

dá normas concretas para esta formação desde o n.º ao 19. Este é o caminho certo. Grande tarefa a realizar ainda!

Quando os fiéis rezarem com a Igreja e como a Igreja, serão moldados pela sua doutrina, pelo seu modo de pensar e pelos seus juízos de valor sobre a vida humana (aborto, trabalho, justiça social...). Os valores da Igreja serão os seus valores, os critérios d'Ela serão os critérios deles. Rezando com a Igreja e como a Igreja eles viverão em conformidade com o espírito da Igreja.

A liturgia cultiva a sensibilidade e, através da beleza do seu culto, educará os cristãos para os verdadeiros padrões da beleza, da arte, da cultura, da civilização.

Diz a história que a crise litúrgica se traduziu numa crise de mentalidade eclesial. Para pensar com a Igreja e como a Igreja é preciso estar senhor do sentido das Escrituras e dos livros litúrgicos.

Possa este esforço de actualização litúrgica dar aos homens do nosso tempo uma Igreja «cheia de beleza, sem mancha, nem rugas, nem nada de semelhante, mas santa e imaculada» (Ef. 5, 27), tal como Cristo a amou.

NARCISO COELHO DE BESSA, O. S. B.

Moral ou Ética?

Introdução

A condição humana é inevitavelmente trágica. E é precisamente a estrutura dessa condição trágica da existência humana que a Bíblia apresenta, logo no início, no relato mítico do chamado «pecado original». Adão e Eva, diz o Génesis, eram felizes, vivendo no paraíso terreal: «estavam nus e não se envergonhavam»¹. Mas, no dia em que comeram do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, «os seus olhos abriram-se»², viram que estavam nus e souberam que eram mortais, sujeitos à consciência da inevitabilidade de morrer. Pelo acesso à consciência e pelo uso e abuso da razão, o homem perdeu a inocência. Foi cindido da Totalidade originária e arremessado para a liberdade. Entrou na ruptura entre o finito e o Infinito, na «consciência desgraçada», que tanto atormentou Hegel e, em última análise, toda a filosofia.

Eis, pois, a grandeza do homem: sabe que sabe — a consciência. Mas o saber finito, esse intervalo, esse «entre» o Nada e o Tudo, que é a consciência, constitui o lugar da sua infelicidade. O animal também tem dores e também morre, mas não é propriamente capaz de infelicidade, porque não sabe que é mortal nem vive devorado pela consciência da finitude e da ignorância do Desconhecido.

Temos, pois, no relato bíblico a instituição estrutural do homem: liberdade consciente (no mundo e frente ao mundo), com outras liberdades, sob o olhar da morte em busca do Outro ausente. E a história humana, o que é senão essa procura incessante do Outro? Mas, como, na dialéctica entre a liberdade e a segurança, prefere, por princípio, a segurança, recusando a liberdade³, o homem tem

¹ Gén. 2, 25.

² Gén. 3, 7.

³ Neste sentido, é altamente significativa a famosíssima *Lenda do Grande Inquisidor* (Cf. DOSTOIEVSKY, *Os Irmãos Karamazov*, I, Porto, 1956, 341-360.)

acabado por dissolver-se no totalitarismo ou no niilismo, que são as duas faces da mesma realidade, vivendo ambos da obsessão do cadáver.

O confronto entre moral e ética talvez não passe de expressão desta problemática radical. É o que se tentará mostrar neste trabalho, a partir das questões da ética e da filosofia analítica, e incidindo sobre três Autores: Moore, Stevenson e Toulmin ⁴.

Filosofia analítica e impossibilidade de uma ética filosófica

Moore: a falácia naturalista

Situando-se o pensamento de Moore como reacção ao neo-hegelianismo de Bradley (1846-1924), convirá uma breve exposição sobre o idealismo deste.

