

ANDRÉ BARATA

Sentidos de Liberdade

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Colecção - TA PRAGMATA
Direcção: José Manuel Santos

Design da Capa: Jorge Bacelar
Desenho da Capa: Luís Nascimento
Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 300 exemplares
Covilhã, 2007
Depósito Legal N.º: 253546/07
ISBN-13: – 978-972-8790-61-5

Índice

Prefácio	9
----------------	---

I. Liberdade e Vontade Geral em J.-J. Rousseau

O Contrato Social	17
O Interesse Comum	24
Vontade geral e vontade de todos	30
O Condicionamento do Pacto	33
Actualidade em Rousseau	42
A cidadania	46

II. Isaiah Berlin, liberdade e democratismo

Introdução	53
A reflexão berliniana sobre o conceito positivo de liberdade	56
Discussão da posição berliniana	63
A pertinência da análise berliniana para o nosso contexto epocal	80

III. Livre-arbítrio e determinismo

O problema	87
Argumentos incompatibilistas	93
O requisito da auto-determinação	95
O requisito das possibilidades alternativas	101
Um falso problema. futuros contingentes	105

IV. Agir por dever e ética formal

Vontade bem formada e vontade boa	113
O dever	115
Questões ligadas à resolução de dilemas	125
Deontologismo <i>versus</i> Consequencialismo	134
A questão da mentira	142
Limite à ética kantiana	148
A ideia de liberdade.....	156

V. A alteridade como fundamento do agir por dever

O campo da moralidade.....	163
Lévinas: Alteridade e liberdade	166
O moral e o imoral	181
A liberdade originária e o mal.....	186
A vida moral comum.....	190

VI. A construção da confiança - teoria dos jogos e ética

Teoria dos jogos	201
O dilema do prisioneiro	206
Versão iterada do dilema do prisioneiro	212
Construção da confiança e ética	216
Dever agencial e alteridade	226
Confiança e alteridade	230

VII. A liberdade ontológica de J.-P. Sartre

Consciência e liberdade.....	237
Liberdade temporal, uma liberdade sentida	243
Escolher é estar de má-fé	248
BIBLIOGRAFIA	253

Chamamos livre o homem que é fim
para si mesmo e não para os outros.

Aristóteles, *Metafísica* A 2, 982b

Prefácio

Falar de liberdade não é falar de uma ideia só, mas de múltiplas ideias que não são, com toda a certeza, ideias do mesmo. E se, em vez de ideias, se disser ideais, o problema nada perde em complexidade – há ideais de liberdade distintos, e também os há contraditórios ou mesmo conflituais. À parte outras razões, conflitos entre ideais de liberdade têm participado historicamente da justificação das crises da Modernidade. A liberdade move povos, quer como ideal a perseguir quer como *status* a salvaguardar.

Teoricamente, a importância do conceito de liberdade, caso se pudesse falar de um tal conceito, entenda-se como se de *um* só se tratasse, e caso essa importância se deixasse medir assim, é dada pelo valor fundacional que desempenha, ou se disputa desempenhar, em contextos filosóficos tão variados como a Ética, a Teoria Política, a Antropologia Filosófica. Além disso, há uma tão notável quanto antiga questão em torno da metafísica da liberdade – ao fim e ao cabo, perguntar-se-á, pode haver liberdade? Ou talvez de forma menos atreita a escândalos – que pode a liberdade ser?

Falar de liberdade é, por certo, falar de uma plurivocidade. Tantas vozes, porém, arriscam nada signifi-

car para lá da vozeria, o que faz com que em bocas mais entusiasmadas a palavra liberdade ganhe préstimo menos para usos do que para abusos. Por isso, não é difícil ser-se conduzido a equívocos ao se falar filosoficamente de liberdade. Para isto contribui ainda uma considerável permeabilidade conceptual entre os diferentes campos disciplinares onde o conceito de liberdade é pregnante. A contrapartida é facilmente enunciável: o descrédito é uma possibilidade recorrente em qualquer discurso sobre a liberdade.

Os sete estudos que se apresentam aqui não visam introduzir mais ordem à ordem dos sentidos que a palavra *liberdade* assume filosoficamente. Nem visam inventariar, cartografar ou sistematizar a pluralidade de sentidos enunciáveis. Não há sequer pretensão à exaustividade. Diversamente, a pretensão é outra: dar conta de alguns apenas, ainda que particularmente relevantes, sentidos de liberdade – os de Rousseau, Kant, Berlin, Sartre, Lévinas – para, com eles, propor um itinerário de reflexão e, sobretudo, devolver crédito à possibilidade da liberdade, seja metafisicamente, seja enquanto conceito, se não fundacional pelo menos iniludível na filosofia política, na ética, na filosofia da acção.

Posto isto, sumariam-se os sete estudos que aqui se apresentam. Os dois primeiros tiveram por ponto de partida um breve seminário de mestrado, prestado na Universidade da Beira Interior, em torno do problema da liberdade política, mais em particular, da reivindicação da liberdade política como fundamento último da constituição legítima do poder político. Nesse sentido, são considerados dois autores e duas obras, dando conta de duas perspectivas emergentes em duas épocas diferentes, mas, a nosso ver, imensamente relevantes, apesar de todo o antagonismo que as recobre, para a actualidade que vivemos. Trata-se de

Do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau e de *Dois Conceitos de Liberdade* de Isaiah Berlin.

O terceiro estudo respeita directamente ao problema da compatibilidade entre livre-arbítrio e determinismo. Nele, expõem-se as principais posições que são tradicionalmente reconhecidas a propósito do problema. Mas, no essencial, o propósito do estudo é propor uma via, relativamente simples, de resposta ao problema. Curiosamente, interessará a esta via que aqui se propõe a moldura teórica que rege o pensamento político de Rousseau. A curiosidade prende-se, naturalmente, com a distância temática, mais aparente do que real a nosso ver, que separa a liberdade como conceito político do problema do livre-arbítrio. Detectar esta ressonância é confirmar a permeabilidade acima assinalada, e não para a corrigir, como se não houvesse familiaridade possível entre os sentidos da liberdade, mas, diversamente, para dar indicação de um solo mais antigo, pouco visível, pré-sentido de liberdade, ou ainda, o que se poderia denominar como *arqui-liberdade*.

Outra distância ocupar-nos-á no nosso quarto estudo. Se o livre-arbítrio releva da vontade que se diz livre, mas também da vontade que pode ser bem ou mal formada, com isto, todavia, nada se elucida acerca da diferença entre uma *vontade boa* e uma *vontade má*. Por outras palavras, se há algum sentido ético ou moral de liberdade – e é claro que é esse o caso para uma filosofia prática como a de Kant –, não bastará seguramente obter uma teoria satisfatória do livre-arbítrio para o esclarecer. Kant propõe, como é sabido, a liberdade como autonomia, aliás, ainda que com substanciais diferenças, na esteira de Rousseau. A diferença entre livre-arbítrio e liberdade como autonomia permite, sem absurdo, dizer que se é livre de não se ser livre. Mas sendo-se assim moralmente livre,

haverá que repensar o lugar do consequencialismo. A nossa proposta é a de que esse lugar não se chame moral ou ética, mas qualquer coisa que está antes, menos distante de uma simples filosofia da acção do que daquelas.

No entanto, a ética kantiana não está isenta de problemas. De um lado, encontramos um problema de fundamentação ou, ao menos, de completude que nos conduzirá, no nosso quinto estudo, ao pensamento filosófico de Lévinas e à figura, absolutamente central neste autor, do outro. Veremos que a aparente contradição entre uma ética baseada na autonomia da liberdade e uma ética baseada na heteronomia, ou seja, na revelação de uma alteridade que justifica a liberdade, se pode resolver – pelo menos será isso que proporemos – numa ética que tendo uma forma, muito à semelhança do que Kant sustentara, não é, porém, uma ética formal.

O estudo subsequente procurará concluir no mesmo sentido que o anterior, mas tomando um ponto de partida inteiramente distinto. Tratar-se-á do problema da construção da confiança através de aplicação de modelos oriundos da teoria dos jogos. A partir da consideração do influente dilema do prisioneiro, e da discussão da racionalidade que lhe subjaz, reencontraremos tanto a autonomia de Kant como a heteronomia de Lévinas, ambas talvez mais bem conciliadas com as interacções humanas que se atestam empiricamente. Duas ideias permitirão pensar, de acordo com expressão de Jean-Pierre Dupuy, um kantismo de rosto mais humano: a ideia de uma vida que é a acção por excelência e a ideia de que é nessa mesma acção que fazemos prova da nossa liberdade.

O último estudo encontra-se com a filosofia de Sartre, talvez o último grande pensador da liberdade, e corresponde a uma versão adaptada de uma comunicação apresentada ao II Congresso Internacional da AFFEN

(Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica). Para o existencialista, a liberdade é ontológica, mas está longe de equivaler a uma liberdade de ser; na verdade, é uma condenação – mais sofrida do que jubilada.

A investigação que culminou neste livro fez-se no âmbito do *IFP – Instituto de Filosofia Prática*, Unidade de I&D (U738) reconhecida e financiada pela *FCT – Fundação para a Ciência e para a Tecnologia*.

Expresso, por fim, agradecimento aos muitos que me encorajaram a publicação deste livro. Mais em particular, cumpre-nos agradecer a José Manuel Santos pelo acolhimento a esta publicação, a Cristina Beckert pelo cuidado que pôs na derradeira leitura crítica destes estudos e, ainda, aos meus colegas Ana Leonor Santos e José Rosa por comentários e discussões que me acompanharam, e me motivaram, no esforço de compreender que sentidos tem, ou pode ter, a liberdade.

I. Liberdade e Vontade Geral em J.-J. Rousseau*

* Este estudo é resultado de comunicação apresentada ao Colóquio *Guerra, Filosofia e Política*, organizado por Rui Bertrand Romão, na Universidade da Beira Interior em 2004.

O Contrato Social

Logo nas primeiras linhas do seu *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*¹, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) esclarece o desígnio, ambicioso, a que se propõe com esta obra. Diz-nos o autor: «quero investigar se na ordem civil pode existir alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens tais como são, e as leis tais como podem ser.»² Tratar-se-ia, pois, de investigar da possibilidade de uma regra de administração, mas, *note bene*, sob o escrutínio de um duplo critério a satisfazer – por um lado, um critério de legitimidade, questão em torno do bem fundado que possa estar um governo civil e, antes disso, uma comunidade civil, uma *civitas*. Por outro lado, um critério de segurança, mesmo confiança que os homens possam depositar nessa regra de administração.

Este segundo critério assume, desde cedo, importância crucial no pensamento de Rousseau, imbricando-se no primeiro de tal forma que só por esforço analítico se distinguirão – encontrar uma regra de administração que confira segurança é em grande medida, para Rousseau, encontrar uma regra legítima. Neste sentido, não é tanto uma legitimidade o que Rousseau procura, como se para

¹ Rousseau, 1762. (Doravante CS)

² «Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être »CS, l. I, cap. 1)

justificar um dado estado de coisas civil, um dado regime instalado; bem ao contrário, procura encontrar um pacto social, um regime civil que se adequa a uma legitimidade fundadora, referencial último, a saber, a salvaguarda da pessoa humana individual, da sua liberdade e dos seus bens, face à força comum do poder soberano.

Dois momentos atestam esta inversão de forma clara.

Em primeiro lugar, a contundência com que o genebrino denuncia explicitamente a contradição entre o que diz ser a natural condição livre do ser humano, por um lado, e a sua existência actual efectiva, por outro. «O homem nasceu livre, e por toda a parte ele está a ferros»³ – estas são as palavras de Rousseau que, como nenhuma outra provavelmente, mais repercutirem na história política europeia desde a Revolução Francesa até às revoluções socialistas. Tais palavras representam, na perspectiva de Rousseau, um estado de coisas que nenhum pacto, desejando-se legítimo, pode tolerar; donde, ser esta a *causa occasionalis* do esforço rousseauiano para uma formulação inédita de pacto social, mais sinal de transformação do que de simples legitimação. Só com o sucesso de tal formulação, empresa a que Rousseau se lança em *Do Contrato Social*, seria possível transformar o estado de coisas que lhe é coetâneo e assegurar um governo justo que estabeleça *o facto pelo direito* e não, como aponta Rousseau aos seus predecessores mais influentes no pensamento político, Hugo Grócio e Thomas Hobbes designadamente, *o direito pelo facto*.⁴

³ «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.» (CS, I, 1)

⁴ «Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés: Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tyrans. Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis: c'est aussi le sentiment de Hobbes.» (CS, I, 2)

O segundo momento em que se atesta a inversão proposta por Rousseau é-nos dado quando de forma muito expressa, demasiado para que a possamos ignorar, se obriga a si mesmo a pesquisar uma formulação de pacto social que se conforme a uma moldura legítima do ponto de vista do direito natural, uma moldura que expõe com as seguintes palavras:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos não obedeça portanto senão a si próprio e permaneça tão livre quanto dantes.⁵

Desta moldura, a que qualquer formulação de pacto social se deveria ajustar, seguem-se duas consequências de relevo. Por um lado, estabelece teórica mas rigorosamente a possibilidade de um conflito entre os particulares e o poder comum, mais em concreto, o risco de a força comum vir a subjugar a pessoa de cada cidadão, além dos seus bens próprios, e, por outro, que nessa possibilidade de conflito reside justamente o problema crucial, *questio crucis*, a que o pacto social deve dar resposta sob pena de ser um pacto vão à luz da lei natural.

Ora, nestes termos, se a formulação que Rousseau proporá não deixa de nos fazer adivinhar, quer por insuficiência quer mesmo por contradição argumentativa, a possibilidade de um conflito entre o individual e o colectivo, há que dizer, porém, que, longe de ser proposto por Rousseau, como sucessivas recepções eivadas de criticismo a nosso ver precipitado lhe censuraram, tal conflito é precisamente matéria da denúncia rousseauniana e a sua

⁵ «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.» (CS, I, 6)

possibilidade justamente o problema que se propõe ultrapassar. Rousseau nem sequer pecou por omissão: o que está em causa em *Do Contrato Social* é o sacrifício da liberdade individual ao poder soberano, regra do seu tempo, sacrifício do particular à força comum; rejeição, pois, do intervencionismo do soberano sobre a vida dos particulares; pelo que achar em Rousseau o precursor da forma democrática do totalitarismo, como, entre muitos outros, Heine⁶ e Hannah Arendt ou os nossos António Sérgio e Cabral de Moncada⁷ fizeram, cada um à sua maneira, parece-nos matéria a escrutinar cuidadosamente. Fazê-lo é um dos objectivos a que nos propomos, designadamente pela discussão da distinção muito célebre, mas nem por isso muito bem compreendida, entre Vontade geral e vontade de todos.⁸

⁶ Do severo criticismo de Heinrich Heine face a Rousseau, e também face a Kant, Isaiah Berlin faz a seguinte descrição: «Há mais de um século atrás, o poeta alemão Heine alertava os franceses para que não subestimassem o poder das ideias: os conceitos filosóficos acalentados na tranquilidade do gabinete de um professor podem destruir uma civilização. Referia-se à *Crítica da Razão Pura* de Kant... e descrevia as palavras de Rousseau como a arma manchada de sangue que, nas mãos de Robespierre, aniquilara o anterior regime.» (Berlin, 1958: 244)

⁷ A respeito da democracia de Rousseau, afirma Cabral de Moncada – «Individualista ainda no seu ponto de partida e nos seus pressupostos racionais, sem dúvida, ela é *totalitária* e *anti-liberal* no seu ponto de chegada. Partindo da liberdade do homem e dos seus direitos naturais originários, o dogma da “soberania do povo” e o mito da “vontade geral” acabam por tomar na construção do sistema a dianteira sobre os outros elementos e por anular nela todos os vestígios do seu liberalismo.» (Cabral de Moncada, 1953: 243-244)

⁸ Esta indicação, contrariamente ao que se poderia começar por pensar, aponta para um objectivo rousseauniano muito mais ligado ao problema da acção governativa, ou, se se quiser, do exercício do poder, do que ao problema da constituição do poder. Poder-se-á dizer que este segundo problema se subordina ao primeiro, o que, a bem

Esta mesma questão é um manifesto sintoma da actualidade do pensamento do Rousseau, pois se há hoje teste à maturidade das democracias ocidentais passará com certeza pela capacidade de salvaguardar minorias do efeito de maiorias, imprimir condicionamentos que atendam ao protesto da verdade, por mais difícil que seja determinar o estatuto desta em política, face ao acto sagrado da democracia contemporânea – o voto. Fenómenos como o eleitoralismo, o populismo, a convergência imediata e desordenada de vontades, a demagogia, em suma, o que classificaríamos genericamente sob a categoria, de Stuart Mill, de “tirania das maiorias” são hoje efeitos contra os quais as democracias devem procurar soluções. Expor esta actualidade de Rousseau, até pela sua feição contraditória, é outro dos nossos objectivos.

Por fim, como terceiro e último objectivo, procuraremos articular, na esteira de Arendt, uma condição bélica no cidadão como garantia última contra a precariedade da vontade geral rousseauiana, mas também, indo bem além de Arendt, da própria ideia de democracia.

Que formulação apresenta, pois, Rousseau, para um pacto social que respeite a moldura que o direito natural impõe, ou seja, um pacto capaz de realizar uma alternativa quer ao cenário de destruição do homem no “estado natural”, quer à submissão sem limites, sem salvaguarda

dizer, é plausível não só em Rousseau como em Hobbes: diferentes entendimentos do que deve ser o exercício do poder (ou seja, como se exerce e quem o exerce, e por fim os limites que o condicionam) estruturam diferentes modelos de constituição e legitimação do poder. Enquanto ao absolutismo, de cariz liberal, hobbesiano se faz corresponder determinada constituição, ao regime particular de Rousseau faz-se corresponder outro tipo de constituição e legitimação do poder.

da liberdade, do cidadão? Eis a conhecida fórmula do contrato:

Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direcção da vontade geral; e nós recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo.⁹

A análise deste contrato revela três momentos consecutivos: o da *alienação* da pessoa de cada um e das suas posses; o da *formação* da vontade geral, pessoa abstracta que assume a soberania; e o da *recuperação* a título legal de tudo aquilo que cada um havia alienado, sejam as suas posses seja a sua pessoa, dando a posse de cada um lugar à propriedade legal, isto é, ao reconhecimento pelos outros e pela comunidade civil em geral das suas posses. Por que razões, à luz do pensamento de Rousseau, podem estes três momentos determinar uma associação em que a pessoa e os bens de cada associado sejam protegidos da força comum? Simplesmente porque, apesar da instituição de uma autoridade soberana, todos os súbditos permanecem tão livres quanto dantes; a *liberdade natural* converte-se – eis o momento engenhoso do argumento de Rousseau – numa *liberdade civil*, sem nada perder; pelo contrário, ganhando o reconhecimento dos outros que participam da mesma comunidade. Não se sacrifica, pois, a liberdade do *cidadão* à submissão ao *súbdito*.

Mas bastará de facto esta forma de associação, este pacto social, para que fique salvaguardada a liberdade dos

⁹ «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » (CS, I, 6)

cidadãos, os direitos que os assistem quanto à posse de bens, e tudo o mais de que dispunham naturalmente, face aos perigos de sobreposição de uma força comum? E, mais latamente, aos perigos de dissolução do nó social, da perda de uma posição de paz em troca de uma de guerra? Note-se que, para Rousseau, há um vínculo profundo entre estas duas questões – a sobreposição da força comum sobre os particulares representa, por si só, em termos que esclareceremos adiante, uma destituição da legitimidade do pacto social, pelo que, nessas circunstâncias, e face a ele, não será menos ilegítima a posição de guerra civil.

A nossa proposta de resposta a estas questões é tríplice:

1. A fórmula do pacto mostra-se claramente insuficiente. Vê-lo-emos a respeito da noção de interesse comum e da possibilidade de conflito entre este e o interesse particular. Donde, haver a necessidade de formular condicionamentos ao pacto.
2. Os condicionamentos propostos por Rousseau mostrar-se-ão, porém, contrários, por vezes contraditórios, com o desígnio que almejavam cumprir. Veremos que assim é com os condicionamentos da *indivisibilidade* e da *inalienabilidade* da vontade geral. A consequência mais óbvia que daqui se segue é uma intolerável supressão do pluralismo político.
3. Pese embora o que ficou dito, os mesmos condicionamentos, se lidos reflectidamente, expõem a nosso ver uma precariedade essencial aos regimes democráticos que, no limite, só encontra amparo na capacidade dos cidadãos em sustentar, no seu peito, uma ficção comum – a vontade geral. Vê-lo-emos, muito em particular, a partir da preocupação rousseauiana com o conflito entre vontade geral e vontade de todos e com o estatuto do cidadão.

O Interesse Comum

Posto este trajecto, começaremos por explicitar a distinção entre interesses particulares e interesse comum. Tal como Rousseau no-lo apresenta, o interesse comum é *em substância* da mesma natureza que o interesse particular, no sentido em que resulta tão-só da abstracção do que, nos múltiplos interesses particulares da multidão de vontades individuais envolvidas no acto do pacto, permanece comum. Assim, o interesse comum identifica-se com aqueles interesses que, *além de particulares*, sucede serem comuns a todos as vontades contratantes. Por isso, de um ponto de vista lógico, é manifesto que o interesse comum não é mais do que o conjunto de interesses que resultam da intersecção de todos os conjuntos de interesses particulares de todos os indivíduos de uma comunidade. Obviamente, se o conjunto-intersecção fosse nulo não seria possível abstrair um interesse comum nem firmar uma Vontade Geral que o perseguisse. Sobre esta explicitação, Rousseau não se poderia ter exprimido de modo mais inequívoco:

(...) se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. É o que há de comum entre esses diferentes interesses que forma o laço social, e se não existe nenhum ponto no qual todos os interesses se acordem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é *unicamente sobre esse interesse comum* que a sociedade deve ser governada.¹⁰

¹⁰ «si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée...» (CS, II, 1) (Itálico nosso)

Poder-se-ia concluir que, deste modo, o facto de, numa ou mais vontades, interesse comum e interesse particular entrarem em conflito só se explicaria nos termos de um equívoco. Ou sucederia o interesse que passa por comum não ser realmente interesse *comum* a todas as vontades individuais, ou sucederia o interesse particular, proclamado em certa ocasião por dada vontade, conflitar com outros interesses dessa mesma vontade, interesses igualmente particulares quanto à sua origem, e simplesmente comuns no sentido em que são partilhados pelas outras vontades.

Na verdade, porém, esta conclusão não se sustém, pois os interesses particulares estão em constante transformação e, conseqüentemente, o interesse comum originalmente contratado pode deixar de exprimir um interesse efectivamente comum a todas as vontades. Não deveria, porém, o interesse comum, de acordo com a definição, transformar-se também ele de acordo com a dinâmica dos novos interesses particulares? Em parte sim, se a expressão ‘interesse comum’ continuar a significar o interesse que sucede ser comum às vontades que se submeteram ao pacto. Contudo, a resposta também é parcialmente negativa e por uma razão, a nosso ver, importante: embora nada impeça no contrato social que os pactuantes sejam volúveis e inconstantes quanto aos seus interesses particulares, não é o caso que sobre aquilo que pactuaram – o interesse comum – não seja razoável a exigência de um compromisso de perseverança. Se contratar envolve, de algum modo, um acto de promessa acerca do objecto de contrato, ou seja, um compromisso de estabilidade do conteúdo do interesse comum, então, ter-se-á que o interesse comum originalmente apurado pode, *de facto*, esvanecer-se no jogo de mudança das vontades particula-

res, ainda que permaneça, *de jure*, exigível face ao compromisso assumido pelo contrato. Quer isto dizer que é no próprio interesse comum, mais do que num antagonismo com interesses particulares, que emerge a possibilidade de conflito.

Face a esta possibilidade de conflito, Rousseau procura fixar um conteúdo do interesse comum insusceptível à volubilidade, mesmo se generalizada, dos interesses particulares. Isto significa, porém, que a definição estritamente formal de interesse comum se revela insuficiente – um interesse *formalmente* comum pode não ser um interesse *realmente* comum, que diga *genuinamente* respeito à Vontade Geral. Necessário é ainda que nele esteja unicamente em causa o que é verdadeiramente da ordem do bem-comum. Por aqui, percebe-se o alcance dos conceitos de interesse comum e Vontade Geral em Rousseau. Não são apenas noções formais, elegíveis, mas dispõem de uma materialidade ou ontologia próprias. É claramente neste sentido que Rousseau profere afirmações como as de que a Vontade Geral, princípio da soberania, não se engana. Com isto, evidentemente não está a querer dizer que as maiorias, mesmo se unânimes, nunca se enganam e que as minorias, inversamente, estão sempre enganadas, pelo simples facto de as primeiras serem maiorias e as segundas minorias. Bem pelo contrário, Rousseau está a querer salvaguardar o bom senso quanto ao bem comum dos inevitáveis enganamentos que o senso comum tende maioritariamente a alimentar.

Já por outro lado, a Vontade Geral não poder enganar-se apenas significa que ela é da ordem da realidade, e assim por princípio verdadeira, e não da ordem do discurso, esse sim ou verdadeiro ou falso. Como qualquer outra realidade, a Vontade Geral poderá ser

ilusória, aparente, enganadora, mas não falsa ou enganada.¹¹

É notório que, por aqui, novos problemas resultam dentro do pensamento de Rousseau, mas exactamente por permitir que minorias iluminadas possam supor, no seu alto critério, que são melhores intérpretes da Vontade Geral que a massa maioritária. Quem conheça a realidade da Vontade Geral, quem saiba dos seus meandros melhor do que os outros, ou lhes faça crer que assim é, – imagine-se uma elite revolucionária – verá reconhecido, na medida em que seja reconhecido aquele saber, o direito à coerção a bem do interesse comum. A este propósito é frequentes vezes lembrada a afirmação de Rousseau de que quem desobedecer à Vontade geral será constrangido por todo o corpo social e que tal não tem outro significado senão o de o forçar a ser livre.¹²

Além desta, outras dificuldades rapidamente fazem com que Rousseau, permita-se a expressão, entre em terreno escorregadio. Desde logo, a formulação do pacto não envolve um outro em carne e osso, um segundo outorgante que se dê a ver em pessoa, mas tão-só uma abstracção, além do mais, ficcionada, provavelmente por cada um à sua maneira, *como se* fosse uma vontade. Assim, quem

¹¹ Equívocos na interpretação destes pontos são muito comuns e arriscam a obter formulações que só podem ser tomadas como caricaturas do pensamento de Rousseau. Encontramos um exemplo na *História das Ideias Políticas* de Freitas do Amaral onde, confundindo-se vontade geral e vontade da maioria, acaba-se atribuindo a esta o que respeita apenas àquela – «A maioria nem sempre tem razão, dizia Locke, por isso é necessário limitá-la; a maioria tem sempre razão, diz Rousseau, por isso não é preciso limitá-la. As minorias é que estão enganadas, quem está em minoria nunca tem razão: por isso a soberania é infalível, a vontade geral traduz o interesse colectivo, exprime sempre o bem-comum.» (Amaral, 1998: 50)

¹² Cf. CS, I, 8.

exige ao cidadão que persevere no interesse comum a que se obrigou não é ninguém, nem um outro cidadão, nem uma assembleia de cidadãos, mas algo cuja realidade senciente está, porém, em toda a parte. E, no entanto, de facto, quem exigirá e obrigará serão outros cidadãos, com os quais quem desobedece nenhum contrato houvera celebrado. Todos e qualquer um, em pé de igualdade, estão em condições de denunciar um segundo e um terceiro, fazerem-se, digamos assim, ministros da verdade a respeito do interesse particular de cada vontade, juízes da verdade e da falsidade do interesse comum a todas as vontades.

Esta ambivalência sobre quem pode exigir obediência torna-se tanto mais perniciosa quanto, como vimos, o interesse comum *de facto* pode ele mesmo se transformar. E se Rousseau não nos dá critérios pelos quais possamos julgar da legitimidade do conteúdo do interesse comum originalmente contratado, menos nos dá a respeito do interesse comum transformado, das mediações formais que regulam a sua transformação. No limite, cruzando a indefinição em que Rousseau deixa as condições de obrigação dos cidadãos e a indefinição quanto aos procedimentos de legitimação do próprio interesse comum e sua transformação não é difícil ser-se conduzido a tal ponto que quem não acompanhe a transformação corre o risco de se tornar um desobediente, mesmo que cumpra com todo o zelo o interesse que havia contratado. E quem desobedece às leis, quem as viola, cessa de ser membro do Estado. A sua existência e a do Estado tornam-se incompatíveis. Entre ambos, a relação será a mesma que a de inimigos em guerra.¹³ Em suma, nenhum interesse particular e nenhuma vontade particular estão a salvo.

¹³ Cf. CS, II, 5.

Significará isto que Rousseau lançou as bases para o Terror e para a democracia totalitária? Seguindo exclusivamente a formulação do pacto, julgamos que sim. Mas, de forma alguma, o mesmo significa que os tenha legitimado. Pelo menos duas boas razões sustentam esta conclusão. Primeiramente, a motivação e a moldura do pacto afirmam, por princípio, que se trata de *proteger* os particulares da força comum, não de os *submeter* a ela; em segundo lugar, a possibilidade de desvio totalitário da vontade de todos face à vontade geral é representada pelo próprio Rousseau como um perigo que o preocupa e a que procura dar resposta.

Não obstante, e quanto à primeira razão, já verificámos como Rousseau, afinal, vem tolerar a sua contraditória em virtude da insuficiente formulação do pacto. Com efeito, ao deixar indeterminado o conteúdo do interesse comum, bem como os termos em que nele encontra fundamento o direito à coerção, Rousseau possibilitou – e tornou mesmo natural – que a *questão do poder*, supostamente ligada à promoção do interesse comum, se convertesse numa *questão de poder sobre o interesse comum*. Assumida esta conversão, já pouco importará o interesse comum, mas simplesmente o interesse, obviamente particular, de quem o domina. Este é, aliás, um traço característico de certo colectivismo que fez a sua história, sobretudo no Séc. XX, um pouco por todo o mundo, despromovendo o direito à vontade individual sempre que contrariasse a vontade colectiva, tal qual era representada e imposta por uma minoria.

Talvez pela consciência destas dificuldades relativamente ao interesse comum, Rousseau tenha sentido a necessidade de avançar com uma segunda razão, a saber, a distinção algo volátil, mas absolutamente decisiva, entre *Vontade geral* e *vontade de todos*. Com efeito, é na

discussão desta distinção que se joga não só a valia, em particular, do projecto rousseauiano de direito político, mas também a condição, por assim dizer, intrinsecamente precária dos regimes que reconhecemos como democracias. Não obstante, e uma vez mais, se por aqui se aclara o esforço de Rousseau em evitar o perigo totalitário, veremos, porém, que é nesse mesmo esforço que ainda se encontrará evidentes concessões ao totalitarismo.

Vontade geral e vontade de todos

A distinção entre estas duas vontades é-nos dada sob a seguinte formulação:

Há muitas vezes uma diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só tem em vista o interesse comum, a outra tem em vista o interesse privado e é apenas uma soma de vontades particulares: mas retirem destas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem entre si, e restará como soma de diferenças a vontade geral¹⁴

Fazendo uso dos conceitos de ‘intersecção’ e de ‘reunião’, poderíamos ser tentados a distinguir a Vontade geral da vontade de todos, tomando a primeira como constituída a partir do conjunto-intersecção dos interesses individuais, como vimos, e a segunda como constituída a partir do conjunto-reunião dos mesmos interesses. No entanto, uma tal caracterização conduzir-nos-ia à conside-

¹⁴ «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.» (CS, II, 3)

ração do conteúdo da Vontade geral como sendo parte do conteúdo da vontade de todos, o que não segue nem a letra nem o espírito do texto rousseauiano. É explícito nas palavras do genebrino que os conteúdos das duas vontades, a geral e a de todos, podem divergir; aliás, o risco de divergirem é mesmo objecto central da sua preocupação teórico-política, pois é também o risco de fazer cessar o próprio pacto social.

Perguntar-se-á, então, de que outro modo se pode caracterizar a vontade de todos em contraste com a Vontade geral? A este propósito, uma *nuance* impõe-se. Rousseau não afirma que a vontade de todos consista na soma dos *interesses* particulares, mas, diversamente, na soma das *vontades* particulares. Fará realmente diferença esta diferença? Absolutamente, pois vontades particulares não exprimem necessariamente interesses particulares, nem, do mesmo modo, interesses comuns; exprimem tão-só interesses, podendo, contingentemente, dar-se o caso de nelas se discernir o que é particular do que é comum no interesse eleito. Por outras palavras, a vontade de todos *originariamente* diz respeito à totalidade das vontades individuais e só *derivadamente* ao interesse que elas elegem.

Nestes termos, a vontade de todos (bem como a da maioria) não está vinculada ao interesse comum, podendo, por isso, não o atender, sacrificando assim a Vontade geral; no limite, o próprio pacto. É esse o caso que Rousseau nos descreve:

Quando o nó social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares começam a fazer-se sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum altera-se e encontra opositores, a unanimidade já não reina entre as vozes, *a vontade geral já não é a vontade de todos*, elevam-se contra-

dições, debates e a melhor opinião já não passa sem disputas¹⁵

Invertendo o ângulo de abordagem, a Vontade geral, por não poder deixar de se actualizar através da expressão das vontades individuais, depende sempre da vontade de todos (ou, ao menos, da maioria), esperando nesta a capacidade de preservar a atenção no interesse comum. Mas é justamente aqui que há uma situação de risco inapagável – a possibilidade permanente dos indivíduos elegerem outro interesse que não o comum, seja por se iludirem (e são muitas as estratégias de ilusão em política) seja por esquecerem a sua condição de cidadãos, suspendendo o estado civil, como que regressando ao estado de natureza. Desta forma, a contingência de uma dissensão entre a vontade de todos (ou da maioria) e a vontade geral não é mais do que a contingência de tudo aquilo que, pese embora a adesão maciça que possa obter no circunstancialismo da ocasião, ponha em causa o interesse comum e o próprio fundamento do contrato social. Neste sentido, a vontade de todos, quando desavinda da Vontade geral, pode ser entendida como o nome rousseauiano para fenómenos como o populismo e a demagogia, exemplificáveis nas democracias propagandísticas, com o seu particular vultear revolucionário, mas também, a seu modo é certo, nas nossas hodiernas democracias ocidentais cada vez mais massificadas e “mediacratizadas”. Se

¹⁵ «Mais quand le noeud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants, l'unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes.» (CS, IV, 2 ; itálico nosso)

a tirania das maiorias pôde conduzir aos totalitarismos de feição aparentemente democrática, hoje já extintos, não será por isso que deixam de constituir uma ameaça, aliás crescente, às democracias que integramos. A nosso ver, com este conceito de vontade de todos, Rousseau deu conta da perpétua condição precária de uma Vontade geral assente na soberania popular. A condição da legitimidade da Vontade geral está na assunção do perigo insuperável da sua reversibilidade. Com este conceito de vontade de todos, Rousseau terá identificado, arriscamos a generalização, a precariedade inerente ao regime democrático.

O Condicionamento do Pacto

Não obstante, face a esta constante precariedade – enquadrada no facto de a Vontade geral só ser elegível através de vontades particulares – Rousseau procura estabelecer um duplo condicionamento que salvguarde a perenidade do contrato social e estabilidade da Vontade geral. Trata-se de uma ilegitimação do direito à representação política, por um lado, e de uma ilegitimação do direito à associação política, por outro. Ambas são ilegítimas, no juízo de Rousseau, porque anulam o próprio pacto social. Se este constitui uma Vontade geral enquanto pessoa subjectiva, ainda que abstracta, então tal vontade não se pode alienar – tal qual as vontades particulares, que, mesmo querendo, não podem renunciar à sua liberdade, a Vontade geral não pode renunciar a si mesma. Donde, a ilegitimação de uma vontade que se fizesse representar por outra. Além disso, não pode dividir-se pois só por absurdo se poderia ser conduzido a conceber uma pessoa que não fosse *uma* pessoa, subjectividade constituída *qua* unidade individual. Donde, a ilegitimação de

uma vontade que se fragmentasse em vontades intermédias, resultado de associações políticas.¹⁶

Note-se que, a admitir este condicionamento pela natureza subjectiva da Vontade geral, ele não pode ser considerado um mero suplemento *ad hoc* ao pacto. É condição de implementação do pacto. É claro que esta essencialização, por assim dizer, do condicionamento faz parte do engenho de Rousseau em conferir-lhe tanta legitimidade quanta a que se conferir ao pacto propriamente dito. Mas não é menos óbvio que a argumentação de Rousseau neste ponto depende estreitamente de uma caracterização bastante discutível da natureza da Vontade geral. Numa palavra, que a Vontade geral enquanto expressão do interesse comum das vontades particulares se diga uma vontade em sentido literal e não apenas metafórico é ponto que só muito arduamente, para não dizer nunca, seria sustentável.

Aliás, Rousseau tenta, designadamente no que respeita ao direito de associação política, uma outra argumentação bem menos insustentável, ainda que, como veremos, nem por isso legítima. Desta feita, tratar-se-á de um argumento de cariz sociológico. A partir da ideia de que o interesse comum será tanto mais fielmente expresso quanto maior for a dispersão dos interesses particulares, Rousseau pronuncia-se pela inadmissibilidade de associações de cidadãos, cujas vontades constituiriam um meio-termo entre a vontade particular de cada um e a vontade geral da comunidade civil. Toda a associação

¹⁶ Alain Renaut sintetiza este condicionamento em virtude do carácter subjectivo da vontade geral nos seguintes termos: «A soberania, que não é mais do que “o exercício da vontade geral”, fica a distinguir-se por duas características – indispensáveis à constituição do povo como subjectividade: ela “nunca pode alienar-se” (CS, II, 1) e também não pode, pelas mesmas razões, dividir-se (CS, II, 2).» (Renaut, 2000: 139)

dentro da comunidade significaria, a seu ver, um acto de enfraquecimento do nó social. Isto porque, se houvesse algo que instituisse um interesse comum ao nível de uma associação intermédia, tal entraria em competição, se não mesmo em conflito, com o interesse realmente comum a todos. A alegada ilegitimidade do direito de associação política resulta, pois, do facto, presumido por Rousseau, de que tal poria em causa o próprio pacto social.

Para demonstrar este resultado, Rousseau retoma a noção, mesmo que metafórica, de uma Vontade geral. Vimos atrás que a vontade de todos era o que se elege por unanimidade, ao passo que a Vontade geral, por princípio, se definia pelo interesse comum, isto é, pela abstracção do que é comum na multiplicidade de interesses particulares dos cidadãos. Vimos também que nada nos garante que a Vontade Geral seja eleita, como nada nos garante que o interesse eleito seja, de facto, o interesse comum. Como já dizia Francis Bacon noutro contexto, embora não tão longínquo do presente quanto poderá parecer, «...mesmo que todos os homens ensandecessem continuaria a ser perfeitamente possível o acordo entre eles.»¹⁷ Portanto, para evitar os perigos de uma vontade de todos extraviada e para privilegiar as condições de elegibilidade da Vontade geral, Rousseau expõe-nos o seu argumento:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não têm nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa.¹⁸

¹⁷ *Novum Organon*, afor. 27.

¹⁸ «Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. » (*CS*, II, 3)

Note-se, desde já, que se Rousseau pensa, nesta comentadíssima passagem, a Vontade Geral como resultado de um “grande número de pequenas diferenças” e também, noutra passagem do mesmo capítulo, como resultado da “soma de diferenças”, tal não significa que esteja a contradizer a definição de princípio, ou sequer a enunciar uma sua formulação alternativa. Apenas determina aquelas que julga serem as condições preferíveis para uma *eleição* da vontade geral, entendida tal qual a sua definição de princípio entende. Não está em causa o que ela seja, nem sequer como ela resulta, mas, muito incisivamente, como resulta *melhor*. Novamente, uma pequena diferença faz uma grande diferença – uma coisa é determinar os modos como dos interesses particulares, da dinâmica societária que entre estes se surpreende, resulta um interesse comum; outra, bem diferente, é um trabalho de “engenharia” sobre os interesses particulares que os conforme a uma tal disposição que deles resulte como que por necessidade o interesse comum.

Ora, esta via propugnada por Rousseau só pode ser tomada como inaceitável, pois com ela o condicionamento desloca-se para o plano dos interesses particulares sobre os quais, porém, a esfera do poder político não deveria poder exercer qualquer condicionamento. A haver condicionamento legítimo teria de se situar numa posição *in pactum*, nunca numa posição *ante pactum*. Com efeito, aqueles interesses particulares que se aglutinam em torno de associações são *temporalmente* anteriores ao pacto. Supor o contrário conduzir-nos-ia a uma concepção absurda do estado da natureza, de acordo com a qual nenhum tipo de articulação entre interesses particulares seria possível, desde os mais elementares como a sobrevivência individual e da espécie, como todos os que resultam da organização societária de modos de vida, modos de produ-

ção, etc. Mas esses mesmos interesses são também *logicamente* anteriores à formação do interesse comum; são a base, tanto quanto os interesses particulares individuais, para a formação do interesse comum. Limitá-los é limitar irremediavelmente uma justa representação da vontade geral. Mais do que isso é destituir aquilo a que hoje continuamos a chamar Sociedade Civil. De facto, se Rousseau visa garantir a elegibilidade da vontade geral logo no espaço dos interesses particulares, para aí impor inibições formais à iniciativa, designadamente à iniciativa de associação, não tolerando que haja outros interesses particulares que não os desarticulados interesses de cada cidadão por si, então é a sociedade civil, e as suas possibilidades plurais de convivência, o preço a pagar pelo resgate da estabilidade da vontade geral e de perenidade do contrato social. Ora, a simples pressuposição de que a comunidade, na sua vida económica, não envolvesse associações constituídas em torno de interesses particulares é, como vimos, totalmente infundada. Naturalmente, Rousseau sabe-o, o que não soube, digamos assim, foi prevenir-se de forçar a realidade a estar de acordo com as melhores condições para que o pacto vingasse de forma perene. Em termos talvez excessivamente crus, Rousseau, não adaptando o pacto à realidade, acabou condicionando a realidade ao pacto¹⁹. O resultado é evidente: Rousseau

¹⁹ Note-se que o próprio Rousseau ressalva, pese embora de uma forma inarticulada, um domínio que corresponde à Sociedade Civil. É que a Vontade Geral está duplamente limitada, interna e externamente – internamente, no sentido em que só pode legislar isonomicamente, *i.e.*, legislando sempre num plano universal; externamente, no sentido em que só pode ter por objecto o interesse comum, excluindo-se necessariamente do domínio dos interesses particulares. Tal domínio vale bem como esboço de sociedade civil, mas não mais do que isso – uma sociedade civil que não se pode articular não chega a ser realmente uma sociedade civil. Este carácter inarticulado do

só evita o sacrifício da Vontade geral a uma vontade de todos totalitária, coarctando ao indivíduo, aquele mesmo a quem prometia garantir a sua plena liberdade caso pactuasse, todas as liberdades de associação a outro ou outros com vista à promoção dos seus interesses, sejam negócios seja o que for o que os mova. Na representação rousseauiana da *civitas* não haveria sociedades privadas, nem semi-públicas; só haveria cidadãos homogéneos e, depois, o Povo soberano, e igualmente homogéneo.

De qualquer modo, se as soluções de Rousseau para o problema da precariedade da vontade geral não são aceitáveis, tal não significa que o problema não seja ele mesmo digno de atenção; menos pertinente, ainda, seria uma interpretação que supusesse que Rousseau visse nessa precariedade alguma espécie de bem público, como sugere Hannah Arendt no seu *On Revolution* - «Rousseau insistia em que “seria absurdo para a vontade restringi-la no futuro”, antecipando deste modo a forçosa instabilidade... dos governos revolucionários».²⁰ Aliás, a respeito do criticismo de Hannah Arendt, estamos em crer que se trata de uma das mais envesgadas interpretações do pensamento político de Rousseau a que se pode ler nas suas seguintes palavras em *On Revolution*:

É certo que nenhum estadista tem seguido Rousseau até esta conclusão lógica... Não encontramos em parte

homem em estado de natureza prende-se obviamente com a antropologia desenvolvida por Rousseau nos seus dois *Discursos* de 1750 e 1755. Aí, Rousseau defendia que a corrupção da bondade natural humana resultava da sua sociabilização; dito de outro modo, no estado natural, com a sua bondade, o homem seria um ser solitário. «Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable.» (Rousseau, J.-J., 1755: 162)

²⁰ Arendt, 1963: 93.

alguma a hipótese de que o inimigo comum reside no coração de todos. Contudo, é diferente o que se passa com os revolucionários e a tradição de revolução. Não foi apenas na Revolução Francesa, mas em todas as revoluções, que o seu exemplo inspirou, que o interesse comum apareceu sob a forma do inimigo comum e a teoria do terror, de Robespierre a Lenine e a Estaline, pressupõe que o interesse da totalidade deve de modo automático, e decerto permanente, ser hostil ao interesse particular do cidadão.²¹

A objecção é imediata e tripla: nem Rousseau propugnou alguma vez pelo interesse da totalidade, que o tenha proporcionado sim, mas que o tenha proposto não (se há preocupação, em *Do Contrato Social*, em discernir a Vontade de todos da vontade geral é, como vimos, justamente para de algum modo condicionar aquela); nem em momento algum será possível encontrar em Rousseau alguma acepção do interesse comum pela qual este fosse o inimigo; nem sequer em circunstância alguma Rousseau pensou o contrato social como configurando uma hostilidade, pelo menos automática e/ou permanente, do interesse da totalidade, sequer do interesse comum, face aos interesses particulares dos cidadãos. Tais afirmações arendtianas, do ponto de vista de Rousseau, ilegítimariam o próprio pacto.

Que o Terror se tenha inspirado na intransigente afirmação rousseauiana do carácter popular da soberania, que o Terror se firmasse sobre o medo, a denúncia e a ameaça da guerra que a fórmula do pacto social possibilitam, tal não elide o facto de que Rousseau procurou, com maior ou menor eficácia, ilegítimá-lo. Se o risco da guerra foi fonte de unidade nacional no Terror, se o mesmo

²¹ Arendt, 1963: 96.

risco de guerra é, como veremos adiante, segundo Arendt, fonte de conservação do nó social em Rousseau, há, no entanto, uma diferença maximamente relevante – a guerra para o Terror visava exaltar a vontade de todos; a guerra para Rousseau visava condicionar a mesma vontade de todos.

