-se-ia tudo o que nos dissessem – e os outros, tudo o que a eles fosse dito – como verdadeiro. Nem a primeira possibilidade, nem a segunda são logicamente possíveis. São duas situações opostas que se aproximam exatamente por serem opostas: se todos os discursos fossem falsos, o falso seria tomado por verdadeiro; se todos os discursos fossem verdadeiros, também tomar-se-ia o verdadeiro (e todos os discursos seriam verdadeiros) por verdadeiro (mesmo que fosse falso).

Ora, a distinção entre o senso comum ou opinião (dóxa) e o conhecimento científico (episteme) aponta justamente para a percepção de que não se pode pensar sem contradição a partir da afirmação de um puro e simples relativismo, mas também de que não se pode pensar sem contradição um puro e simples objetivismo que negue o relativismo. Provavelmente, o que Platão tem em mente, a partir de sua crítica a Heráclito e Parmênides, é a tarefa de desenvolver uma concepção filosófico-científica que admita o relativismo enquanto discurso falso sobre o que é e, conseqüentemente, o conhecimento científico/filosófico como conhecimento verdadeiro sobre o que é, pressupondo-se essa *compreensão fenomenológica – e lógica* – que foi explicitada logo acima, a saber: da anterioridade da essência em relação à aparência, ou, se quiserem, da anterioridade do uno em relação ao múltiplo.

Ao pressupor logicamente essa anterioridade, Platão tem condições de definir o relativismo efetivamente como uma percepção equivocada, não científica, em relação à correta objetividade das coisas; o senso comum não atinge a verdade das coisas, *embora a pressuponha intuitivamente* (isto é, fenomenologicamente se pressupõe a objetividade dos valores de verdade e de moralidade como condição do discurso, do entendimento comum e da própria possibilidade da sociabilidade). É nesse contexto que o relativismo adquire o sentido, em Platão, de mera contradição e, exatamente por isso, é suplantado pela visão científico-filosófica de mundo, que explicita esse mesmo mundo, seja dos fatos, seja dos valores, em sua objetividade. O rigor científico advém da busca pela unidade do fato e do valor, que lhes é ínsita (logicamente falando), não obstante a pluralidade sob a qual eles se apresentam. A objetividade dos fatos e dos valores somente pode ser conseguida com a colocação em segundo plano do relativismo das visões de mundo, a partir da ideia de que elas (as múltiplas e até divergentes visões de mundo) podem ser reduzidas sob um denominador comum, em seus distintos âmbitos (quer dizer, há uma verdade dos fatos, para além do senso comum, e uma verdade dos valores, para além do pluralismo de visões sobre o certo e o errado, o bom e o mau – verdade no sentido de objetividade). E a objetividade dos fatos e valores não pode ser conseguida com base no relativismo, mas sim mostrando a sua (do relativismo) inconsistência, seu caráter contraditório.

2. Ora, se voltar para Wittgenstein, pode-se perceber que, para ele, é possível, sim, encontrar-se racionalidade nos fatos e, nesse sentido, pode-se falar cientificamente deles; mas não se pode encontrar racionalidade nos valores, de modo que, inviabilizado o discurso científico sobre eles seriam jogados no reino do místico, ou seja, da pura e simples crença particular, que não pode ser fundamentada cientificamente¹². Mas isso não é nenhuma originalidade do próprio Wittgenstein: trata-se de uma posição sustentada pelo empirismo moderno. Efetivamente, se se voltar para Locke e para Hume, poder-se-á perceber que a fundamentação da moral esbarra num limite claro: os fatos particulares (aquilo que é) impedem a fundamentação da objetividade dos valores (aquilo que deve ser).

Veja-se isso mais de perto. Tanto para Locke quanto para Hume, o conhecimento se funda em impressões que se solidificam em nossa mente ao longo do tempo por meio da repetição, isto é, do hábito¹³. No exemplo por eles utilizado, a crença de que o sol nascerá todas as manhãs, pode-se perceber que, pelo fato de se ver que o sol até hoje nasceu todas as manhãs, conclui-se com o juízo de que ele nascerá todas as manhãs. Ou seja, estabelecer-se um juízo cuja pretensão é fixar um evento conceitualmente (ou seja, conhecer) *a partir* de uma situação passada (ou seja, o sol *nascerá* todos os dias porque ele até hoje *nasceu* todos os dias). Ora, é essa tentativa de formulação conceitual que não pode ser considerada como absoluta, ou seja, como garantidora de um conhecimento rigorosamente objetivo (o que, para os clássicos, era sinônimo de correção, de verdade). E não o pode porque, em primeiro lugar, não há garantias de que o sol nascerá, daqui para diante, todos os dias. Somente se pode falar sobre isso dos eventos passados (porque somente eles aconteceram), mas não de eventos futuros (e mesmo em relação a eventos passados se deve levar em conta a subjetividade e/ou os valores limitados, parciais, daquele que investiga ou daqueles que investigam). O que se pode perceber efetivamente são impressões opacas da objetividade das coisas – mas, note-se bem, trata-se de uma objetividade opaca *que é derivada de impressões que se repetem*, e não da essência da coisa em questão, como na filosofia clássica. Para os empiristas, portanto, o conhecimento não pode ser entendido como algo definitivo: entre os clássicos, o conhecimento era rigoroso exatamente por versar sobre a essência de cada coisa e de todas as coisas (metafísica), exatamente por se fixar sobre o imóvel, imutável, uno, e não sobre o móvel, a mutabilidade, o plural. Nos clássicos, pode-se perceber no discurso filosófico que, efetivamente, eles estão buscando – e acreditam encontrar – a rigorosa definição da coisa, exatamente por ela possuir esse núcleo essencial que permaneceria ao longo do tempo, independentemente das mudanças pelas quais o tempo implacável a tudo submete. Nesse aspecto, um filósofo como Platão teria condições de discorrer sobre tudo, exatamente porque crê saber tudo o que pode ser conhecido por uma filosofia que é considerada a rainha das ciências. E é nesse contexto que se pode perceber que, pelo fato de tudo saber, o