Como se sabe, a filosofia inglesa foi marcada pela tradição empirista. Ora, o idealismo de Bradley, como já antes o de Berkeley, ainda que de natureza diferente, surge como tentativa de colocar uma barreira ao psicologismo e ao «avanço do materialismo», quando «o hegelianismo tinha fracassado completamente na Alemanha» ⁵. Que características apresenta? G. J. Warnock resume-as do seguinte modo: «(O idealismo britânico) era *em primeiro lugar alta e ambiciosamente metafísico*. Propugnava estabelecer notáveis e importantes conclusões acerca do *universo como um todo*, acerca da Realidade, não neste ou naquele aspecto mais ou menos superficial e limitado, mas na sua *natureza última*. A preocupação do filósofo pelo «todo» contrastava constante e poderosamente com os interesses meramente parciais e fragmentários de outras disciplinas; o seu esforço por chegar às verdades realmente últimas distinguia-se, por exemplo, das tentativas científicas em estabelecer proposições que possam servir para objectivos não últimos ou que satisfaçam níveis mais ou menos arbitrários e provisórios. Afirmava-se que o que se tinha por verdades no mundo, ou em laboratório, era total ou quase totalmente insatisfatório; que para o filósofo não havia só *algo mais*, mas algo

⁴ Para a exposição do pensamento destes Autores, inspiro-me também no estudo de MODESTO SANTOS CAMACHO, *Ética y Filosofía Analítica*, Pamplona, 1975, que, por uma questão de comodidade será, daqui para diante, citado EFA, seguindo-se páginas.

⁵ J. PASSEMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, London, 1966, 49. Cit. EFA, 28.

muito diferente a dizer» ⁶. Portanto, para lá das aparências, da multiplicidade e da pluralidade, Bradley procura, seguindo as exigências da Razão, a verdadeira Realidade enquanto Absoluto, onde são superadas as diferenças e contradições. É necessário abandonar o pensamento e a linguagem comum, que se detém num universo irracional de mera pluralidade de coisas, sem articulação interna e lógica para alcançar o Uno Absoluto, 'experienciado' como «omniinclusivo e suprarelacional» ⁷. Consequentemente, em continuidade com a oposição à gnoseologia empirista e psicologista, a ética bradleyana recusará também a ética do prazer, da utilidade e da mera facticidade isto é, o naturalismo ético. Propugnará, pelo contrário, uma ética da auto-realização enquanto infinito Absoluto ou todo infinito, isto é, uma ética da plena subjectivação do mundo. A noção primeira não é a de finito mas de infinito. De facto, como se poderia afirmar o finito *enquanto* finito, a não ser pelo infinito? «A mente *não* é finita, precisamente porque conhece que *é* finita. O conhecimento do limite suprime o limite. É uma autocontradição flagrante que o finito deva conhecer a sua própria finitude», escreve Bradley ⁸. Assim, desta sua concepção lógico-metafísica segue-se a sua concepção ética: «Realiza-te a ti mesmo» não significa simplesmente «sê um todo», mas «sê um todo *infinito*» ⁹, identificado, em última análise, com o divino, mediante a fé religiosa.

É precisamente na reacção contra este idealismo do Absoluto, e um Absoluto monista indiferenciado, cujo máximo representante é Bradley, que vai erguer-se a filosofia anglo-saxónica posterior, mas a partir do interesse que esse mesmo idealismo manifestara pela lógica. Rejeita-se, pois, o monismo e recupera-se a tradição empirista inglesa, separando, porém, a lógica e processo psicológico do conhecimento. No princípio do século XX, por influência de Moore, Russell e Wittgenstein, opera-se uma verdadeira revolução na filosofia na medida em que o seu interesse está centrado à volta de questões lógicas e epistemológicas. A pergunta central agora é: Qual o significado lógico do conhecimento? A recuperação do empirismo britânico faz-se dentro de um tratamento lógico. A tarefa que a filosofia se propõe é a da clarificação das proposições e enunciados filosóficos,

⁶ *English Philosophy since 1900*, Oxford, 1969, pp. 2-3. Cit. EFA, 33-34.

⁷ PASSEMORE, *Hundred*, 67. Cit. EFA, 40.

⁸ *Ethical Studies*, Oxford, 1927, 74. Cit. EFA, 64-65.

⁹ *Ibid.* Cit. EFA, 64.

no quadro da análise lógico-linguística. Esta revolução filosófica arrastará consigo também uma revolução na teoria ética.

No domínio propriamente ético, isto é, nesta revolução na teoria ética, G. E. Moore é o iniciador, concretamente na sua obra célebre *Principia Ethica* (1903). «O seu ensaio foi, do ponto de vista lógico, realizado com tanta precisão, que Moore, numa «Enciclopédia da Moral» americana, é designado como o cultor mais eminente do século no campo da filosofia moral»¹⁰.