Não antes de encerrar este ponto, permitimo-nos ainda discordar de uma outra interpretação, muito celebrada, de Alexis Philonenko, de acordo com a qual a tal soma de um “grande número de pequenas diferenças” de que resulta a Vontade Geral corresponderia a uma aplicação do cálculo infinitesimal²². É certo que Philonenko expõe fortes indícios de que Rousseau estaria familiarizado com este tipo de cálculo, mas tal, a confirmar-se, só serviria, a nosso ver, para vacilar sobre se Rousseau o tivera efectivamente em conta aquando da exposição do que chamámos condições preferíveis para a eleição da Vontade Geral. É que esse cálculo faz-se sobre um *contínuo*, ao passo que a eleição da Vontade Geral se faz necessariamente sobre *unidades discretas*, a saber, as vontades individuais. Aliás, tratando-se de apresentar um modelo de cálculo para a eleição da Vontade Geral tal qual Rousseau a pensa, mais facilmente, e de forma bastante mais adequada, encontrá-

²² «La mathématique sur laquelle va s'appuyer Rousseau est le calcul infinitésimal.» (Philonenko, 1984 : 30)

Mais em pormenor, explicita Philonenko : «La constitution mathématique de la volonté générale est plus complexe. Rousseau lui assigne d'emblée la tâche d'exprimer la totalité du corps politique et social et la caractérise comme *somme des différences*. Il précisera : « une somme de petites différences ». Il propose judicieusement les principes qui président à cette élaboration. Le premier est strictment mathématique. Parler des plus et des moins « qui s'entre-détruisent » est une allusion directe a procédé de l'erreur compensée qui dans l'opération infinitésimale prend son sens dans la définition de dx et dy comme quantité auxiliaire.» (Philonenko, 1984: 31)

lo-íamos no cálculo vectorial²³. Com efeito, de acordo com este é possível somar vectores num plano de coordenadas, descrevendo-se cada vector por um dado *valor numérico*, uma dada *direcção* e um dado *sentido*. Assumindo que o valor (módulo) seja o número de vontades, a direcção seja o interesse sobre o qual esse número de vontades toma posição, e o sentido, por fim, seja a posição de aprovação ou desaprovação assumida por esse número de vontades a respeito desse interesse, então pode-se traduzir perfeitamente um conjunto de afirmações de Rousseau:

- Em primeiro lugar, muitos vectores ligeiramente diferentes, exprimindo diferenças de interesses, diferenças de opinião, terão por vector-soma um único vector que, anulando as diferenças, exprimirá, no entanto, um só interesse comum a todas as vontades somadas.
- Em segundo lugar, associações intermédias conduzem a somas intermédias de que resultam vectores-

²³ Não se pretende com isto defender que Rousseau visasse expressamente uma matematização da formação da vontade geral em termos de álgebra de vectores. Esta só se desenvolveu, pelo menos de forma sistemática, a partir do séc. XIX, muito posteriormente, pois, a CS e mesmo à morte de Rousseau. Bem diversamente, pretende-se apenas chamar a atenção para o facto de haver aspectos do cálculo vectorial – como a lei do paralelogramo para a adição de vectores – que eram bem dominados no tempo de Rousseau. Aliás, a lei do paralelogramo encontrava-se, já desde 1687, enunciada nos *Principia Mathematica* de Isaac Newton (Cf. Corolário I dos *Principia Mathematica*), se não mesmo desde a Antiguidade. Ora, nestes termos é razoável presumir que houvesse da parte de Rousseau uma consideração intuitiva dos interesses particulares das vontades como se de entidades vectoriais se tratassem, ainda que não conceptualmente tematizadas *qua* vectores. Julgamos que corrobora esta interpretação o facto de a Vontade geral, contrariamente à vontade de todos, não ser uma grandeza escalar. Com efeito, para Rousseau não é tanto o número de vontades o que está em causa na formação da Vontade geral, mas o interesse comum que as une.

soma com grandes valores – *i.e.* que somam já muitas vontades – correndo-se o risco de não se levar a cabo a última soma, opondo-se o interesse particular ligado a uma associação ao de outra, arriscando-se o conflito entre cada um desses interesses particulares e o interesse comum, ou seja, arriscando-se o próprio interesse comum e a possibilidade de um conflito aberto entre interesses particulares.

Actualidade em Rousseau

Enunciado o nosso criticismo face ao que denominamos por trabalho de “engenharia” de Rousseau, convém sublinhar que não é a ideia de uma “engenharia” o que nos motiva a objecção, mas, mais exactamente, o facto de tal trabalho se fazer sobre aquilo que é anterior ao pacto quer de um ponto de vista lógico quer de um ponto de vista temporal. A ilegitimidade rousseauiana consiste em ter feito o pacto transcender-se pelas condições que passam por sua base de implementação. Ao contrário das concepções de soberania tradicionais, seja em ordem da natural autoridade dos pais sobre os filhos, seja em ordem de uma autoridade divina, ambas assegurando a transcendência do soberano face aos súbditos, Rousseau inverte a relação de transcendência – é o estado natural, representado como estado inarticulado de interesses particulares, que transcende o estado civil e a relação súbdito/soberano. Daí ao totalitarismo é, com efeito, apenas um pequeno passo que fica por dar.

É claro, pelo que vimos até agora, que Rousseau, na sua preocupação pela salvaguarda do contrato social, põe-se em posição de contradição com dois pilares das nossas democracias ocidentais: o *sistema representativo*,

por um lado, e o *regime de partidos políticos*, por outro. Mas é justamente sobre um dos problemas hodiernamente mais acutilantes do ponto de vista político que Rousseau se mostra actual. Ao fim e ao cabo, o fenómeno de uma vontade de todos divorciada da vontade geral corresponde bem, já o observámos, a fenómenos, com a sua periculosidade, como o eleitoralismo, o demagogismo, o populismo. Ou seja: *interesses eleitos por vontades que não procedem ao devido escrutínio do que nelas é interesse particular ou interesse comum, mesmo à simples consideração do que seja um interesse comum*. Por outro lado, o fenómeno das associações intermédias corresponde bem a problemas, já muito tratados, de possível défice democrático como o rotativismo político, a antagonização entre representação política e participação política, o corporativismo, em fim, *o risco de uma crise das instituições políticas, e da sua real representatividade*.

Não significa isto que a democracia directa propugnada por Rousseau seja preferível à democracia representativa – aliás, nem Rousseau considerou em momento algum que a França, ou outra grande nação, pudesse ser regida por uma democracia directa; estaria a pensar, sobretudo, como afirma explicitamente, em cidades, a sua Genebra por exemplo. Significa antes que *a salvaguarda da soberania popular é condição da legitimidade do pacto*. Por outras palavras: um regime político que não seja democrático não é um regime legítimo à luz do direito natural.

Do mesmo modo, a interdição da fragmentação do interesse comum em grandes interesses particulares em competição não é preferível ao regime partidário. Só que não é inteiramente líquido que os nossos regimes partidários admitam ou devam, pelo menos, admitir o tipo de associações a que Rousseau se refere como não sendo

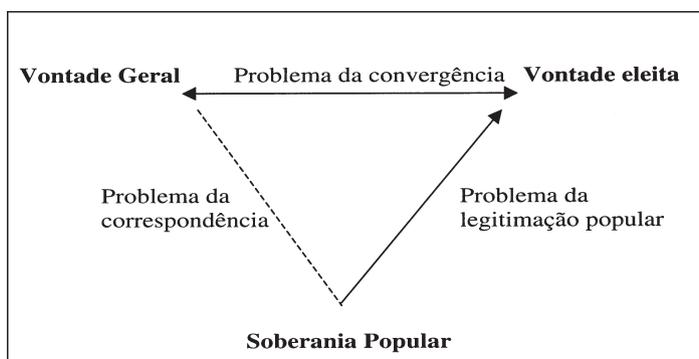
admissível. Os partidos visam o interesse comum, as associações a que Rousseau se refere não. Neste sentido, julgamos não errar ao afirmar que mais do que o regime de partidos políticos das nossas democracias, os quais só não seriam admissíveis se não visassem o interesse comum, serão regimes como a plutocracia, bem como a ditadura do proletariado, ou seja, regimes que privilegiam interesses sectoriais como o de uma classe económica particular, o alvo mais preciso da rejeição rousseauiana. A este respeito, o perigoso equívoco de Rousseau terá estado em ter tomado todas as associações, a um tempo, como políticas e privadas, quando não teria sido ilegítimo censurar às associações políticas o privilégio de interesses particulares e menos ainda censurar às associações particulares algum tipo de privilégio político.

Na verdade, todo o esforço rousseauiano residiu em ilegitimar o que quer que pudesse contrariar o princípio, digamos assim, de uma *formação não condicionada* da vontade geral. Infortunadamente, Rousseau pretendeu assegurar o respeito por este princípio condicionando ilegitimamente a vida naturalmente plural das vontades particulares, numa palavra, condicionando a própria natureza societária do homem.

Genericamente, o nosso ponto consiste, pois, em distinguir claramente o problema da elegibilidade da Vontade geral, o que requer algum trabalho de condicionamento formal do próprio pacto, do problema em torno dos condicionamentos concretos que Rousseau propõe para beneficiar a elegibilidade da Vontade Geral. Destes, a crítica está feita há muito; limitámo-nos a condensá-la. Mas não resgatar o problema da elegibilidade da vontade geral, fazendo abstracção dos condicionamentos propostos por Rousseau, seria, a nosso ver, perder de vista a clara premonição do genebrino da tensão em que assenta

qualquer democracia digna desse nome, a saber, a tensão entre a necessidade, à luz do espírito do pacto, de eleger a Vontade Geral e o facto dessa eleição só se fazer contingentemente em função da Vontade realmente eleita.

Noutros termos, propomos que esta tensão seja pensada como uma triangulação que esquematizamos do seguinte modo:



Por um lado, a *correspondência* entre a soberania popular e a Vontade geral só é apurada mediante a eleição de uma vontade que, porém, pode não coincidir com a vontade geral. Por outro lado, a maior ou menor *convergência* entre a vontade geral e vontade de todos é função de um maior ou menor condicionamento da eleição da vontade. No entanto, se este condicionamento promove, por um lado, a elegibilidade da Vontade geral, já por outro, atenua a expressão directa e autêntica da soberania popular. Esta é a tensão, pois, entre dois resultados, um desejável outro não, que decorrem de uma mesma necessidade de mediação quanto à elegibilidade da vontade geral – *uma maior soberania popular – como sufrágio universal, directo e incondicionado portanto – acarreta um maior risco de não se eleger a Vontade geral; uma maior garantia*

de se eleger a Vontade Geral, implica um menor alcance da soberania popular. René Schérer resume a tensão nos termos de um jogo do possível e do impossível, por um lado «o povo como condição da possibilidade de um estado livre e racional», por outro, a impossibilidade de uma expressão perfeita da democracia.²⁴

A cidadania

Contra a condição precária e reversível das democracias, risco perpétuo de dissolução do nó social e de conflito real entre interesses, prefigurando a possibilidade da guerra civil, Rousseau apresenta um derradeiro amparo – tratar-se-á de deslocar o conflito entre interesse particular e interesse comum para o seio da própria subjectividade do cidadão. O inimigo externo que fortalece o nó social, a guerra que torna o espaço adentro fronteiras espaço de solidariedade, esse, sugere Hannah Arendt, transfigura-se, com Rousseau, em inimigo interno. A guerra converte-se numa cena da interioridade de cada cidadão. Essa é a derradeira forma de mediação para salvaguardar a convergência entre Vontade Geral e a vontade eleita, ou seja, para salvaguardar a máxima elegibilidade daquela. Dito de uma forma sintética – *a guerra interior substitui a guerra externa na prevenção da guerra civil.* Nos termos de Hannah Arendt:

²⁴ «Tout en situant dans le peuple la condition même de *possibilité* d'un état rationnel et libre, il révèle l'existence au cœur de la démocratie, pour peu que l'on veuille l'exprimer dans son concept et sa perfection, d'une *impossibilité*. Elle est prise dans un jeu *du possible et de l'impossible* que l'on peut aussi traduire comme ouvrant et occupant autour d'elle un *espace utopique* spécifique propre à éveiller et laisser se déployer la réflexion.» (Cf. Schérer, René, 1997)

O seu problema <o de Rousseau> foi saber onde descobrir um inimigo comum sem ser no terreno dos negócios estrangeiros, e a sua solução foi a de que tal inimigo existia no peito de cada cidadão, ou seja, na vontade e interesse particulares.²⁵

Dirá ainda:

Na elaboração de Rousseau, a nação não precisa de esperar por um inimigo para ameaçar as suas fronteiras e se erguer “como um homem só” dando origem à *union sacrée*; a unidade da nação é garantida enquanto cada cidadão transportar dentro de si o inimigo público.²⁶

A precariedade da vontade geral face à possibilidade inultrapassável de desagregação encontra, pois, uma derradeira forma de resgate transferindo-se para a subjectividade dos cidadãos. Agora são estes, ou seja, cada cidadão na sua vida reflexiva, quem carrega o fardo da condição precária. Sabendo o cidadão discernir o interesse comum, sabendo conservá-lo numa vontade perene, eis o critério último para uma salvaguarda da perenidade do próprio nó social e da estabilidade da vontade geral.

Este critério último, derradeiro – o próprio homem vestindo a pele de cidadão – prende-se com uma notável concepção do que é, ou, mais precisamente, *deva ser*, o que hoje denominamos exercício da cidadania.

Perguntar-se-á, porém, se não será excessiva a confiança que Rousseau deposita nos homens enquanto cidadãos, *i.e.*, enquanto sujeitos de vontade e sujeitos de razão capazes de discernir um interesse comum na amálgama

²⁵ Arendt, 1963: 94.

²⁶ Arendt, 1963: 95.

dos seus interesses particulares. Naturalmente, poder-se-á suspeitar do optimismo antropológico de Rousseau. Exemplos ficcionais colocam o problema – o romance *The Lord of Flies* de William Golding coloca-o no plano da consideração do homem no estado de natureza, e o ainda recente *Dogville*, filme de Lars von Trier, coloca-o mesmo no quadro de um estado civil. Mas é possível matizar o problema, distinguindo o optimismo antropológico de uma ingénua concepção benigna do homem. Mesmo não subscrevendo essa benignidade, dificilmente se poderia conciliar a ideia de uma soberania popular que eleja a Vontade geral e perfilhe o interesse comum – eixo crucial da ideia de democracia – sem crer que o último critério, o homem cidadão, no limite, tomará a decisão certa. E o facto é que já levamos uma longa história de democracias modernas – a que Rousseau não assistiu – que, sem terem elidido a sua condição precária, ainda assim, têm sabido escolher, com os devidos percalços, o interesse comum.

Como é que Rousseau justifica o seu optimismo? A resposta reside no facto de a celebração do pacto social, desse contrato de associação entre homens, envolver uma transformação radical, de natureza moral, em cada associado – adoptando a identidade de cidadão, o indivíduo engrandece-se e enobrece-se a si mesmo, ou, como se pode ler em *Do Contrato Social*:

Esta passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma transformação notável, substituindo na sua conduta a justiça ao instinto, e dando às suas acções a moralidade que dantes lhes faltava.²⁷

²⁷ «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.» (CS, I, 8)

Esta transformação moral é justamente um dos elementos da caracterização da cidadania. Como se explica essa transformação? Por o cidadão que exerce a sua cidadania ter em mente o interesse comum, por se distinguir do não cidadão justamente *realizando* uma pessoa abstracta de que participa. Naturalmente, trata-se de realizar uma ficção. Mas essa ficção, uma vez posta, é uma realidade cuja seriedade só depende de cada cidadão que a ficciona, mas também nela crê. Do mesmo modo que um sonho pode importar mais na vida de um homem que muita da realidade em que está imerso, a Vontade geral pode importar na formação da vontade particular de cada um. Disso só depende a decisão de cada homem em ser, ou não, cidadão ou, ao menos, crer sê-lo.

Mas será que, para isto, é realmente preciso importar a figura de um cidadão em permanente estado de guerra consigo mesmo, como sugere Hannah Arendt? Será, como nos diz a autora de *On Revolution*, que «para tomar parte no corpo político da nação, cada cidadão deve erguer-se e manter-se em rebelião constante contra si próprio»²⁸? Julgamos que não. É certo que o cidadão deve estar pronto para se opor a si mesmo, mas só por um excesso, demasiado frequente nos comentários arendtianos a Rousseau, seria possível supor que essa oposição fosse permanente. Já o dissemos, tal invalidaria prontamente o próprio pacto social quer na sua letra quer no seu espírito. O exercício de cidadania que Rousseau consagra é o de um cidadão que sustenta, no seu peito, uma boa convicção – crença justificada acerca do bem de um artifício ficcionado. Nisto, há como que

²⁸ Arendt, 1963: 96.

uma fenomenologia em esboço.²⁹ Que tal convicção seja susceptível de crítica, essa é a faceta de oposição para a qual a cidadania deve estar disponível; mas que tal convicção não esteja permanentemente em questão, essa é não só a condição para que se possa dizer que há realmente uma convicção, mas para que se possa dizer que há, de facto, comunidade civil. Não estivéssemos convencidos, na íntima subjectividade de cada um, de que a temos e não a teríamos.

Se o fundamento do pacto social e da convivência democrática reside nos homens que o celebram, no entanto, para que o mantenham, apesar da sua precariedade, o critério último, necessário mas não suficiente, é que cada homem saiba sustentar, no seu peito, a convicção de que é cidadão.

²⁹ Em *La Conviction*, Fernando Gil não só estabelece um vínculo entre *vontade* e *soberania*, no que designa por “pensamento soberano”, como o encontra explicitamente instanciado na Vontade geral de Rousseau. E nesta instância, como em outras de pensamento soberano, requisito crucial, aponta Gil, é o trabalho da crença – «Le peuple naissant, la formule appartient à Rousseau, ne saurait obéir aux lois en vertu des avantages apportés par le contrat social. Pour cela, “il faudrait que l’effet pût devenir la cause, que l’esprit social qui doit être l’ouvrage de l’institution présidât à l’institution même”. Aussi est-il besoin de croire à une République encore irréelle, il incombe au Législateur de transformer en croyance permanente la disposition à reconnaître l’utilité du pacte. Pour ce faire, le peuple doit croire à ses talents de persuasion. Il faut aussi qu’il “se sente en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine”.» (Gil, 2001: 171-2)

II. Isaiah Berlin, Liberdade e Democratismo*

* Este estudo é resultado de comunicação apresentada às Jornadas *Conceitos de Liberdade*, organizadas por mim e por Maria Luísa Branco na Universidade da Beira Interior em 2005.

Introdução

A desconfiança face aos grandes projectos de racionalidade e, sobretudo, perante o modo como estes podem justificar, mesmo a pretexto de um desígnio generoso, uma inaceitável supressão da liberdade individual – esse é o aspecto fundamental do pensamento de Isaiah Berlin. Interpretada no contexto epocal em que surge, a reflexão berliniana não pode deixar de ser entendida como uma forma de intervenção pública contra a violência indesmentível, embora sob a capa de uma retórica democratista e da liberdade, dos regimes colectivistas nos anos 50. Note-se que a sua célebre conferência “Dois conceitos de liberdade” remonta a 1958, pleno período de guerra fria. Pese embora este contexto, nem por isso seria justo rotular a reflexão berliniana como datada ou, de algum modo, inexpressiva para o nosso tempo.

O esforço de Berlin reveste, no campo da História das Ideias, a forma de uma severa crítica ao racionalismo dos tempos modernos, particularmente no que respeita à acção humana. Está nisto em causa tornar claro que nem sempre é desejável, sequer razoável, pelo menos no que respeita à natureza humana, opor o verdadeiro ao falso e decidir entre um e outro, sob pena de cairmos numa teia repressiva suportada por uma injustificável verdade

do humano. Tal qual o verdadeiro e o falso, também a ideia de um determinismo nos assuntos humanos, e no seu palco mais amplo que é a História, não só não encontra outro fundamento além de uma demasiado problemática analogia com o conhecimento das ciências naturais, como, além disso, vem sobretudo suportar a mesma tendência para impor o monismo à acção humana, o mesmo é dizer, condicionar o pluralismo dos modos humanos de ser e a abertura do seu futuro. A este propósito, no ensaio “A inevitabilidade histórica” (de 1954), Berlin afirma – «Não pretendo afirmar que o determinismo é necessariamente falso, mas tão-só que não falamos nem pensamos como se pudesse ser verdadeiro».¹ É, pois, logo a maneira como falamos e como pensamos, pouco importando se sobre um fundamento ilusório, que estabelece a diferença de princípio entre uma história humana e a história natural, entre pluralismo e monismo, entre liberdade e repressão.

Isto vale para a História, cuja abordagem teórica, segundo Berlin, não pode ser encarada como trazendo em si uma orientação incontornável quando, do ponto de vista prático, não a encaramos dessa forma. Mas vale igualmente para a crença humana na liberdade – «se a crença na liberdade (...) se trata de uma ilusão necessária, é tão profunda e arreigada que não é sentida como tal».² E vale ainda para os objectivos humanos e para os valores que lhes subjazem.

É importante notar que a recusa de uma verdade humana, de uma natureza humana que se pudesse dizer verdadeira, se faz, em Berlin, pela assunção de uma crença humana que bem pode ser falsa. Berlin não descarta essa possibilidade; antes sobrepõe a efectividade da crença ao

¹ Berlin, 1954: 197.

² Berlin, 1954: 197-8.

seu valor de verdade. No que toca ao que é o agir humano, seus valores e objectivos, importará mais a realidade das nossas crenças, e a sua eventual necessidade, como se de uma ilusão transcendental se tratasse, do que a questão da sua verdade. Noutros termos, é como quando se afirma que conseguimos ser cépticos relativamente a tais crenças, sem conseguirmos, porém, agir de acordo com esse cepticismo. Por exemplo, posso pensar, com convicção, que a liberdade é ilusória, mas não é razoável supor que pudesse agir em conformidade com essa convicção.

É precisamente esta anulação da importância da questão da verdade ou falsidade das nossas crenças sobre o humano que desvia Berlin de uma posição que fosse reconhecível como cepticismo. Ao céptico importará a questão da verdade das nossas crenças, designadamente da possibilidade, ou não, de a determinar; a Berlin é justamente este tipo de questões o que menos importará. Sobre a admissão da realidade de uma pluralidade de crenças, não importa distinguir, entre elas, as falsas e as verdadeiras. Basta a sua realidade como princípio legitimador. Daí a afirmação de um pluralismo que, demitida a questão da verdade, suscita o problema da convivência entre crenças, valores e objectivos plurais. Não servindo a verdade como critério de discriminação, como, pois, assegurar tal convivência? Esta é a pergunta a que o pluralismo, uma vez estabelecida a sua bondade, deve procurar dar resposta.

Que este pluralismo não é cepticismo, expõe-no uma das citações mais celebrizadas por Berlin:

“Compreender a validade relativa das nossas convicções” dizia uma admirável autor do nosso tempo [Joseph Schumpeter, 1943. *Capitalism, Socialism and Democracy*], “e mesmo assim lutarmos por elas inabalavelmente é o que distingue o homem civilizado do

bárbaro.” Pedir mais do que isto é talvez uma profunda e incurável necessidade metafísica; mas permitir que determine a nossa actuação é um sintoma de imaturidade moral e política igualmente profunda e mais perigosa.³

No que respeita ao seu pensamento político, é conhecido o posicionamento de Berlin relativamente a certos usos políticos do conceito de liberdade, muito em especial usos por parte do democratismo – entendido como corrente que se filia no pensamento de Rousseau e em progressivo contraste com os pensadores liberais, sobretudo os do Séc. XIX, como Constant, Tocqueville e Mill.

Feita esta apresentação sumária, serão três os objectivos a que nos propomos neste estudo:

1. Reconhecer o alcance da crítica de Berlin a uma concepção da liberdade como *libertação por uma racionalidade coerciva*.
2. Limitar o alcance da crítica de Berlin ao democratismo, em particular ao de Rousseau, quanto a um suposto *menosprezo pelo problema do controlo do exercício da soberania*.
3. Experimentar a pertinência da análise berliniana no nosso contexto epocal.

A reflexão berliniana sobre o conceito positivo de liberdade

Para Berlin, há duas tradições constituídas em torno da interpretação do sentido da palavra “liberdade”. Reassumindo uma distinção do liberalismo clássico, designadamente o de John Stuart Mill, são dois os conceitos de liberdade que Berlin expõe:

³ Berlin, 1958: 295.

- Por *liberdade positiva* entende o “ser livre para” agir, liberdade de cada um decidir do seu futuro, liberdade para agir com *autonomia*, isto é, dando-se a si mesmo a sua própria lei.
- Por *liberdade negativa* entende o “ser livre de” se conformar ao que a esfera pública visa impor, ressalvando um espaço não público, insusceptível de interferência dos poderes públicos.

Ambas estas formas de encarar a liberdade, se pensadas em termos estritamente *conceptuais*, não pressupõem, entre elas, nenhuma contrariedade. Com efeito, a liberdade negativa poderia ser pensada como um limite à liberdade positiva, de certo modo regulando o alcance desta, mas de forma alguma suprimindo-a. Já a liberdade positiva poderia ser pensada como princípio de acção, por assim dizer, que visasse o incremento quer de maiores espaços de liberdade negativa quer, pura e simplesmente, da sua salvaguarda.

Porém, de um ponto de vista *histórico* – portanto, não conceptual – é sabido que ambos os conceitos de liberdade tenderam a divergir, disso resultando conflitos ideológicos evidentes no Séc. XX, dos quais Berlin foi, seguramente, testemunha privilegiada.

Relativamente à *liberdade negativa*, Berlin começa por discutir um argumento de John Stuart Mill a favor de uma liberdade que fosse exclusivamente negativa. Tal argumento de Stuart Mill toma por premissa a seguinte ideia – Só poderá haver *progresso civilizacional* numa sociedade sob a condição de, nessa sociedade, os indivíduos poderem dispor de si mesmos no que, na sua conduta, apenas a eles disser respeito. Por essa razão, diz-nos Berlin, haveria que concluir que «a defesa da liberdade consiste na meta “negativa” de evitar a interferência.»⁴

⁴ Berlin, 1958: 252.

Berlin, porém, não aceita a premissa do argumento de Stuart Mill, contestando-a com o facto histórico, evidenciável, de que regimes com escassa liberdade negativa sustentaram, ainda assim, as características que Mill associou à ideia de progresso civilizacional. Assim, não seria, a seu ver, crível que a liberdade, designadamente a negativa, fosse realmente uma «condição necessária para o desenvolvimento do génio humano».⁵

Pese embora esta crítica, quanto ao objectivo propriamente dito de Stuart Mill, Berlin manifesta uma clara concordância – o risco de uma “tirania das maiorias”⁶ é, essencialmente, o mesmo risco do de qualquer outra tirania, a saber, o risco da supressão da liberdade negativa. Para Berlin, tratar-se-á, então, – em *Dois conceitos de liberdade* – de expor razões, necessariamente outras, para obter uma reformulação da posição de Stuart Mill. E fá-lo argumentando a favor da ideia de que a democracia é irrelevante para a liberdade negativa.

Com este propósito, Berlin começa por dissociar a noção de liberdade “negativa” do problema da *fonte* do

⁵ Berlin, 1958: 253.

⁶ O conceito de tirania das maiorias é proposto por Stuart Mill no seu *On Liberty*, cap. 1 – «The will of the people, moreover, practically means, the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority; the people, consequently, may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this, as against any other abuse of power. The limitation, therefore, of the power of government over individuals, loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the community, that is, to the strongest party therein. This view of things, recommending itself equally to the intelligence of thinkers and to the inclination of those important classes in European society to whose real or supposed interests democracy is adverse, has had no difficulty in establishing itself; and in political speculations “the tyranny of the majority” is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard.»

poder. Naquela, o que está em causa, para Berlin, é simplesmente o *controlo* do poder, ou seja, do seu exercício, independentemente de qual seja a sua fonte, seja esta democrática, monárquica ou de qualquer outra natureza.

De acordo com Berlin, tanto pode haver democracias com muito pouca liberdade negativa, como regimes despóticos que concedem maiores liberdades individuais.

Por esta razão, resulta inequívoco aos olhos de Berlin que, *apesar de não o parecer*, “não existe nenhuma *conexão necessária* entre liberdade individual e regime democrático.”⁷ Desta forma, Berlin não só assume que as ideias de *liberdade individual* e *soberania* são manifestamente distintas como assume ainda poderem competir uma com a outra. Assim, tratando-se de questionar o modo como salvaguardar e consagrar a liberdade dos cidadãos, o problema não estará em determinar *quem* exerce a soberania, mas em determinar o *alcance* da soberania, e isto independentemente de quem a exerça.

Para defender estas teses, Berlin apoia-se explicitamente em Benjamin Constant, autor do influente contraste entre “liberdade dos Antigos” e “liberdade dos Modernos”.⁸ Segundo este autor, a questão está em *recusar a ideia de soberania enquanto pensada como uma soberania*

⁷ Berlin, 1958 : 254.

⁸ Berlin, 1958 : 254. Benjamin Constant opõe à «liberdade dos Antigos», assente na ideia de participação no poder colectivo, a «liberdade dos Modernos», pensada como liberdade individual. E reconhecendo a primeira no pensamento de Rousseau e, em particular, na sua doutrina da Vontade Geral, demarca a segunda, a dos Modernos, nos seguintes termos: «Nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée.» (Cf.. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819)

nia ilimitada. Nas suas palavras: «Não é contra o braço que nos devemos rebelar, mas contra a arma. Há pesos demasiado pesados para a mão do homem.»⁹

Neste sentido, nota Berlin, Constant só poderia contrapor-se a Rousseau e à sua teoria da Vontade Geral, como detentora absoluta da soberania:

Constant via em Rousseau o inimigo mais perigoso da liberdade individual, na medida em que declarara que “Ao entregar-me a todos, não me entrego a ninguém”. Constant não podia entender por que razão, mesmo que o soberano seja “toda a gente”, não vai oprimir um dos “membros” do seu eu indivisível, se assim decidir.¹⁰

Se Berlin recusa, na esteira dos pensadores liberais do Séc. XIX, que haja uma “conexão necessária” entre liberdade negativa e regime democrático, é, porém, historicamente manifesta, para Berlin, uma relação entre o democratismo e um outro conceito de liberdade – o positivo. Resumindo-se o conceito negativo à satisfação do *desejo de não-interferência*, já o positivo prender-se-á com o *desejo de auto-governo* ou, ao menos, de participação na governação.

Assim, é claro que este segundo conceito remete para a questão “Quem me governa?”, privilegiando, pois, o problema da *fonte* do poder – justamente o problema crucial para o democratismo – em detrimento do do seu *controlo*. E esta afinidade explica a aproximação entre liberdade positiva e democratismo, muito em particular o rousseauiano. Nos termos de Constant, bem como de Berlin, seria inaceitável a posição de Rousseau de uma liberdade entendida como obediência ao interesse comum.

⁹ Cf. Constant, *Principes de Politique* (1815).

¹⁰ Berlin, 1958: 287.

Berlin fala mesmo em “desaforo” a respeito disso que seria, paradoxalmente, *obrigar* uma pessoa a ser livre. No limite, a “liberdade” de que fala Rousseau e a “liberdade” de que falam os liberais entram em conflito.

Historicamente, mais em particular na própria História das Ideias, Berlin expõe usos subjugadores do conceito positivo de liberdade que vão muito além de Jean-Jacques Rousseau. Entre esses usos, pormenorizadamente descritos por Berlin, destaca-se aquele pelo qual a liberdade vem associada a um projecto de libertação pela razão. Trata-se de uma ideia reitora do racionalismo esclarecido, que Berlin faz remontar pelo menos a Espinosa e que resume da seguinte forma:

Aquilo que sabes, cuja necessidade compreendes – a necessidade racional – não podes querer que seja diferente, enquanto permaneceres racional.¹¹

Mais em concreto, Berlin dirige a sua atenção crítica para a doutrina de que “o único método verdadeiro para alcançar a liberdade é, segundo nos dizem, o uso da razão crítica, da compreensão do que é necessário e do que é contingente.”¹² Esta “compreensão do que é necessário e contingente” no que respeita às relações políticas supõe o reconhecimento de que haja, em política, “verdades” como na química ou na física. Se houver qualquer coisa como *verdades políticas*, se tais “verdades” puderem ser escrutinadas mediante um método científico, então, não haverá razões para que não se considere como necessária a sua aceitação, mesmo legítima a sua aceitação por meios coercivos. A propósito disto, Berlin refere vários

¹¹ Berlin, 1958: 266.

¹² Berlin, 1958: 265.

posicionamentos, dos quais destacamos dois particularmente evidentes. A posição de Fichte de que «Ninguém tem...direitos contra a razão»¹³. E também a de Auguste Comte, autor que «...perguntava por que razão, se o livre pensamento não é permitido na química nem na biologia, o havemos de autorizar na moral e na política.»¹⁴

O tipo de atitude que Berlin discerne aqui deixa-se, em suma, caricaturar da seguinte forma:

Só a verdade é libertadora e a única maneira de eu aprender a verdade é fazendo cegamente hoje o que tu, que a conheces, me ordenas ou me coages a fazer, com a firme convicção de que só assim alcançarei a tua visão clara e serei livre como tu.¹⁵

A afirmação de “verdades” políticas, bem como a expectativa de que haja uma identificação da razão com a liberdade – tendo sido essas ideias associadas *historicamente* ao conceito positivo de liberdade –, conduziram a um uso político da liberdade *tirânico* e *monista*. Ou seja, sob a capa de uma libertação pela razão, o conceito de liberdade positiva autoriza, *de facto* e *de jure*, a repressão sob a justificação de que a verdade liberta.

Concluindo esta secção, recapitulemos o argumento central de Berlin a favor da liberdade negativa e do pluralismo, contra a ideia de uma libertação pela razão:

1. Não existe uma conexão necessária entre liberdade negativa e regime democrático (aquela prende-se com a questão do exercício do poder, este não).
2. Mas existe uma forte conexão entre democratismo e liberdade positiva (em virtude de partilharem o mesmo problema, saber *quem* governa).

¹³ Citado por Berlin, 1958: 275.

¹⁴ Berlin, 1958: 275.

¹⁵ Berlin, 1958: 275.

3. Liberdade positiva e democratismo tenderam, historicamente, a assumir a forma de uma posição racionalista – a de «que a verdade liberta, mesmo aqueles que não a desejam por a ignorarem».
 4. Esta doutrina da libertação pela razão, com o seu carácter monista – verdade há só uma – e a sua força coerciva, contradiz o desígnio da liberdade negativa.
 5. Logo, a salvaguarda das liberdades individuais face à tirania da maioria requer um pluralismo incompatível com a doutrina da libertação pela razão.
- No que respeita ao democratismo promovido, se não mesmo inaugurado, por Rousseau, Berlin argumenta através dos seguintes passos:

1. O democratismo rousseauiano sustenta uma soberania popular absoluta, ou seja, ilimitada.
2. A salvaguarda da liberdade negativa implica a limitação da soberania.
3. Assim, o facto de a soberania ser absoluta conflitua com a salvaguarda da liberdade negativa..
4. Além disso, a salvaguarda da liberdade negativa é indiferente ao facto de a soberania ser, ou não, popular.
5. Logo, o democratismo de Rousseau não só não garante como ainda prejudica as condições para uma salvaguarda da liberdade negativa.
6. Nestes termos, Rousseau substancia um pensamento político coercivo no que respeita às liberdades individuais e, conseqüentemente, anti-liberal.

Discussão da posição berliniana

Para proceder à discussão dos dois argumentos de Berlin, é essencial começar por clarificar a diferença entre

o que são para o autor os enfoques democratista e liberal. Nesse sentido, assumiremos, na esteira de Berlin, o seguinte princípio de distinção: *O democrata rejeita que o soberano não seja o povo; o liberal rejeita que o soberano seja absoluto.*

É sobre esta assunção, já o expusemos atrás, que se apoia a tese de Berlin de que a preocupação democratista pouco ou nada tem que ver com a salvaguarda da liberdade negativa. Tratam de assuntos diferentes, podendo, nas suas respostas, tanto convergir como divergir. Procuraremos, em seguida, mostrar que se, por um lado, Berlin tem boas razões para recusar a existência de uma conexão necessária entre democratismo e liberdade negativa, vai, contudo, a nosso ver, longe de mais ao rejeitar qualquer espécie de conexão entre ambos. Por outras palavras, face ao posicionamento de Berlin, o nosso ponto de crítica estará em demarcar que uma coisa é afirmar a inexistência de uma *conexão necessária* entre liberdade individual (negativa) e regime democrático; e outra, bem diferente, é afirmar que um regime ser democrático seja *irrelevante* para a salvaguarda daquela liberdade.

No que respeita à inexistência de uma conexão necessária, tem-se que a soberania ser popular não é, *de facto*, condição suficiente, sequer necessária, para garantir a liberdade negativa. Nisto, a História tem dado razões de sobra a Berlin. Porém, daqui não se segue que não haja, ou não possa haver, conexão nenhuma entre essa espécie de soberania e tal garantia ou salvaguarda da liberdade negativa. Mais: não se segue uma refutação da ideia de que a garantia da liberdade negativa *deva estar*, pelo menos em termos conceptuais, contemplada numa soberania que seja *realmente* popular.

Uma boa maneira de enfrentar este primeiro problema é-nos proposta por Berlin sob a forma de uma questão sugestiva:

Por que razão nos havemos de preocupar entre ser esmagados por um governo popular ou por um monarca, ou até por um conjunto de leis opressivas?¹⁶

Por outras palavras, tratar-se-á de comparar, em abstracto, regimes sensivelmente equivalentes no que respeita à liberdade negativa, mas com diferenças no que respeita à liberdade positiva, para perguntar se esta diferença faz realmente diferença.

Considere-se assim a seguinte questão: entre dois regimes, ambos *igualmente* liberais ou ambos *igualmente* repressivos, mas em que num a soberania é popular ao passo que noutro não o é, preferir-se-á racionalmente qual? Do ponto de vista dos princípios, a resposta parece pouco discutível – preferir-se-á aquele cuja soberania seja popular pela simples razão de nele haver mais liberdade, liberdade para se participar, na qualidade de *sujeito*, no governo de que se é *objecto*, sem que, com isso, seja diminuída a liberalidade do regime. Não obstante, de um ponto de vista prático-histórico, ou mais experimentado, é bem provável que se prefira, em condições pouco liberais, justamente o regime menos democrático. Isto porque, enfrentando-se, em tais condições, a possibilidade de um derrube do regime, pode resultar efectivamente mais fácil destronar uma pessoa, ou poucas mais, do que todo um regime. Curiosamente, mesmo deste ponto de vista prático, Berlin concede que se possa preferir o regime de soberania popular:

É evidente que posso preferir ver-me despojado das minhas liberdades por uma assembleia, por uma família ou por uma classe de que sou uma minoria. Pode dar-

¹⁶ Berlin, 1958: 287.

me um dia a oportunidade de persuadir os outros a fazerem por mim aquilo a que sinto ter direito.¹⁷

Mas, detendo-nos na preferência contrária, ou seja, na não preferência pelo regime cuja soberania fosse popular – o que já considerámos bem provável –, importa notar que a ideia que rege esta avaliação pode ser lida ainda assim, quer em abstracto quer por recurso à experiência histórica (particularmente a das últimas duas décadas do Séc. XX), como uma reivindicação de democratização, ou seja, de restauração da soberania popular usurpada. Com efeito, se pode resultar mais difícil derrubar um regime repressivo *pelo facto de* assentar numa soberania popular, tal deve-se, não ao princípio democrático da soberania popular, mas à capacidade por parte do regime repressivo de tornar tal princípio inexpressivo através de uma total controlo da própria vida da esfera pública – daí a sua natureza totalitária. Ao contrário do tirano que não reconhece a soberania popular e, por isso, apenas reprime a reivindicação democrática, o poder político nas democracias totalitárias absorve, no articulado das suas disposições processuais, uma soberania popular que, não obstante, reconhece. A este propósito, é exemplar o padrão da contestação às repúblicas socialistas populares do Séc. XX, no qual é recorrente a denúncia de inexpressividade das fontes populares, substituídas, quase sempre de forma repressiva, por um aparelho partidário, seus funcionários, seus directórios. De modo um pouco impressionista, mas nem por isso menos certo, não raras vezes se disse que as democracias populares só no papel foram democráticas. E ainda no mesmo registo, poder-se-ia afirmar que o maior adversário da democracia é a própria democracia, quando subvertida.

¹⁷ Berlin, 1958: 287-8.

Com estas considerações pretendemos sublinhar que, mesmo se preterindo as democracias totalitárias às simples tiranias, a razão deste juízo reside ainda assim numa valorização do princípio da soberania popular. Aliás, tanto quanto possa ser razoável fazer generalizações históricas, a viragem das repúblicas socialistas no Leste europeu evidencia que a crítica aos totalitarismos de feição democrática se faz, em regra, precisamente em direcção a uma retoma da soberania popular.

Em todo o caso, Berlin não conclui mais do que o que tinha sido dado como suposto na questão inicialmente formulada, a saber, que «ser privado da minha liberdade às mãos da minha família, de amigos ou de concidadãos equivale de igual modo a ser privado delas»¹⁸.

Portanto, o ponto de Berlin não chega nunca a ultrapassar o que seria consensual: 1. regimes de soberania popular poderem privar-nos de liberdade tanto quanto outros regimes, e 2. essa privação não ser aceitável, sequer a pretexto de um suposto incremento da liberdade positiva. Mais precisamente, o ponto de Berlin não chega nunca a coincidir com a ideia de que fosse indiferente quem é o soberano. Contudo, só a assunção desta ideia permitiria desconectar por inteiro a questão liberal sobre os limites do governo da questão democrática sobre quem governa, como se esta última em nada pudesse influir na primeira.

Assumindo então que não está demonstrada a inexistência de uma conexão entre as duas questões, mas tão-só que essa não pode ser uma conexão necessária, procuraremos, em seguida e pela positiva, dar razões a favor da ideia de que existe realmente uma conexão entre as duas questões.

¹⁸ Berlin, 1958: 288.

Para esse efeito, introduziremos algumas considerações sobre o contratualismo moderno enquanto doutrina que confere a soberania popularmente e que culminou na ideia de contrato social de Rousseau. Ao mesmo tempo, aproveitaremos para discutir as razões de Berlin e, antes dele, de Stuart Mill e Constant, contra a ideia de soberania absoluta de Rousseau.

O *contratualismo* moderno (compreendido sobretudo entre os Sécs. XVII e XVIII) representou uma cisão face ao pensamento político que, desde Aristóteles, reconhecia o homem como um ser *por natureza* político. Bem diversamente, os filósofos políticos que recorreram, e ainda recorrem, à ideia de um *contrato social* assumem o carácter político do homem como sendo da ordem do artifício e da convenção.

Desta forma, há que proceder, pelo menos conceptualmente, à distinção entre um *estado civil* e um *estado de natureza*. Deste último, dir-se-á não ser um estado em que os homens sejam providos de uma realidade política. No entanto, isso não significa que não lhes assistam direitos. Bem pelo contrário, no estado de natureza, os homens são portadores, pela sua própria natureza, de *direitos naturais*. Por outras palavras: o homem no estado de natureza não sendo *político* é ainda um homem *justiciável*.

Historicamente, o contratualismo desenvolve-se na modernidade seiscentista e setecentista, sendo os seus mais importantes sistematizadores Thomas Hobbes (1588-1679) numa fase ainda muito precoce; Samuel Pufendorf (1643-1694) com a sua doutrina do *duplo contrato*; John Locke (1632-1704) com a consagração do *direito de resistência* e, por fim, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) com a doutrina da *vontade geral*. Estes desenvolvimentos serão, contudo, extremamente divergentes, caucionando pelo

menos três concepções mais ou menos inconciliáveis: o *absolutismo* hobbesiano (bem como, embora em muitos aspectos distinto, pufendorfiano), o *liberalismo* lockeano e o *democratismo* rousseauiano.

Em termos gerais, o contratualismo supõe a igualdade entre os homens, quando considerados quanto à sua natureza. Por isso, contrapõe-se à desigualdade entre os homens que se baseie simplesmente num privilégio de nascimento. Nisto, há uma manifesta oposição, por parte dos autores contratualistas, ao condicionamento da soberania dos monarcas seus contemporâneos pelos privilégios das nobrezas. Daí, um esforço como o de Hobbes em estabelecer claramente quem é de facto o soberano e, assim, obter uma clara definição do Estado e do poder, ainda que este, como é sabido, resultasse num absolutismo.

O contratualismo supõe, além desta igualdade natural, a ideia de que o fundamento do poder deve resultar convencionalmente. Neste sentido, contrapõe-se a uma legitimação *transcendente* da soberania, seja esta baseada na natureza ou num mandamento divino. Nisto, há uma manifesta *imantização* do problema da legitimação do poder. Cabe aos homens decidir da legitimação. Pode-se dizer, assim, que o contratualismo inova ao tornar realmente problemáticos e discutíveis aspectos como o fundamento e o alcance da soberania. A contrapartida está no direito natural resultar, por seu turno, transcendente.

Neste ponto, há um acordo generalizado entre as fontes no contratualismo moderno. Tanto Hobbes, como Locke e Rousseau legitimam o poder imanentemente, *i.e.*, todo o poder deve ser *conferido*, justamente por não estar dado pela natureza ou por mandamento divino, e assim deve ser por homens em exercício da sua capacidade de decidir racionalmente. Com a ideia de uma constituição imanente quer-se dizer que o problema da legitimidade não transcen-

de a racionalidade natural dos homens. Seguem-se, porém, ênfases bem distintas entre os três pensadores.

Hobbes constitui a soberania imanentemente; no entanto, uma vez constituída, liberta-a de qualquer constrangimento face às vontades constituintes. Nisto, Hobbes, bem como Pufendorf, inscreve-se na linha de pensadores políticos que, fazendo do povo a fonte do poder, considera, porém, que há uma alienação total desse poder ao ser conferido ao soberano. Por outras palavras, para esta linha de pensadores, a soberania é popular, mas alienável. E pode ser, por essa mesma razão, uma soberania ilimitada.

Não obstante este aspecto em comum, importa atender a algumas diferenças importantes entre Hobbes e Pufendorf. Hobbes apresenta uma fórmula do contrato social, mas ainda longe da sistematização, mesmo com pretensões matemáticas, que caracterizará o contratualismo de Pufendorf, designadamente no seu clássico *Jus naturae et gentium* (1672), onde se encontra a primeira grande teoria contratualista moderna.

Um exemplo claro desta mesma sistematização reside na tematização pufendorfiana da ideia dos dois contratos, a saber, o pacto de união – *pactum unionis* – e o pacto de submissão – *pactum subjectionis* (ou ainda, em Alemão, *Genossenschaft* e *Herrschaft*, respectivamente).

Em Hobbes esta distinção já se encontrava em esboço, mas tão-só como momento lógico da sua argumentação, em substância esvaziada de qualquer conteúdo realmente operativo na sua filosofia política. Com efeito, no Cap. XIX do *Leviatão* (1651), Hobbes distingue o *corpo político* (*Body politic*) da *multidão* inarticulada (*Multitude*), resultando aquele de um pacto de associação entre os homens da multidão. A este pacto não corresponde ainda, na lógica interna do *Leviatão* nenhuma soberania, a qual só será

estatuída através de uma *translatio imperii*, ou seja, de um autêntico pacto de submissão. Sucede, simplesmente, que a transição de um momento ao outro, da associação à submissão, é nos termos de Hobbes praticamente imediata, não cabendo nenhuma especificidade política à simples associação de um corpo político.

Ora, em Pufendorf, bem como, posteriormente, em Locke, esta transição está longe de ser imediata, podendo muito bem pensar-se a sociedade reunida num corpo político autonomamente ou, dito de modo mais concreto, podendo pensar-se uma dissolução da soberania investida sem, nisso, comprometer uma dissolução do próprio corpo político; bem diversamente, sendo a dissolução daquela pensada como uma recondução à fonte, *i.e.*, ao corpo político.

Pufendorf professa, não obstante a sua teoria do duplo contrato, uma soberania ilimitada. Tal justifica-se, no quadro do pensamento pufendorfiano, pela ideia de que o contrato social é inviolável, independentemente das circunstâncias. Ou seja: ainda que o soberano se revele ele próprio incumpridor e violador do contrato, nada nisso desobriga os súbditos de perseverarem no respeito pelo contrato. A palavra dada é para ser respeitada mesmo que o outro não respeite a sua própria palavra dada. A palavra é sagrada e por isso é, ultimamente, ainda divino o fundamento do contrato. Deste modo, se é possível uma recondução da soberania ao corpo político, enquanto sua fonte, tal, porém, exigirá como condição o consentimento do soberano, mesmo que se trate de um tirano. Escreve, a este propósito, Pufendorf:

Alguns dizem que, como uma pessoa que se despojou da liberdade retém sempre o direito de sair da escravatura, o mesmo acontece com o povo (...). Mas seria

preciso acrescentar: bem entendido que o senhor ou o rei consintam nisso e renunciem aos seus direitos.¹⁹

John Locke, bem diversamente, não se limita a pôr o problema da constituição da soberania; para ele, também o exercício desta deve ser sujeito aos constrangimentos que a constituíram. Com efeito, se é nos homens, tomados individualmente, que deveremos encontrar o ponto de partida para a constituição de um estado civil, se é em função dos homens, dos seus interesses particulares, que se constitui um Estado, se é, pois, este o princípio da sua gênese, então, este mesmo princípio deve valer também como princípio da limitação do Estado. Daí, a concepção lockeana de um Estado liberal, em que o direito público, servindo o direito privado, não deve nunca, a não ser por uma sua perversão, sobrepor-se a este.