filósofo ao estilo platônico também acredita ter direito a guiar a sociedade, a governar os demais, a encarnar em sua pessoa o próprio Estado: o sábio não apenas conhece corretamente, mas também, pelo fato de conhecer corretamente, governa os demais. A filosofia, nesses clássicos, se subdividiria em teologia (sobre o fundamento primeiro), em cosmologia (sobre a objetividade do mundo), em ética (sobre a objetividade da ação moral individual) e em política (sobre a ação social em sua objetividade), ou seja, apresentaria um núcleo comum a partir do qual ela efetivamente se caracterizaria pela precedência sobre qualquer outra ciência, permitindo ao filósofo (na exata medida em que acredita ser possível conhecer objetivamente todas as coisas, captá-las em sua essência) conhecer corretamente todas as coisas, inclusive a alma humana e o *espírito* social.

Ora, à medida que se nega, como é o caso do empirismo de Locke e de Hume, esse poder filosófico de adentrar na – e de explicitar a – essência de cada coisa, nega-se, conseqüentemente, a possibilidade de a filosofia ser uma ciência rigorosa, bem como a possibilidade de a filosofia formular um conhecimento rigoroso, válido para qualquer tempo e lugar. É claro que Locke e Hume têm em mente, em primeiro lugar, a ciência natural moderna, em franco desenvolvimento. A filosofia, enquanto fundamentação normativa da moral e da política, encontraria seu sentido *a partir da* tematização da própria ciência natural. Em assim sendo, Locke e Hume, ao defenderem que o conhecimento científico está baseado nas impressões que se repetem, querem mostrar que efetivamente não há condições de formular um conhecimento rigoroso e de que, portanto, essa objetividade fraca que marca o conhecimento científico possui um caráter permanentemente falível, parcial, que deve ser revisado constantemente ao longo do tempo. Ou seja, contra essa objetividade rigorosa da filosofia clássica, a ciência natural moderna apresenta uma moderação impressionante: o cientista moderno, ao reconhecer a parcialidade de sua investigação, os meios sempre insuficientes a partir dos quais ele interpela os fatos, percebe claramente a limitação do seu discurso, que dificilmente consegue captar conceitualmente a essência da coisa sobre a qual versa. Entre essa suposta essência e a sua explicitação conceitual estão a subjetividade e as crenças do pesquisador, bem como os instrumentos sempre defi-

citários com os quais esse investigador revolve a própria matéria. O resultado, representado por esse conhecimento falível e que deve ser constantemente revisto, aponta exatamente para a moderação do discurso científico.

Isso interessa sobremaneira, exatamente pelo fato de que a fundamentação normativa, entre os empiristas, ganha o seu sentido a partir dessa maior importância que as ciências naturais recebem em relação à filosofia e, mais ainda, por causa desse reconhecimento da própria falibilidade do conhecimento científico, o que aponta para a necessidade de moderação desse mesmo conhecimento. Porque, se nos voltarmos para o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, percebe-se efetivamente que Locke formula aí um conceito de *Estado mínimo*, de *política mínima*. Ora, em Locke, essas duas ideias significam fundamentalmente que as instituições públicas e o espaço político, por não terem condições de realizar aquela planificação total platônica, devem restringir-se à resolução e regulação de questões mínimas. O Estado platônico, encabeçado pelo filósofo detentor do saber total, adquire a função de planificação e de regulação totais da sociedade como um todo e, em um aspecto muito poderoso, da própria vida dos indivíduos (na medida em que lhes define o seu lugar na sociedade) exatamente pelo saber total de que o filósofo e sua ciência, a filosofia, são detentores; o Estado lockeano restringe-se à função de defesa dos direitos fundamentais tão somente. É nesse contexto que o Estado lockeano não pode interferir sobre os direitos individuais dos próprios indivíduos. Eles têm um espaço de dignidade que, sob hipótese alguma, pode ser violado: esse espaço não pode ser adentrado pelo poder do Estado; nesse espaço, o poder do Estado já não alcança¹⁴. É claro que, antes de Platão, Locke tem em mente o absolutismo monárquico, em que o rei absolutista, por fundamentação religiosa, tinha o direito sobre tudo e todos (tanto o direito de vida e de morte quanto o direito de dispor a seu bel-prazer dos bens dos súditos). Mas a analogia é clara: o que está em jogo é essa fundamentação absoluta e, neste aspecto, o político platônico e o monarca absolutista se aproximam – ambos adquirem sua legitimidade a partir de uma fundamentação objetiva rigorosa, que se entende como absoluta.