O filósofo britânico, reagindo contra o idealismo, deu uma nova formulação às questões da gnoseologia, a partir da defesa de um são realismo, e do «senso comum» e da prática da análise da linguagem ordinária. Aqui, interessa-nos, porém, sobretudo a sua influência ao nível da teoria ética. Antes de mais, é necessário clarificar a natureza e o significado das proposições. Deste modo Moore quer dar à filosofia um estatuto verdadeiramente científico: não se trata, pois, tanto de construir uma nova filosofia como de perguntar-se pelo significado (*meaning*) dos enunciados filosóficos e pelas razões (*reasons*) em que se apoiam. Assim, a tarefa analítica é prioritária, não ao nível directamente da linguagem, mas dos conceitos expressos na linguagem. Por isso, no domínio ético, pensa que a questão decisiva é responder à pergunta: Que é o «bom»? «Esta questão de saber como há-de definir-se o «bom» é a questão mais fundamental de toda a ética»¹¹. E previne que «talvez se possa pensar que esta é uma pergunta verbal. Uma definição significa, de facto, muitas vezes, a expressão do significado de uma palavra mediante outras palavras. Mas não é esta a espécie de definição que procuro (...) Certamente, usarei a palavra no sentido em que se usa ordinariamente; mas ao mesmo tempo não estou ansioso por ver se estou certo ao pensar que é assim como se usa. A minha preocupação dirige-se a esse *objecto* ou *ideia* que, correcta ou incorrectamente, afirmo que se representa com o uso ordinário dessa palavra. O que quero descobrir é a *natureza* desse *objecto* ou *ideia*»¹². Como se vê, Moore quer colocar-se ao nível propriamente teórico e lógico. Trata-se, pois, antes de mais, de esclarecer as próprias questões e perguntas. Parece-lhe, de facto, «que na ética, como em todas as outras matérias filosóficas, as difi-

culdades e desacordos de que está cheia a sua história se devem principalmente a uma causa muito simples, concretamente, à tentativa de responder às questões antes de descobrir qual é a questão a que se deseja responder»¹³. Por isso, vai «distinguir claramente duas espécies de questões a que os filósofos quiseram sempre responder, mas que quase sempre confundiram uma com a outra ou com outras questões»¹⁴. Ora, o que lhe interessa fundamentalmente é o conhecimento e não a prática, pois «o objecto directo da ética é o conhecimento e não a prática»¹⁵. A questão prática e a questão teórica, em ética, são completamente distintas: «As questões quanto ao que é melhor (que coisas têm valor intrínseco) e quanto ao que produzirá o melhor possível (que coisas estão em relação *causal* com bom) são completamente distintas; ambas pertencem ao tema da ética, mas quanto mais claramente se distinguirem questões, distintas, maior será a nossa possibilidade de dar respostas correctas a ambas»¹⁶. É, pois, necessário interessar-se pelo conhecimento por amor dele próprio: «O que me interessa é só o conhecimento — que possamos pensar correctamente e, assim, alcançar alguma verdade, mesmo que esta não seja imortante; não digo que este conhecimento nos faça mais úteis à sociedade. Se alguém não se interessa pelo conhecimento por amor dele mesmo, nesse caso nada tenho a dizer-lhe»¹⁷. Neste sentido, está mesmo convencido de ter escrito os prolegómenos a toda a ética futura com pretensão de cientificidade: «Tentei escrever 'os prolegómenos a toda a ética futura que eventualmente pretenda ser científica'. Por outras palavras, tentei descobrir os princípios fundamentais do raciocínio (*reasoning*) ético»¹⁸.

Qual é então a questão mais fundamental de toda a ética teórica? Já vimos que, sendo a sua resposta perfeitamente clara («como deva definir-se o «bom» é a questão mais fundamental de toda a ética»), Moore vai mostrar logicamente que é precisamente esta definição que é impossível. Como concretização da afirmação do bispo Butler: «cada coisa é o que é e não outra coisa», que serve de lema e guia a *Principia Ethica*, Moore explicita: «Se me perguntam 'Que é bom?', a minha resposta é que bom é bom e aí acaba o assunto. Ou se me

¹⁰ F. HEINEMANN, *A Filosofia no Século XX*, Lisboa, 2 1979, 273.

¹¹ GEORGE EDWARD MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, 1965 (1.ª impressão 1903), p. 5. Será citada, daqui para diante, PE, seguindo-se as páginas.

¹² PE, 6. O sublinhado é meu.

¹³ PE, VII.

¹⁴ PE, VII.

¹⁵ PE, 20.

¹⁶ PE, 26-27.

¹⁷ PE, 63.