Locke aproveita, na sua obra de 1690, *O Segundo Tratado do Governo Civil (The Second Treatise of Civil Government)*, a doutrina dos dois momentos contratuais de Pufendorf para consagrar o *direito de resistência* como forma de reconduzir o poder soberano instituído às suas fontes civis. Aliás, o pensador inglês nem sequer coloca esses dois momentos em pé de igualdade, esbatendo, neste ponto, a ideia de que se tratassem de dois contratos com a mesma dignidade, com o mesmo poder de vinculação. Em vez disso, reduz o segundo momento contratual, o relativo à formação do poder político, a um simples *trust*. Assim, e numa palavra, Locke estabelece, nos termos do contratualismo moderno, a concepção de uma *soberania popular inalienável*, que deve fazer-se sentir quando

¹⁹ *Jus naturae et gentium*, Livro VII, Cap. VI, §6.

estão em causa os direitos naturais dos cidadãos, designadamente o que Locke denomina como *property*.²⁰

Por fim, com Rousseau há uma clara inflexão de ênfase na relação entre uma constituição legítima da soberania e um exercício legítimo da mesma. Em vez de considerar que os termos desta relação são essencialmente distintos, podendo contingentemente relacionar-se, em particular por uma limitação, em maior ou menor grau, do exercício da soberania pelos fins que conduziram à sua constituição, Rousseau faz convergir, se não mesmo coincidir, os dois problemas. Com efeito, uma importante originalidade de Rousseau dentro do contratualismo residiu em não dar por concluída a tarefa da constituição da soberania só porque se conclui o momento correspondente à admissão do contrato social. Nos termos da sua formulação do pacto, a tarefa da constituição do soberano – a saber, a *Vontade Geral* – é uma tarefa permanente. Donde que, a haver um problema do exercício da soberania, rever-se-á necessariamente no problema da sua constituição.

Assim, se Hobbes privilegia o contrato de submissão face ao contrato de associação, o propriamente *social*, e se Pufendorf coloca os dois contratos em pé de igualdade, permitindo-lhe, desta forma, ainda sustentar a alienabilidade da soberania popular, já Locke e Rousseau privilegiarão o contrato propriamente *social*, o primeiro reduzindo o contrato propriamente *político* a um simples *trust*, o segundo recusando qualquer autonomia ao poder político, afirmando a ideia da unicidade contratual – o contrato

²⁰ Cf. *The Second Treatise of Civil Government*, cap. 19 (Of the Dissolution of Government). Especificamente sobre o conceito de ‘property’ em Locke, cf. §173 - «By property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as goods.»

é só social –, e eliminando qualquer risco de competição entre fontes contratuais da soberania.

Há, contudo, uma diferença crucial que distancia Rousseau dos restantes contratualistas atrás referidos. Tal diferença não reside na ideia de uma inalienabilidade de princípio da soberania popular nem na ideia de que o problema do controlo e dos limites do exercício da soberania deva encontrar resposta nas fontes da soberania, mas no facto de Rousseau, em notório contraste com os seus antecessores contratualistas, dispensar, por completo, a distinção entre *constituição* legítima e *exercício* legítimo da soberania. Para o genebrino, sendo a soberania popular, então o próprio exercício é popular.

Esta diferença implica consequências importantes que devem, por isso, ser bem medidas. Desde logo, está em causa o reconhecimento da natureza eminentemente política do exercício. Já não se trata de traçar os limites de um exercício, que permaneceria, dentro do permissível, essencialmente autónomo, mas politicamente enfraquecido – como propõe Locke, num sentido que exprime o cerne do credo liberal. Trata-se, bem pelo contrário, de transmitir, por inteiro, a legitimidade constituinte ao exercício, conferindo a este um poder político genuíno, não mais condicionado do que a própria soberania popular.

Contudo, se a soberania popular, não devendo ser condicionada, *i.e.*, nem alienada nem dividida, se diz, para Rousseau, absoluta, então, em virtude da mesma coincidência entre soberania e exercício, resulta que o próprio exercício seja absoluto. Face a isto, ocorre de imediato perguntar quem controla um exercício absoluto. Ao fim e ao cabo, não é justamente aqui que, pronta e indubitavelmente, se instalam todos os perigos que algum contratualismo procurava prevenir, fossem quais fossem

os protagonistas do exercício? É precisamente esta a reserva que Isaiah Berlin e, antes dele, Stuart Mill e Constant, apontam a Rousseau.

Reformulando a questão, perguntar-se-á se Rousseau, ao propugnar por uma soberania absoluta, não acaba por tolerar, mesmo promover, uma soberania ilimitada, capaz, por isso mesmo, de neutralizar qualquer liberdade negativa.

Num primeiro olhar, é possível responder afirmativamente a esta pergunta, pois a soberania da Vontade Geral é, para Rousseau, tão absoluta quanto o pode ser face ao princípio da sua constituição – o que o genebrino chama “interesse comum”. Porém, a resposta à questão, bem medidas as apostas que Rousseau propõe em *Do Contrato Social*, deverá ser só parcialmente afirmativa. Por um lado, e no que respeita ao interesse comum, podem fazer dele parte muitos conteúdos variáveis, mas não poderão deixar de ser interesses comuns a todos os cidadãos; além disso, não poderão deixar de constar do interesse comum os direitos naturais e imprescritíveis que se encontrarão, por exemplo, no Art. 2º da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, pois tais direitos são o fundamento último do próprio pacto de associação – o Contrato social –, donde a sua presença necessária como conteúdos do interesse comum. Consequentemente, não é o caso que em Rousseau soberania *absoluta* signifique uma genuína soberania *ilimitada*, como tendem os pensadores liberais a ler em Rousseau. Significará por certo, e de modo explícito, soberania *indivisível* e *inalienável*, mas não ilimitada. O direito natural é um limite inultrapassável, sob pena do próprio contrato perder o seu fundamento.

Não obstante, há mais do que um sentido em que a resposta à mesma pergunta se revela positiva. Em primeiro lugar, embora Rousseau limite, quanto ao seu exercício

legítimo, a Vontade Geral, não evita, porém, que, estando ela inteiramente investida no seu próprio exercício, se conclua que resulta forçosamente “juíza em causa própria” sempre que se depara com o problema da legitimidade do seu exercício. Não nos autoriza isto a afirmar que Rousseau tenha promovido uma soberania ilimitada; autoriza-nos, porém, a afirmar que não assegurou, na verdade tornou mesmo impossível assegurar, a formalização política de um controlo do exercício. Consequentemente, em caso de disputa quanto à legitimidade do exercício da soberania, somos necessariamente conduzidos a concluir que, tal qual Rousseau dispõe o seu contrato social, tais conflitos não terão outra medida de resolução a não ser a da força, como que num regresso ao estado de natureza. Em suma, assumindo as disposições de Rousseau, reconhecer a ilegitimidade do exercício é uma possibilidade que fica na dependência de uma convulsão social, mesmo de uma guerra civil.

Uma segunda dificuldade prende-se com a possibilidade de Rousseau ser confrontado com uma desproporção, digamos assim, entre interesse comum e interesses privados. Esta é, aliás, uma boa maneira de mostrar por que razão Rousseau – embora partilhe de uma preocupação liberal quanto à exorbitação do exercício – não é, nem pode ser, lido como se de um autor liberal se tratasse. Importa neste ponto começar por discernir um contratualismo de feição liberal, exemplar em Locke mas também exemplificado em Hobbes, de um contratualismo de feição democrata, original em Rousseau. Depois, veremos das implicações que decorrem, ou não, deste.

Há pelo menos um ponto de afinidade entre os contratualismos de Hobbes e Locke, por um lado, e o liberalismo, por outro – o contrato social, pese embora as óbvias especificidades de cada um destes autores, é

em ambos um pacto, de *carácter comutativo*²¹, entre vontades tomadas como iguais, bem ao jeito do direito privado. De acordo com o comentário de Radbruch²², tratar-se-ia mesmo de uma recondução fictícia do direito público ao direito privado (o caso limite de liberalismo seria o anarquismo). Decorre daqui que, assumindo a igualdade de princípio dos cidadãos, enquanto sujeitos racionais (no quadro de um entendimento do direito natural), o contratualismo de Locke, e mesmo o de Hobbes, aproxima-se de uma admissão da primazia do direito privado, pelo menos como fundamento para a instituição de um direito público *naturalmente* legitimado. Conversamente, o direito natural, pelo seu carácter universal a todos os homens, encontra no contrato social (com o seu carácter comutativo) a forma adequada para fundamentar o direito positivo.

Ora, esta interpretação de que o contrato teria uma natureza jusprivatística, pese embora o facto de ser satisfatória nas formulações do contrato social propostas por Hobbes e Locke, está longe de se verificar no pensamento político de Rousseau. O genebrino é um contratualista, mas não um liberal. E nesta diferença inscreve-se um terceiro termo – a *democracia*. Com efeito, ao constituir o *Povo* como único detentor legítimo da soberania, e ao exprimi-la como uma vontade geral em exercício, Rousseau emancipa, por assim dizer, o direito público do direito privado, dotando aquele de uma sustentação própria, assente, por referência ao conceito de justiça, numa justiça distributiva. O próprio pacto social

²¹ Note-se que, tomando em atenção a relação com o conceito de ‘justiça’, ao direito privado corresponde uma *justiça comutativa*, entre iguais, ao passo que ao direito público corresponde uma *justiça distributiva*, na qual as posições são assimétricas.

²² Cf. Radbruch, 1961.

de Rousseau é, intrinsecamente, distributivo, pois nele cada pessoa não contrata senão consigo mesma, ora como súbdito ora como parte indivisível da vontade soberana.

A diferente ênfase dada ou ao direito privado ou ao direito público, enquanto modelos para o contrato social é, pois, um critério claro para distinguir entre o *liberalismo e o democratismo*, enquanto formas de organização das instituições políticas de um Estado.

Posto isto, segue-se naturalmente que uma preponderância do direito privado sobre o direito público, em que a este não cabe outro papel além do de garantir aquele, como sucede em Locke, corresponde ao liberalismo. Neste caso, o Estado pode valer mais como instrumento do que como fim, designadamente como instrumento de salvaguarda da liberdade negativa dos seus cidadãos. Por seu turno, a preponderância do direito público sobre o privado, enquanto modelo para a legítima constituição do Estado, emancipa o Estado enquanto fim em si mesmo, a perseguir para lá das vontades particulares dos cidadãos individuais. A promoção do interesse comum torna-se ela mesma interesse comum. Se aqui há um risco, reside em o Estado, o interesse comum, a vontade geral, nas suas existências para lá dos interesses particulares, se posicionarem *contra* as vontades particulares dos cidadãos, orientando-se por um ideal de liberdade positiva que, frequentes vezes, põe sob pressão, ou entra mesmo em conflito com, a liberdade de os indivíduos prosseguirem as suas formas de vida quotidianas, quando não as próprias liberdades fundamentais. Era esse o sentido do primeiro argumento de Berlin, visando os perigos associados à liberdade positiva, ao desejo de auto-governo, no que respeita à salvaguarda da liberdade negativa.

Mas se este é um risco real e inerente ao democratismo, e particularmente ao de Rousseau, que

padece de fragilidades já enunciadas, não é, porém, uma sua consequência. Pode-se dizer que o democratismo *convém* ao monismo, ou monolitismo, assente na presunção de que há uma verdade, com a qual deixe de fazer sentido tolerar visões plurais do mundo, da comunidade política e do que podemos querer para seu futuro. Isto porque convém a este sobrepor a unicidade do interesse comum à pluralidade dos interesses particulares e, também, como que pedida de empréstimo, a promoção democratista da liberdade positiva. Talvez seja nesta conveniência que resida a razão para o facto historicamente tão frequente de as coisas “correrem mal” quando a retórica da liberdade positiva se mostra mais empolgada. Mas tal elisão do pluralismo não é consequência que se siga, por alguma razão intrínseca, do fomento democratista da liberdade positiva, como “obediência à lei que a mim mesmo me imponho”, sequer da assunção de que a soberania popular é absoluta. Entre aquela e estas duas não há nenhuma conexão lógica. Só de um conceito de liberdade positiva muito sobredeterminado, por exemplo com uma boa dose de *positivismo racional* (até mais do que de racionalismo esclarecido) e, além disso, da presunção de que haja uma “verdade política” face à qual tudo o resto seja erros, é que se pode inferir uma liberdade positiva que violentasse *necessariamente* o espaço da liberdade “negativa”. Ora, nenhuma destas sobredeterminações da liberdade positiva decorre do democratismo. Bem pelo contrário, e atendo-nos a Rousseau, se faz sentido falar de *um* interesse comum e de *uma* vontade geral é como *expressão* de uma *pluralidade* de interesses e vontades particulares.

Para Rousseau, segundo interpretação que nos parece ser a mais adequada, é por se desejar a não-interferência que se deseja o auto-governo – este desejo só se coloca

como solução para cumprir aquele –, é por se desejar *naturalmente* a liberdade negativa que se deseja *convencionar* uma liberdade positiva. É claro que a democracia pode almejar mais do que garantir, na qualidade de interesse comum, um conjunto de liberdades individuais; mas o que mais vier não dispensa o cumprimento da razão que a fundamenta. Na verdade, *o problema do controlo, caracteristicamente liberal, longe de ser elidido por Rousseau, está implícito no problema da fonte, caracteristicamente democrata.*

A pertinência da análise berliniana para o nosso contexto epocal

Julgamos poder, sem risco excessivo, dar contas de duas tendências gerais a que assistimos hodiernamente nas nossas democracias ocidentais, vulgo Estados de Direito: por um lado, uma *desregulamentação política* das relações económicas e, por outro, uma *regulamentação jurídica* das restantes relações humanas.

Se a desregulamentação política da relação económica, enquanto tendência, está há muito identificada com o processo de liberalização dos mercados e das relações de trabalho, já a regulamentação jurídica das restantes relações humanas é um fenómeno relativamente recente.

A novidade deste fenómeno encontra um reflexo bem concreto num tópico de discussão que se tornou recorrente nas sociedades ocidentais, a saber, *a crise da justiça*. Com efeito, se hoje assistimos à possibilidade de uma implosão do sistema judicial, ineficiente perante os milhares de processos pendentes, e a contas, por isso, com o escândalo das prescrições, tal, contudo, só parcialmente ficará a dever-se à ineficiência de uma máquina burocrática. No essencial, o colapso da Justiça não passará tanto por aí como

pelo fenômeno inédito de uma judicialização excessiva quer da vida pública quer da vida privada. Esta é, pelo menos, a tese de Antoine Garapon, autor que afirma que a tendência para a regulamentação das relações humanas se traduz numa *judicialização* que põe em questão a própria natureza da justiça. De acordo com Garapon, «esta judicialização acaba por impor uma versão penal a qualquer relação – política, administrativa, comercial, social, familiar e até amorosa – doravante descodificada na perspectiva binária e redutora da relação vítima/agressor».²³ Verifica-se assim uma tendência para a substituição do *cidadão* pela figura do *justiciável* e do próprio “Estado provedor de justiça” por um “Estado justiciável”.

Destas duas tendências seguem-se, a nosso ver, outras tantas consequências: por um lado, uma marginalização da relação política e, por outro, uma restauração do monismo. Estas consequências, fazendo sistema, não deixam de preservar, *em abstracto*, o pluralismo político e, portanto, a indesejabilidade de um monismo político. Não obstante, *em concreto*, verifica-se que, por um lado, o pluralismo político, embora consagrado, é esvaziado e que, por outro, o monismo, embora apolítico, é instaurado hegemonicamente no plano das relações humanas.

A ameaça sobre a relação política deixa-se atestar por ambas as tendências atrás referidas. Com efeito, e quanto à tendência regulamentadora, se assumirmos que a relação política tem a sua condição de possibilidade na *impossibilidade de haver uma regulamentação total dos comportamentos humanos*²⁴, então parece claro que a

²³ Garapon, 1996: 24.

²⁴ Encontra-se esta ideia, por exemplo, no pensamento de Diogo Pires Aurélio, o qual, no âmbito de uma leitura política do *Tratado das Paixões* de Descartes, assume que “as paixões constituem o problema da política”; e acrescenta: “se a razão alguma vez as regressasse por inteiro, a política deixaria de fazer sentido”. (Aurélio, 1998: 19)

contrapartida à judicialização de toda a relação humana é a extinção da relação política. Já quanto à tendência desregulamentadora, importa começar por notar que a assunção do liberalismo económico, tal como o identificamos nos tempos correntes, é a de que o poder político não deve ter um estatuto qualitativamente distinto do de um qualquer outro parceiro económico. Neste sentido, tem-se, por um lado, que não compete ao Estado regulamentar politicamente as relações económicas – o mercado auto-regula-se. E tem-se, por outro lado, que o Estado deve estar subordinado – enquanto pessoa jurídica – à regulamentação jurídica do mercado económico. A este propósito afirma Garapon: «o mercado multiplica os recursos ao jurídico e, simultaneamente, recusa o poder tutelar do Estado».

A par da ameaça de extinção da mediação especificamente política como forma de coabitação numa mesma comunidade, arrisca-se um retorno ao monismo que preocupava Isaiah Berlin. Com efeito, a judicialização regulamentadora das relações humanas, e a sua apolíticação, não só é instalada sob a retórica do interesse comum como herda ainda as características de uma verdade que “liberta” coercivamente. Naturalmente, já não se trata de uma suposta “verdade política” que impusesse a maioria tirânica ao indivíduo; tratar-se-á antes de uma verdade, ou algo equivalente, de natureza apolítica – desde a ética ao conhecimento científico, ou alegadamente científico, sobre o social, a educação, a psicologia, a saúde pública, etc. –, que, com o apoio da maioria, vem regulamentar juridicamente toda a relação humana, mesmo aquela que era suposto resultar da sociabilidade política.

Historicamente, Berlin identificou duas tradições com respostas divergentes, mesmo antagónicas, à questão política crucial – a questão da obediência e da coerção.

Tal antagonismo, é sabido, foi particularmente intenso na forma histórica que assumiu no Século de Berlin.

A forma histórica que hoje assume a mesma tensão é, a nosso ver, bastante diferente. Em certos aspectos, as duas tendências – a liberal e a democratista – deixaram de estar tão bem identificadas. A tensão deixou de corresponder a alinhamentos, até geográficos, de regimes (O Ocidente e o Leste em especial), para se manifestar, embora muito menos explicitamente, no seio dos próprios regimes constitucionais de herança liberal em que vivemos. A questão sobre se pode, ou não, o indivíduo ou a minoria se salvar do poder soberano e da tirania milliana é hoje terreno de crescente tensão quando a nossa sociedade, por um lado, se sustenta cada vez mais sobre uma base litigiosa, regulamentando o que é simplesmente da ordem da sociabilidade humana, e, por outro lado, marginaliza cada vez mais a natureza política das relações humanas (o que, aliás, serve como ingrediente para uma explicação do fenómeno social do indiferentismo político).

Esta *nova tirania das maiorias*, distingue-se da clássica tirania milliana das maiorias, por assentar numa suposta seriedade apolítica, seja científica, ética ou pedagógica.

O autor de *Dois conceitos de liberdade* deu-nos a crítica dos usos do conceito da liberdade, muito em particular de um seu uso positivo sobredeterminado. A verdade libertar, mesmo que coercivamente – essa é, essencialmente, a pretensão que Berlin recusou para o espaço da relação política.

Agora, se for razoável afirmar, como sustentamos, que hoje a liberdade *politicamente* positiva tende, a par da liberdade *politicamente* negativa, a ceder o seu lugar a uma *liberdade apoliticamente positiva*, monista e coerciva (não diremos totalitária por respeito aos horrores

do totalitarismo histórico), e que esta, por seu turno, se inscreve no quadro do que é habitual chamar-se neoliberalismo, então haverá que concluir que a liberdade positiva não é apanágio exclusivo do democratismo histórico. Aliás, nunca o foi. Mas, mais importante será sublinhar a pertinência da análise berliniana para uma *crítica liberal ao neoliberalismo*.

III. Livre-arbítrio e determinismo*

* Este estudo é resultado de conferência apresentada ao *III Encontro Nacional de Professores de Filosofia*, da Sociedade Portuguesa de Filosofia.

O problema

É, ou não, o livre-arbítrio compatível com o determinismo? – O que está em questão nesta interrogação é saber se livre-arbítrio e determinismo podem ambos ser verdadeiros. Em caso afirmativo, então não estaremos a dizer que ambos são verdadeiros, sequer que um dos dois é verdadeiro, mas tão-só que não é impossível ambos serem verdadeiros. Se a resposta à pergunta for negativa, então estaremos a restringir obviamente os pares de valores de verdade possíveis: se um for verdadeiro, seja o livre-arbítrio seja o determinismo, então o outro será falso.

Para se saber se dois termos são compatíveis, importa começar por determinar com precisão o que se entende pelos termos envolvidos. No caso, importa esclarecer o que se entende por livre-arbítrio e por determinismo. Note-se, não obstante, que definir os termos antes da discussão acerca da sua compatibilidade não significa que esta discussão não tenha uma palavra na definição dos próprios termos. A sua prioridade é apenas metodológica. Ou seja: sem ela, não seria sequer possível lançar a discussão.

Intuitivamente, todos somos capazes de distinguir uma vontade livre de uma vontade que não o seja. Fazemo-lo através de requisitos que uma vontade deve satisfazer em situações de deliberação. Proponho três requisitos que

julgo corresponderem a essa capacidade de reconhecer intuitivamente uma vontade livre:

- Auto-determinação da Vontade (AD)
- Possibilidades Alternativas de Escolha (PA)
- Futuro Contingente (FC)

Por exemplo, considero que escolhi ou decidi livremente X se:

- Fui a fonte última dessa escolha ou decisão
- Pude escolher ou decidir diferentemente
- Tive algum tipo de poder sobre os acontecimentos futuros.

O que é o determinismo? São pelo menos três os “determinismos” que se encontram nos debates em torno da compatibilidade com a assunção de vontades livres:

- Determinismo Lógico (DL)
- Determinismo Teológico (DT)
- Determinismo Causal (DC)

O determinismo lógico envolve uma necessidade lógica, a mais forte, e segue-se da admissão do *princípio da bivalência*. De acordo com este princípio, para uma qualquer proposição tem-se que ela possui necessariamente um dos dois valores de verdade, *Verdadeiro* ou *Falso*. Ora, admitindo este princípio, segue-se que uma proposição que eu enuncie hoje acerca de um acontecimento futuro tenha necessariamente um dos dois valores de verdade e isto independentemente de eu conhecer ou poder conhecer qual dos valores de verdade é o seu.

Aristóteles deu conta deste determinismo no *Da Interpretação* (Cap. 9). Admitindo o princípio da bivalência, então, ao se proferir a frase ‘Daqui a 10 000 anos haverá uma batalha naval’, ter-se-á que hoje, neste preciso momento que profiro a frase, está já determinado qual o valor de verdade da proposição afirmada. Portanto, seja ela verdadeira ou falsa, nada nos 10 000 anos vindouros

poderá alterar o facto de que é verdade ou falso que haverá a batalha naval.

A solução de Aristóteles é simples: dispensar o princípio da bivalência no que respeita ao futuro. Note-se, todavia, que dispensar o princípio da bivalência não implica dispensar o princípio do terceiro excluído – Este afirma apenas que a disjunção ‘P ou não-P’ é verdadeira; não obriga a que P tenha um dos dois valores de verdade, ou *Verdadeiro* ou *Falso*.

O determinismo teológico, por seu turno, prende-se com o problema clássico da compatibilidade entre o livre-arbítrio e a existência de um Deus pensado como presciente. Com efeito, se Deus conhece, na sua onisciência, o futuro, então, relativamente a uma acção que eu escolha livremente, tem-se que já a conhece antes de eu a escolher. A pergunta que se segue é óbvia: como poderia eu ter escolhido livremente se eu não poderia ter escolhido diferentemente daquilo que Deus já “viu” na sua presciência? Há várias respostas clássicas: de Santo Agostinho, Boécio, Santo Anselmo, Guilherme de Ockham e Molina. Só referirei as duas primeiras e apenas a título ilustrativo.¹

O argumento de Agostinho reside em fazer notar, em primeiro lugar, que a ameaça que, supostamente, penderia sobre o livre-arbítrio não resulta de se admitir uma presciência divina, mas simplesmente de se admitir que haja presciência. O que parece ameaçar o livre-arbítrio, segundo diz Agostinho, é haver quem conheça como uma vontade vai formar-se, não podendo então esta realmente ser uma vontade livre.

¹ Para um estudo desenvolvido, recorrendo à abordagem filosófica de cunho analítico, sobre este tópico, e desde Boécio a S. Tomás de Aquino, cf. Marenbon, 2005.

Em segundo lugar, argumenta que quem sabe como se vai formar uma vontade sabe-o porque conhece essa vontade - todos somos em algum grau prescientes relativamente àqueles que conhecemos melhor e nem por isso intervimos nas suas escolhas, na formação das suas vontades. Ora, sucedendo Deus conhecer perfeitamente todas as vontades, então não poderia deixar de dispor de uma perfeita presciência das escolhas futuras que essas vontades elegeram livremente.

Uma possível crítica a este argumento consiste em denunciar que Agostinho só teve em mente salvaguardar o primeiro dos três requisitos que indicámos atrás para que uma vontade seja reconhecível como uma vontade livre, a saber, AD. Com efeito, a presciência, seja divina ou não divina, não implica que uma vontade deixe de se determinar por si mesma. Contudo, implica a negação quer de PA quer de FC. E quanto a isto Agostinho não dá resposta.

O argumento de Boécio consiste em pôr em causa o próprio problema. Se o problema consistia em saber como poderia Deus conhecer de antemão todas as minhas escolhas se eu quando escolho livremente posso sempre escolher entre mais do que uma possibilidades alternativas, tal problema não se coloca porque não é o caso que Deus conheça de antemão o que quer que seja. Se assim fosse, Deus estaria situado no tempo como qualquer criatura. Só que Deus não está no tempo; o próprio tempo é obra de Deus; o lugar de Deus é a eternidade. E a eternidade é definida por Boécio, segundo uma fórmula que se celebrou por todo o pensamento medieval, como “posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável” (*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).²

² Boécio, *A Consolação da Filosofia*, V, 6.

Uma possível crítica a este argumento consiste em denunciar que Boécio, embora não tenha posto Deus, relativamente a um qualquer futuro, numa posição passada que o necessitasse, não deixou de colocar as vontades humanas numa posição em que são determinadas no que será o seu futuro. Por outras palavras, mesmo que não sejam determinadas pelo passado, as vontades humanas são determinadas.

O terceiro tipo de determinismo é o causal (DC). A forma mais simples e habitual de o definir é esta: *às mesmas causas seguem-se necessariamente os mesmos efeitos*. De uma forma um pouco mais técnica: *seja um dado sistema, então às mesmas condições iniciais segue-se a mesma evolução do sistema*.

A necessidade envolvida em DC é uma necessidade física e deve-se às leis causais físicas que explicam a evolução do sistema. Quer isto dizer que se o mundo físico actual – aquele de que fazemos parte – tivesse outras leis, então outros efeitos, outras evoluções do sistema se poderiam seguir. A necessidade é física, não metafísica. Dito de outro modo, é um facto metafisicamente contingente que o mundo actual seja (caso o seja realmente) um mundo determinístico.³

Quanto ao determinismo causal podemos classificar vários tipos de mundos. Indicamos quatro desses tipos de mundos:

- *Mundos determinísticos* (MD), nos quais os fenómenos se sucedem segundo leis causais estritas, de tal modo que às mesmas condições iniciais correspondem as mesmas evoluções.

³ Note-se que a causalidade não implica determinismo, pois é concebível um mundo possível onde se verifique causação sem leis causais.

- *Mundos probabilistas* (MP), nos quais às mesmas condições iniciais podem corresponder evoluções diferentes, mas apenas sob as mesmas probabilidades (maior que 0 e menor que 1) de ocorrência.
- *Mundos indeterminísticos* (MI), nos quais às mesmas condições iniciais não se seguem nem as mesmas evoluções nem as mesmas probabilidades de evolução.
- *Mundos mistos* (MM), os quais ou são determinísticos ou são probabilistas ou são indeterminísticos, mas em qualquer dos casos não universalmente.

Para nos fixarmos os termos da questão inicial, procederemos a duas restrições metodológicas. Em primeiro lugar, poremos de parte os DL e DT, para nos restringirmos ao DC. Em segundo lugar, assumiremos, para efeitos de discussão do problema da compatibilidade do livre-arbítrio com DC, que o mundo actual é um MD.

É certo que fazendo fé na verdade da teoria física actual, o mundo actual, cuja microfísica é probabilista e cuja macrofísica é determinística, tratar-se-á de um MM. Contudo, assumiremos tratar-se de um MD porque, por um lado, a escala em que o mundo actual se diz probabilista é uma escala muito abaixo da escala em que se situam as acções humanas, mesmo abaixo daquela em que ocorrem os processos cerebrais. Por outro lado, o interesse propriamente filosófico no problema da compatibilidade desapareceria se se assumisse que o mundo actual é probabilista. Com efeito, o problema em questão é saber se o livre-arbítrio é, ou não, compatível com o determinismo e não se será compatível com o probabilismo ou com o indeterminismo. Dialecticamente, somente se a resposta ao primeiro problema for negativa, isto é, incompatibilista, haverá interesse em discutir se o livre-arbítrio é, ou não,

compatível ou com o probabilismo ou com o indeterminismo ou ainda com ambos.

Argumentos incompatibilistas

Há todo um argumentário incompatibilista que pode ser distribuído, consoante o aspecto do livre-arbítrio visado, pelos três requisitos, atrás apontados, da AD, das PA e do FC.

AD é confrontado pelo *argumento incompatibilista da fonte* (AIF):

1. Uma pessoa age de sua própria livre vontade apenas se ela é fonte última das suas acções.
2. Se o determinismo é verdadeiro, ninguém é fonte última das suas acções.
3. Portanto, se o determinismo é verdadeiro, ninguém age de sua própria livre vontade.

PA é confrontado pelo *argumento incompatibilista clássico* (AIClass):

1. Se uma pessoa age de sua livre vontade, então poderia ter agido diferentemente.
2. Se o determinismo é verdadeiro, ninguém poderia ter agido diferentemente.
3. Portanto, se o determinismo é verdadeiro, ninguém age de sua livre vontade.

FC é confrontado pelo *argumento incompatibilista da consequência* (AICons):

1. Ninguém tem poder sobre os factos do passado e sobre as leis da natureza.
2. Ninguém tem poder sobre o facto de o passado e as leis da natureza implicarem que apenas um futuro é possível (i.e., o determinismo é verdadeiro).
3. Portanto, ninguém tem poder sobre os factos do futuro⁴.

⁴ As formulações destes 3 argumentos incompatibilistas foram retiradas de McKenna, 2004.

Perante estes três argumentos incompatibilistas, que ameaçam todos os traços que reconhecemos intuitivamente como requisitos para que uma vontade seja livre, têm sido suscitados, no debate do problema, diversos posicionamentos. Descrevemo-los sumariamente:

- *Nilismo*, segundo o qual o livre-arbítrio é falso independentemente de ser, ou não, compatível com o DC. Por exemplo, se se considerar que o livre-arbítrio é auto-contraditório. Note-se que um nilista tanto pode subscrever o compatibilismo como o incompatibilismo.
- *Libertarismo*, segundo o qual há incompatibilidade, pelo que livre-arbítrio e DC não podem ser ambos verdadeiros, e, além disso, o livre-arbítrio é verdadeiro, pelo que o DC tenha de ser falso.
- *Determinismo radical*, segundo o qual há incompatibilidade e o DC é verdadeiro, pelo que o livre-arbítrio tenha de ser falso.
- *Agnosticismo*, segundo o qual, tenhamos, ou não, compatibilidade entre livre-arbítrio e DC, tal facto não permite determinar se o livre-arbítrio é verdadeiro ou falso. O agnosticismo incompatibilista dirá, obviamente, que não podem ambos ser verdadeiros, ao passo que o agnosticismo compatibilista manterá todas as possibilidades de distribuição de valores de verdade em aberto.
- *Determinismo moderado*, segundo o qual livre-arbítrio e DC não só são compatíveis como ambos são verdadeiros.

A posição que procuraremos sustentar em seguida é a do determinismo moderado, pelo que teremos de dar resposta aos argumentos incompatibilistas acima formulados. Para isso, a estratégia que adoptaremos consistirá, no essencial, não em discutir ou rebater, nos argumentos

incompatibilistas, as premissas que enunciam consequências que decorrem da assunção do determinismo, mas em rever a representação que nos fazemos intuitivamente do livre-arbítrio. Nesse sentido, seguiremos dois passos.

Primeiramente, proporemos duas reformulações na concepção de livre-arbítrio, uma do requisito da AD e outra do requisito das PA, de tal forma que ambos fiquem ao abrigo do AIF e do AIClass, respectivamente.

Depois, face ao AICons, concederemos que é realmente um argumento procedente face ao requisito do FC; porém, reclamaremos que uma concepção apropriada do livre-arbítrio deve dispensar tal requisito, uma vez nada o justificar.

O requisito da auto-determinação

Quanto a AD, a reformulação que propomos consiste em deixarmos de sustentar que o agente auto-determinado *é fonte última* da acção, para, em vez disso, sustentarmos que um tal agente *assume, como sua, a formação da vontade*, independentemente de qual tenha sido a fonte última dessa formação.

Basicamente, a razão pela qual se supõe que o agente livre é fonte última das suas acções reside no seu auto-reconhecimento, e no reconhecimento por outros, de que é *autor* das suas acções. Não é disto que pretendemos abdicar. Pretendemos antes fazer notar que reconhecer a autoria de uma acção não implica reconhecer que o autor seja fonte última da acção, ou seja, sua causa não causada, causalidade *ex nihilo*. Mais precisamente, a tese que defenderemos é a de que o agente que se auto-determina está perante a sua vontade como aquela pessoa que faz sua uma vontade alheia, reconhecendo-se assim como autor de uma acção de que não é, porém, causa.

Tome-se como exemplo a minha decisão, tomada livremente, em ir ao cinema, decisão tomada em detrimento de outras escolhas que se me afiguraram no momento em que se impunha decidir, escolhas como as de ir ao teatro ou ficar em casa.

Procedendo a uma análise do modo como se formou a minha vontade, é possível identificar três fases distintas:

1. Como fase derradeira, tem-se o momento em que se efectiva a escolha de uma das alternativas em detrimento das restantes que se me afiguraram;
2. Antes do momento da escolha, antes, pois, de a vontade estar formada, tem-se um lapso de tempo, maior ou menor, em que considere as diferentes alternativas que se me afiguravam e preparei o momento, posterior, da escolha;
3. Ainda antes, tem-se a simples ocorrência dessas alternativas, afigurando-se como conteúdos possíveis da minha vontade.

Note-se que esta tripartição não evita sobreposições num mesmo processo de formação da vontade. Com efeito, quando me encontro na etapa de considerar as diferentes alternativas que se me afiguraram é natural que novas alternativas sejam suscitadas. Já por outro lado, se é razoável afirmar que nessa consideração procuro racionalmente eliminar alternativas de modo a ficar apenas uma, tal significa que já aí faço escolhas. Mesmo a simples ocorrência das alternativas que se me afiguram supõe já uma selectividade que se realizou de algum modo *em mim*, conquanto não *por mim* – as possibilidades alternativas que se me afiguram não foram escolhidas por mim, simplesmente “ocorreram-me”. Serem estas e não outras é, pois, um facto que não depende da minha vontade.

Globalmente considerado, e assumindo que esta descrição do processo de formação da vontade é uma

descrição adequada, todo ele consistirá, então, num *processo de ocorrência e selecção de alternativas* que já se me afiguram, em todo o caso, como possibilidades alternativas de acção.

Desta maneira de encarar o problema resulta porém uma questão: como se dá a selecção?

Admitindo que toda as possibilidades alternativas são já, pelo simples facto de ocorrerem, susceptíveis de algum tipo de preferência e admitindo, além disso, que toda a preferência deva ser justificada por algum tipo de razões – ao fim e ao cabo, uma vontade livre deve ser inteligível –, então todas as possibilidades alternativas possuem razões de preferência. Mas havendo que decidir, ou seja, assentir a uma alternativa possível em detrimento das outras, então haverá que realçar o maior peso de certas razões de preferência (associadas a uma alternativa) face ao menor peso de outras razões de preferência (associadas a uma alternativa preterida). Basicamente, deste ponto de vista, decidir é desequilibrar a balança, ou seja, encontrar razões suficientes para que a balança se desequilibre para lá de um limiar que supere a indecisão, dando assim lugar a uma decisão.

Robert Nozick em *Philosophical Explanations* resume esta concepção da seguinte forma – «As razões não vêm com um peso previamente dado nem precisamente especificado; o processo de decisão não consiste em descobrir tais pesos precisos, mas em os atribuir.»⁵ E, adiante, acrescenta ainda que: «Os pesos das razões permanecem incipientes até à decisão. No entanto, a decisão não tem de atribuir quantidades exactas, apenas faz com

⁵ «The reasons do not come with previously given precisely specified weights; the decision process is not one of discovering such precise weights but of assigning them.» (Nozick, 1981, 294)

que algumas razões sobrelevem outras. Uma decisão estabelece desigualdades de peso, mesmo entre pesos não precisos.»⁶

Agora, se este modelo, de acordo com o qual a decisão é pensada como um processo de atribuição de pesos (ou, nas palavras de Nozick, «conception of decision as bestowing weights »), admite que o que causa a ocorrência das diferentes alternativas possíveis que se afiguram, numa dada situação, a uma pessoa são os seus desejos e crenças, não se vê todavia como pudesse admitir que tais desejos e crenças fossem, na mesma etapa, a causa ou o fundamento do peso que as razões de preferência adquirem no processo de decisão, pois tal peso, longe de estar determinado por essas crenças e desejos, é justamente o que está em causa determinar através da consideração das várias alternativas possíveis.

Quer isto dizer que as crenças e desejos, a princípio, apenas *subdeterminam* a decisão e que fica a cargo, por assim dizer, da consideração das diferentes possibilidades alternativas obter o suplemento de determinação que fundamenta a passagem da indecisão à decisão. Como? Simplesmente suscitando novas razões de preferência, de maneira a *juntar causas* à determinação causal da escolha/decisão; ou seja, perscrutando outros desejos e crenças seus, e justamente com o objectivo de eliminar alternativas através de um desequilíbrio da balança nozickiana.

Por exemplo, consideremos o “dado” suplementar de eu ter de apanhar o metro para chegar a horas ao cinema. Tal “dado” poderia ter sido introduzido na minha consideração de forma ambivalente – por um lado, apanhar

⁶ «The weights of reasons are inchoate until the decision. The decision need not bestow exact quantities, though, only make some reasons come to outweigh others. A decision establishes inequalities in weight, even if not precise weights.» (Nozick, 1981, 296-7)

o metro permitiria satisfazer o meu desejo de ver o filme, mas, já por outro, andar de metro é algo que me desagrada. Se assim fosse, então ver-me-ia confrontado com dois desejos que tendem a anular-se, o de ir ao cinema ver certo filme e o de não andar de metro. Além disso, se, considerado o conflito entre estes dois desejos, eu, mesmo assim, estivesse disposto ao sacrifício de andar de metro para conseguir satisfazer o meu desejo de ir ao cinema, haveria ainda que verificar se eu continuaria a preferir ir ver o filme a ficar em casa. Estas possibilidades de indecisão compelem-me a suscitar novas razões de preferência porque há que decidir e há que o fazer livremente. Todo o meu esforço de decidir, que poderá prosseguir, enquanto me mantiver dentro de um tempo útil para a decisão, é, pois, um esforço no sentido de suscitar novas razões de preferência, razões inteligíveis, que eu possa *assumir como causas da minha decisão*.

No que respeita à formação da minha vontade não sucede, então, que eu apenas a torne inteligível através da elucidação *a fortiori* das causas que a determinaram como se o ponto de onde eu perspectivasse a determinação causal fosse apenas “junto” ao efeito. Eu constato as causas na sua ocorrência primeira, pelo menos certas causas. Eu estou “junto” a elas antes de determinarem causalmente o que hão-de determinar. Não é, portanto, o caso de que eu esteja apenas na posição de quem reconstitua, qual “detective”, o processo de determinação causal da acção; eu acompanho esse processo, qual “testemunha” que assiste ao desenrolar dos acontecimentos que conduzem a um crime.

Mas, na verdade, também a figura da testemunha não é adequada à minha posição como agente que se auto-determina. Quer o detective quer a testemunha são exteriores à acção e aos acontecimentos que a determinaram,

ao passo que eu, enquanto agente que se auto-determina influo de algum modo neles. Procuraremos, em seguida, esclarecer de que modo participo nos acontecimentos que determinam a acção, reclamando-me assim a autoria, ou ao menos a cumplicidade.

O requisito da AD, tal qual o reformulámos, já não consiste numa causalidade própria, sem ela mesma ser causada, incompatível com o determinismo; em vez disso, consiste na *apropriação* de, assumindo-a, uma causalidade que, à partida, não lhe é própria.

O pressuposto aqui é o de que o agente *não tem de* se reconhecer na sua vontade; que, na verdade, ele está para esta numa posição que não difere da posição em que está quando perante vontades alheias.

Quando sucede, então, um agente reconhecer como sua a determinação da vontade? Quando reconhece que esta exprime bem, pelo menos suficientemente bem, todas as suas crenças e desejos. Por outras palavras, quando a sua vontade é *bem formada*.

Significa isto que o requisito da AD é simplesmente formal: não está em questão o que causa um agente agir de uma maneira – são sempre certas crenças e certos desejos seus –, mas a forma como essas crenças e esses desejos suplantam outros.

Para ilustrar esta ideia propomos a seguinte analogia: somos “fonte última” das nossas escolhas ou decisões no mesmo sentido em que um soberano, interpretando vontades que não são a sua, é “fonte última” da decisão política.

É sabido que Rousseau encontrou na vontade humana o *analogon* do soberano, entendendo este como *Volonté générale*. Invertendo o sentido da analogia, o que sugerimos é ver também em certo desempenho do próprio soberano o *analogon* de uma vontade cuja formação é auto-determinada. Esta analogia, em vez da clássica imagem

de um agente que é *causa* das suas escolhas e acções, consegue satisfazer os requisitos para a compatibilidade com o determinismo sem cair numa alternativa que obrigasse a conceber o agente como uma mera *marioneta*. Com efeito, o soberano pode, enquanto soberano, não dispor de uma vontade que não a dos seus súbditos; ou, mais exactamente, pode assumir como sua a melhor vontade que se imponha numa assembleia. Nestes termos, a vontade será livre por ser uma vontade bem formada, uma vontade formada num teatro de crenças e desejos, em que o peso de uns e de outros só pode ser incrementado ou diminuído pelo peso de outros desejos e crenças. O bom soberano instala o teatro e assente à vontade formada; participa na formação da vontade não por impor a sua – em princípio, deve mesmo dispensar-se de ter uma vontade sua – mas por exigir a sua formação e por assentir à vontade formada.

Deste ponto de vista, o agente não é causa, ele auto-determina-se ao fazer sua uma causalidade que, à partida, não é sua. Não é, pois, *autor* e *fonte* da acção por ser sua causa, mas por assumi-la como sua.

O requisito das possibilidades alternativas

Quanto a PA, o ponto decisivo está em precisar que, com este requisito, não se trata de afirmar que se poderia ter agido diferentemente apesar de a vontade ser a mesma, ou seja, apesar de as crenças e desejos que determinaram a sua formação serem os mesmos – tal conduziria ao conhecido paradoxo de Hume de acordo com o qual o livre-arbítrio implicaria quer o indeterminismo quer a sua negação. Com efeito, aceitar aquela formulação implicaria admitir que a acção ser uma e não outra fosse resultado de uma vontade por princípio imperscrutável, racionalmente

incompreensível, até mesmo para a pessoa que a detém. Tratar-se-ia de uma vontade arbitrária, alheia ao agente, uma vontade “sem dono”.

Como reformular PA de modo a escapar à dupla incompatibilidade, com o determinismo e com o indeterminismo, que o dilema de Hume assinala? A resposta é inicialmente dada pelo próprio David Hume, sendo, porém, especialmente desenvolvida por G.E. Moore⁷: tendo-se agido de uma maneira, poder-se-ia, nas mesmas circunstâncias, ter agido diferentemente sim, mas isto apenas porque a vontade, ela mesma, poder-se-ia ter formado diferentemente.⁸ Quer isto dizer que *só caso o agente tivesse desejado diferentemente ele poderia ter agido diferentemente*.

Ora, reformulando o requisito das possibilidades alternativas (PA) desta maneira, não se segue nenhuma incompatibilidade com o determinismo, ainda que se possa seguir, efectivamente, uma genuína incompatibilidade com

⁷ Cf. Moore, 1912.

⁸ G.E. Moore di-lo assim – «Existem muitas razões para pensarmos que, quando se diz que poderíamos ter feito algo que não fizemos, queremos muitas vezes dizer apenas que deveríamos tê-lo feito, *se tivéssemos querido*. Se assim é, será então verdade que, *nesse* sentido, realmente *podíamos* ter feito o que não fizemos, facto que não contradiz o princípio de que tudo tem uma causa. Quanto a nós, temos que confessar que não temos a certeza de que não seja *apenas* isso que se quer dizer quando se afirma que possuímos Livre Arbítrio. Assim, os que negam que o possuímos negam efectivamente (embora, sem dúvida alguma, muitas vezes inconscientemente) que devêssemos ter agido de modo diferente, mesmo se tivéssemos querido fazê-lo. Tem sido por vezes afirmado que é isso que queremos dizer e não nos ocorre qualquer argumento conclusivo em contrário. Então, se é isso que queremos dizer, conclui-se obviamente que possuímos de facto Livre Arbítrio e ainda que esse facto seja perfeitamente compatível com o princípio de que tudo tem uma causa (...)» (Moore, 1912: 379)

o indeterminismo. Isto porque a presunção mais razoável é a de que a formação da vontade de um agente esteja causal e deterministicamente relacionada com os seus desejos e crenças. Com efeito, nenhum agente presume que pudesse ter escolhido outra formação da sua vontade *a não ser* que tivessem sido outros os seus desejos e crenças. Além disso, ninguém presume que pudesse ter *escolhido* ter outras crenças e outros desejos, ou mesmo os que tem, quando são precisamente crenças e desejos o que determina qualquer *escolha*.

O requisito de AD reformulado, vimos atrás, presuppõe diferentes possibilidades alternativas cujos pesos são postos em confronto. Vimos também que essa pesagem das possibilidades alternativas pode variar em função da “auscultação”, por assim dizer, das crenças e desejos do agente. Qualquer pessoa o reconhece quando reconhece que se tivesse parado um pouco para pensar poderia muito bem ter agido diferentemente; ou se lhe tivesse ocorrido certo desejo que, sabe-se lá por que razão, não lhe ocorreu oportunamente, etc. Quer isto dizer que é a própria natureza do processo de formação da vontade que clarifica que esta se poderia ter formado diferentemente e que tal possibilidade está para lá das nossas capacidades de controlo e de inibição.⁹

Esta reformulação de PA num sentido que vai ao encontro da posição de Hume depara-se habitualmente com duas objecções, expostas sob a forma de contra-exemplos.

⁹ Mesmo do ponto de vista neuropsicológico há dados que apontam claramente neste sentido – «What leads to the decision to act, and to act in a certain way? The question is almost inextricable from the argument about free will... The decision to act, like the formulation of the plan, is the result of the competition between diverse, sometimes conflicting, neural influences converging on prefrontal cortex.» (Fuster, 1989: 51)

Em primeiro lugar, as acções compulsivas que, apesar de satisfazerem o requisito PA reformulado, não são, pelo menos intuitivamente, consideradas acções livres. Um cleptómano que, posto diante de um objecto, o rouba é um exemplo de acção compulsiva. Ora, se a acção do cleptómano não foi livre, então PA reformulado não é critério suficiente.