Note-se bem, como eu já ressaltai acima: em Platão, a legitimidade que o filósofo tem no que diz respeito ao governo sobre os demais advém da sua capacidade de conhecer corretamente a essência de cada coisa – nesse caso, de conhecer corretamente a essência do homem e da própria sociedade (veja-se, n' *A República*, a analogia que Platão realiza entre o homem e a cidade, respectivamente o microcosmo e o macrocosmo, entre a alma humana e sua divisão e a cidade e sua divisão em classes sociais). Quer dizer, a ação política adquire seu sentido *a partir do conhecer corretamente*. O conhecer corretamente, ou seja, uma ciência rigorosa, permite o agir político justo – o agir político justo não pode ser pensado sem o conhecer corretamente, a política não pode ser desvinculada de uma ciência rigorosa. Ora, na medida em que, para Locke, essa ciência filosófica perdeu o seu sentido, e na medida em que a ciência natural tomou-lhe o lugar, aparece com clareza a limitação da própria esfera política que, exatamente por isso (ou seja, pela falibilidade científica), já não tem mais condições daquela planificação social, porque perdeu seu fundamento, a saber: a possibilidade de conhecer corretamente o mundo e os homens. Sem uma fundamentação científica absoluta e reconhecendo sua falibilidade, a ciência no máximo pode oferecer algumas regras técnicas para a resolução de problemas sociais, mas nunca legitimar a capacidade de o Estado projetar e regular a sociedade e a vida dos indivíduos como um todo.

É nesse contexto que a questão da fundamentação aparece em cheio. Porque, como se disse acima, Locke tem em mente a primazia da ciência natural moderna, que é eminentemente experimental, em relação à metafísica e à teologia. Aqui, isto é, com a ciência natural moderna, a ideia clara está em que somente é possível conhecer os conteúdos empíricos que podem ser, por meio de experimentações *conduzidas*, percebidos em suas regularidades, ou seja, que se repetem. Ora, o conhecimento dos fatos é o objetivo da ciência natural – essa procura representar conceitualmente a regularidade dos fatos e, nesse sentido, controlá-los. Como foi visto, trata-se de um conhecimento parcial, falível, fracamente objetivo, exatamente porque a objetividade já não é mais um propriedade da essência de cada coisa, e sim encontrada por meio das regularidades que se pode perceber en-

tre as próprias coisas, entre os eventos e nossa capacidade de percebê-los (ou a falta dela). Mas como pensar o que deve ser? Em que medida o conhecimento dos fatos – e, especificamente, dos fatos morais – legitima a fundar objetivamente a moral? É nesse contexto que se pode entender em Hume a recusa dessa possibilidade. A filosofia já não tem mais condições de fundar objetivamente a moral pelo fato de que essa mesma filosofia perdeu a possibilidade de encontrar a unidade do valor na pluralidade dos valores. A percepção do cientista natural vê múltiplos – e até contraditórios – fatos morais e não acredita que é possível, para além dessa sua multiplicidade dos fatos morais e de seu caráter aparentemente diverso e contraditório, encontrar seu sentido unívoco (como se pode perceber no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, n’*A República*; como se pode perceber também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant). *Do que é* não se pode fundamentar *o que deve ser*: a objetividade dos valores, o fato de valem em qualquer tempo e lugar é tão errônea, para o empirismo, quanto a tentativa de um conhecer cientificamente a essência das coisas e, nesse sentido, dada essa possibilidade, de se formular um conhecimento absolutamente rigoroso, definitivo.

3. Ora, é interessante perceber-se que Platão, ainda no *Crátilo*, defendia que havia múltiplas formas de se definir as coisas – por exemplo, os significantes casa, home, house, maison, etc., representam o mesmo objeto –, mas de que todas as enunciações verbais sobre a coisa efetivamente pressupunham uma essência única dessa mesma coisa, *um mesmo significado*¹⁵. Entretanto, nas *Investigações Filosóficas* se pode perceber que uma mesma palavra é utilizada com significados diferentes inclusive numa mesma língua. Por exemplo, a palavra *água* pode adquirir significados diferentes *dependendo do contexto em que é utilizada*. Pense-se, por exemplo, em duas ou três afirmações: (a) Dê-me um copo d’água!; (b) Desisto, água!; (c) Estou com sede de amor! No fim das contas, em cada um desses contextos de utilização da palavra *água*, pode-se perceber que tal palavra adquire conotações, significados diferentes e, portanto, aquela pretensão platônica de que cada coisa possua apenas um significado válido em qualquer tempo e lugar (embora representada, em cada tempo e lugar, por signos diversos) não pode ser sustentada.