¹⁸ PE, IX.

perguntam 'Como há-de definir-se bom?' a minha resposta é que não pode definir-se, e isso, é tudo quanto posso dizer. (...) A minha tese é que 'bom' é uma noção simples do mesmo modo que 'amarelo' é uma noção simples, e assim como não se pode de modo nenhum explicar a quem não o conheça já o que é amarelo, também não se pode explicar o que é 'bom'. Definições da espécie que procuro, definições que descrevem a natureza real do objecto ou noção denotada por uma palavra (...) apenas são possíveis quando o objecto ou noção em questão é algo complexo»¹⁹. A razão do carácter indefinível do 'bom' está na sua simplicidade. Definir é decompor o que é complexo nos seus elementos simples, como afirma o «atomismo lógico», pois, para este, há apenas conhecimento matemático e empírico, e assim como — é a concepção de Russell — as proposições matemáticas compostas são deduzíveis de princípios lógicos simples, também o conhecimento não-matemático é função de proposições empíricas simples.

O 'bom' é, pois, indefinível, como o amarelo, por exemplo²⁰. Pretender defini-lo é, portanto, um paralogismo e cair numa falácia. É, de facto, *lógico* que, se o bom é indefinível, a pretensão de defini-lo é falaz. Quer dizer, bom é igual a bom: eis tudo quanto se pode dizer.

Trata-se, porém, não apenas de uma falácia, mas de uma falácia naturalista. Em que consiste então a falácia naturalista? Em pensar que, pelo facto de apresentar algumas qualidades ou propriedades com que 'bom' está em relação, se está realmente a defini-lo: «E de facto a ética quer investigar quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas uma quantidade enorme de filósofos pensaram que quando nomeavam essas outras propriedades estavam a definir realmente o bom, que essas propriedades, de facto, não eram distintas, mas absoluta e totalmente as mesmas que a bondade. A esta concepção proponho que se chame 'falácia naturalista'»²¹. Definir o bom por qualidades naturais ou supra-sensíveis — eis em que consiste a falácia naturalista. Quer dizer, o bom não só não se define, mas é não-natural, pois o bom é irreduzível a qualquer outra noção. Por conseguinte, tanto as teorias éticas empiristas como as metafísicas caíram na falácia naturalista. «As teorias que me proponho discutir podem ser convenientemente divi-

¹⁹ PE, 6-7.

²⁰ Cf. PE, 10.

²¹ PE, 10.

das em dois grupos. A falácia naturalista implica sempre que, quando pensamos 'Isto é bom', o que estamos a pensar é que a coisa em questão mantém uma relação definida com alguma outra coisa. Mas esta coisa por referência à qual se define o bom pode ser ou o que eu chamo um objecto natural — algo cuja existência é admitida como um objecto de experiência — ou então pode ser um objecto que é somente inferido existir num mundo real supra-sensível. Proponho-me tratar estes dois tipos de teoria ética separadamente. As teorias do segundo tipo podem ser convenientemente chamadas 'metafísicas' (...). Há que observar que a falácia por referência à qual defino a «ética metafísica» é da mesma espécie e não lhe dou outro nome senão o de falácia naturalista»²². Sendo o bom indefinível, não pode, portanto, ser substituído por nenhuma outra qualidade. «Por definição, bom não significa nada que seja natural, e, por conseguinte, é sempre uma questão aberta a de se qualquer coisa que é natural é boa»²³.

Na ordem teórica e lógica, Moore critica e rejeita, portanto, o hedonismo e o utilitarismo, bem como todas as éticas empiristas, que julgam poder definir o bom por uma qualidade qualquer da ordem temporal e sensível: o útil, o agradável, o normal, o mais evoluído, o necessário, etc. Pode, de facto, de forma plenamente lógica, continuar a perguntar-se: Mas é realmente o útil, o agradável, o normal, o mais evoluído, o necessário, bom? Àquele que confunde o bom com o desejável, é necessário perguntar: «Não são também possíveis os *maus* desejos?»²⁴. E «se, por exemplo, o que se chama 'bom' parece ser o agradável, a proposição 'O prazer é bom' não afirma uma conexão entre duas noções diferentes, mas implica uma só, a do prazer, que é facilmente reconhecida como uma entidade distinta. Mas quem reflectir atentamente consigo sobre o que tem de facto perante a sua mente quando formula a pergunta 'É o prazer (ou qualquer outra coisa), em última análise, bom?' pode facilmente sentir a satisfação de que não está meramente a pensar se o prazer é agradável»²⁵.