Em segundo lugar, alega-se que PA, reformulado ou não, nem sequer é condição necessária para que tenhamos uma acção livre. Para fazer o ponto, exemplifica-se com aquelas acções que consideramos livres apesar de não terem disposto de possibilidades alternativas. É o caso de um agente que escolhe, por exemplo, não sair, em vez de sair, de um quarto sem se ter dado conta de que, na realidade, sair não era uma alternativa possível porque a porta se encontrava trancada por fora. Outro exemplo: quando hesito, sentado à mesa de uma pastelaria, entre pedir um mil-folhas ou um pastel de nata, acabando por pedir o primeiro na ignorância de que já não havia o segundo. Este contra-argumento é atribuído a John Locke e pretende concluir que PA não é necessário porque a escolha foi livre apesar do agente não ter podido agir diferentemente.

Ambas as objecções referidas são, contudo, extirpáveis. Quanto ao argumento das acções compulsivas, a defesa consiste em mostrar que ele toma a parte pelo todo ao tomar o requisito PA como suficiente para que se tenha livre-arbítrio, quando, na verdade, além desse, outro requisito é necessário, a saber, o da auto-determinação (AD). De acordo com este (já reformulado), para que tenhamos livre-arbítrio é necessário que haja apropriação da vontade, ou seja, que esta exprima, na sua boa formação, as crenças e desejos do agente. Ora, tal não sucede quando a escolha é compulsiva, pois, neste caso,

o agente limita-se a testemunhar o que a sua vontade lhe impõe, a despeito de quaisquer outros desejos e crenças de que seja detentor. Aliás, se temos a clara intuição de que, nestas circunstâncias, um agente não age livremente é porque o próprio agente não assume como *sua vontade* a vontade que o compele; esta não será mais do que uma vontade sem dono, alienada, em conflito aberto consigo mesma.

Quanto ao argumento de Locke, a defesa consiste em mostrar que do facto de uma pessoa, ao contrário do que presumiu, não ter podido escolher entre A e B (duas quaisquer possibilidades de escolha postas em alternativa) não se segue que não tenha feito, ainda assim, uma escolha entre pelo menos duas alternativas. É certo que o agente não foi livre de escolher entre A e B. Por exemplo, é certo que não fui livre de escolher entre o mil-folhas e o pastel de nata. Fui iludido por uma má avaliação da situação, talvez devesse ter começado por perguntar ao empregado de mesa que bolos havia. Mas não é menos certo que fui livre de escolher o que escolhi e que poderia não o ter escolhido. Além de A e B, na minha escolha de A estive em causa optar entre A e não-A. Sartre viu bem o ponto: não escolher é ainda escolher, não agir é ainda uma possibilidade alternativa.

Um falso problema: futuros contingentes

Por fim, face ao AICons, não vemos forma de reformular o requisito do FC, a não ser sob formas demasiado pobres que ou constituiriam truísmos ou se deixariam seguir dos requisitos atrás expostos. Mas não é apenas por essa razão que o dispensamos. Na verdade, dispensá-lo consiste numa terapia adequada para uma má problematização que é habitualmente confundida com o problema que temos vindo a tratar.

Qual é o ponto? Em geral, o problema das vontades livres, não é, na verdade, apenas um problema, mas dois, um bom problema, outro mau. No primeiro, o que está em causa é saber como pode uma pessoa, sob a presunção de que o determinismo causal é verdadeiro, sustentar o poder de decidir diferentemente; e pode, vimo-lo. O poder de decidir diferentemente, no sentido apropriado, não envolve nenhuma incompatibilidade com a admissão do determinismo. Por “sentido apropriado” entendemos um sentido que seja satisfeito por todos os casos de “poder decidir diferentemente” que conseguimos conceber enquanto agentes livres.

Mas, depois, surge o segundo problema, o “mau” – que sentido faríamos nós no mundo se o mundo não pudesse ter futuros diferentes daqueles que venha a ter? No limite, que sentido faria, para nós, o próprio mundo? Se o primeiro problema é manejável em termos de análise das nossas capacidades cognitivas e de antecipação e projecção de cursos de acontecimentos, bem como do processo de decisão, já este último é um problema cosmológico, sobre como esperamos que seja o mundo, e um problema antropológico, sobre a nossa relação com ele; em suma, é autenticamente um problema metafísico seja sobre o que é o mundo, seja sobre o que somos nós. E não é por aqui que o problema se revela um mau problema. O problema do problema, para dizer assim, está no que se segue: se nos pensamos livres não é tanto porque tenhamos uma especial convicção sobre as nossas capacidades, nem sobre o que é o mundo, mas, antes, porque temos uma forte convicção sobre o papel especial que nos cabe no mundo. É esta convicção, a um tempo cosmológica e antropológica, mas sem estar fundada em nenhum dos dois domínios, que nos faz pensar, como que em segunda mão, que as nossas capacidades estarão à altura do papel

que cremos ter no Mundo. É, pois, quase uma boa-fé metafísica o que nos justifica a expectativa de que as nossas capacidades reais sejam umas e não outras.

Naturalmente, o facto de ser razoável sustentar, num certo sentido, apropriado, a existência de um poder agir diferentemente, ajuda a essa justificação metafísica. Com facilidade, sob uma ideia metafísica acerca do que somos e do que nos traz, por assim dizer, ao mundo, se toma esse poder como uma capacidade sem qualquer espécie de condições, tanto mais quanto tais condições não são particularmente notórias para nós, agentes livres. Quando escolho, decido e ajo livremente, não preciso de saber por que razão me ocorreram estas e não outras possibilidades alternativas, por que razão a preferência por dada alternativa era mais ou menos intensa. Mesmo que me instigue a encontrá-las, são razões aproximativas – em boa medida, mais não faço do que interpretar a minha própria vontade, e também induzi-la de alguma maneira ao obrigá-la a certas razões de peso; não obstante, nem a determino, nem preciso propriamente de saber como é que ela se determina.

Esta circunstância explica a facilidade com que se inverte a relação entre os dois problemas, como se o futuro ser, ou não, contingente fosse algo que se esclarecesse a partir da evidência acerca da nossa capacidade de podermos agir diferentemente.

Se escrutinarmos criticamente esta convicção metafísica, a expectativa que está essencialmente em jogo ao nos considerarmos agentes livres é a de que o mundo não possa ser insensível à nossa acção. Contudo, a pergunta ‘Pode o curso do mundo ser insensível aos meus esforços?’ revela-se uma pergunta desprovida de sentido a partir do momento em que admito, para mim próprio, que *sou do mundo*, sou parte dele. Assumindo isto, e não vejo como pudesse não o fazer, a pergunta desfaz-se no trivial

reconhecimento de que o mundo não é insensível ao que nele mesmo se passa. É por aqui que se desfaz a ilusão de que se seguiria do determinismo um *fatalismo*.¹⁰ Note-se que ao dizer que sou do mundo quero dizer que estou no mundo e não sou outra coisa do que é o mundo; portanto, eu estar no mundo não é a mesma coisa que um peixe estar num aquário. Se o mundo fosse um aquário, então eu não seria mais do que uma parte, uma partícula, das suas paredes. E, por outro lado, se digo que não sou outra coisa do que é o mundo, não estou, com isso, a dizer que o mundo não é outra coisa do que o que eu sou – Nenhum solipsismo passa por aqui.

Concluindo, o que reclamamos é que boa parte do discurso que justifica a nossa crença de que somos livres não é um discurso sobre nenhuma faculdade humana, mas antes sobre uma crença metafísica, acerca do que somos e do que o mundo é, uma crença pela qual nos esperamos de certo modo subtraídos ao mundo. Tal subtracção é muito

¹⁰ Encontramos, uma vez mais nos *Principia Ethica* de Moore, uma cabal apresentação do equívoco subjacente às posições fatalistas: «Fatalismo – uma teoria que defende que, *seja o que for que desejemos*, o resultado será sempre o mesmo, portanto, que não vale de nada optarmos por uma coisa em vez de outra. Essa conclusão seria realmente verdadeira se com “pode” quisermos dizer “*aconteceria*, mesmo se o quiséssemos”. A verdade, porém, é que não é assim e essa conclusão não decorre do princípio da causalidade. Pelo contrário, há razões exactamente do mesmo tipo e igualmente fortes às que nos levam a supor que tudo tem uma causa que nos fazem concluir que, se escolhermos uma determinada via, o resultado será *sempre* de *algum* modo diferente do que seria se tivéssemos optado por outra; e sabemos também que a diferença por vezes seria a de que aconteceria aquilo que escolhemos. Por tal motivo, relativamente ao futuro, é verdade que, em muitos casos, qualquer que fosse, de entre duas acções, aquela que escolhêssemos, seria essa a que efectivamente seria praticada, sendo embora perfeitamente inegável que apenas uma das duas *será* praticada.» (Moore, 1912: 377)

evidente em diversas maneiras de perspectivar a questão do sentido da existência. Desde as perspectivas religiosas (de uma forma ou de outra quase todas) que têm por credo a ideia de que a nossa relação com o mundo é uma relação transitória, e a ideia de que relativamente a esse mundo por que passamos, o que importa é aprender qual a melhor maneira seja de o suportar seja de o dominar. Desde as éticas que propugnam por uma conduta moral de desprendimento e intangibilidade pelo que é mundano, até, por fim, àquelas éticas, como o ecologismo radical, *deep*, que levando à letra a ideia de uma subtração relativamente à natureza nos pedem que desistamos de estar no mundo.

IV. Agir por dever e ética formal

Vontade bem formada e vontade boa

Procurámos indicar no estudo anterior as condições que uma vontade tem de satisfazer para que se diga, num dado contexto de acção, uma vontade livre. Defendemos que essas condições consistem na existência de *possibilidades alternativas*, por um lado, e na *boa formação da vontade*, por outro.

Há que notar, porém, que, entendida neste sentido, uma vontade livre nada tem de moral ou imoral. Designadamente, o facto de ser bem formada não pode ser pensado como um facto que respeite à moralidade ou imoralidade da acção. Com efeito, assumindo que existem possibilidades alternativas, a vontade de um agente pode ser livre e, ao mesmo tempo, imoral ao exprimir, enquanto desejo final, a totalidade dos desejos e crenças do agente – e daí ser livre –, mas numa situação tal em que a maioria desses desejos não seja moralmente permissível, bem como a vontade apurada. Em contrapartida, uma vontade pode não ser imoral ainda que tenha sido mal formada. Portanto, *vontade boa/má* e *vontade bem/mal formada* não devem ser confundidas. Na realidade, dizem respeito a âmbitos inteiramente distintos. A boa ou má formação da vontade diz respeito ao processo de apuramento do desejo que guiará a acção; prende-se, pois, com o *agir por desejo* e é assunto para uma filosofia da acção. Se nisto a vontade se diz livre é porque o agente reconhece como *própria* a vontade, ou seja, assume como sua a causalidade da

vontade e, além disso, pôde, caso o tivesse desejado, ter agido de maneira diferente. Mas, agir por desejo e *apropriação* da vontade não implicam moralidade para a acção e para a vontade que a determina. Uma filosofia da acção e uma filosofia moral são disciplinas contíguas, mas ainda assim distintas.

Se por esta razão a vontade boa ou má não pode ser pensada *simplesmente* segundo o agir por desejo, então há que reconhecer a existência de um *agir por dever*, distinto daquele, e relativamente ao qual se diga que uma vontade é boa ou má. Radicalizar esta diferença entre ambas as formas de agir é uma das pedras basilares da ética kantiana. Por isso, após o estudo que fizemos do agir por desejo, importa-nos acompanhar e avaliar como Kant pensa o agir por dever.

De acordo com Kant, o mesmo “querer” pode ser determinado quer moralmente quer por uma faculdade do desejo. Se por meio desta se age em função de um interesse ou inclinação (cujo apuramento pode envolver uma boa ou má formação da vontade), já no caso de uma determinação moral do querer, age-se, não por desejo, mas por dever. Esta contraposição entre *desejo* e *dever* como duas formas de determinar a vontade é clara e repetidamente ilustrada por Kant na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Por exemplo, o querer ser caritativo por si só não prova que uma vontade que o adopte seja boa. Tal querer, aparentemente bom, até poderia ter sido determinado sem nenhuma consciência de dever, mas simplesmente por um qualquer interesse que instrumentalize a caridade, por uma projecção do que se pode ganhar em se ser caritativo, ou ainda por uma simples inclinação natural para a caridade. Isto significa, pois, que o querer ser caritativo pode ser determinado com total independência em relação a uma consciência de dever, mas tão-

só por razões ligadas ao desejo. Em contrapartida, e esta é a tese de Kant, o mesmo querer ser caritativo pode ser determinado apenas pelo dever, e independentemente do desejo. Ora, só neste caso, segundo Kant, se verifica uma vontade boa. Conclui-se assim que para se ter uma vontade realmente boa é necessário que as acções se pratiquem, não por inclinação, mas por *dever*.

O dever

Agir independentemente do desejo não significa, naturalmente, agir contra o desejo – à partida, procurar satisfazer os desejos, cumprir as inclinações, alcançar bem-estar e prazer, em suma, perseguir a felicidade não é, obviamente, em si mesmo imoral. O ponto aqui reside em a determinação da vontade pelo desejo não se substituir à sua determinação pelo dever. Em geral, as pessoas desejam conservar a sua vida. Não há, evidentemente, nenhum dever que determine agir-se contra esse desejo. Mas, se esse desejo de conservar a vida cessar por alguma razão, então, resulta em dever conservá-la mesmo contra a vontade desiderativa. Isto, claro está, se cada qual conservar a sua própria vida for efectivamente um dever.

Convém aqui despistar um possível equívoco. Em muitas circunstâncias, reconhecemos que fizemos ou pensámos fazer algo que não era realmente a nossa vontade, ou seja, que a nossa vontade fora mal formada, influenciada por um estado de ânimo exaltado, por uma avaliação distorcida, etc. Compreender isto até pode ser uma maneira de, por exemplo, argumentarmos que o desejo de conservar a vida só cessa ilusoriamente. Importa, porém, ter em atenção que toda esta forma de argumentar ainda se inscreve no âmbito de uma vontade estritamente desiderativa, onde o que pode estar em causa é apenas

se foi bem ou mal formada e não se foi, em sentido moral, uma vontade boa ou uma vontade má. Se há um dever de cada qual conservar a sua vida, tal não pode ser determinado por este tipo de razões, ainda que estas sejam razões que possam conduzir ao mesmo querer.

Identificam-se assim dois factos: primeiro, o de que há um agir por dever que pode determinar a vontade; segundo, o de que uma vontade assim determinada não é simplesmente desiderativa, pelo menos não o é no sentido comum. Kant, já o referimos, vai bem mais longe. Para ele, não se tratará de mostrar que a vontade determinada pelo dever não é simplesmente desiderativa, mas que, enquanto tal, não é de todo desiderativa. Por outras palavras: seguindo Kant, só faz sentido dizer-se ‘Devo fazer isto, ainda que a minha vontade seja outra’ se, no caso, por vontade se estiver a entender vontade desiderativa, seja qual for o seu desejo. Não quer isto dizer que haja duas vontades para Kant, mas que há duas formas de determinar o seu querer, uma pelo desejo, outra pelo dever. Ou ainda: que moralmente *querer* e *desejo* não podem coincidir.

Por outro lado, apesar de esta contraposição expressa, sucede frequentes vezes as duas formas de agir, por desejo e por dever, coincidirem no seu resultado visível, não se conseguindo saber ao certo se a acção foi, ou não, determinada por dever. Por exemplo, cada qual pode querer conservar a sua vida apenas por inclinação natural e assim estar a agir em *conformidade com o dever*, mas não *por dever*. Portanto, para se esclarecer se a vontade é, ou não, uma vontade boa há que ter em atenção não apenas a acção propriamente dita, mas a *intenção* ou, empregando a expressão de Kant, o *princípio do querer* que a determina.

Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada.¹

A moralidade da acção é, assim, reconduzida a uma moralidade da intenção. Só nesta é possível verificar se uma vontade foi boa. Por si só, o conteúdo do querer da vontade – ser-se caritativo, conservar a vida, etc. – não é suficiente.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.²

Mas se, dispostas as coisas assim, uma vontade é boa independentemente do desejo, e portanto de qualquer inclinação ou interesse que a pudessem motivar, se não é nestes desejo, interesse ou inclinação que se encontra o fundamento de uma vontade boa, perguntar-se-á, como é, então, uma vontade determinada a ser boa? Se a vontade boa não é a vontade desiderativa, se é determinada pelo dever e não pelo desejo, em que consiste, então, essa determinação pelo dever? Em suma, o que é para Kant o dever? A esta última pergunta, Kant responde do seguinte

¹ Kant, 1785: 13.

² Kant, 1785: 3.

modo: «*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*»³. Esta definição quase aforística de dever requer algum tipo de explicação adicional que dê conta do seu rigor e do que nela está implicado. Com este propósito, há três pontos que devem ser claramente discernidos:

- Em primeiro lugar, tem-se que há agir por dever quando o agir é determinado com necessidade, isto é, determinado por algo com a *forma de uma lei*, não sendo pois admitidas excepções;
- Em segundo lugar, tem-se que no agir por dever o agir é *exclusivamente* determinado pelo respeito pela forma de lei, ou seja, que o não ser passível de excepções, e nada mais, é o que determina como dever uma dada acção;
- Em terceiro lugar, submeter o agir ao respeito exclusivo pela forma de lei é, em si mesmo, uma lei de segunda ordem, que Kant caracteriza como «lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade»⁴. A tal lei Kant chama *imperativo categórico*.

O primeiro ponto, por si só, consiste apenas numa condição necessária, mas não suficiente, para o agir por dever. Um mandamento bíblico como ‘Não darás falso testemunho contra o teu próximo!’⁵ poderá exemplificar algo ordenado com necessidade, não permitindo excepções, mas que não é, todavia, ordenado exclusivamente pelo respeito pela forma de lei. A consciência de obrigação não é aqui determinada por si mesma, mas por algo que lhe é exterior. No caso, tratar-se-á da vontade do deus bíblico. Portanto, ainda que haja consciência de obrigação

³ Kant, 1785: 14.

⁴ Kant, 1785:17.

⁵ *Êxodo*, 4, 16.

e, em virtude de esta, uma *consciência subjetiva de dever*, não é o caso que a obediência a um mandamento divino corresponda *objectivamente* a um agir por dever.

Só com o segundo ponto, ou seja, com a determinação do agir exclusivamente em virtude da forma da lei, são satisfeitas, segundo Kant, as condições para que se tenha agir por dever. Retomando o mandamento bíblico que ordena não matar, agir-se-á por dever, ao obedecê-lo, quando a consciência de obrigação é determinada por si mesma, ou seja, quando obedecer a esse mandamento é uma prescrição que resulta inteiramente do constrangimento que a racionalidade impõe à vontade, a saber, que não queira o que não pode querer universalmente. A isto corresponde, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a primeira formulação do imperativo categórico – «Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal»⁶.

O terceiro ponto explicita que o imperativo categórico não prescreve nenhum conteúdo moral, mas a forma a que todo o conteúdo tem necessariamente de se adequar para que seja moral. Na verdade, trata-se de um critério a satisfazer por *máximas* que se candidatem ao estatuto de deveres ou leis morais. Isto pressupõe que a ética kantiana seja generalista – com efeito, as máximas são princípios práticos como ‘Não deves matar’, ‘Deves ajudar o teu próximo’, etc., cujo enunciado é geral.⁷

⁶ Kant, 1785: 17. E corresponde também à Lei fundamental da razão pura prática, cujo enunciado, na *Crítica da Razão Prática*, é este: «Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal» (Kant, 1787: §7)

⁷ Mesmo a vontade é para Kant pensada como «a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis» (Kant, 1785: 64). Por outras palavras, o agir, para Kant, é sempre determinado, na vontade, a partir da generalidade de regras.

De acordo com o disposto, escolher, por exemplo, como máximas, ‘Deves mentir’ ou ‘Deves faltar ao prometido’ não é moralmente permissível justamente por não ser possível querer que uma ou outra destas máximas seja uma lei universal. Em ambos os casos é-se conduzido a uma situação de exceção, sem justificação racional: quaisquer *intenções* que me levassem, numa dada situação, a querer seguir essas máximas – por exemplo, um benefício pessoal fácil – far-me-iam claramente não as querer seguir noutras situações, por exemplo situações em que fosse eu a “vítima” de uma promessa não cumprida ou de uma mentira. Esta situação de exceção não teria importância se não tivéssemos, enquanto agentes racionais, de respeitar a racionalidade do nosso querer. Aqui, porém, convém distinguir dois planos em que se coloca a exigência racional de universalização.

Em primeiro lugar, se assumo que o meu querer é determinado racionalmente, então não posso deixar de assumir que as razões que o determinam valham para todas as situações a não ser, claro, que outras razões o justifiquem. É trivial reconhecermos haver motivo para censura moral quando ocorrem situações em que um agente se permite inconsistências performativas – por exemplo, se me dizem que devo pagar os impostos e quem mo diz não os paga sem que me justifique por que razão a sua é uma situação de exceção. A racionalidade constringe pois, e obriga a dar razões para a exceção. Outro exemplo, mais simples, talvez ilustre melhor o ponto. Se apresento como razão para que alguém não fale alto numa reunião o facto de, assim, não deixar ouvir as restantes pessoas, no mesmo instante em que aduzo essa razão fico racionalmente obrigado por ela: não deverei esquecer-la quando a mim próprio me apetecer falar alto. Por outras palavras, é a própria ideia de um *agir racionalmente* que obriga

a não dar razões que não possam ser universalizadas. Mesmo a excepção, quando racionalmente justificada, deve ser compatível com a sua universalização.

Não obstante a sua importância, não é exactamente para esta universalização que Kant chama a atenção. Uma coisa é o agente não poder deixar, racionalmente, de universalizar aquilo que assume como razões para determinar desiderativamente o seu querer de uma maneira e não de outra. Outra, bem diferente, é ser a própria universalização o que determina o querer. Enquanto esta conduz, de acordo com Kant, ao imperativo categórico – ‘Escolhe para tua máxima a que possa ser uma lei universal’ –, a primeira conduz ao que chamaríamos um *requisito de coerência da justificação do querer desiderativo* que se poderia enunciar da seguinte forma: ‘Obriga-te perante a justificação que dás para a tua máxima’.

Haverá alguma diferença entre o imperativo categórico e este requisito de coerência? É manifesto que sim pelo facto de o imperativo categórico obrigar a uma avaliação racional do conceito da acção em causa, independentemente das razões que a pudessem determinar desiderativamente e, portanto, independentemente da satisfação do requisito da coerência. Por exemplo, a acção de mentir é conceptualmente incompatível com a sua universalização, pois quaisquer razões que determinassem o desejo de mentir implicariam justamente que a mentira não fosse universal; ou seja, implicariam que, pelo contrário, houvesse uma crença generalizada de que não se queira mentir. A mentira, bem como o incumprimento do prometido, requerem uma credibilidade que só a sua não universalização pode garantir. Portanto, para o agente que regula a sua vida prática pelo imperativo categórico nem se chega a colocar o problema de ser coerente com razões aduzidas.

Não é, pois, o caso de que se aja por dever *porque* se seja coerente. Em vez disso, o que se tem é que se é forçosamente coerente quando se age por dever. Neste sentido, a coerência resulta em critério a satisfazer pelo agir por dever, condição necessária mas não suficiente, e isto na medida em que o *agir por dever* é um *agir racionalmente*. Mas, importa não confundir os dois – o agir por desejo, interesse ou inclinação, pode não ser um agir irracional sem, contudo, ser um agir determinado pela razão. Naquele, ainda que de forma coerente, a racionalidade é instrumental, estando subordinada ao desejo, ou ao prazer, etc. A coerência não é, pois, exclusiva do agir por dever. Pode bem ser ainda apanágio do agir por desejo.

Já agir irracionalmente é uma possibilidade que se coloca a qualquer pessoa em qualquer contexto de acção. Nada nos necessita, no sentido de uma necessidade natural, a agir racionalmente. E são duas as formas pelas quais um agente pode não agir racionalmente. Em primeiro lugar, suspendendo a sua condição racional, como quando alguém justifica a sua acção exclusivamente com base nos seus apetites – «Ontem apetecia-me, mas hoje já não», dirá alguém que, nesses termos, justifica por que deixou de mentir, de prometer o que sabia não poder cumprir, etc. Neste caso, trata-se de um agir sem razões, em que a demissão destas é querida pelo próprio agente de forma a não ter que responder por elas.⁸ Em segundo lugar, um agente pode não agir racionalmente por admitir excepções

⁸ Há que notar, ainda assim, que, apesar de afirmarmos tratar-se de um agir *sem razões*, tal não significa que se trate de uma agir absolutamente desprovido de racionalidade. Os apetites, por exemplo, apesar de formados aquém da racionalidade consciente de um sujeito, são racionalmente perscrutáveis como resultados eficientes do nosso próprio design natural, mesmo em termos estritamente biológicos.

à justificação racional da sua acção, sem, contudo, dar dessas excepções qualquer justificação. Desta forma, manipula a sua própria racionalidade – emprega-a quando lhe é conveniente, despreza-a quando não o é. É o caso que trivialmente se censura por incoerência. E pode-se verificar o ilícito moral da manipulação da racionalidade através do imperativo categórico, embora não baste uma racionalidade não manipulada para que se possa dizer que se age por dever, que se age por respeito à lei. A diferença reside naquela poder, apesar de não manipulada, ser instrumental, ao passo que no agir por dever é a racionalidade, e não quaisquer desejo ou inclinação, que determina, por si mesma, o agir.

Esta diferença é particularmente significativa para demarcar o imperativo categórico de uma forma de *imperativo hipotético*⁹ muito presente no senso comum: a reputada “regra de ouro” da moral. Agir segundo uma máxima universalizável não se resume a não fazer aos outros o que não desejamos que nos façam a nós, nem mesmo a fazer aos outros o que desejamos que nos façam a nós. Tais imperativos são hipotéticos – por exemplo, se desejo não ser corrigido pelos outros, então não devo corrigir os outros, pois corrigindo-os estou a dar-lhes motivos para que se sintam autorizados a me corrigir. Este é um imperativo que resulta na dependência de um desejo,

⁹ Ao contrário do imperativo categórico, o imperativo hipotético tem uma estrutura condicional “se..., então...”. Por exemplo, “Se queres ser médico, deves estudar mais”. A diferença é clara: enquanto no imperativo hipotético a racionalidade é instrumental, pois está ao serviço do agir por desejo, já naquele o imperativo é prescrito de forma incondicionada. Cf. Kant, 1785: 40 – «No caso da acção ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.»

no caso, o de não ser corrigido. Não fosse esse um desejo meu, então não teria de me preocupar com não corrigir os outros. Até posso desejar ser corrigido e nem por isso desejar corrigir os outros. Ora, a universalidade do imperativo categórico tem por qualidade abstrair a máxima da particularidade dos meus desejos, seja o de ser corrigido, seja o de não me corrigirem, seja qualquer outro. Se devo não mentir não é porque desejo que não me mintam, mas porque, considerada em si mesma, a mentira não pode ser desejada universalmente. E essa é uma impossibilidade racional. Quaisquer razões que a sustentassem numa situação particular seriam razões para, noutra situação particular, não a querer. Em síntese, a regra de ouro, embora ilustre um agir racionalmente, assenta numa racionalidade apenas instrumental, que é meio para outra coisa que não ela mesma.

Como a regra de ouro, todos os outros imperativos de natureza prudencial¹⁰, que visam perseguir a felicidade, o maior bem-estar pessoal ou qualquer outro conteúdo material, se inscrevem ainda no âmbito de um *agir por desejo*, ainda que um agir *racionalmente* por desejo. Nesse sentido, e apesar de toda a sua valia, não são ainda propriamente éticos. Do ponto de vista de Kant, é esse o limite da “ética” aristotélica. E é também neste sentido

¹⁰ Kant distingue duas espécies de imperativos hipotéticos. De um lado, os *problemáticos*, que se prendem com a aquisição de destreza ou habilidade – por exemplo “Se queres ser médico, deves estudar muito” –, e que não consistem em mais do que agir racionalmente para cumprir objectivos práticos. Do outro lado, tem-se os imperativos hipotéticos *assertóricos* que assentam na prudência como meio para alcançar a felicidade. (Cf. Kant, 1785: 42-3) A diferença destes para aqueles reside no facto de a felicidade não ser um objectivo representável à maneira dos objectivos práticos como ser médico, ser respeitado, etc. Kant diz desta forma: «Os imperativos de prudência coincidiriam totalmente com os da destreza (...) se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade.» (Kant, 1785: 45-6)

que a ética kantiana se diz uma ética estritamente formal, que faz abstracção de qualquer conteúdo material, e em que a vontade é boa *porque* determinada pelo puro respeito pela forma universal da legislação. Daqui segue-se a comparação que Kant faz entre a legislação moral e as leis da natureza:

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*¹¹

Questões ligadas à resolução de dilemas

Uma forma de criticismo habitualmente dirigida à ética kantiana consiste em denunciar a incapacidade do imperativo categórico em lidar com situações dilemáticas.¹² Kant parte do pressuposto de que há máximas que podem ser universalizadas. Porém, perguntar-se-á: há alguma máxima que possa realmente ser universalizada? Para muitos críticos, é difícil sustentar uma resposta positiva, pois para

¹¹ Kant, 1785: 52.

¹² Sartre, em *O Existencialismo é um Humanismo*, exemplifica as dificuldades com que a moral kantiana se depara quando confrontada com dilemas – «A moral kantiana afirma: não trates nunca os outros [apenas] como um meio mas como um fim. Muito bem; se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meio os que combatem à minha volta; e reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e paralelamente corro o risco de tratar a minha mãe como um meio.» (Sartre, 1962:197-8)

qualquer máxima simples como ‘Deves não mentir’ ou ‘Deves não faltar ao prometido’, que candidatemos ao estatuto de lei moral, é sempre possível indicar, recorrendo às nossas intuições de senso comum, uma situação na qual será moralmente permissível, se não mesmo dever moral, transgredi-la. Basta, para isso, pensar em situações nas quais se encontrem em conflito duas ou mais máximas que, à partida, pareçam universalizáveis. Por exemplo, o dever, aparentemente universalizável, de não mentir entra em conflito com o dever de evitar um assassinato, sempre que este só pode ser evitado através de uma mentira. Por seu turno, o dever, aparentemente universalizável, de evitar um assassinato entra em conflito com o dever de evitar um genocídio, sempre que este só pode ser evitado através de um assassinio. Será possível deter esta escalada? Mesmo um genocídio será permissível se apenas com ele for possível evitar um mal maior. Por esta ordem de razões, a única máxima universalizável será a que afirme o dever de evitar o maior mal. Seguindo tal ordem de razões, ficaria, então, por saber duas coisas: o que é o mal maior, por um lado, e sob que critério podemos discernir qual o maior entre dois males. Não é, obviamente, verdade que não se deva, por vezes, causar o mal, até mesmo pretendê-lo. Naturalmente, tratar-se-á de um mal menor, que só outro, maior, justificará.¹³

Não obstante, e ao contrário do que poderá parecer (sobretudo aos olhos de Kant), este criticismo em particular não belisca o critério formal proposto pelo filósofo alemão, a sua “lei fundamental da razão pura prática”. Vejamos porquê. De acordo com a objecção, apenas está

¹³ Para escândalo da humanidade, o menor pode ser imenso; só o maior lhe servirá de medida. Pior que tudo, nem sempre é clara a medida.

em causa a capacidade de indicar máximas universalizáveis e, além disso, a capacidade de decidir em situações dilemáticas. Mas, notando bem, mesmo que se admitam estas duas incapacidades, disso não se segue a invalidade do critério formal de Kant. Por exemplo, se julgo que em certas circunstâncias é justo mentir é *porque* julgo que uma máxima que importe essas circunstâncias para um seu enunciado pode ser, à partida, tomada como lei universal. Por outras palavras, se julgo que devo mentir ou matar em certas circunstâncias, então julgo que nessas circunstâncias qualquer pessoa deve mentir ou matar. Seria, com efeito, muitíssimo contra-intuitivo que não se devesse mentir se disso dependesse a salvação de uma vida humana, mas tal dever, nessas circunstâncias específicas, ainda seria uma máxima universalizável. Aliás, igualmente contra-intuitivo, e bastante surpreendente que Kant não o tivesse notado, seria pensar que, em tais circunstâncias, a máxima que o agente teria em mente saber se seria universalizável fosse ‘Deves mentir’ e não, como é óbvio que seria, a máxima ‘Deves mentir em tal e tal circunstância’.

Daqui resulta uma consequência importante: quanto maior for a especificação das máximas, o que nos parece inevitável (uma vez serem estas, com toda a sua especificação, o que está na mente do agente no momento da sua deliberação), maiores serão as dificuldades em avaliar moralmente as diferentes alternativas numa situação de deliberação. Pode-se agir mal, mas com a melhor das intenções, simplesmente porque se avaliou mal a situação; até mesmo por as nossas capacidades racionais serem limitadas. Na verdade, podemos até presumir que as más acções resultem menos frequentemente da vontade, e das suas intenções, do que das nossas limitações racionais, da ignorância, do erro. Apetece lembrar, aliás de forma bastante avessa a Kant, que de boas intenções está o inferno cheio.

Bem entendido, isto não quer dizer que escolhemos sempre por máxima da vontade aquela que *julgamos* poder ser tomada como lei universal. Por certo, crermos que foi assim que escolhemos não significa que tenhamos escolhido assim, mas, em todo o caso, fazer do erro e da ignorância, ou seja, do que ultrapassa o nosso juízo, a nossa vontade e a nossa consciência o motor, por assim dizer, da imoralidade resumiria uma injustificada anulação da *consciência ética* da própria imoralidade.¹⁴

Distinguir os fenómenos do *remorso* e do vulgar *arrependimento* pode, a nosso ver, ser uma boa maneira de esclarecer tal consciência ética. O *arrependimento* pode ser pensado simplesmente em termos que não envolvam mais do que a consciência retrospectiva de que a vontade foi mal formada¹⁵ – por exemplo, se me arrependo agora de algo que fiz é porque me apercebo agora de que realmente não o queria ter feito. Pensado assim, então não é necessário que o *arrependimento* envolva qualquer espécie de consideração moral. Já com o *remorso* não é assim. Se sinto *remorso* por algo que fiz, tal não resulta de ter feito o que realmente não queria – o que me pode suscitar um apelo de compreensão –, mas de ter consciência de que não *devia* ter querido o que quis. Ou seja: o *remorso*, ao contrário do *arrependimento*, implica uma consciência de dever, ética pois, o que leva a que se profira um juízo sobre a intenção e se diga que ela foi má. O

¹⁴ Na verdade, por aqui mostra-se que o desígnio kantiano de uma *racionalidade da ética* não pode dispensar, no seu exercício, uma *ética da racionalidade*. Dito por outras palavras, só sob uma atenção ética quanto às possibilidades e limites das nossas faculdades racionais será praticável uma ética racional. Significa isto que, pela sua relevância prática, a crítica da razão teórica pode e *deve* (no sentido conceptual) ser ainda pensada como uma crítica ética.

¹⁵ No sentido que procurámos explicitar no nosso terceiro estudo.

arrependimento não implica um tal juízo sobre a intenção, antes se limita a reconhecer que a verdadeira intenção não foi actuante.¹⁶

Esta diferença entre remorso e arrependimento pode, contudo, não resultar muito perceptível a partir do momento em que um agente crê ser um agente moral. Com efeito, sob essa crença, tende-se a rebater o remorso no arrependimento como se a razão pela qual não se agisse moralmente apenas consistisse numa má formação da vontade. Apesar de poder consolar, esta não é, obviamente, uma tendência justa, pois conduz a que nenhuma ou pouca responsabilidade moral seja atribuível ao agente. Mais não revela, na verdade, do que um aproveitamento do erro e da ignorância para caucionar qualquer imoralidade. De acordo com a crença de que não agiria imoralmente em condições que apenas dele dependessem, o agente que se considera moral crerá ter sido mais instrumento de uma vontade alheia, sem dono, do que autor da sua acção. Na melhor das hipóteses, a sua responsabilidade moral não motivará mais do que uma censura por ter sido negligente quanto à formação da sua vontade, seja por precipitação seja por quaisquer outras razões que afectassem a normalidade das condições para uma boa formação da sua vontade. Quer isto dizer que o arrependimento de um agente por algo que tenha feito pode não reflectir uma assunção da sua responsabilidade moral pelo sucedido, pode mesmo constituir uma forma de a contornar. Não é fácil despistar uma tal possibilidade porque tanto o arrependimento como o remorso dizem respeito à intenção, a qual, em si mesma, não é publicamente

¹⁶ Veremos adiante, no estudo V, que há, porém, uma forma específica de arrependimento que, por pressupor o remorso, implica moralidade. Chamar-lhe-emos, por isso, *arrependimento ético*.

acessível; e, além disso, o que ambos mostram publicamente é uma face de desconforto que faz apelo à compreensão.

Quer o remorso, enquanto consciência de uma má intenção ou um mau “querer”, quer a possibilidade de o contornar, enquanto forma de alegar uma intenção boa ou um querer bom, demonstram que o juízo ético, como bem professa Kant, se pronuncia necessariamente sobre a intenção ou o querer – a imoralidade da máxima reside na consciência que se tem da sua imoralidade, pelo que é a vontade e apenas a vontade, aliás como única coisa que pode ser por si mesmo boa ou má¹⁷, o que importa avaliar.

A contrapartida estará no limite proverbial atrás apontado – de boas intenções está o inferno cheio –, que nos indica haver uma insuficiência na avaliação moral se apenas baseada na avaliação pessoal que um sujeito faz das suas intenções.

Esta espécie de ineficiência dificilmente será evitável a não ser recorrendo a um reforço da avaliação do querer. Por exemplo, mesmo admitindo que certa máxima nos pareça quanto à intenção uma máxima moral, designadamente por não contrariar, tanto quanto nos apercebamos, o critério da universalização, a verdade é que o nosso juízo não será insensível às regras e costumes que regem as formas de coabitação comunitária. Não por prudência relativamente àqueles com que convivemos no quotidiano social, o que revelaria ainda interesse, mas por uma expectativa, mais ou menos bem fundada, de que essas regras e costumes sociais respondam de forma satisfatória

¹⁷ «Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.» (Kant, 1785: 1)

ao problema de saber se a máxima é realmente universalizável. Tratar-se-á ainda de uma prudência, mas relativa à nossa própria capacidade racional de fazer julgamentos éticos.

É claro que por isto há um preço a pagar. Desde logo, a subordinação da avaliação pessoal à avaliação comunitária e, por isso, também a possibilidade de competição, se não mesmo conflito, entre as duas. E, além disso, ainda a perda de uma, até então nítida, demarcação das intenções, ou do querer, como tema dos juízos morais. A comunidade não vê intenções, mas acções; e podendo pronunciar-se será sobre estas que se baseará, ainda que tendo em vista aquelas.

Talvez nisto a melhor estratégia esteja em começar por discernir da ética uma outra coisa, a que convencionaremos aqui chamar “moral”, mas sob umas aspas, assente, já não na avaliação pessoal das intenções, para determinar se foram, ou não, moralmente boas, mas na avaliação das condutas por referência a costumes e regras sociais. Daqui não se segue que a ética não seja moral e que esta “moral” não seja ética. Será ainda do mesmo que se falará; simplesmente a partir de pontos de vista diferentes. Mesmo ao avaliar as condutas por referência aos costumes e regras sociais, o juízo moral, se não for heterónimo (no sentido kantiano), terá por referência máximas que sabe ou julga saber serem universalizáveis. Temos, portanto, que esta “moral” ainda retira, ou pode retirar, o seu fundamento da ética. Há, contudo, diferenças que resultam da sua especificidade comunitária. Quem avalia moralmente, isto é, por referência às regras e costumes que caracterizam a “moral” de uma comunidade, encontra-se numa posição que acaba por envolver uma atitude de interpretação dessas mesmas regras e costumes. Com isto, mesmo sob um fundamento kantiano para esta

“moral”, introduzem-se aspectos de todo não considerados por Kant. Referem-se três:

- A emergência de uma certa hermenêutica da “moral”, no que respeita ao trabalho do juízo moral;
- O carácter histórico, até mesmo histórico-cultural, dos conteúdos dessa “moral”, no que respeita à sua natureza;
- O sentido comunitário da moralidade.

Estas considerações fazem eco da bem conhecida contraposição, proposta por Hegel, de uma *eticidade* (*Sittlichkeit*) concreta à *moralidade* (*Moralität*) abstraída de qualquer sentido histórico que Kant tematizou. Esta contraposição não tem, porém, de ser lida como uma oposição irreduzível, podendo, em vez disso, ser entendida como assinalando a insuficiência da tematização kantiana, possivelmente até mesmo no quadro do pensamento ético de Hegel.

Outra dificuldade – já a referimos – prende-se com a capacidade de formular leis morais no sentido kantiano. Vimos que podemos conformar ao imperativo categórico enunciados como ‘Deves mentir em tais e tais circunstâncias’. Simplesmente, tais enunciados não correspondem a algo reconhecível como leis morais – estas caracterizam-se por uma generalidade não especificada, aqueles respondem sobretudo a situações concretas, por vezes até mesmo irrepetíveis, como, por exemplo, dilemas particulares face aos quais é preciso decidir. Bons exemplos de leis morais são imperativos como ‘Não matarás’, ‘Não mentirás’ ou ‘Não faltarás ao prometido’. Aqui, o preço a pagar é que, na sua inespecificidade, tais leis morais apenas podem valer como indicação aproximativa e muitíssimo falível.

Esta dificuldade pode, porém, ser obviada se se admitir a ideia de que uma avaliação moral de diferentes alterna-

tivas de escolha se faz numa pluralidade de planos – uns mais especificados, outros menos. Esta ideia pode ser exemplificada da seguinte forma: eu mentir em certas circunstâncias, de acordo com uma máxima universalizável que enuncie ‘Deves mentir em tais e tais circunstâncias’ não implica que eu repudie, na sua inespecificidade, a máxima, igualmente universalizável, ‘Deves não mentir’. Posso sustentar ambas desde que lhes atribua âmbitos distintos: Genericamente, aceito perfeitamente que devo não mentir; já particularmente, aceito perfeitamente que devo mentir em tais e tais circunstâncias. Portanto, se nessas circunstâncias, minto, tal não significa que esteja a transgredir a lei moral geral ‘Deves não mentir’. O ponto está em não permitir que se confunda a avaliação genérica com a avaliação particular. Quando digo que não devo mentir penso na mentira em si mesma, quando digo que devo mentir em tais ou tais circunstâncias penso não na mentira mas na mentira em tais e tais circunstâncias. Ora, admitindo esta ideia, então, é possível recuperar um pouco mais a ética kantiana, ainda que de formas, sublinhe-se, jamais admitidas por Kant.

Pese embora não se confirmar, de acordo com o que fomos dizendo, um genuíno dilema entre máximas gerais e máximas com especificações, continuará, no entanto, a haver dilema entre máximas com o mesmo nível de especificação, por exemplo, entre as máximas ‘Devo mentir em tais e tais circunstâncias’ e ‘Devo não mentir em tais e tais circunstâncias’.¹⁸ Simplesmente, essa já não é uma

¹⁸ Até pode suceder que esta última seja pensada como conclusão de um argumento de acordo com o qual se diga «Se devo não mentir, então devo não mentir em todas e quaisquer circunstâncias; logo devo não mentir em tais e tais circunstâncias». Porém, o primeiro passo do argumento não é válido – De ‘Devo não mentir’ não se segue ‘Devo não mentir em todas e quaisquer circunstâncias’. Contra-exemplos de senso-comum demonstram-no: o facto de eu dever

dificuldade específica à ética de Kant, sequer a uma qualquer outra ética deontológica (seja muito ou pouco kantiana); é, na verdade, a dificuldade central, e por isso geral, de qualquer proposta de teoria ética.

Deontologismo *versus* Consequencialismo

As considerações que acabamos de expor permitem ainda deslindar um último equívoco, a saber, que seja necessário contrapor a ética kantiana, assente no dever, ao consequencialismo, assente nas consequências da acção. Naturalmente, quer de um lado quer do outro se verifica a iniciativa de fazer oposição. Desde logo para Kant, é claro que uma máxima é moralmente boa ou má independentemente das consequências que dela se sigam. Por exemplo, mentir não é moralmente permissível mesmo que disso se seguissem consequências benéficas. Já para o consequencialismo uma acção é certa ou errada em função do bem por ela promovido ou despromovido. Neste caso, importa menos a mentira em si do que as consequências que ela produz na promoção do bem. Se, por exemplo, mentindo se evita um crime hediondo, então, neste caso, a mentira é moral, justamente por promover o bem. A

trabalhar não contradiz o facto de eu dever não trabalhar quando estou doente, o facto de eu dever regar as plantas não significa que as deva regar caso tenha acabado de chover, o facto de eu dever não faltar ao prometido não contradiz o facto de eu dever faltar ao prometido quando fui vítima de má-fé, etc. Tão pouco se trata de admitir excepções à máxima, pois esta, desde que atendida na sua generalidade, não admite excepções. Devo não mentir pela consideração do que é a mentira em si mesma e do que nela está implicado, devo não faltar ao prometido pelo que em si mesma representa essa falta, etc. E de forma em tudo idêntica, devo faltar ao prometido quando sou vítima de má-fé pela consideração do que é a má-fé e do que é faltar ao prometido, devo faltar ao trabalho quando estou doente pela consideração do que é o trabalho e do que é o estado de doença, etc.

isto Kant replica que a moralidade não reside na promoção de um bem que, dessa forma, lhe seria exterior, um bem transcendente que, além de ficar por justificar, relativizaria moralmente as próprias acções. De uma forma simplificada: para Kant os fins não justificam os meios, ao passo que para um consequencialista os fins podem justificar efectivamente os meios.

Estas diferenças podem ainda ser clarificadas recorrendo à distinção entre *teorias deontológicas*, exemplificadas pela ética de Kant, e *teorias teleológicas*, de que o utilitarismo é um exemplo. De acordo com John Rawls, para as éticas teleológicas «o bem é definido independentemente do certo, e, depois, o certo é definido como o que maximiza o bem»¹⁹; já as éticas deontológicas ou não especificam o bem independentemente do certo, ou não interpretam o certo como maximização do bem²⁰.

Posto isto, perguntar-se-á, onde pára então o equívoco que, resolvendo-se, permite compatibilizar as duas perspectivas? Da parte de Kant, o erro terá estado em não ter visto que o respeito incondicionado pelo imperativo categórico, isto é, pela forma universal da lei moral não implica, por exemplo, que não devamos mentir nunca. Tal qual a máxima ‘Não Mintas’, a máxima ‘Mente sempre que assim possas evitar um crime hediondo’ é universalizável. Em ambos os casos, o puro respeito pela lei moral é salvaguardado. Da parte do consequencialismo, o erro reside em não ter apreendido qual é exactamente

¹⁹ «Teleological theories: the good is defined independently from the right, and then the right is defined as that which maximizes the good» (Rawls, 1971: 21-22). Em nota, Rawls afirma ter adoptado esta definição de W.K. Frankena (*Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1963, p. 13.)

²⁰ «Deontological theory, one that either does not specify good independently from the right, or does not interpret the right as maximizing the good.» (Rawls, 1971: 26)

o âmbito da moralidade, pelo menos da moralidade no sentido kantiano. Naturalmente, procuramos promover aquilo que tomamos por valioso, mas uma acção trazer benefício ao próprio, a outros ou a todos não é o que está em questão na avaliação moral da acção, no sentido kantiano de avaliação moral. Mesmo que a mentira promovesse a felicidade, o prazer ou qualquer outro bem valioso, mesmo que o fizesse para todos os sujeitos morais de uma comunidade, ela continuaria, não obstante, a não ser moral. Sê-lo-ia se fizesse parte de uma situação como a de evitar um crime hediondo, e isto através de uma avaliação da situação em si mesma. Mas, mesmo aí o que teríamos seria uma situação avaliada independentemente das suas consequências. Os “males maiores” que se evitam através de uma mentira não são aquilo *por que se avalia* a mentira, mas parte daquilo *que se avalia*. Portanto, é em si mesmas, e não em função das suas consequências, que as acções podem ser moralmente avaliadas.