Mas o que isso significa? Wittgenstein, na esteira do empirismo inglês, como se pode perceber no *Tractatus Logico-Philosophicus*, parte da tese de que somente se pode falar com sentido sobre os conhecimentos oriundos das ciências naturais, que se fundam nas investigações empíricas e que podem ser formalizados na linguagem lógico-matemática¹⁶. Ora, *somente se pode falar com sentido sobre o conhecimento produzido pelas ciências naturais* exatamente pelo fato de que somente a linguagem das ciências naturais possui sentido, isto é, objetividade. As ciências empíricas fundam seus objetos de estudo nas pesquisas empíricas, buscando aquelas regularidades que já o empirismo clássico de Locke e de Hume havia estabelecido como seu objeto por excelência.

Pode-se perceber, em primeiro lugar, que Wittgenstein, assim como o próprio empirismo, ainda bebem na mesma pretensão teórica que a filosofia clássica. Para esta, o sentido implicava objetividade. O que não fosse objetivo, o que não pudesse ser universalizado não possuía sentido e, portanto, conforme a clássica formulação de Parmênides, não poderia ser dito, pensado, conhecido. A objetividade seria o critério do sentido, exatamente pelo fato de ser o critério do conhecimento (científico). É por isso que os clássicos negavam, de maneira veemente, a empiria, o senso comum, a multiplicidade dos juízos e opiniões: eles, em sua multiplicidade contraditória, expressavam apenas um relativismo e um subjetivismo que descambavam para o ceticismo epistemológico e moral. O relativismo e o subjetivismo seriam contraditórios em relação a si mesmos, para os clássicos. Pense-se na formulação, de caráter cético, de que não há verdade (em seu sentido objetivo; de que tudo seria relativo). Para os clássicos, essa afirmação seria um contrassenso lógico. Porque, na própria enunciação dessa afirmação, está-se pressupondo que pelo menos ou ela seja verdadeira (e nesse sentido, o cético contradiz-se a si mesmo), ou que ela seja falsa (e, nesse sentido, o cético anula o que disse).

É nesse contexto que podemos entender por que, para Aristóteles, não resta outra alternativa ao cético que calar-se (adotar uma postura de vegetal, como quer Aristóteles). Porque, para os clássicos, a própria possibilidade do entendimento mútuo reside em que a linguagem seja objetiva. Nesse caso, a unidade seria, lógica e

ontologicamente falando, como já foi expresso acima, a condição para a pluralidade, e esta apenas contraditoriamente poderia acreditar que a pura e simples afirmação da pluralidade carrega em si, como consequência necessária, o relativismo (é nesse contexto, inclusive, como também já expresso acima, que os clássicos buscaram um conhecimento essencial – logicamente falando, o relativismo, o subjetivismo e o ceticismo são contraditórios em relação a si mesmos; eles somente adquirem sentido fazendo referência à objetividade, que não reside neles, mas sim antes deles e que, por isso mesmo, é condição deles).

Como se disse acima, a ideia de Wittgenstein e do empirismo é a mesma ideia dos clássicos: para todos eles, o discurso objetivo é que garante sentido; o discurso objetivo é que possui sentido; tudo o que for relativo não pode ser expressado em termos objetivos e, conseqüentemente, na medida em que não pode ser objetivado, não possui sentido. Ora, o conhecimento científico pretende ser conhecimento objetivo (uma lição dos clássicos que ninguém pode ignorar se quiser fazer ciência). O que mudou dos clássicos aos modernos (e, entre estes, os empiristas) foi justamente o modo como essa objetividade é buscada, construída, e não a pretensão de objetividade do conhecimento como garantidora de sua cientificidade, de sua validade, de seu sentido.

Aqui, o específico do empirismo e, para o que interessa neste momento, de Wittgenstein está em que eles efetivamente acreditam que o discurso com sentido, isto é, o discurso objetivo, somente pode ser formulado *pelas* ciências naturais e *na linguagem* das ciências naturais, exatamente por causa dos métodos a partir dos quais essas ciências garantem a objetividade (fraca, diga-se de passagem) do conhecimento dos fatos. A linguagem das ciências naturais tem sentido exatamente por ser objetiva; o que não pode ser formalizado na linguagem das ciências naturais, o que não é objeto das ciências naturais permanece na esfera do sem sentido ou do contrassenso. Mas os fatos morais, em vista de sua multiplicidade e do seu caráter contraditório, não possuem essa objetividade. Os fatos morais não podem ser objeto de conhecimento exatamente porque uma ciência dos fatos morais conclui fundamentalmente pela pluralidade dos fatos morais, e não pela sua unidade. A partir de uma investigação empírica, não é possível

encontrar uma universalidade rigorosa no que diz respeito aos fatos morais, isto é, não é possível fundamentar objetivamente a moral: a pluralidade dos fatos morais, vista pelas ciências naturais, aponta para o relativismo puro e simples, isto é, para a impossibilidade de se fundar objetivamente uma concepção moral, que fosse válida em qualquer tempo e lugar (condição, como o havia expressado Kant, para a objetividade, para a universalidade da moral).