Mas Moore não se opõe apenas às éticas empiristas, hedonistas ou utilitaristas. Por razões de ordem lógica, critica igualmente as éticas metafísicas, que pensam poder definir o bom mediante categorias metafísicas, isto é, de ordem supra-temporal e supra-sensível.

²² PE, 38-39.

²³ PE, 44.

²⁴ PE, 67.

²⁵ PE, 16.

De facto, «todas elas implicam, e muitas delas o afirmam expressamente, que as verdades éticas se seguem logicamente das verdades metafísicas, que a ética deve basear-se na metafísica. E o resultado é que todas elas descrevem o bem supremo em termos metafísicos»²⁶. Moore, que definiu o natural como o existente no tempo («São, portanto, 'naturalistas' aquelas teorias da ética que declaram que o único bom consiste em certa propriedade das coisas que existe no tempo, e entendem-no assim, porque supõem que o 'bom' em si mesmo pode referir-se por referência a tal propriedade»²⁷), entende o metafísico como oposto ao natural e, assim, reconhecerá que os metafísicos prestaram um serviço à humanidade: «Eles reconheceram e insistiram em que há ou pode haver objectos de conhecimento que não *existem no tempo* ou que, pelo menos, não podemos perceber; e, ao reconhecer a sua *possibilidade*, como objecto de investigação, pode admitir-se que prestaram um serviço à humanidade»²⁸. Onde é que está então a falácia das éticas metafísicas? É que nem tudo o que pode *ser* objecto de conhecimento *existe*. Os metafísicos «supuseram em geral que tudo o que não existe no tempo deve, pelo menos, *parar, existir* algures; que tudo o que não existe na natureza deve existir numa realidade supra-sensível, sem tempo ou não»²⁹. Moore, porém, define, «metafísico», «por uma referência a uma *realidade* supra-sensível», pensando todavia «que os únicos objectos não-naturais, em cuja obtenção da verdade se obteve *sucesso*, são objectos que não existem absolutamente»³⁰. Portanto, como resume Esperanza Guisan, «*grosso modo* podemos dizer que Moore classifica os diversos objectos dentro de três esferas possíveis: 1) Os objectos que existem: o doloroso, o redondo, o agradável, o amarelo, etc. 2) Os objectos que 'são', mas que não existem: o belo, o bom, os números matemáticos, as verdades universais, etc. 3) Os objectos que, sem ser parte da natureza, se supõe (erradamente) que existem, a saber, os objectos de que se ocupa a Metafísica»³¹. Onde está então a raiz da falácia naturalista nas éticas metafísicas? Como era ilegítima, no que se refere às éticas empiristas, a passagem da primeira esfera à segunda, é também iló-

²⁶ PE, 110

²⁷ PE, 41.

²⁸ PE, 111.

²⁹ PE, 111.

³⁰ PE, 112.

³¹ ESPERANZA GUI SAN, *Los Presupuestos de la Falacia Naturalista. Una revisión crítica*, Santiago de Compostela, 1981, 15.

gica, nas éticas metafísicas, a passagem da terceira à segunda. O erro das éticas metafísicas consiste em pensar que «o perfeitamente bom é algo que existe, mas que não é natural; algo que tem uma característica possuída por uma realidade supra-sensível»³²; mais: que «esta proposição ética *se segue* de alguma proposição que é metafísica: que a pergunta 'O que é real?' tem algum peso lógico sobre a pergunta: 'O que é bom?'"³³. Ora, precisamente «afirmar que de qualquer proposição que diga 'A Realidade é desta natureza' podemos inferir ou obter confirmação para qualquer proposição que diga 'Isto é bom em si mesmo' é cometer a falácia naturalista»³⁴. Todo o equívoco está permanentemente em querer assimilar as proposições éticas às proposições que dizem respeito aos objectos da experiência, e, portanto, referentes às relações entre duas coisas existentes. «Explicam o tipo de verdades éticas supondo-o idêntico ao das leis científicas. E é unicamente a partir deste facto que os filósofos propriamente naturalistas — os empiristas — e os que chamei 'metafísicos' se unem. (...) Eles ainda pensam que se deve querer significar de um modo ou outro que algo existe, que é o que geralmente se significa quando se diz alguma coisa (...). Aqui, temos, pois, a raiz da falácia naturalista»³⁵. Ora (e estamos mais uma vez dentro do carácter lógico da falácia naturalista), «seja o que for que tenhamos provado que existe e sejam quais forem os dois existentes que tenhamos provado estarem relacionados entre si necessariamente, ainda permanece como questão distinta e diferente se o que existe desse modo é bom, se um ou ambos os existentes o são, e se é bom que existam juntos. Claramente e obviamente, afirmar uma coisa não é o mesmo que afirmar a outra»³⁶.