Sob a admissão destas conclusões, revela-se agora com clareza a razão por que se podem compatibilizar as duas perspectivas – na verdade, consistem em perspectivas que respondem a problemas distintos. Se a ética deontológica de Kant tenta responder à pergunta sobre que máximas são ou podem ser morais, o consequencialismo é, ou pode ser, uma boa teoria sobre a formação empírica das máximas. Na verdade, os próprios enunciados consequencialistas, podem sujeitar-se, enquanto máximas de segunda ordem, ao critério da universalização. Neste sentido, afirmamos que consequencialismo e deontologismo kantiano não se opõem simplesmente porque respondem a âmbitos problemáticos distintos.

Ainda assim, e mesmo que, conceptualmente, fique clarificado por que razão consequencialismo e moralidade kantiana realmente não se opõem, permanece disputável

onde esta última se possa distinguir do consequencialismo. E este é um ponto importante, especialmente se atendermos a certas posições na recepção utilitarista à filosofia moral kantiana.

Por exemplo, Stuart Mill, no seu *Utilitarismo*, considerou que, pondo de lado as tentativas malogradas de Kant em mostrar contradições nos actos imorais, as únicas razões que o assistem são, na verdade, apenas razões consequencialistas.²¹ Para Stuart Mill, apesar de a oposição entre imperativo categórico e consequencialismo ser genuína, na verdade Kant terá sido um utilitarista encaipotado. Entre os filósofos contemporâneos, tem sido muito influente a posição de R. M. Hare (ele próprio um utilitarista que começou por ser kantiano) de que não há incompatibilidade de princípio entre o imperativo categórico de Kant e o utilitarismo. De acordo com este autor, faz sentido perguntar se Kant *poderia* ter sido um utilitarista.²² E se Hare conclui que não o foi, fá-lo não para mostrar que a sua pergunta era impertinente, mas justamente para mostrar que Kant só não foi um utilitarista na medida em que o seu propalado rigorismo ético não se segue das próprias formulações kantianas do imperativo categórico.

²¹ «(...) Este homem notável, cujo sistema de pensamento continuará a ser durante muito tempo um dos marcos na história da especulação filosófica, estabelece como origem e fundamento da obrigação moral o seguinte princípio formal: «Age de forma a que a regra segundo a qual ages possa ser adoptada como lei por todos os seres racionais». Mas, quando começa a deduzir deste preceito cada um dos deveres efectivos da moralidade, fracassa, de uma maneira quase grotesca, na tentativa de mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física) na adopção, por todos os seres racionais, das regras de conduta mais escandalosamente imorais. Tudo o que mostra é que as consequências da sua adopção universal seriam tais que ninguém escolheria sujeitar-se a elas.» (Stuart Mill, 1863: 44)

²² Cf. Hare, 1997.

Por outras palavras, tivesse a moral kantiana se limitado às fórmulas do imperativo categórico e, segundo Hare, Kant teria sido um utilitarista. Note-se que Hare argumenta de forma diferente de Stuart Mill. Se Hare afirma a compatibilidade entre imperativo categórico e utilitarismo, Stuart Mill, bem diversamente, argumenta que Kant, ao procurar aplicar o seu imperativo categórico, na verdade não o faz, antes acaba sempre por raciocinar nos termos do utilitarismo. Quer isto dizer que Hare reconhece ao imperativo categórico uma proficiência, digamos assim, que Stuart Mill não reconhece.

A nosso ver, nenhuma das posições colhe de uma forma definitiva. Por um lado, e contra Stuart Mill, a ideia, que temos sustentado, de que é possível reformular, de forma ainda kantiana, a ética de Kant de maneira a se poder aplicar o imperativo categórico a máximas com especificações devolve ao princípio da moral kantiana uma proficiência que Stuart Mill não reconhecia. Naturalmente, importa, a propósito, lembrar que conta a favor de Stuart Mill o facto de Kant nunca se ter disposto a uma tal reformulação. Por outro lado, julgamos que Hare vai longe demais na sua compatibilização do imperativo categórico com o utilitarismo. A nosso ver, a compatibilidade segue-se de facto, mas desde que, como procurámos mostrar, se reconheça que o âmbito do utilitarismo, ou de qualquer expressão do consequencialismo, não é o mesmo que o âmbito a que o imperativo categórico procura corresponder. A diferença, dito de outro modo, está no compatibilismo de Hare reconduzir o imperativo categórico ao utilitarismo, como se o âmbito fosse o mesmo, ao passo que o compatibilismo que aqui defendemos recusa tal recondução – que bem reflectida anularia a distintividade da ética kantiana; o que se propõe aqui é antes uma complementaridade não concorrencial entre os dois âmbi-

tos, uma complementaridade mesmo necessária entre a formação utilitária de máximas de acção e a sua subsequente avaliação deontológica.

De todo o modo, a ideia de uma reformulação da ética kantiana que autorizasse máximas especificadas, e que prosseguisse assim distintivamente kantiana (mau grado Kant), poderá fazer parecer que se estaria, na verdade, a propor exactamente uma recondução – bem à maneira de Hare da avaliação deontológica a uma avaliação consequencialista. Com efeito, perguntar-se-á, haverá diferença substancial entre avaliar acções nos seus *efeitos* especificados e avaliar as mesmas acções nas suas *consequências*? A pergunta justifica que nos demoremos um pouco mais na distinção em apreço. Até aqui vimos que, de acordo com o consequencialismo, mentir será correcto ou errado em virtude de se seguir, ou não, da mentira uma promoção do bem (tendo este sido definido de forma independente). Por seu turno, de acordo com a posição kantiana, e tal qual a fomos corrigindo, essa mentira será moralmente permissível, ou não, se eu puder, ou não, querê-la universalmente nas circunstâncias que a acompanham e a justificam. Postas as coisas assim, se se pensa mentir porque assim se evitará, digamos, males maiores, então essas consequências são o que *justifica* a possibilidade real de se mentir. Nisto, não se encontrará nenhuma oposição kantiana, mesmo de uma posição estritamente kantiana. Com efeito, havendo que explicar por que razão ocorre a alguém a máxima ‘Deves mentir se só assim evitares males maiores’, a explicação consequencialista constituirá uma boa explicação para a formação empírica da máxima, mesmo para um padrão kantiano. Simplesmente, uma coisa é dispormos de uma teoria que explique a formação das máximas, teoria com base empírica, outra, bem diferente, é dispormos de uma teoria que explique

por que razão uma máxima formada, qualquer que seja, é, ou não, moralmente permissível. Com isto, reiteramos, de forma mais clara, o que já dissemos atrás.²³

E na verdade, esta clara circunscrição do consequencialismo à formação das máximas, excluindo-o assim do âmbito próprio à discussão da sua moralidade, corresponde bastante bem ao senso comum. Com efeito, nas nossas avaliações morais distinguimos frequentes vezes dois momentos, um em que procuramos *compreender* o sentido de uma máxima, saber da sua razão de ser, outro em que avaliamos moralmente essa máxima. Neste segun-

²³ Num clássico, entre as obras de comentário da filosofia moral de Kant, H.J. Paton sustentou uma interpretação compatibilista em tudo semelhante à que acabamos de expor – «Nothing, I suppose, will ever get rid of the illusion that for Kant a good man must take no account of consequences – in some sense which means that a good man must be a perfect fool. This interpretation rests on the ambiguities of language. There is a sense in which the good man will take no account of consequences in deciding what we ought to do. He will not *begin* with the consequences and say that because an action will have certain consequences which he desires, therefore he will regard the action as his duty. (...) Kant is right in saying that the expected consequences cannot be the *determining ground* of an action if it is to have moral worth. Nevertheless the good man begins with the *maxim* of a proposed action and asks himself whether the maxim can be willed as a universal law; and the maxim is always of the form ‘If I am in certain circumstances, I will perform an action likely to have certain consequences’. How could we propose to steal or to kill or to act at all, if we ignored the fact that an action has consequences?» (Paton, 1947: 76)

Paton não deixa, aliás, de reportar ao próprio Kant alguma responsabilidade pela ideia irrónea de que a sua filosofia moral obrigasse a excluir as consequências das acções da consideração racional do agir humano – «Such is the simple and obvious truth so often caricatured. If Kant had said merely that we must not allow our desires for particular consequences to determine our judgement of what our duty is, he would have avoided a great deal of misunderstanding.» (Paton, 1947: *ibidem*)

do momento, procuramos assumir um ponto de vista imparcial, exterior à máxima, mesmo que seja a nossa máxima, e exterior portanto ao que nela está envolvido, seja a acção seja o fim que ela promove. Para Kant, essa avaliação deverá fazer-se através do teste da universalização. Talvez não seja assim, ou talvez não seja apenas assim, mas, em todo o caso, Kant indicou o que nos parece (e julgamos que de acordo com o senso comum) ser um requisito central para os juízos morais – que se delibere independentemente de quaisquer interesses e, portanto, também de quaisquer interessados. Daqui segue-se forçosamente a exclusão, na consideração moral de acções, das suas consequências, uma vez que estas implicam fins – Uma consequência é necessariamente consequência *para* um fim. Mas já não se segue a exclusão do que chamámos ‘efeitos especificados’ das acções. Fazendo abstracção dos fins que nos fazem interpretar os efeitos de uma dada acção, ao longo do tempo, como *consequências em vista de um fim, propósito ou objectivo*, ficam ainda aí, como parte do objecto de juízos morais, esses efeitos da acção.²⁴ Numa palavra, a abstracção dos fins e das consequências não autoriza a que se pense que a responsabilidade moral por uma acção é desconforme

²⁴ No essencial, portanto, o deontologismo de inspiração kantiana que vimos propondo mais não faz do que abstrair a máxima avaliada em termos consequencialistas de quaisquer referências a fins ou finalidades. Dessa abstracção, e após a avaliação consequencialista, resulta a possibilidade de uma avaliação estritamente ética. Reconhecer-se haver tal possibilidade de avaliação, desinteressada porque sem referência a nenhuma finalidade, é já reconhecer-se a pertinência do deontologismo. Dito de outro modo, dialecticamente, talvez a melhor forma de argumentar a favor do deontologismo não esteja em discutir uma insuficiência do consequencialismo, mas, simplesmente, em indiciar que se pode ainda avaliar as máximas quando as abstraímos de quaisquer referências a fins ou finalidades.

com a responsabilidade pelos seus efeitos. De outro modo, a sermos consequentes, responsabilidade e tempo seriam, entre si, intangíveis.

A questão da mentira

Procurarmos compatibilizar o deontologismo kantiano com o consequencialismo, situando o primeiro no âmbito da vontade que é boa ou má e o segundo no da vontade bem ou mal formada, é uma tese que não encontra nenhum apoio da parte de Kant. Já o dissemos. E nem sequer é o caso de que o filósofo alemão tenha pecado por omissão. A este propósito, é interessante recordar uma troca de argumentos entre Benjamin Constant e Kant acerca da impermissividade de mentir sob todas e quaisquer circunstâncias.

O exemplo da mentira é particularmente claro porque permite confrontar o rigorismo de Kant com situações fortemente contra-intuitivas, seja do ponto de vista da racionalidade da acção seja do ponto de vista da sua moralidade. No caso, o filósofo francês, reagindo em texto de 1797 (doze anos depois da data de publicação da *Fundamentação* de Kant), avança com a ideia de que, admitindo-se a ética kantiana, nem sequer seria possível salvar a sociedade. E para isso raciocina a partir de um exemplo extremo de uma mentira bem intencionada:

O princípio moral, por exemplo, que dizer a verdade é um dever, se fosse considerado de uma maneira absoluta e isolada, tornaria impossível toda sociedade. Temos a prova disso nas consequências muito directas que um filósofo alemão tirou desse princípio, chegando até mesmo a pretender que a mentira fosse um crime em relação

a assassinos que vos perguntassem se o vosso amigo, perseguido por eles, não está refugiado em vossa casa.²⁵

Este exemplo, na formulação dada por Constant, é reconhecido por Kant, em texto de resposta, como algo que terá dito em alguma circunstância (ainda que não o tenha escrito). O ponto importante não está aí, tanto mais que Kant reitera a sua posição rigorista, quanto ao exemplo, no texto em que responde, poucos meses depois, a Constant – *Sobre um pretenso direito de mentir por amor aos homens*. O importante estará, pois, em avaliarmos o sucesso da argumentação de Kant, aparentemente tão implausível em circunstâncias tão graves. E nela encontram-se pelo menos dois argumentos de relevo. Por um lado, Kant sustenta que a mentira permanece impermissível sejam quais forem as circunstâncias pelo facto de ser sempre prejudicial para a humanidade em geral. Por outro lado, Kant procura mostrar, explorando o próprio exemplo, como, na verdade, faz sentido – mesmo intuitivamente – não ceder às circunstâncias que envolvem a possibilidade de se mentir.

O primeiro argumento desenvolve-se em perfeita consonância com o sentido deontológico da ética kantiana. O dever de dizer a verdade (quando não nos é possível permanecer calados) segue-se independentemente da consideração das consequências que resultem de a dizermos. Serem estas boas, más, ou mesmo muito más, não é *determinante* do juízo moral de que devemos dizer a verdade. Ora, a contrapartida lógica disto, é que, da mesma maneira, serem as consequências de uma mentira boas, más, ou muito más, também não é o que determina o juízo moral de que não devemos mentir. O que determina

²⁵ Constant, 1797: 6.

o dever de ser verídico e de não mentir é única e exclusivamente o respeito formal pela lei moral, ou ainda, se aplicarmos a segunda fórmula do imperativo categórico, o respeito pela humanidade.

Até aqui tudo o que se tem é, para o caso, aceitável. Simplesmente, daqui não se segue a fria conclusão lógica que Kant acreditou se seguir. A conclusão do argumento de Kant seria, pelas suas próprias palavras, esta: «A veracidade nas declarações que não se pode evitar é dever formal do homem em relação a cada um, *por maior que possa ser o dano daí resultante para ele ou para um outro.*»²⁶ Por que razão não se segue esta conclusão? Porque pressupõe a possibilidade de inferir enunciados particulares com base em enunciados gerais que, no entanto, não sendo genuinamente universais, não autorizam tal. Com efeito, já procurámos atrás, a propósito da distinção entre máximas gerais e máximas especificadas, mostrar que da máxima ‘Deves não mentir’ não se segue a máxima ‘Deves não mentir em todas e quaisquer circunstâncias’. Mas, para isso, recorrêramos a simples exemplos muito intuitivos, sem, além disso, apresentar alguma justificação.

A justificação adicional que há a dar reside no facto de o imperativo categórico apenas ser operável e, portanto, informativo se o seu objecto for uma acção concreta. Com efeito, quando procuramos testar se o nosso querer pode, sem entrar em contradição consigo mesmo, ser universalizado, aquilo que testamos é o querer *concreto* de que dispomos e não um objecto *abstracto*. Ninguém pode querer mentir, ou dizer a verdade, em abstracto, pois o que se teria aí seria uma abstracção dos objectos reais do querer e não os objectos propriamente ditos do querer. Se, querendo mentir, Kant verifica que

²⁶ Kant, 1797: 2-3 (itálicos nossos)

não pode, sem contradição, universalizar tal vontade, não foi o acto de mentir em abstracto o que procurou universalizar, mas um acto de mentir concreto que pudesse, de algum modo, ser pensado universalmente. Entre os dois há uma subtil diferença que passou despercebida quer a Kant quer à sua recepção. É a diferença entre uma mentira *abstraida de toda e qualquer especificação*, e que se diz por isso abstracta, e uma mentira que dispõe de *uma certa especificação*, como qualquer outra mentira concreta, mas com a particularidade de convir à universalização requerida pelo imperativo categórico.

Por exemplo, é perfeitamente razoável que um jardineiro diga que as plantas de um jardim precisam de ser regadas todas as semanas para sobreviverem; mas é igualmente razoável que o mesmo jardineiro diga que as plantas de um jardim não precisam de ser regadas em semanas de chuva. Logicamente, porém, da primeira afirmação parece não poder inferir-se a segunda; na verdade, parece mesmo que se deveria inferir a contraditória, a saber, que mesmo nas semanas de chuva haveria que regar as plantas. De facto, formalizando um pouco, tem-se que de $A \rightarrow B$ segue-se que $(A \ \& \ E) \rightarrow B$, não importando em que consistam as especificações assinaladas com a letra proposicional E . Mas a verdade é que sabemos, pelo menos intuitivamente, que a inferência é inválida e que, além disso, as duas afirmações do jardineiro são verdadeiras. Ora, se há invalidade na inferência é porque foi mal formalizada. De facto, o que se tem é que o enunciado geral é tão especificado, ainda que não de forma explícita, quanto o enunciado que particulariza. Nos dois casos temos especificações, simplesmente especificações distintas, pelo que, formalizando novamente, se obtém algo inteiramente diferente, a saber, que de $(A \ \& \ \langle E1 \rangle) \rightarrow B$ não se segue que $(A \ \& \ E2) \rightarrow B$,

e em que <E1> corresponde à especificação não explicitada no enunciado geral.

Retomando, agora, o exemplo da mentira, o que importa notar é que a máxima ‘Deves não mentir’ sendo, por certo, uma máxima geral, não é todavia uma máxima menos concreta que uma qualquer máxima ‘Deves mentir em tais ou tais circunstâncias’. Quando afirmamos aquela, fazemo-lo não para todas as circunstâncias, não independentemente das circunstâncias, mas pressupondo certas circunstâncias tão normais (entenda-se, suficientemente frequentes) que as podemos assumir sem que tenhamos de as explicitar. Obviamente, não são essas as circunstâncias do exemplo de Constant.

Perguntar-se-á, porém, se não seria possível explicitar as especificações envolvida no dever de não mentir, como em tantos outros casos. Talvez até seja possível, desde que se cartografe e se exclua todas as circunstâncias em que a mentira seja permissível, se não mesmo virtuosa. Simplesmente, feito isso, ter-se-ia perdido a generalidade da fórmula ‘Deves não mentir’.

A rematar este ponto, a discussão do argumento de Kant revela que, de um ponto de vista moral, quer a mentira quer a verdade são neutras se tomadas, como pretende Kant, abstractamente. Há um dever em não mentir e um dever em ser verídico, mas nem a mentira abstracta é imoral nem a veracidade abstracta é um dever quando podemos ter mentiras que não são imorais bem como verdades que não são morais. Por exemplo, uma mentira que salve a vida de um inocente ou uma verdade que condene um inocente.

O segundo argumento de Kant, ao contrário do primeiro, afasta-se bastante do seu pensamento ético ao introduzir considerações consequencialistas a propósito da responsabilidade pela mentira que cabe a quem a profere.

O essencial do argumento resume-se aqui à ideia de que o autor de uma mentira, mesmo que bem intencionada, fica obrigado a responder pelas consequências do seu acto e que assim não sucede com quem simplesmente não falta à verdade.

Se tu impediste assim de agir, por uma mentira, alguém que estava prestes a cometer um assassinato, tu és então responsável, de um ponto de vista jurídico, por todas as consequências que daí poderiam ter surgido. Mas se te aténs estritamente à verdade, a justiça pública nada te pode fazer, quaisquer que sejam as consequências imprevistas.

Este argumento é discutível por muitas razões, até mesmo por razões kantianas. Em primeiro lugar, de um ponto de vista jurídico é certo que quem mente terá de justificar a sua mentira se a isso for chamado, mas só por absurdo a sua justificação não seria aceitável se, por azar, coincidência ou infeliz acaso a sua mentira tivesse causado resultados diferentes do que seria humanamente expectável. Aliás, não vemos nenhuma razão particularmente clara para que não fosse chamado a justificar-se também quem dissesse uma verdade que soubesse, dentro do que é humanamente expectável poder saber, ser uma verdade que condenaria um inocente. A assimetria jurídica entre ser veraz e mentir que Kant propõe é, pois, manifestamente forçada.

Em segundo lugar, e de um ponto de vista estritamente kantiano, não se entende a introdução de uma avaliação consequencialista do acto de mentir (o que só vem dar motivos às suspeitas de Stuart Mill de que Kant afinal raciocina como um utilitarista). Com efeito, a mentira nunca foi pensada por Kant como imoral em função das suas consequências. Por que razão, então, deixar de a

censurar pelo que ela é em si mesma, para passar a censurá-la pelo que dela se possa seguir?

Finalmente, e confessamos ser este o ponto que nos suscita maior perplexidade, o argumento de Kant parece pretender convencer-nos de que é preferível dizer a verdade a mentir pelas razões mais egoístas, a saber, porque a verdade nos desobriga (o que lembra, obviamente, o trágico “daqui lavo as minhas mãos”), mas a mentira não. Independentemente do facto de o argumento ser produzido em contexto de polémica e não de serena reflexão, o que relativiza decerto a sua importância, fica nele, contudo, exposta uma das deficiências maiores de todo o pensamento ético de Kant – o conflito entre uma autonomia tomada por suficiente e a interpelação do outro. Ou, por outras palavras, a incapacidade de Kant fazer a passagem do que é da ordem do necessário, e de algum modo deduzível, para o que é da ordem do contingente e do que está autenticamente para lá de qualquer veleidade dedutiva. A decisão e a indecisão em Antígona e Hamlet exemplificam bem o trágico desta contingência, tal como alguém ao se decidir mentir, quando poderia ter dito a verdade, mas preferindo ainda assim carregar o peso da responsabilidade, da incerteza, do que está para lá do seu poder, sob o risco do próprio sacrifício, tudo isto pelo que crê ser uma boa causa.

Limite à ética kantiana

As dificuldades atrás apontadas à filosofia moral kantiana no que respeita à resolução de dilemas morais puderam ser mitigadas através de um esclarecimento do que está implicado na conformação das máximas à forma do imperativo categórico, mesmo que, com isso, seja modificado o alcance, esperado por Kant, dos deveres –

julgamos ter mostrado, por exemplo, que a mentira não é impermissível em toda e qualquer circunstância, mas apenas se considerada exclusivamente em si mesma.

Existem, no entanto, outras dificuldades, mais gravosas, que obrigam a discutir, já não corolários da filosofia moral de Kant, mas o seu núcleo firme. No essencial, o problema para que se aponta agora surge com a verificação de um *non sequitur* crucial: a máxima que satisfaça o critério da universalização não resulta *por isso* em lei moral, nem sequer, possivelmente, em não ser imoral. É, aliás, o próprio Kant a reconhecê-lo a propósito do que classifica como *deveres contingentes* ou *meritórios*.²⁷ Exemplifica tais deveres com máximas que não são morais apesar de satisfazerem o imperativo categórico na sua primeira formulação. Os seus exemplos são uma máxima que promovesse a ociosidade de cada qual para comigo mesmo e uma máxima que promovesse a indiferença de cada qual para com os outros.

Portanto, com isto fica claro que a mera possibilidade de universalização não basta para que uma máxima seja moral. Logo aqui se vê, então, que o respeito pela forma de lei universal não é o que determina uma máxima como lei moral, o que não significa, porém, que não seja exigível.

Mas, se Kant considera ainda como *deveres* não se ser ocioso e não se ser indiferente à sorte alheia, é porque os deriva de algo que, tanto quanto nos apercebemos, não está dado, pelo menos de maneira explícita, na primeira formulação do imperativo categórico. Talvez a isto não seja estranho o facto de a discussão destes deveres meritórios ser precedida, bem como mediada, pela enunciação da segunda fórmula do imperativo categórico. Importa, por isso, expor essa fórmula e a avaliação que,

²⁷ Kant, 1785: 69.

com ela, se faz dos dois exemplos de dever meritório que Kant considera.

Esta segunda fórmula é enunciada da seguinte maneira:

*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*²⁸

Essencialmente, o que está a ser afirmado neste enunciado é que devemos usar a humanidade como um fim. Porquê a humanidade? Pela sua natureza racional²⁹ e porque tal natureza racional existe como fim em si mesma³⁰. Assim, o que vai subentendido no uso da humanidade como fim, é que a sua natureza racional seja usada tal qual ela é, ou seja, como fim em si mesmo.

Haverá alguma diferença entre o que se diz agora e o que se dizia a propósito da primeira fórmula? Se esta reclamava que só racionalmente a vontade poderia ser determinada por dever, a segunda fórmula, pelo que acabamos de ver, apenas viria reclamar que a humanidade, ou seja, a natureza racional, tenha, em mim e nas outras pessoas, de ser respeitada sempre como um fim e nunca apenas como um meio. Em ambos os casos, trata-se de respeitar a natureza racional: na primeira fórmula, respeita-se a natureza racional da máxima (através da sua conformação à forma de lei universal); na segunda fórmula, respeita-se a natureza racional dos próprios agentes humanos.

Posto isto, regressemos aos exemplos da ociosidade para consigo próprio e da indiferença quanto à sorte alheia.

²⁸ Kant, 1785: 66-67.

²⁹ Kant, 1785: 65.

³⁰ Kant, 1785: 66.

Empregando a segunda fórmula, não é difícil atestar, em ambos os exemplos, que a humanidade – ou seja, a natureza racional, seja a do próprio seja a das outras pessoas – não é neles usada *apenas* como meio; na verdade, sequer como meio.

Porém, em tais exemplos também não se pode dizer que a mesma humanidade tenha sido usada como fim. A verdade é que neles a humanidade não tem uso, nem como meio, nem como fim. Por esta razão, poder-se-á dizer que estes exemplos satisfazem a segunda fórmula no que concerne ao *uso como meio*, mas que assim já não sucede no que concerne ao *uso como fim* da humanidade.

Assumindo assim que a segunda fórmula não seja satisfeita pelos exemplos da ociosidade e da indiferença, então haveria que concluir que a segunda fórmula seria, nem que seja em virtude de uma maior explicitação, mais robusta do que a primeira.

Perguntar-se-á, então: onde se encontra exactamente a diferença entre as duas fórmulas do imperativo? Contudo, se atentarmos bem ao enunciado da segunda fórmula, vê-se que será mais pertinente começar por deslocar a pergunta para o sentido do próprio enunciado da segunda fórmula: expressar-se-á aí a ideia de que se deve *respeitar* sempre a humanidade como fim ou, em vez disso, algo mais exigente, a saber, a ideia de que se deve *promover* sempre a humanidade como fim?

Aparentemente, ambas as interpretações da segunda fórmula, quer como respeito quer como promoção, seriam legítimas. E entre as duas parece claro que Kant opta pela mais forte, a que exige uma promoção dos fins. Com efeito, será justamente na diferença entre uma *concordância negativa* ou *ausência de discordância*, que assimilamos ao respeito, e uma *concordância positiva* ou promoção activa da humanidade que Kant fará assentar a sua distin-

ção entre deveres necessários ou estritos – aqueles que não poderiam deixar de ser acatados por uma vontade determinada pelo dever – e deveres contingentes ou meritórios – aqueles que mesmo uma vontade determinada pelo dever poderia não acatar. Não se ser ocioso e não se ser indiferente à sorte alheia só são deveres porque, de acordo com esta interpretação da segunda fórmula do imperativo, é dever não só respeitar mas ainda promover a humanidade como fim. Obviamente, a promoção, não resultando logicamente necessária como sucede com o respeito, só pode ser pensada como uma dever contingente e, por isso mesmo, meritório.

Há, contudo, neste trânsito do âmbito do *respeito* para o da *promoção* um problema que é, a nosso ver, de legitimidade. Julgamos que a primeira formulação do imperativo categórico permite ver bem a dificuldade que temos em mente. Com efeito, uma coisa é dizer que as nossas máximas deverão conformar-se à forma de lei universal e que, para estarmos a agir genuinamente por dever, tal conformação deve resultar do respeito pela forma de lei universal; outra, bem diferente, que já não é reconhecível simplesmente como agir por respeito à forma de lei universal, consistiria em essa forma se assumir ainda e simultaneamente como matéria. Ora, tal passo em frente é, no nosso entender, vácuo, um pouco, permita-se a imagem, como construir castelos no ar³¹. É claro que

³¹ Henri Bergson sugere, no seu influente ensaio *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, uma outra imagem intuitiva do problema da ética de Kant – «Nunca, nas horas de tentação, sacrificaríamos à simples necessidade de coerência lógica o nosso interesse, a nossa paixão, a nossa vaidade. Porque a razão intervém com efeito como reguladora, num ser razoável, a fim de assegurar a coerência entre regras ou máximas obrigatórias, a filosofia pôde ver nela um princípio de obrigação. O mesmo seria acreditar que é o volante que faz girar a máquina.» (Bergson, 1932: 34)

podemos esperar agir por dever, mas é igualmente claro que não podemos pedir que o dever aja *motu proprio*.³²

Note-se, por outro lado, que não há nenhuma maneira de fazer equivaler esta diferença entre um *respeito negativo* e uma *promoção positiva* à diferença, desde cedo clarificada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, entre *agir conforme ao dever* e *agir por dever*. Por exemplo, se ajo em conformidade com a lei moral apenas por não querer sofrer as conseqüências que o seu desrespeito me poderia trazer, então é claro que não tive por ela um genuíno respeito, mas apenas uma aparência, externa, de respeito, a que caberia melhor o nome de receio. Nessas circunstâncias, não ajo *por* dever, mas por interesse, ainda que este me diga para me conformar ao dever. Ora, no caso dos deveres meritórios não está em questão se agimos por dever ou apenas em conformidade com o dever, mas, isso sim, se o agir por dever é, para lá de um respeito genuíno, também um respeito positivo, incremental. Se manifesto indiferença relativamente à felicidade das outras pessoas, tal não significa, em rigor, que eu não aja por dever. Apenas seria esse o caso se, de algum modo, eu estivesse com a minha indiferença a instrumentalizar a humanidade. Caso não a instrumentalize e, além disso, me empenhe na sua promoção, então, mais do que agir por dever, agirei meritariamente. Aliás, importa notar, invertendo a perspectiva, a possibilidade de uma pessoa agir em conformidade com

³² Por exemplo, entende-se que a máxima ‘Deves mentir’ não satisfaça a primeira fórmula do imperativo categórico; entende-se também que a máxima ‘Deves ser ocioso’ satisfaça a mesma fórmula; mas não se vê como é que a forma universal, que aquelas máximas podem ou não assumir, pudesse, por seu turno, enquanto forma, ser matéria para uma máxima.

deveres meritórios, sendo, porém, apenas movida por razões estranhas ao dever.³³

Consideremos agora o imperativo categórico na sua segunda formulação. Se *usar* a humanidade como fim parece permitir dizer que se trata de *promover* a humanidade como fim, cremos que tal deve-se ao facto de, ao contrário do suposto, já não estarmos a entender por humanidade, ou por natureza racional dos humanos, apenas a sua racionalidade, a qual teria de ser exclusivamente formal. Em vez disso, ou para além disso, estaremos a entender por humanidade e natureza racional algo que envolve a felicidade, e potencialidades que, muito à maneira dos humanistas, deveriam ser tornadas actuais. E, de facto, teria de ser desta maneira, ou seja, dando conteúdo e matéria à humanidade, caso se pretendesse, como Kant pretendeu, haver algo a promover. Simplesmente, assim cai por terra a ideia de que estes deveres contingentes e meritórios tenham realmente por fundamento a racionalidade formal.

Agora, se esta racionalidade formal já não determinava os deveres estritos ou necessários, como vimos atrás, então de nenhuma das maneiras, seja por um legítimo respeito à racionalidade, seja por uma vácuca (se formal) sua promoção, se tem que essa racionalidade formal determine o dever. Por outras palavras, o que se conclui é que a ética não pode, quanto à sua fundamentação, ser uma ética formal. Resta saber se para o próprio Kant terá sido claro que a ética não pode ser formal.

³³ Quer isto dizer que tanto podemos ter *agir por dever não meritório* como simples *agir em conformidade com deveres meritórios*. É curioso notar que, podendo ajuizar-se destas diferenças somente no plano das intenções, a simples conformação com o dever meritório proporciona grandes equívocos quanto à autenticidade, por assim dizer, do mérito.

Se toda esta circunlocução teve por objectivo mostrar que a possibilidade de universalização da máxima não determina a sua moralidade, pois nem sempre se segue da primeira a segunda, exemplificaremos agora, e de forma bastante mais breve, como também a impossibilidade de universalização não determina a imoralidade. Por exemplo, seria imoral, seguindo a primeira fórmula, alguém querer ser governado, já que tal querer – ou a máxima ‘Deixa-te governar por outros’ pressupõe a impossibilidade de todos quererem ser governados. Ora, implicar nisto um juízo moral viria bastante a despropósito, pelo menos, atendendo à nossa experiência intuitiva da moralidade.

Associando estes dois aspectos de subdeterminação, é de se concluir que o imperativo categórico não só não determina a moralidade como, além disso, nem sequer determina, pela sua frustração, a imoralidade.

Possivelmente, a melhor maneira para compreender esta subdeterminação do dever estará em procurar clarificar o que Kant produziu efectivamente. Se regressarmos ao exemplo da mentira, podemos, ao menos, acompanhar Kant na ideia de que *sabemos* que a mentira não é moral *porque* não pode ser universalizada. Todavia, não é isso o bastante para que possamos dizer que a mentira não é moral *porque* não pode ser universalizada. Reduzir as razões pelas quais a mentira não é moral – sejam elas quais forem – às razões pelas quais podemos saber que, de facto, não o é faz com que, ainda que ilegitimamente, se tome o que é apenas uma condição necessária à moralidade pelo que a determina realmente. Semelhante redução, que é o que se nos afigura em Kant, é sintoma de idealismo.

Se esta forma de criticismo for sustentável – a saber, que reduzir o fundamento de algo ao fundamento do seu

conhecimento exprime uma falsa suficiência do imperativo categórico –, então ter-se-á de reconhecer, ao contrário da expectativa de Kant, que não será na forma que residirá o princípio do dever, ainda que este disponha de uma certa forma, dada justamente pelo imperativo categórico.

Por isto, e não obstante todas as limitações apontadas, há uma salvaguarda da lei prática kantiana, mesmo que daqui não se possa extrair uma ética, ou seja, uma determinação do agir por dever.

Mas, admitindo tudo isto, como se justifica que a universalidade seja requisito da moralidade, como se explica que o dever tenha uma forma? Por outro lado, se a forma não pode ser o princípio do querer, se não é no respeito por ela que consiste o dever, em que consistirá então este, o que determina o agir por dever? Procuraremos encontrar respostas para estas duas questões no nosso estudo V.

Concluindo esta secção, vimos que de acordo com Kant, o imperativo categórico assinalaria uma racionalidade que não é meio mas fim, e que determinaria, por si mesma, o querer. A bem ver, porém, o imperativo categórico apenas permite escrutinar o que não é moral (a saber, o que não for possível universalizar). Não nos diz nem o que é moral nem o que é imoral e, portanto, nem o que é moralmente bom nem o que é moralmente mau.

A ideia de liberdade

Uma vontade boa é aquela que se determina exclusivamente pela forma do seu querer. Diz-se, assim, livre em dois sentidos: livre num sentido negativo, por se determinar *independentemente* de quaisquer móveis externos; e ainda livre num sentido positivo por se dar a si mesma, ou seja, com *autonomia*, a lei pela qual se determina o

seu querer. Segue-se daqui que uma vontade boa é forçosamente uma vontade livre. Contudo, não se segue do mesmo a admissão de que a vontade seja boa *por* ser livre, já que, primeiramente, se começou por pensar a vontade como livre por ser boa. Haveria um evidente vício de círculo que Kant detecta³⁴ e procura superar introduzindo de uma outra forma, independente de referências a uma vontade boa, a ideia de liberdade. Fazê-lo – ou seja, introduzir a ideia de liberdade não «apenas por causa da lei moral»³⁵ – permite a Kant afirmar que a vontade é boa *por* ser livre e que é livre *enquanto* é boa, juízos que não são analíticos – a ideia de liberdade da vontade não está contida na de bondade da vontade –, mas que também não podem constituir-se a partir da experiência, o que lhes retiraria o valor necessário e universal que Kant reclama para a sua ética. Está, pois, em causa um juízo sintético *a priori*. Resta saber como Kant o alcança: reconhecendo, muito simplesmente, que a razão, enquanto faculdade das ideias, pressupõe a ideia de liberdade.

Ao contrário do entendimento (*Verstand*), que é faculdade de conhecimento, a razão (*Vernunft*), caracterizando-se também por uma espontaneidade, ou seja, «como pura actividade própria»³⁶, não está limitada, no seu uso, às representações sensíveis. Assim, o seu uso é um uso *independente* da esfera dos fenómenos naturais e suas leis; e é, além disso, um uso espontâneo, em que a razão se exerce a si mesma dando-se leis, ou seja, um uso *autó-*

³⁴ «Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade.» (Kant, 1785: 104)

³⁵ Kant, 1785: 109.

³⁶ Kant, 1785: 108.

nomo. Ora, reencontradas a independência e a autonomia que caracterizavam a liberdade implicada na vontade boa, eis que a mesma ideia de liberdade se vê agora implicada, quer no sentido negativo quer no positivo, no uso da razão.

Importa, neste momento, notar bem dois pontos. Por um lado, a ideia de liberdade está implicada na possibilidade da razão como uma faculdade de ideias. Quer isto dizer que a liberdade não é apenas uma ideia da razão, mas condição de possibilidade de tais ideias. Por outro lado, há que deixar clara a diferença entre o uso prático da razão e um seu uso teórico. Neste último, a razão deve ser sujeita ao tribunal crítico, de forma a evitar que ultrapasse os limites do conhecimento possível. Já no uso prático da razão, por não ter por objectivo o conhecimento, mas a acção, e por, na sequência disto, estar nele em causa a razão determinar-se a si mesma, então não se vê motivo para que a razão seja obrigada a auto-limitar-se no respeito pela natureza empírica. Bem pelo contrário, a haver aqui uma *Kritik* a fazer é justamente no sentido inverso – enquanto o uso teórico da razão deve respeitar os limites que a natureza impõe ao conhecimento, o seu uso prático deve impedir qualquer influência do mundo natural na determinação da vontade livre e da acção racional. Daí que a crítica da razão teórica que Kant promove seja uma crítica da razão pura e que a crítica da razão prática, por seu turno, não seja uma crítica da razão prática pura, mas da razão prática em geral.

Posto isto, a liberdade não é algo que possa ser teoricamente conhecido, mas tão-só postulado metafisicamente como única maneira de dar sentido ao uso prático da razão, por um lado, e à moralidade da acção, por outro.

Mas este conceito de liberdade que Kant propõe na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* implica algumas dificuldades que se prendem com a seguinte questão: até que ponto é um conceito de liberdade reconhecível na nossa experiência de liberdade? É que entendida como autonomia – justamente aquilo que basta para que se tenha uma vontade boa – a liberdade não é conciliável com a acção imoral. Neste sentido forte de liberdade, um agente nunca é livre de agir mal. Nem sequer é livre de agir bem, uma vez não ter outra alternativa senão a de agir bem. Na verdade, a liberdade, neste sentido, não é reconhecível como liberdade para fazer alguma coisa, liberdade de escolher, mas, em vez disso, é ela mesma objecto de escolha, assim como quando se diz ‘Escolhe ser livre’. Trata-se, pois, de dois conceitos de liberdade que respeitam à vontade de forma distinta mas não incompatível, um relativo ao que entendemos no estudo anterior como livre arbítrio, outro relativo a um certo “estar” na vida prática que se diz livre, de tal forma que não é redundante afirmar ‘És livre de escolher ser livre’.³⁷

Este conceito de liberdade como autonomia é explicitamente inspirado no que Rousseau formulara, cerca de quinze anos antes, no seu *Do Contrato Social*. Aí, escrevia Rousseau, «o mero impulso do apetite é escravatura, ao passo que a obediência a uma lei que nos prescrevamos a nós mesmos é liberdade».³⁸ No entanto, apesar desta semelhança de forma, há uma substancial diferença entre o que Rousseau e Kant reclamam – enquanto Rousseau abstrai a lei que nos prescrevemos a nós próprios da multiplicidade de interesses particulares, formando-se a

³⁷ Por isto, Kant distingue os conceitos de *Wille* e *Willkür*, correspondendo o primeiro à liberdade da vontade como autonomia e o segundo ao simples livre-arbítrio.

³⁸ Rousseau, 1762: I, 8.

vontade geral necessariamente a partir das vontades particulares, o que exprime uma formação empírica, Kant, pelo contrário, justifica a moralidade da lei que nos prescrevemos a nós próprios precisamente através do seu carácter *a priori* e formal. É claro que no sentido rousseauiano a liberdade pressupõe racionalidade, mas longe de fazer coincidir uma e outra e de assumir a racionalidade como suficiente para determinar o querer, Rousseau entende-a ainda como uma racionalidade instrumental. No essencial, para Rousseau é livre aquele agente que obedece à lei cuja autoria é sua e não a uma lei alheia, para a qual não terá sido nem tido nem achado. Aqui, portanto, a racionalidade apenas pode ter um desempenho instrumental, por exemplo, no que respeita ao apuramento do interesse comum e à boa formação da vontade geral, estes sim fins últimos. Bem pelo contrário, para Kant é a própria ideia de interesse, seja este particular ou comum, que impede a actualização da liberdade em autonomia. Em síntese, a escolha pela liberdade em Rousseau exprime a ideia de o agente poder agir por si mesmo, mediante a sua racionalidade, ao passo que a escolha da liberdade de Kant exprime, de forma bem mais restritiva, a ideia de a própria racionalidade poder agir por si mesma.

**V. A alteridade como
fundamento do agir por dever**

O campo da moralidade

De acordo com os resultados do estudo anterior, saber que uma máxima da vontade é consistente com a sua universalização não nos certifica quanto à sua moralidade, mas apenas quanto à possibilidade de ser moral. E, por outro lado, saber que tal máxima não é consistente com a sua universalização não nos certifica quanto à sua imoralidade, mas apenas quanto à impossibilidade de ser moral. Nesse sentido, concluímos que, através desse critério, não é possível determinar quer o que seja moralmente bom quer o que seja moralmente mau. Por esta razão, o imperativo categórico de Kant – como fundamento meramente formal – não chega para concluir realmente o que quer que seja sobre o que possa ser positivamente o dever.

Na verdade, e a respeito da universalização, verifica-se que Kant procede a uma inversão que nos parece insustentável. Por exemplo, mentir não é realmente imoral por não poder ser uma conduta universalizada; mentir, na verdade, não poder ser uma conduta universalizada é expressão da sua imoralidade. Esta é, pois, em síntese, a inversão que nos parece haver que desfazer no pensamento ético de Kant.

Se não é pela satisfação do imperativo categórico que uma pessoa pode saber que uma dada conduta é moral,

se, dessa forma, apenas pode saber que não é uma conduta moral, então, e apesar de isso não ser pouco, fica por saber o essencial, a saber, o que determina efectivamente o agir por dever.

Na realidade, esta incapacidade de se determinar o dever por meios exclusivamente formais suscita não uma mas duas questões. Por um lado, importa identificar o que determina, se não a racionalidade, uma vontade a agir por dever; mas, por outro lado, importa também descobrir por que razão a possibilidade de universalização é uma condição necessária da moralidade.

Na tentativa de responder a estas duas questões, apelaremos, como ponto de partida, à experiência quotidiana da moralidade, que, de uma forma ou de outra, acaba por ser o terreno menos dado à especulação e, portanto, também o mais seguro. Naturalmente, assumir este ponto de partida é assumir um ponto de vista localizado, possivelmente eivado de particularidades, se não mesmo idiosincrasias, cujo fundamento permanecerá, eventualmente, tão válido ou discutível quanto o de quaisquer outros pontos de partida. Contudo, se se reconhecer que um “olhar de Deus”, um olhar absolutamente “deslocalizado” por assim dizer, está para lá dos limites das nossas possibilidades, então parece-nos pertinente este recurso à experiência quotidiana da moralidade, tanto mais quanto esta pode fornecer, com suficiente clareza, distinções cruciais para a elucidação do nosso problema. É esse o caso da diferença, ainda que por vezes obscurecida, entre *arrepentimento* e *remorso*. A propósito desta, relevaremos duas notas distintivas.

Em estudo anterior, já observáramos que o arrependimento não é, na sua essência, moral, mas que o remorso sim. Com efeito, o arrependimento corresponde à consciência retrospectiva de que se quis o que realmente não

se queria, ou seja, de que a vontade assumida não foi bem formada e que, portanto, não era uma vontade própria. Já o remorso corresponde à consciência retrospectiva de que se quis o que não se *deveria* ter querido. Por outras palavras, se podemos definir o arrependimento sem fazer qualquer referência ao dever, antes o definindo como um espécie de “acto falhado” da vontade, já o remorso não dispensa a presença do conceito de dever numa sua definição.

Uma segunda diferença crucial entre remorso e arrependimento prende-se com os seus respectivos objectos – aquilo que é passível de remorso não coincide com aquilo que é passível de arrependimento. Com efeito, podemos-nos arrepender de quaisquer intenções que possam ter sido conteúdo das nossas vontades e, por extensão, também das acções que se seguiram dessas intenções, mas só podemos sentir remorso quando tais intenções respeitam a outras pessoas e, por extensão, a todos os seres que, de algum modo, reconheçamos dignos do estatuto de ser *outrem*. Por exemplo, faz sentido arrepender-me de ter maltratado uma ferramenta de trabalho, mas não faz sentido que, por essa razão, eu sinta remorso. Obviamente, o caso muda de figura se nos perguntarmos não sobre *o que* foi maltratado, mas sobre *quem* foi maltratado. E da mesma maneira que uma pessoa pode sentir remorso por ter de algum modo feito mal a outra pessoa, também pode sentir remorso por ter vitimado não uma pessoa, mas um animal de estimação, mesmo objectos com os quais mantenha uma relação de afecto, enfim, tudo aquilo a que, de uma forma ou de outra, se confira o estatuto de *ser outrem*.

Ligando estas duas notas, obtidas na experiência quotidiana da moralidade, podemos prontamente alcançar dois resultados prometedores. Por um lado, fica dado um

critério claro para demarcar o que é passível de moralidade – o que chamaremos *matéria moral* – do que não o é; além disso, fica dada uma razão, uma forte razão, para que algumas intenções, não todas, sejam matéria moral. Como critério, teremos que apenas é matéria moral o que for susceptível de remorso. E como razão para que uma intenção da vontade seja matéria moral, teremos que essa intenção seja relativa ao que se reconheça como outrem.

Observe-se, desde já, que, com estes elementos, a matéria moral que aqui se propõe é muito ampla – o *outro*, relativamente ao qual mantemos intenções, não tem de ser um ser racional como pretendeu Kant, nem sequer tem de ser uma pessoa humana. Nenhuma pressuposição ontológica tem de ser aqui admitida. Com efeito, da mesma maneira que pode sentir remorso por ter querido maltratar outra pessoa, um agente pode sentir remorso por ter querido maltratar um animal, um produto da Inteligência Artificial, etc.

Lévinas: Alteridade e liberdade

Estas atribuições tão liberais do estatuto de outro, levam-nos a perguntar se há alguma coisa a que não possa ser conferido o estatuto de outrem, e se há, ao fim e ao cabo, algum condicionamento ou limite a tais atribuições. Por outras palavras, que deve satisfazer algo para que seja outrem para alguém? De forma muito abstracta, julgamos poder afirmar dois aspectos no reconhecimento da alteridade – algo *ser* tal como eu *sou* e, ao mesmo tempo, ser-me irredutível é precisamente o que eu reconheço quando reconheço *alguém*, ou seja, algo como *outrem*.

Nisto, note-se, não está tanto em causa saber o que é algo ser outro, entendido o outro absolutamente, mas o que é algo *ser outro para alguém*. Poder-se-á, naturalmen-

te, distinguir as questões, ou considerar que só há outro para alguém, isto é, que a noção de um outro é sempre uma noção relacional. Evitaremos a dificuldade, apesar do manifesto interesse que traz para os debates sobre o solipsismo e a existência de outras mentes. Isto porque no que respeita ao comportamento moral o que se tem implicado é o reconhecimento de outrem, independentemente do outro assim reconhecido ser de facto um outro, independentemente do facto de esta distinção sequer ser ou não pertinente. Com efeito, a questão moral é suscitada porque há relação.¹

Mas, em que é que este facto, acerca dos requisitos a satisfazer para que haja reconhecimento de alteridade, determina um campo de intenções como matéria moral? Como se passa da ordem dos factos, ainda que relativos, não a coisas, mas ao seu reconhecimento, ao campo propriamente dito da moralidade? Que é que inaugura o discurso do respeito moral?