É nesse contexto que, para Wittgenstein, o discurso filosófico sobre a fundamentação epistemológica e moral descamba para o sem sentido. E descamba para o sem sentido exatamente porque não tem condições de encontrar um fundamento para o pluralismo das visões de mundo particulares e, muitas vezes, divergentes entre si. O pluralismo dessas visões necessariamente aponta para o relativismo, ou seja, para a impossibilidade de fundamentação objetiva, universalista da moral. Afinal, *do que é*, isto é, da pluralidade fática das visões morais de mundo, como se pode pensar *o que deve ser*, isto é, uma moral universalista, válida em qualquer tempo e lugar? Não se pode pensar essa moral universalista diante da pluralidade fática das visões de mundo. O máximo que se pode conseguir, em termos de dinâmica das ciências sociais (e aqui entraríamos no reino da sociologia, da antropologia e da psicologia) é *a descrição* fática das características de cada moral, de cada visão de mundo – mas com a única pretensão de percebê-las em sua pluralidade e em sua especificidade. Dessa pura e simples descrição não se segue uma fundamentação objetiva¹⁷.

Seria bom chamar a atenção para essa diferença entre *descrição* e *fundamentação*. As ciências de índole positivista *descrevem* a realidade, seja em termos de fatos naturais, seja em termos de fatos sociais. Elas não têm por objetivo a fundamentação epistemológica e moral. O descrever a realidade e a recusa da fundamentação normativa apontam para a seguinte característica da ciência positiva ou empirista: descreve-se aquilo que é regular, aquilo que pode ser comprovado como um fenômeno que atinge eventos naturais e sociais semelhantes. A ciência empirista/positivista centra sua esfera de ação exatamente como já o haviam tematizado Locke e Hume, na busca desses eventos que se repetem; descrever eventos que apresentam o caráter de englobar fatos particulares (em termos de ciência natural) e crenças soci-

ais/culturais que são compartilhadas – esse é o objetivo das ciências que se fundam no método da experimentação empírica. São ciências que, entre outras coisas, adotam o método da mensuração, no sentido de encontrar aquelas regularidades nos eventos naturais e sociais a partir das quais se pode falar sobre esses eventos. Ora, é nesse contexto que pode ser entendida a afirmação de Wittgenstein de que a atitude científica consiste na descrição dos mundos naturais e sociais. Tal descrição busca encontrar as regularidades, o que implica o não comprometimento com uma visão essencialista do mundo e dos valores, de um lado, e a defesa de um conhecimento falibilista, de outro.

Para Wittgenstein, portanto, a concepção clássica de ciência, que buscava uma fundamentação objetiva rigorosa, essencialista, dos valores de verdade e de moralidade, está fadada ao fracasso, porque pressupõe que se possa ultrapassar a contingência e a multiplicidade dos fatos naturais e sociais, bem como fundamentar, de maneira essencialista, questões epistemológicas e morais, o que é impedido pela ciência natural, que mostra efetivamente a impossibilidade de uma objetividade irrestrita de uma maneira geral e uma fundamentação universalista dos valores em particular. A fundamentação objetiva, filosófica, dos valores de verdade e de moralidade não possui sentido e, portanto, cientificidade – não pode ser provada e, num outro sentido, anda na contramão dos fatos empíricos (essa fundamentação universalista incorre numa falácia naturalista, a saber, acredita que se pode fundamentar o que deve ser para além do que é ou com base no que é). A ciência positiva, tanto em termos naturais quanto sociais, mostra efetivamente que a pluralidade dos juízos valorativos (a pluralidade de culturas e de significações que nelas podem ser percebidas) impede essa tentativa apressada de fundamentar objetivamente a moral sem referência aos contextos nos quais ela é significada. Em uma era, como o foi a época moderna, marcada pela *morte de deus nitzscheana*, ou seja, pela metáfora da queda das visões/fundamentações metafísico-teológicas (provocada pelo Iluminismo político e pela consolidação da ciência moderna), a pretensão de objetividade epistemológica e moral já não faria sentido. A ciência, seja em qual variante for, descreve o que é, não fundamenta o que deve ser.