Como explica Camacho, «afirmar uma coisa como *existente* não é o mesmo que afirmá-la como *boa*. O «bom em si» não pode ser *substituído* por nenhuma outra coisa: o «bom» é indefinível. (...) Moore pôs aqui a claro dois sentidos distintos da falácia, embora termine absorvendo-os num só, já que, por um lado, nos disse que a raiz desta falácia consiste em considerar como *existente* algo que simplesmente é (como objecto *não-natural*) e, por outro, nos diz que, mesmo quando se trata de algo *existente*, *dizer existente não é o mesmo*

³² PE, 113.

³³ PE, 113.

³⁴ PE, 114.

³⁵ PE, 124-125.

³⁶ PE, 126.

que dizer bom. E é sem dúvida alguma este segundo sentido o que acaba por prevalecer»³⁷.

Depois de ter discutido o erro da doutrina *lógica*, para a qual «todas as proposições afirmam uma relação entre existentes», discutirá também a doutrina *epistemológica*, segundo a qual «ser bom é equivalente a ser querido ou sentido de algum modo particular»³⁸. Moore estende ao domínio da ética a denúncia de psicologização que já fizera no domínio do verdadeiro. Camacho, resumindo, esclarece: «Moore quer destacar o carácter objectivo e universal do bom frente àqueles que o subjectivizam ou naturalizam. E a única via para chegar a isso é a que oferece o critério da *identidade de significado*. Só são verdadeiras aquelas proposições nas quais o *significado* pelo predicado é absolutamente idêntico com o *significado* pelo sujeito. Daí que se negue a aceitar, no caso concreto da ética, como verdadeiras proposições de valor necessário e universal as oferecidas pelas doutrinas «epistemológicas» que identificam o «bom» com o «querido» ou «preferido». As noções éticas com as suas possíveis conexões são independentes tanto da realidade puramente fáctica como da mente. «Bom» não significa «natural» nem *significa* «querido» ou «preferido», pelo que nenhuma proposição que una estes termos é de carácter universal e necessário nem tem qualquer *relevância* para a ética»³⁹.

Precisamente porque Moore, tendo querido traçar uma linha de separação entre os enunciados éticos (e estéticos) e os enunciados da ciência e da metafísica, «o fez da maneira mais tosca e ilógica imaginável, incluindo na esfera do 'natural' um 'totum revolutum' que abarcava igualmente as conclusões das ciências empíricas, os enunciados subjectivos e as especulações dos sistemas metafísicos, remetendo para a esfera do 'não natural' os enunciados e predicados éticos»⁴⁰, tornou problemática a própria ética teórica, pois o seu objecto é *indefinível* e *inexistente*. Moore, dentro de enormes ambiguidades de ordem gnoseológica, operou uma dicotomia radical entre a ética teórica, cuja missão seria definir o «bom em si mesmo», terminando num não-naturalismo de tipo intuicionista, e a ética prática, que se refere ao bom como meio, no sentido de causa, em que o critério continuará a ser o útil, sem possibilidade de estabelecer a sua verdade ou falsidade «'Correcto' (*right*) não significa nem pode significar

³⁷ EFA, 164.

³⁸ PE, 140-141.

³⁹ EFA, 167-168.

⁴⁰ E. GUIBAN, *Presupuestos*, 15.

seão 'causa de um bom resultado' e, por isso, é idêntico a útil (...)»⁴¹. A ética prática não pode superar o carácter de generalidade e probabilidade, pois não alcança a certeza nem a universalidade apenas podemos descobrir o que «*geralmente* produzirá a maior quantidade de bem num futuro imediato. Não podemos apresentar qualquer título para afirmar que a obediência a mandamentos como «Não mentirás» ou até «Não matarás» é *universalmente* melhor do que as alternativas de mentir ou matar»⁴².

Os continuadores de Moore serão mais consequentes. E, assim, do não-naturalismo chegar-se-á ao não-cognoscitivismo ético, mediante uma interpretação diferente da falácia naturalista.