Face a estas questões, há que começar pela negativa, ou seja, por contrariar a ideia de que o respeito moral pelo outro residisse no facto de se reconhecer o outro enquanto outro *ser*, como se o respeito pelo outro fosse, no essencial, uma forma de respeito por mim mesmo. Nestes termos, se respeito o outro é porque valorizo o *ser* que, em primeiro lugar, valorizo em mim mesmo e que, depois, reconheço no outro. Por aqui, o respeito pelo outro retiraria o seu fundamento do reconhecimento da irredutibilidade do outro, é certo, mas como se essa irredutibilidade apenas fosse um limite, como se o respeito

¹ Evite-se, contudo, rebater a alteridade *relacional* numa alteridade *relativa*. Mesmo que não haja um *outro absolutamente* (i.e., não relacional), é ainda provida de sentido a expressão de um *absolutamente outro* (i.e., não relativizável).

que funda a moralidade resultasse do infortúnio de haver outros que *são* tal como eu sou.

Semelhante respeito pela irredutibilidade do outro apenas fundado no valor do ser não é ainda um respeito moral. Ainda que também deste decorra aquela forma de respeito, não é verdade que se possa afirmar a conversa. Tome-se, por exemplo, a segunda formulação que Kant dá ao imperativo categórico, de acordo com a qual devemos tratar os outros como fins e não apenas como meios². Não é que não o devemos fazer, nem que isso não decorra também do respeito moral, mas tal não é suficiente para que haja genuíno reconhecimento do outro. Com efeito, também posso ter para mim que o meu pisa-papéis é um fim em si mesmo sem que nisso esteja, evidentemente, implicado o reconhecimento de outrem. Tudo o que estimo por si mesmo é um fim – uma obra de arte, por exemplo; ou uma paisagem, uma cultura, um hábito. Tudo isso deve ser respeitado e, por isso, deve não ser instrumentalizado, tal qual um outro, mas não por razões fundamentalmente ligadas ao respeito moral.

O reconhecimento do outro, como apontámos atrás, é duplo – trata-se de reconhecer algo que é tal como eu sou e que, ao mesmo tempo, me é irredutível. A tensão que, entretanto, se afigurou reside na articulação entre os dois aspectos deste reconhecimento. De que modo se relacionam? Já procurámos mostrar que não é por algo ser tal como eu sou que conluo que me é irredutível. Veremos, em seguida, com a reflexão filosófica de Emmanuel Lévinas, que dessa forma não se verificaria uma genuína irredutibilidade do outro. Por isso, a preservar o outro na sua alteridade, há que inverter a ordem de prioridades – Será o facto primeiro da irredutibilidade

² Cf. Kant, 1785: 69.

que fará o reconhecimento do outro; depois, por isso mesmo, há que reconhecer o *outro* como ser tal como eu sou.

Em *Totalité et Infini*, Lévinas sustenta que só por uma “traição” a alteridade de outrem pôde ser confiada a intermediários³ que, de algum modo, a reconduzissem a um mesmo ser geral, como se o outro se afirmasse como *alter* precisamente por ser um *alter ego*, um outro como eu, diferença demarcada sob a prévia marcação de um mesmo.

Este “primado do Mesmo” terá tido a sua origem logo em Sócrates⁴ e terá sido o pressuposto não questionado da Ontologia, entendida como uma redução do Outro ao Mesmo⁵. A própria fenomenologia não terá feito mais do que consagrar este “imperialismo ontológico” ao eleger a questão do “ser do ente”, com a consequente subvalorização do ente propriamente dito, como intermediária da verdade⁶. O resultado, de acordo com Lévinas, só poderia ser uma “neutralização” da alteridade do outro, respeitado apenas na medida de uma reciprocidade que limita a liberdade, mas não a justifica. Explica-se assim por que razão um autor como Sartre vê no outro uma ameaça da liberdade do próprio – se “o inferno são os outros” é por um excesso da imagem do próprio, reflectida em cada outro, ou ainda, porque cada outro já não passaria

³ «Comment entre termes infiniment distants, des intermédiaires réduiraient-ils les intervalles? (...) Il faut que se produise quelque part une grande « trahison » pour qu'un être extérieur et étranger se livre à des intermédiaires.» (Lévinas, 1961: 34)

⁴ Cf. Lévinas, 1961: 34.

⁵ «La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être.» (Lévinas, 1961 : 33-34)

⁶ Cf. Lévinas, 1961: 35.

de um espelho de mim mesmo⁷. Daí a necessidade de “libertar a liberdade do arbitrário”, pô-la em questão a partir do face a face com o outro, sem sacrifício da sua irredutível exterioridade⁸.

Com isto, Lévinas não pretende opor a alteridade do outro à liberdade; pelo contrário, pretende mostrar que uma tal oposição só se justificaria se, em primeiro lugar, a relação com o outro fosse uma relação de animosidade ou ameaça como pensou, já o referimos, Sartre. Nesse caso, ou se sobreporia a liberdade à alteridade, designadamente através de uma redução do outro ao mesmo, o que equivale a uma dominação; ou se sobreporia a alteridade à liberdade, através de uma inferiorização, quase complexada, de cada um relativamente aos outros. Ora, para Lévinas, não há oposição entre alteridade e liberdade, pelo que não está em causa nenhuma das duas formas de sobreposição, a egoísta e a altruísta.

Perguntar-se-á, porém, como dar com este outro infinitamente exterior se não se dispõe de um “mesmo” totalizante que faculte o reconhecimento, se não se dispõe de uma mediação que intermedeie a distância infinita que separa o eu do outro? A resposta de Lévinas reside na experiência do “face a face” com o outro, na revelação não alérgica, benigna pois, do seu rosto e de todo o seu corpo expressivo.

Mas se, como vimos, é na experiência relacional com o outro – relação sem mediadores – que se desfaz a oposição com a liberdade, tal não evita, para Lévinas, a necessidade de submeter a compreensão clássica da noção de liberdade, compreensão dominante na História da

⁷ «La rencontre d’Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d’une autre liberté. C’est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être, l’incompatibilité de l’être avec ce qui demeure véritablement extérieur.» (Lévinas, 1961 : 338)

⁸ Cf. Lévinas, 1961: 83.

Filosofia, a um sério questionamento. Com efeito, de acordo com Lévinas, essa compreensão afirmou sempre a liberdade a partir de um movimento de demarcação relativamente aos outros – libertamo-nos ou porque nos desembaraçamos da influência e da dependência dos outros, ou porque nos damos a nós próprios a lei que nos regerá. Rousseau e Kant terão consagrado a liberdade como autonomia. Muito antes deles, Aristóteles chamara ‘livre’ ao homem que fosse fim para si mesmo sem submissão a outros⁹. Daí a animosidade esperada no outro, como quem ameaça a liberdade do próprio ou, pelo menos, como quem deve ser posto à parte da liberdade do próprio. Assim, é apenas porque a liberdade foi entendida e conceptualizada como liberdade ameaçada que se pôde perceber o outro como ameaça e, dessa forma, justificar uma liberdade que, enquanto resposta à ameaça, acaba por se tornar ela mesma ameaça. Numa palavra: classicamente pensámo-nos livres *dos outros*. Também numa palavra: para Lévinas, tratar-se-á de nos pensarmos livres *para os outros*.

Mas, como pode a alteridade estar implicada na liberdade? A posição de Lévinas é a de que a liberdade tem de ser de algum modo “investida” e que esse investimento apenas pode ser conferido pela presença do outro.¹⁰ Sem tal investimento, a liberdade revela-se desprovida de significado e carente de justificação.¹¹ Com efeito, a

⁹ Metafísica, A 2, 982b.

¹⁰ «La présence d’Autrui – hétéronomie privilégiée – ne heurte pas la liberté, mais l’investit.»(Lévinas, 1961: 88)

¹¹ «Alluding to Sartre, Levinas denies that existence is condemned to freedom; freedom is rather conferred, as at an investiture, through the agency of the Other. Without the Other, freedom is without purpose or foundation. In the face to face, the Other gives my freedom meaning because I am confronted with real choices between responsibility and obligation towards the Other, or hatred and violent repudiation. The Other invests me with genuine freedom, and will be the beneficiary or victim of how I decide to exercise it.» (Davis, 1996: 49)

justificar-se por si mesma, a liberdade não se justificaria a não ser como arbitrariedade e, portanto, como irracionalidade, o mesmo é dizer, ausência de justificação. Por isso, a liberdade deverá encontrar justificação fora dela.¹² Mas porquê no outro? Porque, em primeiro lugar, é no encontro com o outro, no acolhimento da sua alteridade, que surge, para Lévinas, a nossa consciência moral; e porque, em segundo lugar, é precisamente essa nossa consciência moral o que “põe em questão” a liberdade¹³ ou, mais exactamente, o que nos faz sentir a sua arbitrariedade, o seu poder de ameaça e violência.¹⁴ Daí que a liberdade deva não passar sem justificação e que deva justificar-se junto ao que a confronta com o dever de justificação: a presença do outro. Lévinas di-lo ainda por outras palavras – «Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, essa liberdade de “força que vai”, essa impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassínio.»¹⁵ Assim, investir na liberdade o outro, tornando-a responsável por esse outro, é responder ao dever de a justificar de que se faz experiência no face a face com o outro.

¹² «La liberté doit se justifier. (...) La liberté ne se justifie pas par la liberté.» (Lévinas, 1961: 339)

¹³ «C’est l’accueil d’Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté.»(Lévinas, 1961: 82)

¹⁴ «La conscience morale accueille autrui. C’est la révélation d’une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente.» (Lévinas, 1961: 83)

¹⁵ «Aborder Autrui, c’est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la « force qui va », cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même la meurtre.» (Lévinas, 1961 : 339)

Note-se que, apesar da pertinência da crítica levinasiana a Sartre, é possível sustentar que, ao associar a liberdade à responsabilidade, o existencialista já fizera, de certa maneira, parte do caminho que Lévinas fará. É, aliás, por isso que, para Sartre, a liberdade aparece como uma condenação – a liberdade nada tem de *leve* porque condena ao *peso* da responsabilidade. A condenação não se refere, pois, à animosidade que caracteriza, na filosofia de Sartre, a intersubjectividade. Além disso, e seguindo a argumentação de Sartre, não é exactamente o caso de que seja na liberdade de uma consciência que resida o fundamento da sua responsabilidade. Com efeito, ao argumentar que, sendo nós livres, nada nos subtrai à responsabilidade, nada nos acode, Sartre mais não está a fazer do que a pressupor a anterioridade da responsabilidade sobre a liberdade. E assim é porque afirmar absolutamente a liberdade equivale a negar absolutamente a possibilidade de desresponsabilizar, o que, por seu turno, não equivale a que a liberdade fosse autora da responsabilidade, ou de algum modo a introduzisse nas consciências humanas.

Agora, Sartre só terá feito meio caminho, ou um quarto dele, por não ter concluído esta anterioridade, que a sua própria argumentação pressupunha, da responsabilidade. Mas não só. Faltou-lhe sobretudo assinalar que a responsabilidade nos implica no destino dos outros. Assim, não pôde libertar a liberdade de uma ontologia da consciência, cujo ser-parasi, por certo envolvendo responsabilidade, a encerra porém no movimento autárquico da realização de si mesmo.¹⁶

¹⁶ «La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi.»(Lévinas, 1961:37)

Com tudo isto, note-se, não recusamos a assunção primitiva de que algo *ser* tal como eu *sou* é bom. Trata-se, aliás, de uma assunção primitiva por não ser possível dar dela nenhum fundamento. Qualquer esforço nesse sentido pressupô-la-ia, do mesmo modo que qualquer esforço em definir a verdade pressupõe a ideia de uma definição verdadeira. A *liberdade de ser*, ou melhor, o facto de algo poder, sem impedimento, continuar a ser é valorizável, mesmo respeitável. Mas esse, como temos vindo a dizer, não é ainda um respeito moral.

Posto que o respeito, no sentido moral da palavra, seja respeito pela irredutibilidade do outro, não será, a nosso ver, difícil responder agora à pergunta, atrás formulada, sobre a razão pela qual a possibilidade de universalização é uma condição necessária da moralidade. Relembremos a questão: por que tem a moralidade uma *forma* tentativamente universal? Essencialmente – será esta a resposta –, porque a irredutibilidade que subjaz ao respeito pelo outro não autoriza, uma vez reconhecida a sua alteridade, nenhuma posição privilegiada entre sujeitos e pacientes morais. E não se privilegia um dos lados da relação eu/outro precisamente por esta relação não ser cognoscitiva, teórica, ou de algum modo intermediada. Por isso, não se trata de respeitar o outro *por ser como eu*, ou seja, por manifestar como seus os traços que se manifestam caracteristicamente em mim, nem se trata de o respeitar pelas razões contrárias, ou seja, por só manifestar traços estranhos aos que se manifestam caracteristicamente em mim. Esses seriam ainda modos – digamos, a semelhança e a estranheza – de pensar o outro sob a recondução a um mesmo.

Neste sentido, o fundamento que estabelece um campo de moralidade revela-se desprovido de qualquer conteúdo epistémico. E sob este ponto de vista, aquém de qualquer tematização teórica, todos *são* igualmente – todos são

moralmente respeitáveis enquanto *fins irredutíveis*, não sendo aceitável a sua redução a uma qualquer condição negociável, precisamente por se tratar de uma *redução*, seja a meios, seja a instrumentos, etc.

Ora, retomando a linguagem kantiana do imperativo categórico, como uma máxima que não fosse universalizável – i.e., que não pudesse ser pensada sem contradição como regra universal – implicaria que um outro fosse nela tomado apenas como *meio* ou algo *reduzido*, então segue-se que a possibilidade de universalização resulta efectivamente numa condição necessária para a moralidade de uma máxima. Desta maneira, demonstra-se a pertinência da ideia kantiana de uma ética que, apesar de tomar posição, é *imparcial* e, mais em concreto, a validade do imperativo categórico como critério que, não sendo satisfeito, assinala a impossibilidade de uma conduta ser moral.

Apesar do que acabamos de afirmar, é frequente, entre comentadores e intérpretes, contrapor-se a ética de Lévinas a esta forma “universalizante” da moral, assinalada no imperativo categórico kantiano. E isto com base no facto de, para Lévinas, a relação ética eu/outro não ser uma relação simétrica ou baseada na ideia de uma reciprocidade.¹⁷ Com efeito, Lévinas em momento algum faz

¹⁷ Colin Davis formula um bom resumo deste argumento – «One of the most distinctive aspects of Levinas’s ethics is his insistence on the asymmetrical nature of the ethical relationship: the Other, which Levinas characterizes by a biblical formula as the stranger, widow or orphan [*Deuterónimo*, 24, 17-22], does not share my powers or responsibilities. The decoupling of responsibility and reciprocity has been described as the decisive act which distinguishes Levinas’s ethical theory from virtually all others. (...) The ethical encounter with the Other leads to an ethics which is necessarily one-sided and not formulable in terms of rules applicable to all; and, since it is asymmetrical, the ethical relationship cannot be universalized and transformed into a moral code.» (Davis, 1996: 51-2)

depende o respeito pelo outro de uma contrapartida da parte deste, designadamente da assunção de que este outro me respeite. Tal seria condicionar o respeito por uma espécie de medida que o relativizaria. Contudo, importa notar bem que a admissão kantiana de uma forma universal da moral *não* implica um compromisso com a ideia de reciprocidade ou de simetria, e, conversamente, que da assimetria levinasiana também *não* se segue a rejeição de uma justa universalização.

O primeiro *non sequitur* resulta evidente pela simples consideração do imperativo categórico: este apenas obriga o querer do próprio, independentemente de quaisquer contrapartidas da parte de outrem; e obriga-o racionalmente a escolher a máxima que não seja, quando universalizada, contraditória quanto à acção e quanto ao querer. Aliás, a ideia de reciprocidade, presente quando nos ocorre dizer ‘Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti’, é uma ideia estranha – já o pudemos verificar – ao sentido da ética kantiana. Não há, pois, forma de derivar tal simetria ou reciprocidade do facto de o juízo ético ser, segundo Kant, baseado na possibilidade de universalização. Por outro lado, o rigorismo kantiano, a propósito por exemplo da mentira, reclama que o dever de sermos verídico e de não mentirmos se nos impõe mesmo perante o mais descarado mentiroso. Quer isto dizer que a ética kantiana, não sendo expressamente assimétrica, só manifesta, de facto, todo o seu alcance assimetricamente.

Quanto ao segundo *non sequitur*, o erro resulta da mesma confusão, simplesmente invertendo-se a suposta implicação: uma pessoa, na sua acção junto a outra, não se deixa condicionar por uma expectativa de reciprocidade – e porque não é isso que a faz agir eticamente, nem para Lévinas nem para Kant – não contradiz ou põe de algum modo em causa a sua “preocupação”, digamos assim, de se inibir de querer o que não pudesse querer

universalmente. Bem pelo contrário, sem tal inibição, estaríamos de algum modo a relativizar a irredutibilidade do outro, o mesmo é dizer, a neutralizá-la e, portanto, a agir mal. De modo inequívoco pois, tem-se que, para ambos os filósofos, a simetria não só é uma ideia estranha ao juízo ético, mas, ainda, uma ideia que não se segue da expectativa de uma ética universal. Há, assim, que desimplicar simetria e universalidade, ou ainda, reciprocidade e imparcialidade. A justa expectativa de uma universalidade não se constitui, se ainda for ético o seu fundamento, a partir de uma ordem simétrica.

Tal expectativa, ou esperança se preferirmos, de universalidade é, na realidade, decisivamente tratada por Lévinas quando pensa a *justiça*, ou seja, algo de que não se pode dissociar, obviamente, a *imparcialidade* e *desinteresse* que caracterizam a ética kantiana. Note-se que se assimetria e universalidade fossem incompatíveis, então seguir-se que, por princípio, a ética levinasiana seria injusta e que qualquer justiça afrontaria a ética de Lévinas. Ora, não é de modo nenhum isto o que Lévinas propõe. Bem diversamente, para o filósofo, a justiça é fundamento da consciência, de uma consciência que nasce como presença da figura de um “terceiro”, um outro outro para lá do outro com que estou face a face, um outro anónimo, não íntimo, que me implica a mim e a todos os outros precisamente como outros *igualmente* outros.¹⁸

¹⁸ «La conscience naît comme présence du tiers. C’est dans la mesure où elle en procède qu’elle est encore désintéressement. Elle est l’entrée du tiers – entrée permanente – dans l’intimité du face-à-face. Le souci de justice, du discours thématissant, kérygmaticque, portant sur le dit (...) est l’esprit dans la société. Et c’est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages (...) que, entre l’ordre de l’être et de la proximité, le lien est irrécusable.» (Levinas, 1978 : 249)

Esta passagem da ordem do eu/tu ético ao eu/ele justo, já presente, porém, na presença do rosto do outro, é passagem à ordem da construção racional, precisamente construção de uma ordem, até mesmo de uma totalidade. Simplesmente, e é aqui que se situa o ponto de Lévinas, não uma ordem abstracta, abstracção reificada, não uma totalidade despersonalizada, sem rosto.¹⁹

Em suma, neste ponto, importa sublinhar que a inexistência de reciprocidade na ética de Lévinas, mas também no imperativo categórico kantiano, não serve de pretexto para que uma pessoa se despreocupe com a possibilidade de universalização; menos ainda, para caucionar uma certa condição pós-moderna, entenda-se relativista, da ética.²⁰

Este resgate do imperativo categórico não ilude, porém, uma radical divergência com Kant quanto a uma fundamentação da moral. De forma recapitulativa, é esta a principal razão da divergência: o dever não é determinado formalmente, mas materialmente, ainda que se trate de uma matéria epistemicamente vazia, apenas e absolutamente relacional, a saber, a presença expressiva do outro e a presença “com consciência” de um terceiro. A divergência é radical por à radicalidade da ideia de *autonomia* como fundamentação moral ser oposta a radicalidade da experiência *heterónoma* como emergência

¹⁹ «L’extra-ordinaire engagement d’Autrui à l’égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l’État, à la comparaison et à l’avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l’anarchie, à la recherche d’un principe. (...) Mais, issues de la signification, modalité de la proximité, la justice, la société et la vérité elle-même qu’elles réclament, ne doivent pas être prises pour une loi anonyme des «forces humaines» régissant une totalité impersonnelle». (Levinas, 1978 : 251)

²⁰ Cf. Davis, 1996: 53. Cf. também Bauman, Zygmunt, 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, p.84 (citado por Davis, *ibidem*)

da consciência moral. E, por aqui, revoluciona-se a concepção da liberdade, já não como fim em si mesmo, sequer como o que permanece irreduzível, mas como justificação do poder suscitada, na consciência moral de cada um, por quem o poder afecta.

Por outro lado, diverge-se ainda de Kant quanto à racionalidade. Longe de servir de fundamento à moralidade, que dela não depende, reconhece-se que apenas tem um desempenho incremental na tarefa de fazer justiça. Na verdade, a moralidade é não só independente da racionalidade, como, além disso, se impõe de forma mais marcada para lá da racionalidade. Como mostra a experiência quotidiana da moralidade, a que tornamos a fazer apelo, é mais grave a ofensa moral quando infligida a um néscio, e justamente por ser infligida a um néscio. Donde que, nas antípodas do que defendeu Kant, se possa afirmar que *a ética começa onde a racionalidade acaba*. Não quer isto significar que se conceda o que quer que seja à irracionalidade; antes quer significar a existência de um limite na racionalidade prática, cuja consciência é obtida no reconhecimento do ser do outro como irreduzível.

Esta atribuição relacional do estatuto de outro tem sido muitíssimo variável, sobretudo por razões culturais. De certo modo, a História da Cultura Ocidental também pode ser lida como um movimento, com retrocessos e sucessos, de crescente inclusão na matéria moral. Com efeito, historicamente, houve atribuições que excluía boa parte, mesmo a maioria, das pessoas humanas, fossem estrangeiros, mulheres, servos, etc. É habitualmente entendido como uma forma de “progresso civilizacional” este movimento que tende a fazer coincidir, se não mesmo exceder, o domínio do que se reconhece como outro relativamente ao domínio do que se reconhece como huma-

no. A este propósito, poder-se-ia falar de um certo *progresso histórico da consciência moral*²¹, o qual poderia, no tempo presente, ser pensado como a “força” que nos vai sensibilizando moralmente quanto ao sofrimento dos animais, especialmente o dos primatas superiores. Note-se, em todo o caso, que este é um aspecto que ultrapassa o carácter meramente subjectivo, na intenção e na consciência de cada um, da atribuição do estatuto de outro. O “progresso” a que nos referimos diz, essencialmente, respeito aos mínimos exigíveis para lá do que a consciência obriga. Trata-se mais de obrigar *justamente* a consciência do que a consciência se obrigar *eticamente*. E, com isto, chama-se a atenção para o facto de que a consciência não ser obrigada não significa que ela não se obrigue. Tratando-se sempre de uma atribuição baseada na experiência expressiva da irredutibilidade do outro, nela pode estar incluída toda a espécie de entes com os quais uma pessoa mantenha uma vivência relacional susceptível de remorso. Tal verifica-se, de forma exemplar, com animais domésticos. Mas não seria estranho que o mesmo tipo de relacionamento se estendesse muito para lá do mundo animal, mesmo dos seres vivos, incluindo artefactos como os da inteligência artificial, um pouco à semelhança do relacionamento que uma criança pode adoptar com um peluche ou um brinquedo preferido.

²¹ Numa crítica da ideia de progresso, aliás tal como numa crítica da ideia de totalidade, é menos a pertinência de tais ideias do que uma sua representação dominadora o que importa questionar. Julgamos possível representar um progresso na justiça por referência ao seu fundamento relacional concreto, mas precisamente sob a exclusão da ideia de um progresso abstracto, meramente formal, em suma, sem rosto. Se este é dominador porque reduz o “terceiro” à unidade, tal como uma totalidade totalitária, já aquele que dizemos relacional é feito *para os outros* e é apercebido *com os outros*.

Esta extrema variabilidade das atribuições de estatuto de outro, não deve, contudo, obscurecer a relativa constância na maneira como vai sendo entendida, uma vez estabelecida, a relação com o outro. E o facto de sabermos reconhecer em diferentes contextos epocais o que é da ordem da moralidade não é indiferente a essa constância – independentemente do que seja reconhecido como outro, é sempre identificável uma mesma forma de relacionamento com isso que se reconhece como outro. Nisto, ultrapassa-se a aparência de relativismo. Esta razoável imunidade à variação histórica e cultural caracteriza e é mesmo condição da nossa capacidade de identificar relações propriamente morais ou imorais. Kant terá reconhecido o facto de haver uma forma do dever, ainda que tenha esperado demasiado deste facto: o dever tem uma forma, mas não é determinado formalmente.

Atente-se, porém, e a concluir esta secção, que até aqui, mais não fizemos do que estabelecer o fundamento que determina um certo campo de intenções como campo de moralidade. Nada dissemos ainda que nos autorize a passar da ordem do que é susceptível de moralidade à ordem do que é propriamente moral ou imoral. De facto, uma coisa é dizer-se que estar envolvido um *outro* nas nossas intenções faz com que, como vimos, essas intenções sejam susceptíveis de consideração moral e remorso, outra coisa é saber se essas intenções são morais ou imorais. Como podemos saber isso é o passo que importa dar em seguida.

O moral e o imoral

De acordo com o se disse até aqui, as intenções que não envolvam um outro não podem ser consideradas nem morais nem imorais. São, por isso, moralmente neutras.

Só a matéria moral, que é susceptível de remorso, pode ser moral ou imoral. Note-se, porém, que, também nesse caso, as intenções continuam a poder ser neutras – pois, também entre pessoas existem relações moralmente neutras.

Mas o que faz, então, com que dada intenção ou dado desejo relativos a outrem sejam considerados ou morais ou imorais? O que os determina como morais ou imorais? Esta questão ganha particular acuidade se notarmos que a má intenção, tanto quanto a boa, pode pressupor um *reconhecimento* expresso do outro como outro. Os desejos de sadismo são disso bons exemplos, pois são desejos que pressupõem, não só que o objecto da sua satisfação seja um outro autêntico, mas também que haja uma certa disponibilidade, se não mesmo satisfação, da própria vítima em ser humilhada. Não haveria sadismo se não fosse exercido sobre alguém reconhecido precisamente como outrem. Por esta razão, a diferença entre reconhecer e não reconhecer a alteridade do outro não serve de critério para discernir entre a intenção moralmente boa e a intenção moralmente má.

Na verdade, nem mesmo certas formas de *respeito* pelo outro servem para estabelecer tal critério, pois não é raro intenções imorais envolverem não só o reconhecimento mas também a promoção, supostamente meritória, da alteridade do outro. Por exemplo, não é inconcebível que um praticante do sadismo alegue ter sempre tratado respeitosamente a sua vítima; esta até pode ter consentido e ter obtido, na sua humilhação, satisfação. Contudo, o que a nossa experiência quotidiana da moralidade nos diz é que quem assim se sujeita não deixa, por ter consentido ou mesmo ter querido, de poder ser vítima moral. E isto porque, por um lado, a sua alteridade pode não ter sido respeitada e porque, por outro, esse facto

não depende apenas, se é que depende sempre, do seu consentimento ou da sua vontade. Este é um ponto crucial, pois, através dele, se torna manifesto que nem todas as relações consentidas ou queridas por duas ou mais pessoas são moralmente aceitáveis. De um modo mais generalista, dir-se-á, pois, que a moralidade não pode ter por fundamento a ideia de um *contrato*. Por exemplo, talvez até fosse possível constituir-se e preservar-se uma comunidade de mentirosos, mas a acção e a intenção de mentir não serão nessa comunidade, como em qualquer outra comunidade, moralmente aceitáveis simplesmente *porque* resultem de uma decisão ou acordo comunitários.

Quer isto dizer que o respeito pela alteridade do outro não está apenas na dependência de considerações de foro *subjectivo* ou *intersubjectivo*. O juízo moral envolve uma instância absolutamente outra para além dos envolvidos na relação eu/outro. Essa instância assinala um aspecto objectivo da moralidade que, para lá de quaisquer determinações subjectivas ou intersubjectivas, dá algum sentido à ideia de uma *verdade* e *falsidade* morais.

Posto isto, retomemos a questão: por que razão aquele que humilha não mostra – ou, ao menos, pode não mostrar – respeito pela alteridade da sua vítima? O que é que ele não satisfaz, de um ponto de vista moral, se o consentimento, mesmo a vontade, da vítima são irrelevantes?

A nossa sugestão consiste em discernir entre um *respeito subjectivo* pelo outro, o qual é cumprido quando há, pelo menos, consentimento do outro, e um *respeito objectivo* não tanto pelo outro mas pela sua alteridade, ou seja, pela sua condição de ser outro.

Estabelecendo um paralelo com a ideia de *humanidade*, se aqueles que reconheço como outros fossem só humanos, dir-se-ia que eu deveria discernir entre o respeito subjectivo pelo homem ou mulher com quem lido

e o respeito objectivo pela sua humanidade. É que da mesma maneira que um homem ou mulher pode atentar contra a sua própria humanidade, também um outro pode atentar contra a sua própria alteridade. E se nisto há ou pode haver imoralidade, então o mero respeito subjectivo pelo outro não anula a imoralidade de quem disso tira proveito. Dito por outras palavras, a ausência de respeito de si não autoriza, em termos morais, nenhum desrespeito por si. O homem que se deixa livremente escravizar atenta obviamente contra a sua alteridade tal qual o homem que o escraviza. O respeito pela vontade do outro é aqui irrelevante; o que é relevante é o desrespeito óbvio pela sua alteridade e, já agora, pela sua humanidade.²² Em consequência, pode-se dizer que ninguém é moralmente livre de fazer o que quiser da sua alteridade (e, portanto, da sua humanidade). Não temos o “direito” moral de abusar da nossa alteridade. Podemos reconhecê-la, mas não podemos possuí-la e dispor dela como bem entendermos.

Note-se que esta comparação entre *outro* e *humano*, por um lado, e entre *alteridade* e *humanidade*, por outro, não visa refundar uma ética do humanismo tradicional. É que, enquanto o conceito de humanidade tem suposto tradicionalmente algum conteúdo, alguns traços distintivos que são discutíveis – ‘Porquê estes e não outros?’, perguntar-se-á –, a alteridade, tal como a definimos, com nenhum conteúdo se compromete além de uma posição irreduzível, a do outro. Por isso, sob a perspectiva tradicional, as noções de humanidade e de alteridade são radicalmente heterogêneas – a primeira envolve uma essência, uma natureza humana, ao passo que a segunda

²² As relações entre humanidade e alteridade podem, de acordo com o que temos dito, ser pensadas da seguinte forma: a humanidade é uma forma de alteridade, ainda que nem todas as formas de alteridade sejam formas de humanidade.

é epistemicamente vazia, simplesmente relacional, i.e., relativa a uma pluralidade irreduzível de posições, enquanto tais, iguais. Mas definindo, sob outra perspectiva que não a tradicional, a humanidade como a *alteridade relativa a pessoas humanas*, então é possível repensar o humanismo, enquanto respeito pela pessoa humana, como tendo por fundamento uma ética da alteridade. Ser e ser-me irreduzível é assim tudo o que haverá a dizer da humanidade da pessoa humana. Portanto, respeitá-la mais não será do que respeitar essa irreduzibilidade.

Com isto, julgamos poder apontar, finalmente, um critério suficiente para discernir, já não o que é susceptível de moralidade, mas o que, relativamente a isso, se revela como propriamente moral ou imoral.

- É matéria moral o que, estando implicado nas nossas intenções da vontade, seja reconhecido como outrem, isto é, como relação irreduzível.
- São intenções imorais (e, por extensão, acções imorais) as que desrespeitam *objectivamente* outrem, ou seja, que o desrespeitam na sua alteridade. São intenções morais, por sua vez, as que respeitam *objectivamente* outrem.

Importa notar, a concluir este ponto, que quer o respeito quer o desrespeito morais são activos. Não basta não desrespeitar para que se verifique respeito, nem basta não respeitar para que se verifique desrespeito. Os juízos morais não são bivalentes – podem ser ainda de sinal neutro. Por exemplo, eu escutar a opinião de quem eu não tinha a obrigação de ouvir manifesta respeito da minha parte; mas se não o tivesse feito, não teria mostrado desrespeito pela pessoa. Em contrapartida, ter eu escutado a opinião de quem eu tinha a obrigação de ouvir, manifesta que não a desrespeitei; mas tê-lo feito não significa que a tenha respeitado, significa simplesmente que agi de acordo com

a minha obrigação. Aliás, boa parte das nossas relações interpessoais não envolvem juízos morais, apesar de serem susceptíveis de moralidade pelo facto de envolverem pessoas.

A liberdade originária e o mal

O simples prazer, numa criança, de desobedecer por desobedecer, para lá de tudo o que a possa constranger, assinala uma experiência da liberdade que não pode ser confundida nem com a liberdade como autonomia, nem com a liberdade investida pelo respeito por outrem, nem sequer com o simples livre-arbítrio. Trata-se de uma pura afirmação de si que se diz *pura* simplesmente no sentido em que se reconhece a si mesma como *originária* e, por isso, de algum modo, mais legítima. Esse carácter originário exprime-se, não raras vezes, como *reactividade* a qualquer coisa, mas especialmente à moralidade. E pode-se identificar a razão desta reactividade: a experiência do outro põe em questão a afirmação de si, quando ela mesma é experiência; como que faz sucumbir a legitimidade dessa liberdade que, no entanto, vem da origem.

Se vimos que a liberdade que não se justifica é pura arbitrariedade, vemos agora, que face à exigência moral, a liberdade pode sempre optar pela arbitrariedade reactiva. O gozo de uma pequena humilhação, que nenhuma consequência trará além de algum remorso, pode bem resultar, numa consciência moral adulta, de um certo “infantilismo” da sua liberdade originária ou, se se preferir, dessa arbitrariedade de que falava Lévinas, ou ainda, da excepção sem justificação de que falava Kant. Mas disto não se segue que não satisfaça, na maioria das circunstâncias, as condições de uma sua justificação. A lógica do remorso mostra-o a expensas do próprio agente.

Já a existência de gozo ou mesmo de felicidade em quem escraviza alguém ou em quem tortura alguém, mais do que uma “infantilidade”, pode consistir numa contestação directa da consciência moral que, não obstante, se possui, porventura de maneira atormentada – rejeitá-la seria condição de felicidade, como se a perda de liberdade originária fosse ela mesma impedimento a ser, causa de infelicidade, como se a irredutibilidade do outro fosse justamente o que haveria que eliminar.

Centrando a atenção no próprio conceito de *mal*, julgamos, a este propósito, poder distinguir nele pelo menos duas espécies. Com efeito, o mal moral não se segue apenas do facto de se evitar o reconhecimento do outro como outro – não olhando, por exemplo, nos olhos aqueles que maltratamos. Esse é um mal *negativo*, por subtracção, em que se evita o rosto do outro para assim evitar a consciência moral, mas sem a confrontar. Além dessa espécie de mal, há ainda o que poderemos classificar, por contraste, como mal *positivo*. Enquanto o primeiro se realiza sobre uma prévia suspensão da consciência moral, já o segundo se realiza com plena consciência de que o outro é outro. O primeiro mal é vivido subjectivamente como amoral, simplesmente como o que tem de ser feito, reduzindo-se, por vezes, não só o objecto da intenção mas também o próprio sujeito da intenção à condição de mero instrumento. Por seu turno, o mal positivo é vivido subjectivamente como contrário à moralidade de que, não obstante, se tem consciência.²³ Aqui não se evita a consciência; ela é directa e explicitamente confrontada. De certo

²³ Evidentemente o mal positivo não tem de ser pior do que o mal negativo. Por exemplo, o mal infligido pelo nazi Eichmann é, pelo menos de acordo com a tese defendida por Hannah Arendt, um mal negativo, que resulta por subtracção da consciência moral. (Cf. Arendt, 1963)

modo, poder-se-á dizer que o mal negativo apela a que se negue a própria subjectividade e que, no mal positivo, pelo contrário, é a própria subjectividade que exige o mal como condição para a sua subsistência.

Esta possibilidade de mal positivo indica, por outro lado, que não há nenhuma benignidade que possa ser atribuída, de princípio, ao encontro com o outro. Com efeito, do mesmo modo que posso evitar nos olhos aquele que pretendo maltratar, para ainda assim não desrespeitar, apesar de toda a má-fé, a alteridade do outro, também posso evitar olhar nos olhos aquele que, de outro modo, eu poderia querer maltratar. Uma confissão de assassinato, passada directamente ao papel pelo escritor Max Aub, ilustra bem o ponto.

Palitava os dentes como se não soubesse fazer mais nada. Deixava o seu palito ao lado do prato e mal acabava de mastigar, recomeçava. Horas seguidas, de cima para baixo, de baixo para cima, da frente para trás, de trás para a frente. Levantava o lábio superior, como um coelho, e exibia um a um os seus incisivos amarelados. Baixava o lábio inferior até à gengiva roída: até sangrar; um pouco, não mais. Utilizei o cacto como se fosse uma baioneta. Até à guarda! Ficou engasgado até o dia do juízo final. Não receei olhar a sua cabeça. O porco impressiona o mais pintado.²⁴

Independentemente de quaisquer outras considerações, verifica-se aqui que o assassino justifica o seu acto pelo encontro com o outro, um outro que, porventura, seria a seu ver indigno de ser outro e, por isso, resumiria uma ameaça à sua própria subjectividade, uma ameaça a neutralizar, através do assassinato.

Por isso, se a experiência do rosto do outro pode suscitar, como defende Emmanuel Lévinas, o mandamen-

²⁴ Aub, Max, 1956: 17.

to “Não matarás!”; a verdade, porém, é que o pode tanto quanto um “Matarás!”. Querirá isto dizer que Lévinas terá de algum modo considerado inócua a experiência do face a face com o outro? Veremos em seguida que não.

Somos capazes de não olhar quem receamos amar, somos capazes de levar uma vida evitando esse olhar cujas consequências não sabemos medir; podemos não nos permitir que as mãos se toquem, nem sequer casualmente; esta ameaça de ausência de domínio não se circunscreve, porém, ao amável. O odiável pode perturbar tanto quanto o amável. Evita-se o olhar sobre quem se odeia ou se receia odiar. E não para não ver aquele a que se quer mal e assim conseguir tolerar-se fazer o mal, mas justamente o inverso, evita-se o olhar para não se desejar o mal ao rosto odiável – a contrapartida de um rosto amável é, pois, um outro rosto, odiável. Não há, assim, nenhuma benignidade de princípio nos rostos humanos; não é esse o ponto de Lévinas.²⁵ Há sim um reconhecimento de princípio nesses rostos, ou haverá enquanto forem rostos e não forem denegados: o de que assinalam a susceptibilidade moral, como uma forma de resistência, “resistência ética”, que não nos deixa indiferentes.²⁶ É, pois, porque o rosto nos resiste que é possível desejar matar.²⁷

²⁵ «Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer.»(Lévinas, 1982: 80).

²⁶ Cristina Beckert exprime esta ideia de “resistência ética” de forma particularmente feliz: «Posso matar realmente outrem, mas não poso fazê-lo de modo indiferente, puramente “natural”, isto é, sem experimentar essa resistência que não é poder, mas incógnita e imprevisibilidade, resistência ética.» (Beckert, 1998: 225)

²⁷ «Je ne peux vouloir tuer qu’un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s’y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.» (Lévinas, 1961: 216)

Para Lévinas, é justamente essa resistência ética o que o mandamento «Não Matarás!» expressa.

É certo que quando se põe fim a uma vida, nisso não está necessariamente implicado um assassinio. A indústria da morte, neste sentido, é uma morte sem rosto, que não assassina porque não mata alguém, simplesmente termina vidas. É claro que nisto há um logro que a industrialização da morte oculta. Os carrascos, ainda que possam obviamente ser assassinos, não se sentem como tal porque não se lhes coloca a questão “Quem matam?”, mas simplesmente “O que matam? Para que efeito? De que modo?”. Mas desfazendo este logro não devemos ser conduzidos a outro: “Quem podemos querer assassinar?” não é uma pergunta sem resposta, tem exactamente a mesma resposta que a pergunta “Quem podemos querer não assassinar?”. A resposta é o outro, aquele que tem para mim rosto e é para mim alguém, aquele relativamente ao qual não me é indiferente eu lhe ser, ou não, indiferente.

A vida moral comum

A liberdade é originariamente liberdade de continuar ou, dito pela negativa, de não haver impedimento à continuação. Nela o que está implicado não é o mesmo que no livre-arbítrio; se este tem por requisito a possibilidade de agir diferentemente, assim o querendo, é justamente a este querer, ou simplesmente, ao que nos faz mover, que se refere a liberdade originária. Neste sentido, é o livre-arbítrio que pressupõe a liberdade originária e não o contrário – não podendo seguir por estrada nenhuma não faz sentido a questão sobre poder seguir por uma e não por outra. Bem entendido, esta liberdade não é só o querer, mas o continuar da sua

realização. Se o querer pede que nos movamos, esta liberdade reside no movermo-nos. A consciência de sermos assim livres é uma consciência de realização.

Procuraremos, em seguida, mostrar que o *remorso* é um “desconforto” consigo mesma da liberdade originária, que, sob um *arrependimento ético*, testemunho da sua transformação na vontade, pode dar lugar ao *perdão*. Por isso, e por, no essencial, o perdão restituir a possibilidade de começar ou continuar uma vida moral comum, que tem por base a experiência do outro, entenderemos então o perdão como a *expressão de uma liberdade transformada*.

Nesse sentido há que começar com uma distinção óbvia – Perdoar não é desculpar. Desculpar a alguém uma falta é diminuir ou mesmo anular a sua culpa, minorar a sua responsabilidade, porventura fazer mesmo cessá-la, mas sempre, num caso ou noutro, através de uma economia de razões e causas que justifiquem a subtracção da culpa. Já perdoar a alguém uma falta, longe de ser uma forma de retirar a culpa a alguém, pressupõe da parte deste a sua plena assunção como culpado. Neste sentido, só é perdoável o que permanecer indesculpado.

É certo que se pode aceitar as desculpas de alguém como se pode recusá-las, mas quem se desculpa não está a pedir perdão e quem pede perdão não está, com isso, a desculpar-se. Por isso, aquele que pede perdão, se o fizer genuinamente, fá-lo independentemente das desculpas que o pudessem, ou não, assistir; fá-lo mesmo contra elas e contra a aceitação que tenham na vítima. A desculpa é da ordem das razões e das causas, ou seja, de uma justificação racional que pode ser, ou não, aceitável. Até é passível de discussão pública. O objecto do perdão é a própria perda de que a vítima foi vítima. Pedir-lhe perdão é pedir-lhe que realize a perda, se permita abdicar do

sofrimento de sustentar o que perdeu e que, deixando de resistir à perda, transmute o sofrimento da *presença* da perda em sofrimento da *memória* da perda. Por isso, o perdão, que é *dado* ou *concedido* pela vítima (e não *aceite* como sucede com a desculpa), não é alheio ao fenómeno habitualmente designado como “fazer o luto”²⁸. E é da esfera privada, estritamente pessoal. A este propósito, Paul Ricoeur pergunta-se pelas propriedades curativas do perdão – pode ele curar? Para o fenomenólogo francês, no perdão “trata-se”, no sentido curativo da palavra, uma “doença” da memória.²⁹ Permitir que a perda passe à dor da memória não é esquecer-la, mas superar o traumatismo do presente. Mas também é de certo modo esquecer, para poder recordar e poder não ressentir, ou, nos termos que Paul Ricoeur emprega, para *curar* tais poderes.³⁰ Mas, para tal, é preciso que quem perdoa, a vítima da perda, tenha capacidade de perder – ser capaz de perdoar é ser capaz de perder o que já está perdido, largar o que o afecto insiste em não largar, e que, por isso, ainda se sofre como se fosse presente. Cada qual terá, naturalmente, o seu limite para lá do qual se encontra o imperdoável.

Em contrapartida, quem pede perdão mais não tem para oferecer que o testemunho do seu próprio remorso, pelo qual sofre, e o arrependimento ético da sua vontade. Mas por pouco que seja o que o agressor tenha para compensar a vítima da perda, só ele pode pedir perdão à vítima. Por estranho que pareça, só ele tem esse “direi-

²⁸ Ricoeur, 1995: 39.

²⁹ Ricoeur, 1995: 35.

³⁰ Ricoeur explicita esta dupla referência do perdão às condições do esquecimento assim: «Por um lado, o perdão é o contrário do esquecimento de fuga; não se pode perdoar o que foi esquecido (...). Mas, por outro lado, o perdão acompanha o esquecimento activo, aquele que ligamos ao trabalho de luto, e é neste sentido que ele cura». (Ricoeur, *ibidem*)

to” – não direito ao perdão, mas a pedi-lo. Isto porque só ele pode sofrer genuinamente o remorso por essa perda de que foi autor e porque apenas esse remorso, além do sofrimento da vítima, pode manter de algum modo viva a identidade da perda. Uma pessoa permitir-se perdoar é a forma de ela permitir que outrem, justamente o agressor, contribua para o restabelecimento da sua vida moral. E, no mesmo movimento, também o perdoado pode restabelecer a promessa de uma vida moral, necessariamente comum. Se o perdão repõe a ordem da vida moral tanto para o agressor como para a vítima é, assim, por haver entre ambos um vínculo na perda: ambos a vivem, ainda que de modos diferentes. A concessão do perdão justifica-se, desta forma, pelo seu resultado: o fim da ruptura com o futuro da vida moral quer para quem pede o perdão quer para quem o concede. E o seu fundamento reside no reconhecimento de uma vida moral comum, do facto de haver uma mesma vida ou, ao menos, um mesmo sentimento disso. Podemos não saber se há um só e mesmo sentimento de vida moral, menos ainda se há uma mesma vida moral de que participemos, mas haver perdão é prova de que assim o cremos. E não se vê mais razões para descrever nisso do que para descrever que temos a capacidade de perdoar.

O perdoável, o que se perde, a vida moral comum estão, já o vimos, para lá de quaisquer desculpas e, por isso, estão também para lá da ordem do que é punível. Mesmo sobre o que não somos puníveis, podemos pedir e conceder perdão. Perdoar e ser perdoado não significa nem que se desculpe nem que se seja desculpado, também não significa que não se puna ou se deixe punir. De certo modo, poder-se-á afirmar “Desengane-se o perdoado se procura por aí comiseração”.

Também não é exigível a ninguém que perdoe – perdoar está, frequentes vezes, para lá das forças de uma

pessoa. Mas há um esforço de perdoar que se afigura às pessoas como *dever* para consigo mesmas, um esforço no sentido de pôr à prova as suas capacidades de perdoar, ou seja, de se despojar daquilo que, em todo o caso, já se perdeu de forma irreversível, ultrapassando a ruptura na continuidade temporal.