Ora, tanto no *Tractatus Lógico-Philosophicus* quanto nas *Investigações Filosóficas* aparece, claramente, a ideia de que as questões axiológicas não podem ser pensadas sem referência aos contextos culturais, historicamente situados. Sem essa encarnação nos contextos histórico-culturais, tais questões não fazem sentido, não podem ser entendidas. Mas o interessante está em que essa encarnação histórico-cultural impede exatamente o discurso científico sobre elas, sobre sua fundamentação¹⁸. Quanto utilizo o termo *discurso científico*, quero significar fundamentalmente a pretensão clássica de se fundamentar objetivamente os valores morais. De fato, entre os clássicos, os contextos histórico-culturais, se tivessem preeminência, apontariam exatamente para a impossibilidade de se fundamentar uma concepção moral universalista, rigorosa, que valesse *em qualquer tempo e lugar*, porque tais contextos histórico-culturais são relativos (a própria ideia de uma essência que poderia ser explicitada significa uma recusa aos contextos plurais da experiência). Bebendo diretamente do empirismo moderno, Wittgenstein mostra essa ideia de que os contextos histórico-culturais não permitem efetivamente tal fundamentação filosófica das questões normativas: valores morais são relativos aos contextos nos quais eles são utilizados; jamais podem valer em qualquer tempo e lugar. Valores morais são encarnados histórica e culturalmente e, dado esse fato, permitem no máximo uma descrição de suas especificidades, mas não uma fundamentação universalista. A própria linguagem cotidiana, que já não pode ser reduzida a um denominador comum (conforme o queria Platão), aponta para a pluralidade dos mundos morais: as culturas humanas falam de maneira diferente e significam o mundo e a si mesmas de maneira diferente – e esta é a realidade primeira e última, que não pode ser ultrapassada.

Para Wittgenstein, haveria, sim, uma racionalidade dos fatos e da moralidade *enquanto* fato, no sentido de que os fatos morais e sociais poderiam ser descritos em suas regularidades, mas não haveria uma racionalidade nos valores em termos de fundamentação normativa, no sentido de que uma ciência dos fatos, descritiva, não vê possibilidades de fundamentação última diante daquela pluralidade fática. Para os filósofos clássicos, a normatividade não poderia ser fundamentada a partir da empiria, exatamente porque essa, em sua pluralidade e

relativismo contraditórios, impediria uma fundamentação moral que valesse em qualquer tempo e lugar; para os cientistas modernos e filósofos empiristas, é a pretensão de fundamentação moral universalista que estaria desconsiderando a pluralidade dos mundos morais. No primeiro caso, haveria a ênfase na fundamentação universalista e a desconsideração da empiria, do relativismo; no segundo caso, ter-se-ia a consideração do relativismo, da empiria, e a desconsideração do universalismo.

4. Mas é esta dicotomia que me parece inadequada. E é inadequada porque, como é o caso da ciência empirista moderna e de Wittgenstein, esquece que foi justamente o desenvolvimento, na modernidade, de uma visão de mundo descentrada *que permitiu* que se falasse efetivamente em uma fundamentação moral universalista a partir da pluralidade de culturas e de valores expressos por essas mesmas culturas. Gostaria, para concluir, de centrar minhas reflexões neste ponto. Tanto a visão clássica quanto a posição empirista e Wittgenstein se aproximam no fato de acreditarem que uma fundamentação universalista é desacreditada, impedida pelo pluralismo. No primeiro caso, aparece um sentido negativo ao pluralismo; no segundo caso, aparece um sentido negativo ao universalismo. Mas as duas posições descambam para conseqüências perigosas, que eu quero ressaltar como conclusão.

Ora, o problema, no caso da filosofia clássica, está em que essa contradição entre universalismo e pluralismo moral implica a negação do pluralismo moral e, conseqüentemente, na formulação de valores que, exatamente por estarem para além das particularidades, afogariam essas mesmas particularidades. No pensamento clássico, a pluralidade moral impossibilita uma abstração em termos universalistas – e impossibilita *exatamente pelo caráter contraditório*, não científico, ingênuo da pluralidade. É nesse contexto de formulação de uma concepção total de mundo que aquelas velhas dicotomias entre grego e bárbaro, entre romano e bárbaro, entre cristão e pagão, entre civilizado e selvagem, encontram seu sentido. Porque é interessante perceber que essas distinções se fundam exatamente na superioridade de uma visão total de mundo que é considerada mais evoluída e verdadeira do que outras visões. É dessa percepção superior que uma cultura,