Stevenson: o emotivismo

Os juízos éticos são significativos? A esta questão os emotivistas responderão que efectivamente os enunciados éticos têm significado; esse significado é, porém, reduzido ao significado emotivo. Quer dizer, com eles, apenas exprimimos sentimentos. Como se viu, o não-naturalismo ético de Moore era bastante incoerente, pois afirma um conhecimento intuicionista, onde se nota influência platónica, mas sem consistência nem apoio na realidade natural ou metafísica. Daí que o passo seguinte fosse o da interpretação da falácia naturalista no sentido de negar ao ético qualquer tipo de conhecimento, transferindo-o para a ordem da emotividade. Russell, amigo de Moore, ao lado de outras concepções éticas, foi o primeiro a defender o emotivismo. O chamado «Círculo de Viena», ao pretender que só a matemática e a linguagem científica, isto é, a das ciências experimentais, têm significado teórico, concluía logicamente que a linguagem ética, como a metafísica, da estética ou da teologia, apenas pode ter um significado emotivo. Na Inglaterra, Alfred J. Ayer, influenciado pelos neopositivistas, com o seu critério de verificabilidade empírica, defenderá na sua obra célebre: *Language, Truth and Logic*⁴³ que os conceitos éticos são pseudo-conceitos, nada descrevem, não têm qualquer conteúdo cognoscitivo, sendo o seu significado meramente emotivo: «Dizemos que a razão pela qual (os conceitos éticos fundamentais) não são analisáveis é que são meros pseudo-

⁴¹ PE, 147.

⁴² PE, 154.

⁴³ ALFRED J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, 1946, (1.ª ed., 1936).

-conceitos. A presença de um símbolo ético numa proposição não junta nada ao seu conteúdo fáctico. Portanto, se eu digo a alguém: 'Você agiu mal ao roubar esse dinheiro', não afirmo mais do que teria afirmado dizendo simplesmente: 'Você roubou esse dinheiro'. Ao acrescentar que essa acção é má não faço nenhuma nova asserção a seu respeito; manifesto simplesmente a minha desaprovação moral por ela. É como se tivesse dito. 'Você roubou esse dinheiro', com um particular tom de horror ou o tivesse escrito juntando-lhe um sinal de exclamação especial (...). Em todos os casos em que comumente se diria que se está a formar um juízo ético, a função da palavra ética pertinente é puramente 'emotiva'. Utiliza-se para expressar um sentimento acerca de certos objectos, mas não para fazer qualquer asserção sobre eles. Vale a pena fazer notar que os termos éticos não servem só para exprimir sentimentos; também são destinados a suscitar sentimentos e, assim, incitar à acção. De facto, alguns deles empregam-se de forma a dar às sentenças em que se encontram o efeito de uma ordem»⁴⁴.

O Autor que mais explicitamente tratou o significado emotivo dos enunciados éticos foi, porém, o americano C. L. Stevenson.

É claro que, no quadro do positivismo lógico, a ética deixara de ter qualquer suporte racional e, assim, com razão se pôde escrever que «a pretexto de radical bom senso (o livro de Ayer) guilhotina a religião, a ética e a estética, o eu, as pessoas, a liberdade, a responsabilidade e tudo o que vale a pena. Agradeço ao Sr. Ayer por nos ter mostrado como é que os filósofos modernos desperdiçam o tempo e jogam à trapaça enquanto o mundo arde»⁴⁵. Ora, Stevenson quer apresentar a teoria emotiva, mas libertando-a destas justas acusações, isto é, de «todo o cinismo aparente»: «A presente obra encontra muito mais coisas que defender, nas análises de Carnap, Ayer e outros, do que coisas que atacar. Trata unicamente de qualificar as suas opiniões (...) e libertá-las de todo o cinismo aparente. Espera tornar claro que o significado 'emotivo' não tem que ser derogatório. E em particular põe em relevo o significado descritivo complexo que os juízos éticos podem ter, ao lado do seu significado emotivo (...). Este procedimento evita qualquer dogmatismo acerca d'o' significado dos juízos éticos e suaviza a afirmação de que os juízos éticos 'não são verda-

⁴⁴ *Language*, 107. Cit. EFA, 340.