O fenómeno do auto-perdão, ou seja, das pessoas conseguirem perdoar-se a si mesmas, é, a este título, bastante elucidativo. Mostramos conhecer subjectivamente a diferença entre desculparmo-nos por uma falta e perdoarmo-nos a mesma falta quando procuramos a primeira via para evitar a dificuldade da segunda – uma pessoa não tem de se perdoar aquilo que se consegue desculpar. A má-fé que Sartre tão bem denunciava³¹ em supor algum tipo de determinismo nas nossas acções assinala esta forma de evitar a responsabilidade e a culpa associada. Mas, por vezes, não é por esta razão que as pessoas se desculparam em vez de se perdoarem. Por vezes, chega a suscitar pena quem se desculpa sobre uma falta que realmente não cometeu para, dessa forma, não ter de pôr à prova a sua capacidade de perda. A diferença entre os dois casos é clara: alguns desculpam-se para que não *tenham* de pedir perdão, outros desculpam-se para que não *possam* pedir perdão. Em ambos os casos, as desculpas são públicas, mesmo quando perante si mesma são sempre públicas as desculpas de uma pessoa. Mas por essa mesma razão, o alcance da desculpa está limitado ao espaço público – as desculpas não eliminam realmente a culpa; apenas a eliminam do espaço público. Isso pode interessar a quem não se sente culpado e quer evitar que o julguem – ao fim e ao cabo, se a culpa só alimenta o espírito dos outros, mesmo do outro que acompanha sempre o próprio, a sua

³¹ Cf. o nosso último estudo.

consciência moral, então o que importa é encontrar a desculpa certa para a eliminar. Paradoxalmente, o mesmo esforço de desculpa pode ser perseguido, já não para descartar a culpa face ao olhar dos outros, mas para guardar a culpa do olhar dos outros. Neste caso, a ênfase não reside tanto no facto de as desculpas serem públicas, mas em só serem públicas. À culpa íntima, privada, nenhuma desculpa acode. Por isso, nenhum outro tem direito sobre a culpa do próprio, a não ser que este o conceda. Alguém desculpar-se assim é não se permitir uma tal concessão de que ser desculpado lhe seja admissível; é mesmo uma afirmação de liberdade – ser livre de estar com a sua culpa e de a sofrer. Sabemos que poderia acudir o perdão ao que não pode a desculpa, mas aí o limite é outro – só o próprio pode perdoar-se a si mesmo. É claro que não se pode ter culpa sem se ser de algum modo culpado, mas pode-se, não obstante, ter o sentimento de culpa, ou seja, sofrer-se o remorso. E a verdade é que, por vezes, sucede preferir-se o sofrimento do remorso, que mantém viva a perda, como ferida aberta, à passagem desta à memória, aquilo que o perdão permitiria curando a ferida na forma de uma cicatriz do passado. Continua-se assim o que se recusa à memória e que ninguém, nenhum outro, nem mesmo dentro de si, poderá exigir; preserva-se na presença íntima e privada da dor e do remorso, só suas, o que se não tolera vir a ser ausência em si.

Há, obviamente, neste remorso e nesta auto-culpabilização uma desconformidade notória: para resistirem à perda e continuarem o que não dão por perdido, prendem o tempo numa bolha traumática do presente. Recusa-se a realidade do tempo e, com esta, a realidade de um futuro, uma espécie de “doença da memória” de acordo com a feliz expressão de Paul Ricoeur. Daí a pena com que encaramos certas desculpas, de quem não procu-

ra desculpar-se senão para se culpar. O imperdoável é compreensível mas, ainda assim, lamentável.

Pese embora o que ficou dito, poder o remorso ser patológico não é facto generalizável, menos ainda pretexto para o substituir por sucedâneos paliativos como um arrependimento sem dimensão ética. Na verdade, nem é o caso que o remorso e o arrependimento ético sejam duas atitudes alternativas, duas vias em competição quando se trata de enfrentar a consciência da falta. Diversamente, só faz sentido falar de arrependimento ético como superação do estado de remorso, sendo essa, aliás, a razão por que há que distinguir o arrependimento ético do vulgar arrependimento de que já temos falado. Veremos adiante com fazer a distinção. Ante disso, porém, importa deixar já claro que não basta o remorso, ou seja a consciência de ter querido o que não devia ter querido, para que se encontrem satisfeitas as condições para um genuíno pedido de perdão. Além do remorso, necessária é a manifestação de uma transformação do querer por parte daquele que pede perdão – e é nisso que consiste o arrependimento ético. De outra forma, o pedido de perdão poderia fundamentar-se apenas no esforço de mitigar o sofrimento do remorso, o que não é aceitável. Seria mesmo o caminho mais fácil para, em nova oportunidade, reincidir na falta cometida. Portanto, longe de se oporem, remorso e arrependimento trabalham juntos como condições a satisfazer para que se justifique o perdão.

O arrependimento no sentido vulgar consiste na consciência reflexiva e retrospectiva de se ter feito o que não se *queria* ter feito. Já vimos atrás que, por isso, não corresponde a mais do que ao reconhecimento de uma vontade mal formada, de algum modo iludida, sem nisso estar implicada qualquer dimensão propriamente ética, sequer qualquer experiência, essa sim ética, de remorso.

Já no sentido especificamente ético, o arrependimento corresponde à consciência, igualmente reflexiva, de uma transformação do querer, ou seja, à consciência e assunção de uma transformação da vontade de tal modo que já não pode querer o que quis. Nele, a implicação do remorso é clara: o querer o que não se devia, base do remorso, já não é querer que se queira. Note-se que falar assim de arrependimento faz sentido porque, tal qual como no arrependimento vulgar, mais não se trata do que de uma desconformidade da vontade consigo mesma. A diferença específica reside na relação com o tempo: se no sentido vulgar, se reconhece ter querido o que não se queria, no sentido ético reconhece-se não se querer mais o que se quis. Ao contrário do arrependimento vulgar, que é retrospectivo, o arrependimento ético é prospectivo; se aquele procura, em abono da verdade passada, desfazer o que assevera ter sido uma ilusão, este, também em abono de uma verdade, mas por vir, procura dar notícia de uma transformação; numa palavra, se aquele compromete, este promete.

Agora, o efeito deste arrependimento ético só serve ao próprio e apenas no que respeita ao seu futuro. Relativamente à vítima e mesmo relativamente ao passado do arrependido fica a faltar algo. Ainda que, com o arrependimento, o remorso transite para o passado, fica aí, enquanto memória, como uma dívida devida quer à vítima quer ao futuro do próprio. Daí a necessidade do perdão, de o pedir junto à vítima e de que lhe seja concedido. Obtê-lo resolve o passado, o mesmo é dizer, concilia-o com o futuro.

Do outro lado da questão – do lado da vítima – pode suceder que o perdão não seja concedido. Concedê-lo requer vontade, boa vontade, mas não só. Com efeito, pode-se desejar perdoar sem o conseguir, pelo menos genuinamen-

te. A diferença entre o perdoável e o imperdoável depende sobretudo da capacidade da vítima – a vítima da perda – em conseguir prescindir de parte de si, parte que, no plano da realidade temporal, já perdeu, de forma irreversível.

Não quer isto dizer que se perdoe porque de outro modo não se consiga ultrapassar o trauma da perda. Basta o sofrimento de quem pede perdão para que se justifique, para quem perdoa, a possibilidade de o fazer. Fazê-lo assim, gratuitamente³², é, na verdade, o gesto essencial do perdão – mesmo quando dele se obtém alguma vantagem não é nesta que reside a sua razão de ser. Ao contrário das desculpas, o perdão não faz contas; não é instrumental. A consciência da possibilidade do perdão, para falar assim, a consciência que surge a quem pode perdoar e a quem pode assim ser perdoado é que aquilo que os liga um ao outro, sem terceiro envolvido, aquilo que os torna responsáveis um pelo outro – um responsável pela possibilidade de pedir perdão, outro pela possibilidade de o conceder – é ambos *serem*, um tal qual o outro, irredutivelmente.

³² Ricoeur fala antes de generosidade – «O que o perdão acrescenta ao trabalho de lembrança e ao trabalho de luto é a sua generosidade» (Ricoeur, 1995: 39)

VI. A CONSTRUÇÃO DA CONFIANÇA - teoria dos Jogos e ética*

* Este estudo é resultado de comunicação apresentada às Jornadas *Crença e Decisão*, organizadas por António Bento, na Universidade da Beira Interior em 2005.

Teoria dos jogos

A teoria dos jogos é um capítulo da matemática aplicada consistindo num estudo formal de interacções entre dois ou mais agentes racionais que se comportam estrategicamente.

Uma maneira mais condensada de apresentar a teoria dos jogos consistirá em dizer que a teoria dos jogos tem por objecto de estudo a *decisão social*. Isto, entendendo-se por “decisão social” a decisão que envolve, além da posição do agente decisor, a consideração da posição dos outros agentes que com ele estejam em interacção.¹

Três conceitos nesta definição devem ser elucidados: *interacção*, *comportamento estratégico* e *racionalidade*. Por interacção entende-se as acções de cada agente terem efeito nas dos outros agentes. E por comportamento estratégico entende-se a consideração racional, por parte de cada agente, das condições de interacção com os restantes agentes. A racionalidade dos agentes, por fim, pode ser pensada ou sob a ideia

¹ Note-se que, apesar de tratar de certo campo de decisões, não é habitual considerar-se a Teoria dos Jogos como um ramo da Teoria da Decisão, mas duas disciplinas consideravelmente autónomas, ainda que contíguas.

de maximização do interesse próprio ou sob a ideia de maximização de objectivos.²

Veremos adiante que uma dificuldade central nas aproximações entre pensamento estratégico e pensamento moral passa justamente pelo que se deva entender por racionalidade.

A teoria dos jogos, tal qual a reconhecemos hoje, aparece em 1944 com *Theory of Games and Economic Behaviour* de John von Neumann e Oskar Morgenstern. Antes disso, houve naturalmente importantes teorizações que são, no entanto, entendidas como precursoras da moderna teoria dos jogos. Contam-se, entre estas teorizações precursoras, os trabalhos de Pascal (1623-1662), Fermat (1601-1665) e Huygens (1629-1695), ligados sobretudo aos jogos de azar, como o jogo do dado, e a problemas de probabilidade. Só bem mais tarde, com o matemático Emile Borel (1871-1956) surgem teorizados aspectos realmente ligados à decisão sob um pressuposto de interacção entre jogadores. Por exemplo, foi Borel quem formulou o influente princípio *minimax* da minimização das perdas máximas.

Na moderna teoria dos jogos, Von Neumann (1903-1957), Morgenstern, John Nash são referências centrais. Este último, popularizado pelo filme *A Beautiful Mind*, demonstrou a existência, desde que admitidas estratégias

² Robert Frank distingue, a propósito de uma definição de racionalidade, dois padrões de racionalidade prática – «Há duas abordagens distintas à definição de racionalidade. Uma delas considera o interesse próprio como única motivação; as pessoas racionais apenas atribuem um peso significativo aos custos e benefícios que lhes dizem directamente respeito. Esta abordagem põe explicitamente de lado motivações tais como tentar tornar os outros felizes, tentar fazer o seu dever, e por aí diante. Um conceito alternativo toma como possíveis quaisquer objectivos imediatos. O seu único requisito é o de que as pessoas actuem eficazmente para os atingir.» (Frank, 1997: 18)

mistas, de pelo menos um ponto de equilíbrio para quaisquer jogos, cooperativos ou não-cooperativos, de soma zero ou variável, com dois ou mais jogadores. Antes disso, Von Neumann e Morgenstern apenas haviam conseguido generalizar o teorema minimax aos jogos cooperativos e de soma zero.³

A teoria dos jogos tornou-se particularmente importante em diversos domínios de aplicação, onde nos deparamos com agentes racionais em interação. Desde as relações internacionais às relações entre agentes sociais, passando pela estratégia militar, a teoria dos jogos revelou-se uma forte ferramenta de análise e de produção de conhecimento. No campo da economia vários prémios Nobel foram atribuídos a investigadores que, de uma forma ou de outra, lidaram com esta teoria matemática no estudo do comportamento de agentes económicos. John Nash em 1994, Thomas Schelling em 2002 e David Kahneman em 2000 são três laureados com o Nobel da Economia que introduziremos na nossa discussão. Mesmo no âmbito da biologia, do estudo dos ecossistemas e da evolução natural, investigadores têm conseguido amplas aplicações da teoria dos jogos. A teoria do “gene egoísta” desenvolvida por Richard Dawkins assimila as condições concorrenciais na biologia às da economia. Resulta disto uma cooperação concorrenciais-dependente⁴. Na biologia evolucionária, o *altruísmo recíproco* consiste num tipo de altruísmo em que um organismo concede um benefício a outro na expectativa de uma reciprocidade futura. Também Maynard-Smith aplicou a teoria dos jogos à biologia,

³ Entende-se por jogos de soma zero jogos em que um jogador só pode ganhar o que outro jogador perde – somando, por isso, ganhos e perdas zero – e por jogos cooperativos jogos em que são permitidos acordos entre jogadores.

⁴ Cf. Dawkins, 1976.

designadamente ao comportamento estratégico de populações em contexto de evolução, tendo disso resultado o conceito de “estratégia evolucionária estável” (*Evolutionary stable strategy*). Tal estratégia, sendo generalizada numa população, revela-se vantajosa face a qualquer outra estratégia mutante presente com uma frequência suficientemente baixa⁵. Richard Dawkins, ilustra a ideia das estratégias evolucionárias estáveis com a parábola do falcão e da pomba. Esta parábola exprime a interação entre comportamento agressivo e comportamento pacífico num contexto de competição por um recurso alimentar. Com efeito, verifica-se não ser evidente que seja preferível, estrategicamente falando, ser falcão a ser pomba. O comportamento pacífico não é *a priori* menos razoável que o comportamento agressivo, e isto mesmo num mundo estritamente competitivo e não-cooperativo. A parábola do falcão e da pomba explicita, pois, a natureza de *preferências estratégicas*, isto é, preferências que dependem do número de agentes que a partilham – se houver demasiados falcões será preferível ser pomba; se, pelo contrário, houver demasiadas pombas, então será preferível ser falcão.

É neste amplo quadro de aplicações da teoria dos jogos que resultam pertinentes aproximações ao problema do relacionamento ético entre agentes racionais. Inspirada no hobbesianismo político, uma dessas aproximações recebeu a denominação de “contratarianismo moral” (*moral contractarianism*). Sustenta, por um lado, que os indivíduos são primariamente motivados pelo interesse próprio e, por outro, que, em vista da maximização do interesse próprio, contratam uns com os outros normas morais que proporcionam resultados cooperativos melhores. David

⁵ Cf. Maynard-Smith, 1974.

Gauthier é a principal referência contratarianista.⁶ Convém distinguir esta corrente do *contratualismo moral*. Neste, a motivação para os indivíduos fazerem concessões uns aos outros contratando normas morais não é interessada. Pelo contrário, os indivíduos são motivados a agir moralmente pelo compromisso racional com a possibilidade de universalização da acção. Numa palavra, o contratarianismo está para Hobbes como o contratualismo moral está para Kant ou para Rawls.

Feita esta sucinta apresentação, propomo-nos, neste estudo, fazer um itinerário que culminará numa questão central para a filosofia moral. Começaremos por dar conta das possibilidades que a teoria dos jogos oferece para uma explicação da construção social da confiança. Para isso, tomaremos como matéria da nossa atenção a discussão do célebre dilema do prisioneiro e das suas versões iteradas. Evidenciaremos, em seguida, que as estratégias que a teoria dos jogos tematiza no âmbito da decisão social encontram uma razoável correspondência em certos preceitos fortemente presentes nos mais importantes sistemas morais que a cultura da humanidade dispõe. Mau grado esta nítida aproximação, exporemos uma razão, a nosso ver de peso, contra uma redução da moral a estratégias de maximização da utilidade. Tal razão dá pelo nome de altruísmo sem contrapartidas, ou genuíno. Cremos que sem uma compreensão deste fenómeno o essencial do que denominamos *dever* fica por compreender. Teremos, no entanto, ocasião de verificar que não são apenas as nossas intuições sobre moralidade e ética que contrastam com a racionalidade de um *homo economicus*. São os próprios comportamentos económicos dos humanos que, em contraste com um princípio de acção assente exclusivamente numa

⁶ Cf. Gauthier, 1986.

racionalidade maximizadora, revelam uma racionalidade prática não instrumental, que visa antes a autonomia, semelhante, pois, àquela que Kant defendia, ainda que localizada e sempre sustentada em interações sociais. Assim, é no quadro da discussão das aplicações da teoria dos jogos e da racionalidade prática aí pressuposta que julgamos poder encontrar as bases para a compreensão de uma emergência do dever, que caracterizaremos como agencial, dever para com a ação, considerada em si mesma e por si mesma. Por fim, procuraremos articular um tal dever agencial, que assinala o requisito da liberdade como autonomia, de herança manifestamente kantiana, com o não menos essencial requisito da alteridade, isto é, de que a moralidade seja algo que não pode deixar de ter que ver com os outros, em sua radical irredutibilidade, ou seja, heteronomia. Estes que são, pelo menos de acordo com as nossas mais básicas intuições acerca do comportamento moral, os dois aspectos essenciais da moralidade têm aparentado, porém, entre si, uma contradição. Não será exagero afirmar que há um paradoxo da moralidade: Como resolver esta aparente contradição, se é que nos podemos permitir falar em aparência, entre autonomia e heteronomia?

O dilema do prisioneiro

Por vezes, em situações de interação a opção por uma estratégia de compromisso é vantajosa. Uma tal vantagem na opção pelo compromisso é exemplarmente exposta no dilema do raptor e da vítima, desenvolvido por Thomas Schelling. A situação é simples: por razões que não importa, uma pessoa arrepende-se de ter raptado outra, procurando, por isso, garantir condições pelas quais possa libertar a sua vítima sem que, naturalmente, com isso lhe sucedam consequências desagradáveis, como ser

denunciado pela vítima, perseguido pelas autoridades, etc. Porém, libertar sem mais a vítima pode ser bastante arriscado. Seria negar a garantia da salvaguarda do interesse próprio do raptor. A simples aplicação do modelo racional de decisão, com a maximização do interesse próprio da vítima, pode, assim, e algo ironicamente, condená-la à morte, como única forma de o raptor garantir o não prejuízo do seu interesse próprio. A saída para o dilema envolve algum tipo de compromisso perene entre a vítima e o raptor, de tal maneira que aquela possa ser libertada sem que isso signifique uma fragilização do interesse próprio do raptor.⁷ Tal compromisso, contra o interesse próprio da vítima, acaba por a beneficiar.

Note-se, porém, que neste dilema o compromisso não corresponde ainda a uma cooperação baseada na confiança. Pode-se, por certo, falar de cooperação – vítima e raptor interagem de forma a se beneficiarem mutuamente, mas justamente por não haver entre elas nenhuma espécie de confiança. A vítima não denuncia simplesmente porque *não pode* e não porque o deseje, menos ainda porque confie no raptor. Se o compromisso tem uma função é a de colmatar uma ausência de confiança.

A situação que melhor pode dar conta de uma cooperação baseada na construção da confiança é o dilema do prisioneiro, dilema imaginado por Tucker e que influenciou profundamente quer aspectos ligados à Teoria dos jogos, quer suas aplicações em múltiplos domínios. Boa parte do nosso estudo será dedicada a este dilema. Começaremos por o expor na sua versão mais simples,

⁷ «Se a vítima cometer um acto cuja revelação poderia levar à chantagem, poderá o raptor garantir o seu silêncio; se não, pode cometer um na presença do seu raptor, para criar uma situação que assegurará o seu silêncio.» (Schelling, 1960: 43-44. Citado por Frank, 1997: 225)

não iterada e com apenas dois jogadores; em seguida, considerá-lo-emos enquanto jogo comunitário e, por fim, discutiremos a sua versão iterada.

Sejam, então, dois prisioneiros, sem possibilidade de se contactarem. Imaginem-se Bonnie e Clyde por exemplo, finalmente detidos após as suas perigosas aventuras. Havendo apenas prova suficiente para condenar ambos a uma pena leve, digamos 1 ano, um procurador sujeitados, em interrogatório, e cada um por si, ao seguinte dilema:

- ou um delatar o outro, podendo por isso ser premiado com a liberdade, sucedendo ao outro arcar com uma pena pesada, digamos 3 anos, ou, caso a delação seja recíproca, calhando a ambos, por cumplicidade, uma pena intermédia, 2 anos;
- ou não delatar o outro, caso em que, se a decisão for recíproca, ambos sofrerão a pena mais leve, digamos 1 ano, mas se não houver reciprocidade, arcará com a pena mais pesada, ficando, além disso, o outro livre.

Dispondo os dados, obtém-se uma matriz:

	Bonnie fala	Bonnie cala
Clyde fala	2/2	3/0
Clyde cala	0/3	1/1

Ora, racionalmente preferir-se-á delatar a não o fazer, pois delatando as opções serão ou 0 ou 2 anos de pena, ao passo que não traindo as opções serão ou 1 ou 3 anos de pena. Seria pois, pouco razoável, se está em causa maximizar o interesse próprio, e sem a introdução de factores especiais, alguém não delatar. E isto é pensar racionalmente.

Importa, neste momento, introduzir dois conceitos de análise da teoria dos jogos:

- *Estratégia dominante*: Sejam A e B dois jogadores, A terá uma estratégia dominante quando, entre as suas estratégias, existe uma que responde melhor do que todas as outras às estratégias de B.
- *Equilíbrio de Nash*: Conjunto de estratégias, um para cada um de dois ou mais jogadores, em que nenhum jogador pode incrementar o seu ganho sem, com isso, prejudicar o ganho dos restantes jogadores.

A propósito destes pontos de equilíbrio, é frequentes vezes acentuado o contraste entre John Nash e Adam Smith, ainda que, também frequentemente, de maneira equívoca. De acordo com a teorização de Nash, baseada na teoria dos jogos, o bem-estar social é maximizado quando cada indivíduo persegue o seu bem-estar, sob a consideração do bem-estar dos demais agentes que consigo interajam. Já de acordo com Adam Smith, habitualmente reconhecido como o pai da Economia, o máximo nível de bem-estar social emerge quando cada indivíduo persegue egoisticamente o seu bem-estar individual⁸. O contraste é óbvio: onde Smith considera apenas o interesse individual, Nash pensa também, e como condição para aquele, o interesse dos outros. Mas, sem contradição, é também Adam Smith quem logo reconhece que o egoísmo – que não é o mesmo que o comportamento agressivo (tal como o pacifismo comportamental não equivale ao altruísmo) – deve ser sujeito a uma condição, pois, embora apenas

⁸ «Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse», (“It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.”) (Smith, 1776: I.ii.2)

pela promoção, por parte de todos, dos interesses próprios individuais se possa alcançar o melhor para todos, Adam Smith reconhece que nem sempre assim sucede, pelo que o valor do egoísmo tenha de ser condicionado pela efectiva obtenção de ganhos para a sociedade como um todo. Não condicionado, o egoísmo será moralmente censurável, precisamente porque prejudicial ao interesse da sociedade como um todo. Onde o contraste por vezes erra é em pensar que Smith sustentaria um egoísmo incondicional.

Sobretudo por esta razão, mais do que opor Nash a Smith, alguns autores entendem a posição de Nash como uma resposta que resolve o problema que Smith deixara em aberto, a saber, como discriminar o egoísmo condicional, que promove o bem-estar do todo, do egoísmo individualista que não quer saber do bem-estar do todo em interacção. Neste sentido, Nash não se opõe a Smith, antes vem completá-lo. Dizer isto não obscurece, porém, o facto de que, com Nash, se efectiva realmente uma revolução face à teoria de Smith – tratando-se em ambos de promover o interesse individual, Smith pensa tal promoção como uma preocupação *exclusiva* pelo interesse próprio de cada um, de que emerge, pelo efeito da “mão invisível”, o bem-estar comum; já Nash pensa a mesma promoção do interesse individual como uma preocupação *inclusiva* pelo interesse dos outros. A revolução pode ser enunciada da seguinte maneira: se o autor de *A Riqueza das Nações* (1776) diria que a ambição individual gera bem-estar comum, Nash contraporiria que, pelo contrário, a ambição relativa ao bem-estar comum gera bem-estar individual.

Posto isto, interessa mostrar que, com os conceitos de estratégia dominante e de equilíbrio de Nash, é possível identificar qual é o conjunto de estratégias que deixam o jogo numa situação de equilíbrio. Tanto Clyde como Bonnie possuem uma estratégia dominante – delatar, para

ambos. A vantagem de se possuir uma estratégia dominante reside em um jogador poder identificar qual é a melhor estratégia para si, isto é, qual é a que maximiza o seu interesse próprio, independentemente da estratégia que o outro jogador venha a adotar.

Quer isto dizer que tanto Bonnie como Clyde podem racionalmente definir a melhor estratégia para si sem que haja, entre eles, qualquer dependência.

O equilíbrio de Nash neste jogo deixa-se identificar através das estratégias dominantes de ambos os jogadores, Bonnie e Clyde.⁹

	Bonnie fala	Bonnie cala
Clyde fala	2/2	3/0
Clyde cala	0/3	1/1

É fácil verificar, porém, que a maximização do *interesse próprio* de Bonnie e de Clyde não corresponde à maximização do *interesse comum* de ambos, que seria, claramente, ambos permanecerem calados. O resultado obtido, através da identificação do equilíbrio de Nash fica, assim, longe da solução ótima. Apenas se obtém uma

⁹ Nem sempre, contudo, ambos os jogadores dispõem de uma estratégia dominante. Pode suceder que só um disponha de uma estratégia dominante ou mesmo que nenhum disponha de uma estratégia dominante. No primeiro caso, o jogador que não dispõe de uma estratégia dominante deverá escolher como sua estratégia a que melhor responde à estratégia dominante do outro jogador. No segundo caso, e havendo estratégias dominadas (isto é, estratégias que respondem sempre pior que uma outra das estratégias disponíveis), procede-se eliminando estas até surgir uma estratégia dominante, será sempre possível encontrar o equilíbrio de Nash recorrendo a estratégias mistas, isto é, estratégias que combinam probabilisticamente as estratégias originais ou puras.

solução subóptima (ou ainda, Pareto-ineficiente); na verdade, evita-se apenas o pior.

Este facto suscita a percepção de que há qualquer coisa de paradoxal ou, ao menos, de ineficaz, na racionalidade do dilema do prisioneiro. Além disso – ou, sobretudo, apesar disso –, o mesmo facto tem suscitado a expectativa de que uma tal ineficácia, não se verificando empiricamente na generalidade das interacções sociais que têm a forma de dilemas do prisioneiro, possa encontrar uma resposta capaz na regulação moral dessas interacções. Por outras palavras: a moral pode ser pensada como tendo por função a optimização.¹⁰

Pensada nestes termos, funcionalmente pois, a moral justificar-se-ia como *compromisso estratégico* em vista de uma optimização que não seria alcançável se pensada apenas como resultado de interacções conduzidas aos pontos de equilíbrio de Nash. Veremos, em seguida, que tal compromisso estratégico pode efectivamente ser deduzido a partir da teoria dos jogos através de uma versão iterada do dilema do prisioneiro. Mais adiante, não deixaremos de discutir a expectativa de que este compromisso estratégico possa justificar uma moral, ou ainda, de que a moral possa ser pensada funcionalmente.

Versão iterada do dilema do prisioneiro

Consideremos, pois, uma versão do dilema do prisioneiro na qual o dilema seja iterado dez vezes, isto é, em que o mesmo dilema suceda, repetidamente, numa série de dez lances, importando, então, avaliar os resultados gerais da série completa.

¹⁰ Escreve, a propósito, Bruno Verbeek: «Morality commits agents to avoid Pareto-inefficient or suboptimal outcomes. (...) On this view, the function of morality is to prevent the failures of rationality.» (Cf. Verbeek, 2004)

A análise da versão iterada do dilema do prisioneiro mostrará como se pode ainda no quadro de uma racionalidade que vise a maximização da utilidade, preferir estratégias de cooperação a estratégias baseadas no equilíbrio de Nash.

Quadro 1 – cooperação depois de convite

Bonnie (perdoa 1x)	Clyde (coopera p/ reacção)
1)3	1)0
2)4	2)1
3)5	3)2
4)6	4)3
5)7	5)4
6)8	6)5
7)9	7)6
8)10	8)7
9)11	9)8
10)12	10)9

Quadro 2 – recusa de convite à cooperação

Bonnie (perdoa 1x)	Clyde (não coopera)
1)3	1)0
2)6	2)0
3)8	3)2
4)10	4)4
5)12	5)6
6)14	6)8
7)16	7)10
8)18	8)12
9)20	9)14
10)22	10)16

A comparação entre o Quadro 1 e o Quadro 2 mostra que o não cooperante ao 2º lance não age de forma racional ao destruir a possibilidade de cooperação com Bonnie. Da sua estratégia, resultarão mais 7 anos de pena para ele. Portanto, é de se excluir racionalmente tal estratégia.

Uma segunda estratégia, menos benévola, não equaciona o perdão, retaliando logo ao primeiro indício de não cooperação. Neste caso, a sequência de dez iterações obtém o seguinte cúmulo de penas a cumprir:

Bonnie (não perdoa)	Clyde (não coopera)
1)3	1)0
2)5	2)2
3)7	3)4
4)9	4)6
5)11	5)8
6)13	6)10
7)15	7)12
8)17	8)14
9)19	9)16
10)21	10)18

As duas estratégias por que Bonnie poderia ter optado são estratégias “puras”. Tais estratégias receberam, na terminologia da teoria dos jogos, as seguintes designações:

- ***Tit for Tat*** (“toma lá, dá cá”): estratégia que retalia à primeira não-cooperação, e que podemos fazer corresponder à máxima do Antigo Testamento “olho por olho, dente por dente”;
- ***Tit for two Tats***: estratégia que perdoa uma vez, retaliando apenas à segunda não cooperação, e que corresponderá, naturalmente, ao preceito neotestamentário do “dá a outra face”.

É ainda possível conjugar estas duas estratégias puras com procedimentos aleatórios de perdão – por exemplo, o *Tit for Tat generoso* – de maneira a deter efeitos de retaliação em cadeia no caso de se optar pela estratégia menos tolerante. Este tipo de conjugação origina estratégias mistas, em contraste com as puras.

Posto isto, em que falha exactamente o teorema de Nash quando se trata do dilema do prisioneiro iterado? É que nessa versão do dilema sucede a estratégia adoptada não ser a *estratégia dominante* (alcançando-se o ponto de equilíbrio); bem pelo contrário, ocorre uma *estratégia cooperante* (dependente da estratégia do outro participante), e o resultado, embora instável – sem ponto de equilíbrio pois – é melhor do que o subóptimo que se obtinha na versão não iterada do dilema do prisioneiro.

O que está em causa, note-se, é apenas a construção de uma cooperação vantajosa, cooperação que depende essencialmente da estabilização de um padrão de confiança entre os jogadores. Com efeito, as estratégias de acção visam estabelecer quanto antes um padrão de confiança e a confiança construída visa compensar a ausência de equilíbrio, permitindo a estabilidade de um resultado óptimo mas dependente de algo que é, por natureza, opaco, justamente a confiança.

Este enfoque na confiança, como finalidade relativamente à qual as *estratégias de acção*, suas promotoras, se definem como meios, torna-se especialmente evidente quando procedemos a uma segunda complexificação do jogo, de maneira a nele haver a possibilidade de recusar parceiros. Com efeito, nesta situação verifica-se que o mais importante não residirá na escolha entre estratégias de acção, mas na escolha entre *estratégias de selecção* de parceiros. A rejeição de parceiros não cooperantes é bem sucedida independentemente da estratégia de acção empregue.

Note-se que um *rationale* moral como a regra de ouro “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”, que se encontra tanto na *Bíblia* (*Êxodo*, IV, 16; *Lucas* 6,31), como em *Mahabarata* (XIII, 113), ou em Confúcio e Hillel, no Zoroastrismo e no Taoísmo, resulta bem como interpretação moral de uma estratégia geral que compreende alternativas de estratégias de acção, como, por exemplo, as mais bem sucedidas “dente por dente, olho por olho” veterotestamentária (*Êxodo* 21,22), ou “dá a outra face” neotestamentária (*Mateus* 5,38). Esta presença da *regra de ouro* em vastíssimas religiões candidata-a à posição de universal de interacção comunitária. Mas, e talvez como explicação para essa possível universalidade, a teoria dos jogos permite deduzi-la de uma *racionalidade prática em acto* enquanto formulação da estratégia mais vantajosa.

Construção da confiança e ética

A moralidade, tal qual a reconhecemos, pode coincidir ou seguir-se desta construção racional da confiança? – Esta é a questão que nos importará.

Vimos que a construção da confiança possibilita e promove o comportamento cooperativo; além disso, retalia as traições à cooperação esperada. Pode, assim, ser pensada como construção de uma moralidade, entendida esta como conjunto de prescrições e proscricções práticas, e no sentido em que se deixam *interpretar* como estratégias de acção/selecção. Mas, já por outro lado se, ao optarem pela cooperação, os dois participantes no dilema do prisioneiro confiam um no outro, fazem-no, no entanto, apenas no estrito interesse próprio de cada um. Mal deixe de interessar, a cooperação *deveria* racionalmente cessar. Reconhecendo-se que a situação nunca foi outra, i.e., que

a cooperação foi sempre *instrumental*, então haverá que reconhecer que a cooperação não gera um genuíno e desinteressado altruísmo. Talvez mais importante: nem é de esperar que o devesse fazer.

Deduzir, ou reinterpretar, a moralidade a partir da teoria dos jogos, sob o suposto racional da maximização do interesse próprio dos agentes, significa assumir apenas uma moral interessada.

Isto contraria duas perspectivas éticas – em primeiro lugar, que a moral tenha de ser desinteressada (à maneira de Kant) e, em segundo lugar, que a moral simplesmente possa ser desinteressada. Ora, sobretudo a segunda contrariedade vai ao arrepio das nossas intuições morais de que são possíveis actos de genuíno altruísmo ou de sacrifício sem contrapartidas.

Tomemos em consideração um exemplo que ilustra bem a dificuldade desta construção racional da confiança. No dilema do prisioneiro iterado, uma pessoa, digamos, o João, inicia a cooperação com duas outras, em separado, e que o faz, em ambos os casos, por razões, suponhamos, exclusivamente ligadas ao seu interesse próprio. Suponhamos, em seguida, que os dois cursos de iterações seguem padrões bem diferenciados, de tal maneira que, num deles, a cooperação com o parceiro corre na perfeição, ao passo que no outro curso a cooperação foi frequentes vezes traída pelo parceiro. Suponhamos, finalmente, que a iteração tem um fim e que, chegado o último lance, apenas João está ciente disso. Naturalmente, nesse último lance qualquer estratégia de João deixa de estar condicionada por uma futura retaliação por parte dos seus parceiros. A pergunta que se coloca então é a de saber se João terá um comportamento diferenciado para cada um dos seus parceiros, ou se decidirá da mesma maneira para qualquer dos casos.

As nossas “intuições morais”, valham o que valerem, dizem-nos que João diferenciara o seu comportamento, ainda que nada tenha a ganhar com isso. Não se sentirá, ou sentir-se-á menos, inibido de não cooperar, no derradeiro lance, com um parceiro pouco cooperante; mas resistirá, ou resistirá mais, a não cooperar com um parceiro que se revelou predominantemente cooperante. Uma questão de consciência, pensar; ou de consciência moral.

Mas se admitirmos esta resistência desinteressada – chamemos-lhe *resistência ética* –, que fundamento, se não a maximização do interesse próprio, lhe podemos dar?

Por outras palavras, um indivíduo sentirá *dever* a cooperação a quem sempre cooperou consigo e que, além disso, tem uma expectativa bem fundada de que continue a cooperar. Já quanto a quem não revelou espírito de cooperação, o mesmo *sentido de dever* não terá razão de ser – nenhuma confiança será traída pelo simples facto de nunca ter havido construção da confiança.

Como pode, porém, a construção da confiança gerar este *sentido de dever*?

Segundo o modelo da decisão racional, a construção da confiança não ultrapassa nunca a posição de meio para um fim que não ela mesma: a maximização do interesse próprio. Isto poderia querer dizer que não há realmente lugar na moralidade racional para altruísmo ou sacrifício genuínos. Tais condutas seriam irracionais face a agentes que vêem a sua racionalidade como maximização do interesse próprio. Mas, a mesma instrumentalidade da cooperação e da confiança poderia querer dizer que, havendo de facto altruísmo e sacrifício genuínos, tais condutas seriam genuinamente morais justamente por não serem racionais.

Retomando, então, a situação do João, teríamos um dilema – ou João não agiu moralmente porque agiu

irracionalmente, ou João agiu moralmente porque agiu irracionalmente. Portanto, a sermos consequentes, teríamos de concluir, das duas, uma: o altruísmo genuíno ou seria irracional mas não moral ou seria moral mas não racional. Contudo, as nossas intuições sobre racionalidade e moralidade dizem-nos precisamente o contrário, a saber, que João, ao agir por genuíno altruísmo, pode ter agido moral e racionalmente.

Será possível dar algum tipo de fundamento a estas intuições? Julgamos obter algum ganho se desdobrarmos esta pergunta em duas questões de natureza distinta: uma questão *de facto* sobre se haverá algum tipo de evidência comportamental que sustente tais intuições, e uma questão *de jure* sobre se haverá racionalidade que permita as dar por assentes em algum fundamento.

Quanto à questão *de facto*, mencionamos duas importantes referências que põem em causa a eficácia teórica do modelo de humanidade que se tornou habitual designar por *homo economicus*, ou seja, o ser humano modelado como agente racional e auto-interessado, cuja racionalidade é definida em termos de comportamento que maximiza a utilidade.¹¹ Por um lado, Philip Johnson-Laird e o seu estudo do raciocínio silogístico. Por outro, Daniel Kahnemann e Amos Tversky com o seu modelo comportamental da decisão. Relativamente ao primeiro, basta-nos dar conta do facto de que, com o seu estudo, de natureza empírica, evidenciou que os seres humanos, homens e mulheres concretos, não raciocinam como seria de esperar dado o modelo de racionalidade clássica, mas

¹¹ Esse é o pressuposto subjacente aos modelos da economia neo-clássica – *uma meta-teoria económica baseada na oferta e procura dependendo de agentes económicos operando racionalmente, cada um procurando maximizar a sua utilidade através de escolhas baseadas na avaliação de informação.*

que nem por isso deixam de ser racionais. Howard Gardner, em *A Nova Ciência da Mente*, tece, a propósito das investigações de Philip Johnson-Laird, a seguinte consideração:

Demonstrou serem insustentáveis as formas como se concebia que o ser humano abordava problemas de raciocínio; o ser humano não raciocina como sugeria a lógica clássica. No entanto, os seres humanos também não são irracionais.¹²

Já Kahnemann e Tversky demonstraram, com resultados experimentais, diversas dissonâncias entre o comportamento previsto pelo modelo de decisão racional – em que os agentes são “homens económicos” – e o comportamento real de seres humanos reais. Não obstante essas dissonâncias, o comportamento humano, entenda-se o de seres humanos reais, continua a exibir regularidades que justificam o desenvolvimento de *modelos comportamentais da decisão*.

Concretizando um pouco mais, uma dessas dissonâncias comportamentais face ao modelo de decisão racional consiste num padrão de aversão às perdas que não se deixa traduzir por uma simples função de utilidade em que se contabilizem ganhos e perdas. A verdade é que, seguindo explicação de Robert Frank, “as pessoas não avaliam as alternativas com uma função de utilidade convencional, mas em vez disso, com uma *função de valor*, que se define nas *alterações de riqueza*”¹³ e que, em particular, “uma propriedade importante desta função de valor é que é muito mais inclinada nas perdas do que nos ganhos”.¹⁴ Quer isto dizer que as pessoas não avaliam

¹² Gardner, 2001: 489.

¹³ Frank, 2001: 249.

¹⁴ Frank, 2001: *ibidem*.

da mesma maneira os seus ganhos e as suas perdas, agravando estas face àqueles.

Um outro exemplo de dissonância que nos importa sobremaneira, veremos em seguida porquê, e que é perfeitamente reconhecível na experiência quotidiana de qualquer pessoa consiste em *não ignorarmos custos afundados*. Se paguei antecipadamente por algo, ir ao cinema por exemplo, então, apesar de isso por que paguei ter deixado, não importa por que motivo, de ser a minha preferência (já não maximizando o meu interesse pois), eu tendo a ter em conta na minha decisão sobre o que fazer a seguir os custos entretanto afundados, podendo, por isso, decidir contrariamente à minha preferência actual. Acabo, enfim, por ir ao cinema contrariado, simplesmente para justificar uma despesa que, de uma forma ou de outra, já não era recuperável. Quem ainda não se surpreendeu a pensar “se paguei por tudo, então hei-de querer tudo, mesmo que já não seja o caso de que prefira querer tudo”? Importa notar que esta tendência, além de intuitiva, está experimentalmente verificada. Portanto, o que merece a pena considerar é o seu sentido.

Obviamente, o modelo racional da decisão prescreve que deveríamos, racionalmente, seguir a tendência contrária, ou seja, *ignorar os custos afundados* nas nossas decisões. Se paguei por uma preferência – por exemplo, um fim-de-semana paradisíaco –, e se esse é um custo, em todo o caso, irre recuperável, que perco em não sair de casa se essa é, agora, a minha preferência? Que sentido faz, além do custo já afundado, teimar em fazer o que não prefiro? Ao fim e ao cabo, não foi uma preferência o que justificou o custo? Então, por que não dar sequência a uma preferência que não traz nenhum custo suplementar?

De certo modo, estas questões insinuam uma certa irracionalidade na nossa tendência para *não dar por perdidos custos afundados*. Mas será realmente assim?

Comecemos por notar que há uma *dívida potencial* que instala o *dever* de não dar por perdidos custos, independentemente do facto de se terem convertido, entretanto, em custos afundados. Por isso, os custos passam a ter não apenas um valor instrumental, relativo ao interesse próprio do agente ou, ao menos, ao seu objectivo, mas um valor em si mesmos. *Mutatis mutandis*, se um indivíduo investiu na cooperação para obter um certo resultado, então tende a suceder que *resista* a não perseverar na cooperação, apesar de saber que alcançaria um resultado melhor caso não cooperasse. Tal qual como para os custos em geral, a cooperação tende a tornar-se, uma vez assumida, fim em si mesma, independente, pois, do facto de já não servir o interesse próprio. Há, pois, um *compromisso não instrumental* com os custos, mesmo que afundados, de uma acção.

Isto que se verifica relativamente a custos, pode igualmente ser dito de acções. Com efeito, se admitirmos que a acção humana integra não só o resultado, mas também os custos nela envolvidos, aliás todo o esforço nela investido (até mesmo o de a conceber), então o compromisso não instrumental com os custos é, na verdade, um compromisso não instrumental com a acção. Admitindo pôr as coisas nestes termos, então não ignorar custos afundados exhibe um *compromisso agencial* dos agentes.

Apurando um pouco mais as consequências que nos é permitido extrair daqui, é razoável afirmar a validade deste compromisso agencial não só para *acções com termo definido*, como ir ao cinema, onde o “tempo de agência” começa, por exemplo, com a decisão de ir ao cinema e termina com a ida ao cinema, mas também para *acções para toda a vida*, como deixar de fumar, ter um filho ou casar, cujo tempo de agência coincida com o tempo de vida. Nestas últimas, observe-se, o sentido de dever

para com a acção será permanente e permanentemente reforçável.

Com isto, fica lançada uma resposta positiva à nossa questão *de facto* sobre o comportamento do João em respeitar a cooperação mau grado a soberana perda de oportunidade de obter um ganhos acrescido. De facto, tal comportamento, por mais irracional que possa parecer, inscreve-se, como um exemplo entre tantos outros, no padrão de comportamento que nos leva a não ignorar custos afundados, ou seja, a nos comprometer com as nossas próprias acções, independentemente das preferências que puderam estar na sua génese.

Supondo agora que os nossos comportamentos altruísticos tenham por base o que chamámos compromisso agencial, há que enfrentar a questão *de jure* sobre a racionalidade, ou não, de tais comportamentos e de tal compromisso. Será uma moral baseada no dever de não ignorar custos afundados, centrada na acção em todo o tempo de agência e não no interesse, uma moral irracional?

Naturalmente, esta questão (não sobre a realidade de uma moral desinteressada, mas sobre a sua justificação) só pode receber uma resposta negativa se for outro o conceito de racionalidade que tivermos em mente. E é neste ponto que a racionalidade prática kantiana ressurgue com um rosto novo, mais dado à prova empírica, e como alternativa a uma racionalidade meramente instrumental, subordinada a preferências.

Já podemos avaliar a ideia de que só há genuíno agir se for livre;¹⁵ por isso, o agir está sempre em questão na sua liberdade. Mas, assim veríamos apenas metade do que há a ver. A própria liberdade está também sempre

¹⁵ Cf. Nosso terceiro estudo.

em questão na acção. Se fazemos prova de que agimos genuinamente na liberdade com que agimos, também é só no nosso agir, e em como agimos, que fazemos prova da nossa liberdade. Por isso, *a liberdade é agencial*. Estando ela em causa na acção, então mais irrazoável do que ignorar uma preferência seria não ter em conta uma liberdade sempre em questão nas nossas decisões acerca do curso que imprimimos às nossas acções. Ora, é justamente Kant, com a sua filosofia moral, quem coloca a liberdade do agente na posição de fundamento racional do comportamento moralmente desinteressado. Se Kant recusa o dilema entre uma *moralidade racional mas instrumental* e uma *moralidade genuína mas irracional*, fá-lo através da afirmação de uma outra racionalidade prática que não a instrumental e que se opõe de algum modo a esta. Trata-se, é sabido, da contraposição aos imperativos hipotéticos de um imperativo categórico, ou ainda, da contraposição a um agir heterónimo de uma liberdade pensada como autonomia.

Dar por perdidos custos afundados é dar por perdida, anulada, a agencialidade desses custos; é, pois, anular a liberdade agencial. E isto por não se resistir à promoção do interesse próprio. Ou seja, em termos mais kantianos, não ignorar os custos afundados é afirmar a autonomia da vontade – “dar-se a si mesmo a lei” – contra a heteronomia do interesse próprio. Recorde-se que a ética kantiana assenta na possibilidade, para uma vontade, de universalizar as suas máximas, isto é, de um agir determinado já não pelo interesse e pela inclinação mas pela própria razão, enquanto faculdade de legislar a regra para a acção. Em suma, a liberdade agencial exprime a liberdade como autonomia kantiana. Não ignorar os custos afundados, não os dar por perdidos, consistirá numa *resistência* à anulação da acção, resistência bem fundada

sob a consciência de a acção dever ser livre e de a sua anulação ter por fundamento o interesse próprio, justamente aquilo de que nos podemos libertar fazendo assim prova da nossa condição livre.

Assim, a racionalidade para um *modelo ético da decisão* já não pode estar centrada no interesse próprio, mas na acção propriamente dita, entendida, pois, já não como meio, *apenas* como meio, mas *também* como fim a perseguir.

Se com isto se reencontra Kant e a sua racionalidade prática como resposta à nossa questão *de jure* sobre a justificação do comportamento humano altruístico, e sobre o sentido do sacrifício de preferências face a um compromisso agencial, a verdade é que também é um kantismo novo que assim encontra razão de ser, assente na interacção social concreta entre pessoas humanas reais, interacção movida sempre por interesses e preferências particulares. Jean-Pierre Dupuy, bem a propósito, fala de um kantismo de rosto “humano”:

Um kantismo que conserva da tradição empirista inaugurada por Hume uma atenção prestada aos interesses das partes, interesses que os põem em conflito, mas também os incitam à cooperação; mas, igualmente, kantismo de rosto “humano”, porque se dirige a seres interesseiros e não a anjos.¹⁶

É claro que o contraste com a inumanidade do Kant original está na indiferença deste para com a base relacional, de interacção entre agentes racionais, que *constrói* localmente a moralidade. Por isso, a moral de Kant, longe de dever ser oposta à teoria dos jogos, deve encontrar nesta as condições para a emergência de uma moralidade

¹⁶ Dupuy, 1999: 374.

relacional concreta. Se a *justificação* moral, pela sua natureza abstracta, pode ser universal, já a *realidade* moral, pelo seu carácter concreto, só pode explicar-se relacionamente.

Dever agencial e alteridade

Pensemos por analogia. Se o objecto ético fosse como um poliedro irregular, poderíamos pensar em abordagens diferentes como que a diferentes faces, abordagens que, do seu ponto de vista próprio, antecipariam, cada uma, o objecto todo de uma maneira particular. Nenhuma delas, se projectada para o todo, é exactamente correcta, todas elas contribuem, porém, se integradas, para uma apreensão mais completa do objecto. Sobretudo por essa ambição, bem menor do que a de uma síntese unificadora, importa dar conta da consistência entre diferentes abordagens.