que representa em si o todo contra as particularidades, que o conceito de humanidade surgiu no ocidente, enquanto fomentando uma diferença entre os de dentro, isto é, os humanos, e os de fora, isto é, todos aqueles que não faziam parte da cultura superior, os bárbaros. É importante salientarmos essa especificidade, porque, no Ocidente, o xenofobismo não surgiu *por causa do multiculturalismo*, mas sim por causa da afirmação de uma visão única de mundo, rigorosamente universalista, de uma humanidade (seja ela grega, latina, cristã, europeia) contra o pluralismo – universalismo a partir da unidade e contra a pluralidade. A questão-chave, aqui, estava em que essa humanidade, símbolo dos valores objetivos de verdade e de moralidade, seria a luz a partir da qual todos os demais povos poderiam ser entendidos. A distinção humanidade/barbárie é, de maneira direta, o correlato das distinções verdade/falsidade, moralidade/relativismo. Em suma, a pretensão de se fundamentar objetivamente valores de verdade e de moralidade contra o pluralismo, por meio da negação do pluralismo, aponta para o preconceito cultural que marcou por muito tempo as dinâmicas cultural, social e política do Ocidente (atente-se também para a distinção entre Ocidente e Oriente). Os valores epistemológicos e morais, que valeriam em qualquer tempo e lugar, foram a ponta-de-lança a partir da qual o processo de consolidação do pensamento ocidental se defrontou com formas diversas de entender a objetividade desses valores e a própria questão da vida boa – e as colocou em segundo plano.

Ora, o empirismo, na medida em que enfatiza de maneira radical o pluralismo e, conseqüentemente, o relativismo, e na medida em que instaura uma ciência restrita à descrição dos fatos (naturais, sociais, morais), relegando para o âmbito do sem sentido a fundamentação moral, deixa claro que é possível tratar os fatos empíricos com racionalidade, mas que *não é possível tratar racionalmente da fundamentação normativa da moralidade*. Os fatos morais podem ser descritos, mas não podem ser fundamentados. Ora, essa recusa de um tratamento racional da fundamentação normativa da moralidade aponta para a ideia de que a moral estaria determinada pelo puro e simples relativismo daqueles que agem e valoram, e de que tais ações e valorações escapam a um juízo normativo. Mas, se é assim,

como avaliar a correção dessas ações e juízos? Ou seja, uma sociedade moderna, que recusa a fundamentação metafísico-teológica da moral, não afirma que essa recusa signifique um *vale-tudo moral*. Mas como, então, se poderiam ajuizar as ações morais particulares a não ser com referência a uma concepção universalista da moral ou, no fim das contas, a uma meta-moral? É nesse contexto que se pode perceber em Locke uma faceta conservadora, que transforma o Estado mínimo em um Estado-leviatã. Porque, como se havia dito acima, para Locke, os direitos fundamentais de cada indivíduo impedem a formulação de um Estado com funções amplas de regulação total da sociedade, na exata medida em que esse mesmo Estado estaria violando um espaço que é só do indivíduo. O Estado, então, apenas realizaria a justiça punitiva e deixaria ao indivíduo que ele seguisse sua vida do jeito que quisesse. Mas é exatamente por realizar apenas a justiça punitiva e deixar ao indivíduo as responsabilidades por sua própria vida que o Estado lockeano estabelece que as desigualdades sociais são determinadas eminentemente pela maior ou menor capacidade de cada indivíduo – conseqüentemente, o Estado não corrige, não intervém. Ele transforma-se em uma estrutura técnica de regulação da sociabilidade a partir da realização da justiça punitiva, o que significa que, pelo fato de centralizar em si a realização da justiça punitiva, o Estado lockeano mantém as desigualdades, porque não intervém nelas e impede que qualquer outro intervenha. Trata-se de um individualismo puro e simples, sem qualquer pressuposição de uma responsabilidade moral entre os indivíduos.

A recusa de uma fundamentação mora universalista, por parte do empirismo, justificada pela impossibilidade de se encontrar um acordo entre as diferentes e até divergentes concepções de mundo é, na minha percepção, *pré-moderna*. E isso por um ponto muito claro. É que a visão descentrada de mundo, que paulatinamente se consolida no Ocidente com a reforma protestante e, portanto, com a ênfase no pluralismo, com o iluminismo político e com a ciência moderna apontam, sim, para uma igual consideração entre todos, não obstante as suas particularidades. *É justamente por não ser defendida sem contradição uma uniformização pura e simples entre todos* que a liberdade, a igualdade e a tolerância encontram o seu lugar. No lema da

revolução francesa “liberdade, igualdade e fraternidade”, pode-se perceber efetivamente a ideia de que, entre livres e iguais, caem por terra relações verticais e hierárquicas justificadas como naturais, religiosas ou culturalmente fundadas e, por isso mesmo, inquestionadas. Entre livres e iguais, somente a fraternidade (ou a solidariedade) pode efetivamente ser o princípio-chave da resolução de problemas e orientadora da sociabilidade de uma maneira mais geral. O empirismo, na medida em que não atribui racionalidade às questões morais, esquece essa conquista moderna: as questões morais tratadas de maneira universalista *somente são possíveis* em uma sociedade descentrada, pós-tradicional, plural. O empirismo, no fim das contas, funda-se em uma visão de mundo tradicional, ou seja, recusa a objetividade dos valores e, conseqüentemente, a possibilidade de eles serem ajuizados racionalmente, o que significa que a ordem da sociedade se desenvolve de maneira espontânea e as hierarquias daí advenientes, que se consolidam e são legítimas, são hierarquias sobre as quais não se pode influir social e politicamente. Numa sociedade tradicional, o que rege a sociabilidade é o princípio da hierarquia; tal qual concebida por Locke, as desigualdades que surgem não são passíveis de ajuizamento moral nem de tratamento técnico. E o interessante é que uma sociedade moderna, pós-tradicional, é uma sociedade que acredita poder influir sobre si mesma, sobre seus rumos.

Nesse sentido, uma sociedade pós-tradicional efetivamente é marcada pela metáfora nitzscheana da morte de deus, ou seja, pela queda das fundamentações metafísico-teológicas. Ela é uma sociedade multicultural, fundada em direitos fundamentais de caráter universal e que apontam para a decisão coletiva de questões coletivas. Isso significa que a cultura nativa, o sangue, a religião ou mesmo a raça, numa sociedade pós-tradicional, já não servem mais como critérios para a fundamentação objetiva da moral – assim como uma filosofia essencialista. Mas também significa que o multiculturalismo não aponta para uma impossibilidade de fundamentação objetiva da moral. Claro que, diante do pluralismo, a própria fundamentação objetiva deve ser constantemente submetida à crítica, na medida em que *também é falibilista* (e não essencialista), mas, como se disse antes, é justamente pela recusa de uma visão de mundo tradicional (ou seja, essencialista)

e também pela recusa pura e simples de que os valores, dada a pluralidade moral, não podem ser ajuizados racionalmente, é essa dupla recusa (tanto metafísica quanto empirismo) que é solidificada pela modernidade. Os valores morais possuem um caráter universalista exatamente porque são os únicos critérios pacíficos para a sociabilidade em sociedades cada vez mais multiculturais. Assim, não precisamos ou afirmar um objetivismo radical ou um empirismo radical: não temos de escolher entre um desses lados e, por causa dessa escolha, ser levado a negar o lado oposto. São dois opostos que, exatamente por serem opostos, se aproximam no irracionalismo. A fundamentação pós-metafísica implica tanto a pretensão de uma fundamentação moral objetiva quanto o relativismo dos valores que é dependente do multiculturalismo. Mas dá um passo além do objetivismo estrito e do empirismo, na medida em que torna possível, sem a dependência da comunidade, do sangue, da religião e da raça, princípios ético-políticos universalistas.

Notas

- * Doutorando em Filosofia pela PUC-RS; Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: leno_danner@yahoo.com.br
- ¹ Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Aforismos 6.42; 6.421; 6.4312; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, parte I, § 19, p.23.
- ² Cf.: PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, p. 26.
- ³ Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro IV (Obras Completas, Tomo III), p. 205-220.
- ⁴ Quando a Escola de Frankfurt chama a atenção, na sua *Dialética do Esclarecimento*, para o processo de mitificação, de ideologização da ciência ocidental, e, quando parte exatamente do contexto de pensamento grego, mostrando a radicalização moderna dessa visão cientificista, ela tem em mente exatamente essa ideia de que uma sociedade ilustrada é uma sociedade cientificamente organizada, planificada. A ilustração da sociedade por meio da ciência não é nada mais, mas também nada menos, do que o controle e a planificação da sociedade por meio da ciência (e da técnica, que lhe é anexa). Mas não tratarei disso nesse artigo.
- ⁵ Em relação à posição sofisticista no que diz respeito ao relativismo epistemológico e moral, conferir: GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*, p. 155-165.

- ⁶ Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I (Obras Completas, Tomo III, pp. 75-97.
- ⁷ Cf.: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 26-27.
- ⁸ Sobre a posição de Heráclito, conferir: OS PRÉ-SOCRÁTICOS, p. 83-86.
- ⁹ Sobre a posição de Parmênides, conferir: OS PRÉ-SOCRÁTICOS, p. 147-149.
- ¹⁰ Cf.: PLATÃO. *O Sofista* (Obras Completas, Tomo II), p. 37 e seguintes.
- ¹¹ Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 6.41.
- ¹² Cf.: LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, pp. 17 e seguintes; HUME, David. *Investigação acerca do Entendimento Humano*, pp. 35 e seguintes.
- ¹³ Cf.: LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, pp. 81 e seguintes.
- ¹⁴ Cf.: PLATÃO. *Crátilo* (Obras Completas, Tomo II), pp. 263 e seguintes.
- ¹⁵ Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 3.325; 4.063; 4.11.
- ¹⁶ Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Aforismos 4.022; 2.031; 3.321; 3.33.
- ¹⁷ Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, parte I, §23, pp.26-27; parte I, §116, p.72.

Referências

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: FCG, 1999.

_____. **Segundo tratado sobre o Governo Civil**. Petrópolis: Vozes, 2001.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Cultrix, [s. d.].

_____. **Obras Completas** (Vols. II e III). Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1946.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid. **Revista de Occidente**, 1957.

_____. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1999.