Uma dessas faces será a do dever agencial congénito ao próprio agir. Sinto-me em dívida para com as acções em que me empenho, e com a própria vida se pensada como uma acção, acção complexa que integra e dá sentido a todas as acções. E o dever agencial que emerge e se consolida na medida do meu empenho resulta essencialmente de um sentido da acção independente do meu interesse particular ou do interesse de qualquer outro. A dedução *de jure* aponta para uma liberdade agencial que se deixa rever na ideia kantiana de uma liberdade positiva, como autonomia.

A segunda face tem que ver com o *sentido* da acção, de qualquer acção e, em primeiro lugar, da própria vida como acção. Se a vida dá sentido a todas as acções de uma vida ao integrá-las na sua própria realidade, fica, porém, por saber que sentido tem a vida como acção. Não

sabemos se é pertinente discernir entre um sentido da vida como acção e um sentido da vida puro e simples, mas se assumirmos que o agir genuíno é sempre relacional, isto é, em vista de outros que, enquanto tais, permanecem essencialmente irreduzíveis, então a própria vida agencial não faria sentido a não ser enquanto vida com outros, enquanto *convívio*. Este ponto de vista, porém, ao caracterizar assim o agir e a acção, acaba, aparentemente, por deixar de fora acções nas quais não reconhecemos, pelo menos facilmente, nenhuma dimensão relacional, ainda que nelas se preserve a mesma emergência de um sentido de dever. Parece pois acometer alguma irrelevância a esta ideia de uma vida como convívio. Com efeito, não parece necessário ao dever nenhum convívio. Por exemplo, a minha decisão de, uma vez começada, levar até ao fim a leitura de um livro ou uma caminhada que desejara fazer solitariamente pelos bosques da montanha.

Poder-se-ia ainda assim pensar, e não iria mal, que comigo mesmo estabeleço uma dimensão relacional, também irreduzível. Simplesmente, indo por aí mais não estaríamos a fazer do que compensar o estreitamento da acção com um alargamento daquilo que a estreita. *Je est un autre* dizia Rimbaud – afirmação plena de sentido – , mas, tratando-se de relação ética, é por um outro que não sou por inteiro, um absolutamente *outro*, com a sua vida própria, que nos preocupamos e nos sentimos responsáveis, ou assim nos *deveríamos* sentir.

A questão é, pois, saber se este *dever agencial* será realmente um *dever moral*? Não lhe faltará a condição supostamente essencial à moralidade, a saber, o convívio?

Pensemos por hipóteses. Num mundo onde não houvesse outros, hipótese solipsista digamos, haveria moralidade? Não importaria tanto que existissem outros mas que eu crese nisso, pois, na verdade, bastaria que

eu cresse na existência de outros para que o meu comportamento, em função da minha própria crença, ficasse de algum modo constrangido. Com mais precisão, nem é realmente apenas uma crença, eventualmente falsa, o que se joga na questão do outro; antes é, um estatuto *conferido* por mim em função, naturalmente, de certas crenças, mas não, pelo menos necessariamente, relativas ao que entendemos como outra pessoa, de carne e osso, pessoa humana. Nisto, já o pudemos ver, passa uma ideia importante: o facto de as pessoas humanas serem outros não nos deve impedir de apreender a alteridade que lhes conferimos para lá delas mesmas. Numa palavra, a alteridade é mais *conferida* do que *reconhecida*, e conferi-la é justamente conferir dignidade moral.¹⁷

Com isto, bem entendido, parece divergir ainda mais o dever agencial, na sua aparente independência relativamente aos outros, do dever moral cada vez mais indissociável da alteridade, como se esta e moralidade fossem palavras reciprocamente implicadas nos respectivos sentidos.

¹⁷ Para esclarecer a diferença entre *conferir* e *reconhecer* julgamos encontrar uma boa analogia na distinção entre Direito positivo e Direito natural. Enquanto o primeiro *produz* direitos e deveres que, nessa medida, são *conferidos* e impostos aos sujeitos do Direito, já no caso do Direito natural, a ser admitido (o que está longe de ser consensual), o que se tem não é uma produção de direitos e de deveres, pois pré-existem ao ordenamento legal positivo, mas tão só o seu reconhecimento. Do mesmo modo, e relativamente ao estatuto de outrem, não se tratará de reconhecer uma alteridade pré-existente e, em todo o caso, independente de quem a reconheceria, mas de a conferir em função da experiência do outro. Naturalmente, dessa conferência segue-se reconhecimento, mas distinguir os dois momentos é assinalar a natureza relacional (e por isso mesmo não relativa) da experiência do outro. Se reconheço outrem na sua alteridade, faço-o enquanto e porque me relaciono com ele de forma irrelativizável.

Avançemos com uma hipótese mais propositiva. Se confiro alteridade a alguém é pelo menos, admitamos *ex hypothesis*, porque a esse a quem chamo outro atribuo o poder de pôr em questão e afectar o sentido de uma vida, a minha ou de um terceiro; e é também porque também eu ou um terceiro temos o poder de lhe afectar, problematizar o seu sentido de vida. Numa palavra, atribuo alteridade àquele que pode trazer a *crise* ao sentido da vida.

Talvez se possa assim lançar bases para que se repense a personificação – em vez de um investimento *como se* objectos, ideias, animais, etc. fossem pessoas, uma genuína conferência de alteridade em função do seu poder de tornar outro vulnerável e da sua própria vulnerabilidade diante de outro. De certa maneira, a lógica do *como se* é perfeitamente dispensável uma vez admitida a natureza relacional do outro, desprovido de uma ontologia substancial. Nisto, aliás, apenas passa a mesma necessidade de dessubstancializar que Nietzsche apontara ao *Ego* próprio. Por que razão admitirmos um outro substancial quando se tem feita, há muito, a crítica a um eu substancialista?

Assumimos então esta hipótese como tese – de um outro relacional, cujo estatuto de alteridade é mais conferido do que reconhecido, conferência resultante de um outro reconhecimento, o de que o outro *para mim* (sendo enquanto tal sempre *para mim*) me confronta com o poder de trazer a crise ao sentido da vida. Desta forma, não é difícil apercebermo-nos de que a *vida* aparece como termo comum entre agencialidade e moralidade: se, por um lado, a agência remete para a vida como acção integradora e dadora de sentido de todas as outras acções, por outro, a alteridade é conferida a quem pode afectar o sentido da vida (e pode ser afectado no seu sentido de vida).

É bom notar que o dever agencial, apesar de promover a acção como fim em si mesma, se subordina a um certo estado, digamos assim, do sentido da vida. Quer isto dizer que há uma prioridade da alteridade, ou da moralidade, sobre o dever agencial – aquela pode, consistindo essencialmente nesse poder, alterar o sentido da acção alterando o sentido da vida. Encontra-se aqui, uma vez mais, a subordinação da autonomia face à heteronomia, em que aquela, longe de ser anulada por esta, bem pelo contrário, é por ela justificada. O fundamento da autonomia, se não vácuo, tem forçosamente de ser dado por uma heteronomia. Essa era a reclamação de Lévinas ao afirmar que a liberdade não se justifica por si mesma.

Estando, admitidos estes passos, todas as acções com sentido referidas ao sentido de uma vida que integram, e participando, por isso, do seu fundamento, então, em virtude dessa vida, terão o seu sentido fundado na alteridade. Pode não importar muito se decido dedicar as próximas horas a uma sossegada leitura na poltrona ou a um não menos sossegado passeio pela montanha, mas qualquer que seja a maneira como decido passar as minhas próximas horas sossegadamente, acompanhado apenas por mim mesmo, decido sempre continuar uma vida que só chega a ter sentido, valendo isso às minhas decisões, como convívio. Sem outros, mesmo que apenas outros para mim, a vida não teria um sentido apercebível.

Confiança e alteridade

Propusemos a vida como ponte entre duas faces da moralidade – por um lado, a vida como acção integradora das demais acções de uma vida no quadro de um dever agencial reconhecível como um kantismo de rosto mais humano; por outro, a vida como algo cujo sentido reside

na alteridade, entendida esta como possibilidade de trazer àquele a crise, sentido que assim se diferencia, tal qual uma realidade de que apenas nos apercebemos pelos seus contornos, obstáculos e resistências. Se a primeira face tornou a apresentar-nos Kant e a sua liberdade como autonomia, já a segunda convocou Lévinas e a sua heteronomia do outro, exigência de liberdade justificada na alteridade.

A confiança, que vimos poder ser construída interesseira e desconfiadamente, mas emergível, no curso de uma história empírica de interações, como fim em si mesma, torna-se, apesar de sempre sujeita a desilusões e a surpresas, tecido de uma moral que se realiza localmente, mas de alcance universal, capaz de altruísmo e de sacrifícios sem contrapartidas. Com efeito, as sucessivas expansões do dilema do prisioneiro, primeiro através de versões iteradas, e depois através de interações entre múltiplos agentes com recurso a estratégias de selecção, fizeram adivinhar uma moralidade que, sobre o fundamento de uma liberdade de que se faz prova no agir, se deixa pensar como uma construção social da confiança.

Não obstante tudo o que ficou dito, esta confiança moral que se constrói, quer no sentido propriamente ético (à maneira de Kant) de um emancipação do seu carácter meramente instrumental, quer no de uma limitação crescente das possibilidades de ganho em a trair (através da censura moral), é, de certo modo, já uma desconstrução do próprio acto de confiar. Antes de qualquer construção, numa primeira aparição, ou seja, no primeiro encontro face a face com o outro, confiar é já um fenómeno com profunda dimensão ética. Procuraremos disso dar conta através de uma breve fenomenologia da confiança.

A confiança, se sujeita a uma explicitação fenomenológica, revela uma estrutura tríptica – confia-se

algo a alguém sob a razão de se confiar em alguma ou algumas qualidades.¹⁸ Por princípio, uma tal razão para confiar não poderá valer nunca como fundamento certo e seguro da confiança, pois, caso o fosse, já não se justificaria falar em confiar. *Aposta-se* sempre a qualidade ou qualidades em que se confia naquele a que se confia. É claro que alguma razão há-de ser suficiente para que se confie, mas, com isso, mais não estaremos a dizer que há razões para que apostemos, pese embora a incerteza, em outrem. Confiar é assim um acto – ou mesmo uma simples disposição – de entrega com devolução incerta. Apesar de todas as razões que a assistam, a confiança traz em si um salto sobre todo o esforço de dedução. Simplesmente, não se deixa deduzir.

Com isto, explicita-se como, desde o seu princípio, a confiança implica, em si mesma, o reconhecimento de uma irreduzibilidade radical. Pode ser racional confiar, sê-lo-á em muitas circunstâncias, sobretudo, como vimos atrás, se houver já uma história de interações bem sucedidas de confiança, mas, no essencial, o fundamento da confiança, por mais sólida que seja a sua construção, envolverá a alteridade do outro como um limite à sua própria continuação. Aquele a que se confia não é, pois, sim-

¹⁸ É, não obstante, mais frequente dizer-se que se confia em pessoas do que em qualidades, que se confia no João ou na Maria em vez de na memória do João ou na argúcia de Maria. Duas notas vêm a propósito. Primeiramente, compreende-se, de um ponto de vista linguístico, um efeito metonímico que faz economia da distinção entre as razões para confiar e o sujeito da nossa confiança. Saber explicitamente daquelas é algo deixado ao contexto. Mas, em segundo lugar, compreende-se também que as razões da confiança possam ser tão difusas ou de tal maneira vastas que haja uma autêntica sobreposição entre elas e o sujeito da nossa confiança. Neste caso, dir-se-á que se tende a confiar *em* alguém porque se tende a confiar incondicionalmente nessa pessoa.

plesmente um outro sujeito, um outro agente, tal qual eu, mas um outro irredutível, um absolutamente outro, necessariamente para lá de todo o meu poder e de todas as minhas razões. E desse a quem se confia não se espera menos do que um agir por mim, como se fosse a mim mesmo que eu confiasse o que confiasse. Por isso, eu próprio também me confio a quem confio quando lhe confio algo ou alguém. Por exemplo, se confio uma criança a alguém, o que entrego é todo o meu cuidado por essa criança; não só a criança pois, sequer ela e eu próprio, mas toda a situação perturbável que eu e a criança juntos fazemos. Daí que a confiança traída pese sempre tanto. Nela, mais do que traído, eu que confio traio, a criança que confio por exemplo. É como se alguém me forçasse, mau grado todas as razões, a me trair a mim próprio, ao trair, de modo impotente mas ainda assim responsável, a criança que confiei. Na verdade, quem confia acresce às suas responsabilidades uma mais: deverá responder por aquele “em” quem confia.

Esta responsabilização acrescida é, ou pelo menos deveria ser, particularmente sentida quando nos fixamos a atenção no fenómeno da confiança política. É que não será tanto o detentor do cargo de confiança política que deverá ser chamado a responder pelos seus actos, mas o responsável político que nele depositou, por assim dizer, a sua confiança. Esta implicará naturalmente consequências; porém, na sua opacidade, não poderão deixar de ser consequências entre quem a susteve e quem a recebeu. Agora, no plano da transparência das relações do domínio político, não se poderá deixar de concluir pelo dever, por parte de quem nomeia, de não se ficar pelo exercício expedito de retirar a confiança política a quem antes nomeou, pois, se alguma vez se tratou de confiança, então haveria que assumir como sua a responsabilidade pelos actos de todos aqueles que nomeia.

Tudo isto nos serve para avaliar aquela confiança ainda por construir, acontecimento inaugural sem o qual não seria possível esperar a construção da confiança moral. Uma tal confiança distingue-se por nela não haver um “antes” que lhe dê razões para confiar. Nela, não há *em* que confiar. Considerações tão abstractas como as de uma possível bondade intrínseca da confiança não lhe asseguram nenhuma racionalidade no momento em que se decide confiar. Confia-se pura e simplesmente, o mesmo é dizer, aposta-se na experiência da alteridade.

VII. A liberdade ontológica de J.-P. Sartre*

* Este estudo resulta, com ligeiras alterações, de uma comunicação apresentada ao II.º Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica e publicada no respectivo volume de Actas (Cf. Alves, Santos & Sá, 2006: 395-404)

Há pelo menos duas grandes questões a despertar o programa filosófico que Sartre lança entre as décadas de Trinta e Quarenta do século passado. Ambas dizem profundamente respeito ao que é o humano e ambas se correspondem essencialmente numa mesma resposta – mostrar que assim é, em parte é esse mesmo o objectivo do projecto de Sartre. As duas questões são, em primeiro lugar, ‘O que é a consciência?’ e, depois, ‘O que é a liberdade?’; a resposta que Sartre propõe a tais questões pode ser condensada numa breve fórmula: a consciência é, no seu ser, liberdade.

Consciência e liberdade

A principal intuição que regula todo o pensamento de Sartre sobre a primeira questão, a que tem a consciência por objecto, é explicitada pelo existencialista logo no seu longo artigo de 1936, “A transcendência do *Ego*”, e em mais não consiste do que na rejeição de que a consciência possa ser pensada como dispondo de conteúdo. Nem os objectos visados pela consciência, nem o mundo como seu correlato exterior, nem o próprio Eu estão na consciência, não a habitam. Daí, o *Ego*, tal como o mundo, dizer-se uma transcendência face à consciência. Esta vive sob a paradoxal condição de não ter interior tendo exterior. A consciência não se “alimenta”, não “digere”, não

“assimila” o estranho; a sua relação com o mundo não é uma relação de apropriação, seja no sentido de posse, seja no de tornar próprio o estranho.¹ Isto porque o mais íntimo e próximo objecto de uma consciência não lhe é menos exterior que o mais estranho e distante objecto de consciência – este copo de água, de que sou agora consciente, não me é, segundo Sartre, mais exterior do que qualquer sentimento que me pudesse assaltar a consciência. Falar do copo de água ou do desejo que dele tenho é sempre falar de uma exterioridade relativamente à consciência. E, nisto a menor ou maior intimidade, a acessibilidade ou inacessibilidade pública não servem de critério para demarcar o transcendente do imanente, sequer o objectivo do subjectivo. O Eu, por mais íntimo e privado que seja, está do lado de fora do “círculo” sem interior que é a consciência, habitante do mundo como qualquer outro habitante, seja outro “Eu” seja este simples copo de água. A esta luz, ser o meu próprio “Eu” um ente privado, e inacessível a outrem, é uma contingência que não traz nenhuma implicação quanto ao que se diz ser próprio à consciência. A inacessibilidade e a privacidade é condição necessária à subjectividade, mas não é seu fundamento. Daqui retira-se, com bastante proveito, uma consequência para os debates hodiernos na Filosofia da Mente – não é pela distinção entre *qualia* privados e *percepta* públicos, entre perspectiva na primeira e na terceira pessoas que se poderá realmente enfrentar o problema habitualmente reconhecido como “problema duro” acerca da relação mente/corpo.

¹ Sartre, na sua exposição da ideia de intencionalidade – a seu ver, a ideia fundamental da fenomenologia de Husserl –, demarca Husserl, numa linguagem algo metafórica, do que seria uma “filosofia alimentar”, mesmo “digestiva”. (Cf. Sartre, 1968: 28-29)

Uma coisa é dizer que uma experiência é subjectiva *apenas se* unicamente o seu portador tem acesso a ela, outra coisa é dizer que uma experiência é subjectiva *porque* unicamente o seu portador tem acesso a ela. A primeira é admissível, mas já a segunda não e justamente porque é a exclusividade de acesso que se fica a dever à subjectividade da experiência e não esta àquela. Esta inversão é muito frequente, mas resulta injustificada. Por outro lado, traz consequências: se a experiência fosse subjectiva *porque* privada, então a haver um problema duro a respeito da experiência subjectiva, tal problema mais não seria do que um problema público/privado, terceira pessoa/primeira pessoa. E resolvê-lo consistiria, no essencial, em encontrar uma forma de converter o privado em público. Há, portanto, um caminho a atalhar, precisamente o de que o dito problema acerca da experiência subjectiva tenha, no essencial, que ver com a inacessibilidade pública do privado. Supor que se teria de “colectivizar” a experiência subjectiva, além de ameaçador, seria incorrer numa espécie de idealismo, a saber, o de que as condições de observação de algo sejam a resposta, ou pelo menos parte da resposta, acerca do que é esse algo.

Sem interior, sendo-lhe tudo exterior, então à consciência nenhuma relação é possível com o mundo a não ser uma relação de *não ser* – a minha consciência é consciência deste copo de água, desta sede e da satisfação em a matar *não as sendo*. Mesmo a consciência que acabo de ser, instantes atrás, já não a sou; ainda que o seja de algum modo, já não sou o meu passado; nada nele me determina; a cada instante que passa descolo-me, “desenvisco-me”, do instante que passa e de qualquer causalidade que me pudesse determinar no

passado o que sou no presente.² Sem determinismo que me desculpe o que sou, sou, enquanto consciência, no seu ser, liberdade.

Por outro lado, a consciência, sendo apenas enquanto sustida por outro ser que não ela própria³, não se revela a si mesma a não ser por esse «que não ela própria». O seu ser sustenta-se noutro ser e precisamente para o não ser. De nenhum ser positivo, substancial, em si, dispõe. A consciência é, diz Sartre – «um ser para o qual está, no seu ser, em causa o seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não ele».⁴

Em suma, sem interior, sem uma essência dada que se trataria de realizar, sem um ser em si mesma que seja, a consciência de si é uma consciência da falta de ser, consciência de que o seu ser é justamente um ser que está ainda por ser, permanentemente em questão, um “ser-para-si” (*être-pour-soi*)⁵. E é na temporalidade que a condição de ser da consciência se deixa elucidar, uma

² «Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant.»(Sartre, 1943 : 62) «C'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé.» (Sartre, 1943 : 56)

³ «La conscience est conscience *de* quelque chose: cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle.» (Sartre, 1943 : 28)

⁴ «La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.»(Sartre, 1943 : 29 e 81)

⁵ «Le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme un *défaut d'être*. Cela signifie que la néantisation ne coïncide pas avec une simple introduction du vide dans la conscience. Un être extérieur n'a pas expulsé l'en-soi de la conscience, mais c'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas* l'en-soi.»(Sartre, 1943 : 121)

condição ek-stática⁶ ou diaspórica: enquanto presente o para-si não é o que ele é e é o que não é – já não é o passado que é, é o futuro que ainda não é. Para este ser da consciência, ser é fazer, somos o que nos fazemos ser; é, pois, só pela acção que se pode procurar cumprir o ser em falta. Daí a existência preceder a essência.⁷

Há várias maneiras de objectar a Sartre. Em ocasião anterior, expus uma⁸. A ideia de uma pura translucidez da consciência para consigo mesma tem a sua história na concepção que remonta pelo menos a Descartes de que a subjectividade é pura espontaneidade. No entanto, *para* a consciência ser e aparecer coincidirem não implica que a consciência seja realmente o seu aparecer. Aqui, a crítica passa por uma radicalização do próprio Sartre – não é no Ego que se deve deter o esforço de externalização iniciado em *A Transcendência do Ego*; tal movimento deve atingir a própria consciência não-posicional de si. Não se trata de dizer que o Ego afinal não é transcendente à consciência, mas que só a aparência de uma translucidez da consciência de si não permite a Sartre ver que esta, na sua relação com o seu Si, em vez de uma imanência sem interior, é já relação transcendente. Como o *Moi*, também o *Soi* transcende a consciência. De certo modo, trata-se, pois, de fazer contrastar duas perspectivas sartrianas: a de que, por um lado, o para-si é um ser permanentemente em questão e a de que, contudo, o para-si ser uma imanência espontânea, sem transcendência no seu seio, é algo que não está em questão no seu ser. E é nesta segunda perspectiva que se joga, a um tempo, uma

⁶ «La négation ne peut venir au *ceci* que par un être qui a à être à la fois présence au tout de l'être et au *ceci*, c'est-à-dire par un être ek-statique.» (Sartre, 1943 : 219)

⁷ Cf. Sartre, 1948.

⁸ Cf. Barata, 2000: 125-161 e Barata, 2002: 21-36.

crítica ao pensamento de Sartre e uma sua radicalização – o que está em causa no ser da consciência não é tanto suprir-lhe uma “falta de ser” no sentido em que houvesse que preencher, completar algo que, em todo o caso, está aí; o que está em causa, aquilo que Sartre nunca pôs em questão, é que haja algo aí que seja uma imanência. Se a consciência vive assombrada por uma falta de ser, não é porque seja assombrada pelo seu *não ser em si*, mas simplesmente pelo seu *não ser*. O para-si, enquanto imanência aparente, é uma imanência assombrada pela sua própria transcendência. Várias razões apontam nesse sentido: O Eu transcendente que segundo Sartre aparece à reflexão não poderia deixar de já ser antes da reflexão, porque esta não é constitutiva, é simples explicitação; esse mesmo Eu aparente não é simples correlato posicional da consciência reflexiva, é também correlato de consciência não-posicional, enquanto tal, indiscernível de um fundo de si da consciência; a consciência não pode *não ser* algo de que é consciência a não ser *sendo* algo que se nega disso de que é consciência. Insisto nesta última razão – o Nada não pode estar antes do Ser, o Nada só pode ser sobrevivendo ao Ser, justamente não o sendo, diz Sartre⁹, mas o Nada só pode sobrevir ao Ser pelo Ser, e isto Sartre ignorou. Portanto, a consciência só pode não ser a transcendência mundana de que é consciência sendo de algum modo já ela transcendência. Este ser transcendente no seio da própria consciência, revelando-se no não ser a transcendência mundana e egóica de que a consciência é consciência posicional – por exemplo, no não ser este copo de água que tenho defronte de mim ou a sua recordação – é como, arriscaríamos, uma *memória do ser de si*, não memória de um conteúdo de que se pudesse

⁹ «Quelle que soit l’indifférenciation primitive de l’être, le non-êtré est cette même indifférenciation *niée*.»(Sartre, 1943 : 49)

obter uma posição objectiva, antes memória de um ser de si transitivo, de um *sendo*, que se *pressente* quando não se o é nas mundaneidades que nos vão aparecendo, mas que nos interpela, nos pode interpelar numa experiência viva de satisfação. E, com efeito, a transcendência dizer crucialmente respeito ao ser-para-si, exemplifica-o, a nosso ver, o fenómeno do desejo. Se o desejo é desejo de ser, uma boa análise fenomenológica poderá, contudo, explicitar que não se trata, no desejo, de uma consciência se dar imanentemente uma transcendência; tal seria anular o que faz a satisfação do desejo – o fenómeno do desejo retira o seu sentido do facto de ser desejo de actualização da transcendência do Si.

Admitindo-o, este ser do Si presentido não habita o meu presente, apenas o assombra, justamente enquanto presentimento de uma memória sem passado datado. Tal presentimento não é simples possibilidade; assombra-me necessariamente o meu presente consciente. Desassombrar-me – essa sim é uma possibilidade – move-me a agir, não para me libertar da memória do ser de si – não é, pois, ser substancial o que me falta; pelo contrário, de certo modo esse até é marcado pelo excesso –, mas para superar o seu presentimento. Ajo para ser *actualmente* essa transcendência outra e assim deixar de apenas a presentir. Como? Por exemplo, na experiência viva da satisfação do desejo, que Sartre não podia deixar de condenar ao fracasso, mas também na possibilidade de uma experiência estética – em ambos os casos, a transcendência mundana “dá as costas” para que se actualize a transcendência de si, para lá do mero presentimento da sua memória.

Liberdade temporal, uma liberdade sentida

A liberdade para Sartre, vimo-lo, é ontológica – assim, o livre-arbítrio, dizendo respeito à vontade que delibera

reflexivamente e, portanto, a uma transcendência da mesma natureza que o *Ego*, não é a sede própria para se colocar o problema da liberdade. Este está a *montante* da consideração acerca de uma vontade livre. A deliberação reflexiva na verdade chega sempre tarde – os dados já estão lançados quando chega a reflexão, a escolha apenas pode reflexivamente encontrar motivos.

Mas já por outro lado, Sartre descreve o ser-se livre que se coloca a *jusante* da própria deliberação, portanto muito para lá da liberdade pré-reflexiva, mas, ao mesmo tempo, exprimindo-a como uma liberdade vivida intensamente na temporalidade, experiência do permanente estado em questão da própria existência.

Aqui, não se trata de saber se há um desempenho do sujeito na escolha de uma possibilidade alternativa através da eliminação das restantes, nem sequer se esse sujeito poderia, contrafactualmente, ter eleito outra possibilidade. Independentemente ou, pelo menos, em vez de tudo isso que vai marcando os debates em torno do livre-arbítrio, trata-se de dar conta do facto de que não há realmente uma capacidade, por parte do sujeito que sustenta uma escolha, de eliminar as alternativas de escolha preteridas. Por exemplo, mesmo decidindo-me eu a ir ao cinema, em todo o instante que vai da tomada de decisão até à sua realização, essa decisão pode ser posta em questão. O que eu decido não deixa, por ter sido decidido, de permanecer apenas uma possibilidade entre outras possibilidades. Se pude num instante ter encontrado causas ou motivos suficientes para determinar ou justificar a decisão, no instante que se seguir já nenhuma dessas causas ou motivos está realmente a determinar ou a justificar a decisão. E assim, as possibilidades preteridas, a necessidade de decidir e de encontrar as causas ou motivos que bastem para decidir regressam. Esta contingência faz

eco de uma existência que é sem fundamento – nada assegura uma escolha como nada nos justifica a existência.¹⁰

Nesta contingência sartriana o que está em causa é a consciência da liberdade resultar da consciência da precariedade e reversibilidade da escolha ou decisão. Estas são, de algum modo, determinadas mas sem que nada as determine para lá do instante presente, sem que nada impeça a sua reversão. Sucedendo que as escolhas e decisões se prolonguem para lá do instante presente, então uma pessoa perseverar num delas é algo, do ponto de vista dessa pessoa, contingente relativamente às razões que a determinaram. Ora, a consciência de se ter necessidade de a sustentar, uma escolha, apesar da incapacidade de a determinar para lá do instante presente, essa é a consciência de uma liberdade, de que por vezes se preferiria não dispor, de que por vezes se faz mais prova do que proveito. Sartre ilustra-o bem com o exemplo, descrito em *O Ser e o Nada*, do homem que, sendo viciado no jogo, decide não tornar a jogar. A sua escolha é atormentada porque é livre e é livre porque, no curso do tempo, pode ser mantida – aliás, tem de ser – apesar de nada a determinar ao longo do tempo.¹¹

¹⁰ É nestes termos que Sartre explica, na novela *A Náusea*, a natureza do fenómeno da contingência – «L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui on compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: la contingence n'est pas un faux-semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même.»(Sartre, 1991 : 155)

¹¹ «Rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence: j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.»(Sartre, 1943 : 74)

Como se explica esta incapacidade de uma pessoa se determinar para lá do instante presente? Assumindo que as escolhas e decisões de uma pessoa são determinadas ou justificadas pelas suas crenças e desejos, então a única forma de justificar tal incapacidade residirá em admitir que as crenças e desejos só não são inertes se forem crenças e desejos actuais. E, com efeito, perante as suas próprias crenças e desejos, uma pessoa só pode saber se ainda as crê e deseja tornando a experimentá-las. Por exemplo, João sabe que desejou Maria no passado, ainda ontem experimentou esse desejo; sabe que esse desejo foi determinante numa escolha qualquer que fez ontem – digamos, deixar o jogo. Mas tal desejo é passado. Para perseverar na sua escolha, há que reencontrar esse desejo por Maria, há que experimentá-lo novamente.

Vimos que o argumento de Sartre se formula pela negativa. Não procura mostrar que uma consciência livre poderia, em circunstâncias idênticas, ter decidido diferentemente; antes procura mostrar que uma consciência não tem o poder de se determinar a não agir diferentemente. Daí a famosa afirmação de Sartre de que estamos condenados à liberdade, ou ainda, de que não somos livres de não escolher, de não sermos livres.

Ora, onde Sartre inova é na deslocação do problema da liberdade da esfera da decisão e da escolha para a da sustentação dessa decisão ou escolha. E o que nos diz é que nada as sustenta uma vez ultrapassado o momento presente em que foram determinadas. No momento seguinte, são meras possibilidades entre outras. Mas, note-se, ainda possibilidades escolhidas ou decididas. E é nesta dupla condição de possibilidades escolhidas ou decididas, por um lado, mas não efectivadas, por outro, que Sartre situa uma liberdade cuja experiência não é, de todo, negativa. Por exemplo, a minha escolha de ir ao cinema

em vez de ficar em casa afigura-se-me, enquanto faço o caminho até ao cinema, uma escolha realmente livre porque é uma escolha que mantenho e que me faz agir de uma certa maneira sem que porém já nenhuma determinação a sustente. Vou ao cinema é certo, mas neste momento que vou a caminho, tenho consciência de que nada me determina a fazê-lo, pelo menos não mais do que poderia determinar-me a fazer outra coisa. Esta experiência de agir sem a isso ser determinado é particularmente sentida quando o sentido da escolha não acaba na acção, quando aquela não se efectiva num momento identificável. Por exemplo, as razões que determinaram, em dado instante, uma pessoa viciada no jogo a deixar o vício só continuá-la-ão a impedir de jogar se, em cada ocasião futura que se proporcionar uma recaída no vício, forem razões actuais e não razões passadas. Enquanto razões passadas são impotentes. Daí que haja, para Sartre, uma angústia para com o passado quando uma consciência reflecte que nada do seu passado a obriga no seu presente. E também uma angústia para com o futuro – nada do seu presente a obrigará no seu futuro. Esta consciência angustiada perante o passado e perante o futuro é, para Sartre, consciência de liberdade, mais precisamente, consciência reflexiva da liberdade. E é também uma liberdade que convém à consciência ética. Com efeito, quando a escolha se prende com modos de vida – não só escolher não jogar, beber, fumar, mas também escolher tratar os outros com equidade, seguir certo preceito de vida, certo ideal de acção –, em suma, quando a escolha se prende com valores não se trata de uma escolha a prazo, mas de uma escolha que permanece uma possibilidade sem efectivação possível, que não pode ser assumida de outro modo, mais, que é para ser assumida assim.

A escolha ser livre não se prende, no essencial, com ter sido livremente escolhida, ou seja, escolhida de entre

várias alternativas sem constrangimentos; a escolha é livre porque, uma vez escolhida, é gratuita, exactamente tão gratuita, segundo Sartre, quanto a própria existência. Daí que a liberdade, vivenciada numa escolha continuando-se no tempo, tal qual quando tematizada no plano de uma ontologia do para-si, não seja realmente um atributo da vontade, sequer um atributo da consciência, mas o seu próprio ser. A liberdade releva, ontologicamente, do ser da consciência.

Escolher é estar de má-fé

A angústia é apreensão reflexiva da liberdade; é nela que a liberdade é posta, no seu ser, em questão¹². Surpreende-se uma liberdade sentida e temporal que desejaríamos evitar evitando a angústia de uma escolha contingente e, ao mesmo tempo, universalizante – é que pela minha escolha apenas eu sou responsável e, no entanto, vivo-a como escolha universal, “universal concreto”. À contrapartida, na vida reflexiva, a esta angústia, à forma de lhe fugir, Sartre chama “má-fé”¹³. Porém, a má-fé de que fala Sartre não se confunde com a má-fé nas relações com os outros, por exemplo nos negócios, aquela má-fé que se opõe à boa-fé e que reportamos à deslealdade de alguém acerca de uma verdade sobre si mesmo e com o propósito intencional de causar prejuízo a outrem, deslealdade acerca do que se pretende ou do que se espera, ou ainda, acerca do que se sabe, do que se ignora, do

¹² «C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, laangoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans laangoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.» (Sartre, 1943 : 63-64)

¹³ «Dans la mauvaise foi, nous étions-l'angoisse-pour-la-fuir, dans l'unité d'une même conscience.» (Sartre, 1943 : 80)

que se concebe. Diversamente, a má-fé de que fala Sartre é uma mentira a si que uma consciência se proporciona a si mesma, mentira em que, porém, nunca chega realmente a crer, e que tem como intuito contornar a angústia. Fazer-se ser o que não se é por inteiro, fazer-se não ser por inteiro o que de algum modo se é – eis a estrutura da má-fé de que fala Sartre. E este é um fenómeno que tem múltiplas formas de expressão. Por exemplo, relativamente ao passado ou relativamente ao futuro, quando uma pessoa assume o seu passado, ou parte dele, como sendo, por inteiro, o que ela é ou o que ela não é. Também relativamente ao próprio corpo, quando uma pessoa o toma pelo que ela é ou pelo que ela não é, e relativamente às palavras que nos podemos dirigir uns aos outros. Ou uma simples função, uma acção, uma maneira de estar no mundo – ser empregado de café, ser soldado, ser mulher, ser português, etc. Nada escapa à possibilidade de má-fé, nem sequer a lealdade e a sinceridade. Se se confessa uma falta, a sinceridade da confissão não evitará a má-fé se a confissão for vivida como uma libertação face ao confessado, aliás uma dupla má-fé – em primeiro lugar por a pessoa que confessa assumir que é por inteiro o confessado, em segundo lugar, por a mesma pessoa, uma vez confessada a falta, assumir que já não é de todo a confissão que fez – em suma, crê libertar-se ao confessar¹⁴. Apenas a consciência de se ser o que não se é e de não se ser o que se é, consciência que se não deixa enredar em nenhuma forma de identificação, não se mente a si mesma; apenas essa consciência é autenticamente.

Por exemplo, relativamente ao tempo vivido, o sentimento exacerbado de culpa deixa-se interpretar como escolha de não se ser um futuro que no entanto de algum

¹⁴ Cf. Sartre, 1943: 101.

modo se é para se ser, por inteiro, um certo passado que, porém, de algum modo já não se é. E certas formas de irresponsabilidade relativamente ao passado, que se deixam interpretar como escolha de se ser inteiramente o futuro que se há-de ser para se escusar a ser um passado que, porém, de algum modo ainda se é.

Esta forma de pensar a má-fé não é moralizável no sentido em que pudesse ser codificada como um critério para distinguir o moral do imoral. É ontológica no sentido em que diz respeito ao próprio ser da consciência, para o não ser, espécie de dupla negação pela qual a consciência se nega o seu nada ser. Mas é, em todo caso, uma conduta a que Sartre faz contrapor a autenticidade de uma liberdade sem esteios, inteiramente responsável, sem desculpas. Sartre não se fixa, então, apenas o objectivo de traçar uma filosofia da acção, correlativa à sua ontologia do para-si, mas promete uma ética. Mesmo que em sede ontológica, a má-fé é justamente aquilo que uma ética existencial deveria não admitir.

Esta caracterização da má-fé, dito de uma forma muito simples, levanta porém problemas. Com efeito, assumindo-a, ter-se-á, a meu ver, que numa escolha, qualquer que seja, haverá má-fé. Escolher é estar de má-fé porque é determinar-se, apesar de tudo, a ser ou a não ser, por inteiro, uma escolha ou a sua contrária. Evitar em absoluto a má-fé, ou seja, assumir a consciência angustiada da liberdade, representaria a própria interdição da consciência irreflectida e da consciência de acção. No limite, uma completa ausência de má-fé será apenas mais uma forma de má-fé. Não estou com isto a querer destituir de sentido, ou sequer desvalorizar, o fenómeno da má-fé; estou sim a querer introduzi-lo na própria economia da liberdade. Por exemplo, se um escrúpulo excessivo quanto à obtenção da prova suficiente determina escolher não punir, ou

escolher não fazer uma guerra (lembrando uma discussão recente), então das duas, uma: ou esse excesso de escrúpulo é entendido no sentido trivial de má-fé – ou seja, como uma instrumentalização consciente das condições da prova – ou é entendido no sentido sartriano de má-fé – ou seja, como uma mentira a si que os decisores se proporcionam. Pondo de parte o primeiro caso, e admitindo, para efeitos argumentativos o excesso do escrúpulo, tem-se que tal má-fé não determina um não escolher agir, mas sim um escolher não agir. O que teria então estado em questão teria sido sempre uma decisão e não uma impasse e poder-se-á por isso encontrar neste escrúpulo excessivo uma má-fé. O meu ponto não é pois negar que tenha havido má-fé, mas que não poderia ter deixado de haver má-fé, que nela não há, como houve quem pretendesse, motivo de censura, pois essa má-fé foi justamente o veículo da decisão, o meio para a determinar ou justificar. A má-fé sartriana foge à consciência angustiada é certo, mas não esgota nisso o seu sentido: ela é uma forma – talvez mesmo a única – de determinar, ou justificar, uma decisão. A mulher que se deixa seduzir pelo galanteio de um homem através da relação ambivalente que foi mantendo com o seu próprio corpo – exemplo descrito por Sartre¹⁵ – revela má-fé. Mas, perguntar-se-á, não foi a má-fé relativamente ao seu próprio corpo o que permitiu à mulher tolerar-se ser seduzida? Mesmo que os dados já estivessem lançados – mais uma pergunta – não é na justificação que medimos o tolerável? A má-fé, tal qual Sartre a define, é, pois, em tese que aqui proponho, um instrumento de que dispomos para nos determinarmos escolhas apesar da angústia. É não apenas uma forma de contornar a angústia mas uma forma de a vencer.

¹⁵ Cf. Sartre, 1943: 90.

Enganamo-nos, ludibriamos a cada instante quando nos fixamos em certos motivos e reprimimos outros e isto justamente para nos determinarmos uma escolha. A própria ideia de reversibilidade das escolhas sai reforçada com este ponto de vista sobre a má-fé. A escolha, não estou a falar da simples decisão entre o que tem todos os motivos de um lado e o que não tem nenhum – essa não é realmente escolha de nada mas continuação de uma escolha que não se deixa determinar sem tensão e que converte todas as outras escolhas em seus corolários racionais –, essa escolha “de fundo”, digamos assim, é determinada sem que o conjunto das crenças e desejos de uma pessoa cheguem para a determinar espontaneamente. Dito ainda de um outro modo, se uma escolha pode revelar-se subjectivamente penosa, se perseverar nela pode resultar numa consciência angustiada da liberdade, mais sentida do que fruída, é porque há um esforço de nos determinarmos que só pode ser explicado pelo exercício auto-manipulatório da má-fé.

Bibliografia

Allison, Henry E., 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alves, P. & **Santos**, J. M. & **Sá**, A. F., 2006. *Humano e Inumano – A Dignidade do homem e os novos desafios*. Lisboa: CFUL/Phainomenon.

Amaral, D. Freitas do, 1998. *História das Ideias Políticas* (2 vols). Coimbra: Almedina.

Arendt, Hannah, 1963. *Sobre a Revolução*. Trad.: I. Morais. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

Arendt, Hannah, 1963a. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. London: Penguin, 1994.

Aub, Max, 1956. *Crimes Exemplares*. Trad.: Jorge Lima Alves. Lisboa: Antígona, 2001.

Aurélio, D. Pires, 1999. *A Vontade de Sistema. Estudos sobre Filosofia e Política*. Lisboa: Cosmos.

Barata, André, 2000. *Metáforas da Consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das Letras.

Barata, André, 2002. “O *Soi* sartriano – Ou da infelicidade da consciência”, *Phainomenon* 4 (2002).

Baron, Marcia W., 1995. *Kantian Ethics almost without apologies*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Baron, Marcia W., **Pettit**, Philip & **Slote**, Michael, 1988. *Three Methods of Ethics*. Cornwall: Blackwell Publishers.

Beckert, Cristina, 1998. *Subjectividade e Diacronia no Pensamento de Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Bergson, Henri, 1932. *As Duas fontes da Moral e da Religião*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

Berlin, Isaiah, 1958. “Dois conceitos de liberdade” in Berlin, I. *A Busca do Ideal*. Trad.: Teresa Curvelo. Lisboa: Bizâncio/Leviatã, 1998.

Berlin, Isaiah, 2000. *O Poder das Ideias*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d’Água, 2006.

Besanko, David & **Braeutingham**, Ronald, 2002. *Microeconomia – Uma abordagem completa*. Trad.: Flávia Dias Rangel. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 2004.

Canotilho, Gomes, 2003. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina.

Constant, Benjamim, 1797. « Dos Princípios » in *Das Reacções Políticas*, cap. VIII. Trad. : Theresa Calvet de Magalhães, 2002.

Constant, Benjamim, s/d. *De la liberté chez les Modernes: Écrits politiques*. (Ed. Marcel Gauchet) Paris: Livre de poche/Folio, 1980.

Cournot, Antoine Augustin, 1875. *Matérialisme, Vitalisme et Rationalisme. Études sur l’Emploi des données de la science en philosophie*.

Davis, Colin, 1996. *Levinas – An Introduction*. Cambridge UK: Polity Press.

Dumont, Louis, 1983. *Essais sur l’individualisme – Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*. Paris : Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre, 1999. *Ética e Filosofia da Acção*. Trad. : Ana Rabaça. Lisboa : Piaget editorial, 1999.

Duverger, Maurice, 1963. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. PUF: Paris.

Frank, Robert, 1997. *Microeconomia e Comportamento*. Trad.: Alexandra Cunha-Vaz & Vera Maria Felix da Costa Empis. Lisboa: McGraw-Hill, 1998.

Fuster, J. M., 1989. *The Prefrontal Cortex: Anatomy, Physiology and Neuropsychology of the Frontal Lobe*. New York: Raven Press.

Garapon, Antoine, 1996. *O Guardador de Promessas*. Trad.: Francisco Aragão. Lisboa: Piaget editorial, 1996.

Gardner, Howard, 1985. *A Nova Ciência da Mente – Uma história da revolução cognitiva*. Trad.: I. Ricardo. Lisboa: Relógio d'Água, 2002.

Gauthier, David, 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.

Gil, Fernando, 2001. *La Conviction*. Paris : Flammarion.

Grócio, Hugo, 1625. *On the Law of War and Peace*.

Gutián, Elena Garcia, 2001. *El Pensamiento Político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Hare, R.M., 1997. *Sorting our Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas, 1660. *Leviatã*. Lisboa: IN-CM, 1995.

Hume, David, 1748. *Essays, Moral and Political*.

Kane, Robert (Edt.), 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel, 1781. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela P. Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: F.C.G., 1989.

Kant, Immanuel, 1785. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

Kant, Immanuel, 1788. *Crítica da Razão Prática*. Trad.: A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

Kant, Immanuel, 1797. *Sob um pretenso direito de mentir por amor aos homens*. Trad. : Theresa Calvet de Magalhães & Fernando Rey Puente.

Korsgaard, Christine M., 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge : Cambridge University Press

Laplace, Pierre-Simon, 1812. *Théorie analytique des probabilités*.

Lévinas, Emmanuel, 1961. *Totalité et infini*. Paris : Folio.

Lévinas, Emmanuel, 1978. *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence*. Paris : Folio.

Locke, John, 1698. *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*.

Maynard-Smith, 1974. *The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflicts*. Journal of Theoretical Biology 47 (1974).

McKenna, Michael, 2004. "Compatibilism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2004 Edition), Zalta (ed.) <URL= <http://plato.stanford.edu>>

Mill, John Stuart, 1863. *Utilitarismo*. Trad.: Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

Mill, John Stuart, 1859. *On Liberty*.

Moncada, Cabral de, 1953. *Filosofia do Direito e do Estado*. Coimbra: Almedina.

Moore, G. E., 1903. *Principia Ethica*. Trad.: Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos. Lisboa: F.C.G., 1999.

Moore, G. E., 1912. *Ethics*, cap. 6 in *Principia Ethica*. Trad.: Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos. Lisboa: F.C.G., 1999.

Nozick, R., 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge MA: Belknap Press.

Paton, H.J., 1947. *The Categorical Imperative – A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971.

Philonenko, Alexis, 1984. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir* (vol. 3). Paris : Vrin.

Pufendorf, Samuel, 1673. *The First Book on the Duty of Man and Citizen*.

Radbruch, G., 1961. *Filosofia do Direito*. Trad. Cabral de Moncada. Coimbra: Arménio Amado, 1997 (reimpressão).

Rawls, John, 1971. *Uma Teoria da Justiça*. Trad.: Carlos P. Correia. Lisboa: Presença, 1993.

Renaut, Alain, 2000. *História da Filosofia Política – Luzes e Romantismo* (Vol. 3). Trad.: António Viegas. Lisboa : Editorial Piaget, 2001.

Ricoeur, Paul, 1995. “O Perdão pode curar?” in Henriques, Fernanda, 2005. *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Afrontamento, pp. 35-40 (Trad. José M.S. Rosa).

Rousseau, Jean-Jacques, 1755. *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité* in *Œuvres Complètes*, vol. III. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques, 1762. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* in *Œuvres Complètes*, vol. III. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Sartre, Jean-Paul, 1936. *A Transcendência do Ego*. Trad. Pedro M.S. Alves. Lisboa : Colibri, 1995.

Sartre, Jean-Paul, 1943. *L’être et le néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris : Galimard, 1995.

Sartre, Jean-Paul, 1991. *Oeuvres Romanesques*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Sartre, Jean-Paul, 1948. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad.: Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1962.

Sartre, Jean-Paul, 1968. *Situações I*. Trad.: Eduardo Prado Coelho. Lisboa: Europa-América, 1968.

Schelling, Thomas, 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Schérer, René, 1997. “L’illusion démocratique” in *Réfractations* 1 (1997) <URL= <http://refractions.plusloin.org/textes/refractions1/scherer.html>>

Smith, Adam, 1759. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Smith, Adam, 1776. *A Riqueza das Nações*. Trad.: Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: FCG, 1983.

Smith, Norman Kemp, 1962. *Commentary on the “Critique of Pure Reason”*. New York: Humanities.

Starobinsky, J., 1971. *J.-J. Rousseau, la transparence et l’obstacle*. Paris: Gallimard/Tel.

Tugendhat, Ernst, 1996. *Lições sobre Ética*. Pétopolis : Editora Vozes, 1998.

Vallespin, Fernando (et al.), 1990. *História de la Teoria Política*. Madrid: Alianza.

Verbeek, B., “Game Theory and Ethics”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <URL = <http://plato.stanford.edu>>.