⁴⁵ MARTIN D'ARCY, em *Criterion*, 1936. Cit. por CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and Language*, New Haven, 1965, 10.ª reimpressão, 265. Será citada, daqui para diante, EL, seguindo-se as páginas.

deiros nem falsos»⁴⁶. Para Stevenson, de facto «a presente obra procura dar plena atenção à metodologia ética, pondo em relevo o intercâmbio entre o significado emotivo e o descritivo, dissipando qualquer impressão de que o moralista tem que ser irracional ou dogmático»⁴⁷. Não nega, portanto, todo o conteúdo cognoscitivo aos enunciados éticos; pelo contrário, quer mesmo mostrar como é que os elementos teóricos e emotivo-práticos se articulam. Ver-se-á, porém, que Stevenson, apesar das suas intenções, acabará por reduzir o mundo da ética ao mundo da emotividade.

Para Stevenson, é fundamental a distinção entre desacordo em crença e desacordo em atitude. E, desde o início, é também necessário perceber que uma coisa é o desacordo em *crença acerca de atitudes* e desacordo *em* atitude, pois, «entre eles (...), há um mundo de diferença»⁴⁸. Por conseguinte, as controvérsias em ética envolvem desacordo de natureza *dual*, de tal modo que «o problema central da análise ética — quase se poderia dizer «o» problema — é o de mostrar em pormenor como é que crenças e atitudes se relacionam»⁴⁹. Mas, nas controvérsias éticas, o que é que se pretende senão o acordo, em última análise, acordo em atitude? Na ética normativa, as próprias crenças existem em ordem a guiar e reorientar atitudes. Tanto assim é que «os juízos morais estão relacionados com *recomendar* alguma coisa como aprovável ou reprovável; e isto envolve mais do que uma descrição desinteressada ou um frio debate acerca de se já é aprovado ou quando o virá a ser espontaneamente. Que o moralista seja tão frequentemente um reformador é raramente um acidente. Os seus juízos imploram e aconselham e abrem o caminho para contra-aconselhar. Deste modo, os juízos morais vão para lá do conhecimento falando às naturezas cognitivo-afectivas dos homens»⁵⁰. Começa, pois, já a ver-se a importância que vai assumir a psicologia na concepção analítica de Stevenson. «É o desacordo em atitude (...) que distingue essencialmente as saídas éticas das da pura ciência»⁵¹.

Stevenson faz deslocar a indefinibilidade do «bom», de Moore, para o significado emotivo, e, por isso, interpretará a falácia naturalista no sentido de «uma definição persuasiva»: «Quase todos os

⁴⁶ EL, 267.

⁴⁷ EL, 268.

⁴⁸ EL, 10.

⁴⁹ EL, 11.

⁵⁰ EL, 13.

⁵¹ EL, 13.

que agora destacam os aspectos emotivos da ética (incluindo-me a mim) foram grandemente influenciados por Moore. Não é fácil pensar que isso é um acidente. O paralelo entre as suas opiniões e as presentes — que apesar de todas as diferenças permanece surpreendentemente próximo — será evidente a partir desta observação: Onde Moore apontava para uma «falácia naturalista», o presente escritor, através dos muitos sentidos possíveis que o segundo modelo reconhece, aponta para uma definição persuasiva»⁵². Aliás, segundo a interpretação de Stevenson, o próprio Moore, nos seus últimos escritos, inclinava-se para a aceitação da teoria emotiva: «É interessante observar que na publicação mais recente de Moore sobre ética está meio inclinado a aceitar uma teoria emotiva. Quando os homens estão em desacordo em assuntos éticos, ele escreve: 'Sinto certa inclinação para pensar que... (eles) não estão a fazer afirmações incompatíveis, que o seu desacordo é meramente um desacordo em atitude... e não sei se estou tão inclinado a pensar isto como a pensar que estão a fazer asserções incompatíveis. Mas certamente ainda tenho certa inclinação para pensar que a minha antiga posição era verdadeira e que eles estão a fazer asserções incompatíveis' (Cf. *The Philosophy of G. E. Moore*, editada por Schilpp, pp. 546 s)». E Stevenson acrescenta que espera que a sua obra tenha contribuído para «dissipar as prolongadas dúvidas de Moore. Vimos que é perfeitamente possível que juízos éticos opostos façam afirmações incompatíveis e exprimam desacordo em atitude. Uma qualidade indefinível não é de modo nenhum necessária para explicar como é que isso pode acontecer»⁵³.

Já em escritos anteriores, Stevenson se dera conta de que o «bom» não é, em última instância, definível em termos de conhecimento científico. Referindo-se à célebre «questão aberta» de Moore, já referida, escreve: «(...) o método científico não é suficiente para a ética»⁵⁴. E se recusa as teorias tradicionais do interesse, por insuficientes é porque elas se baseavam no pressuposto de que os enunciados éticos eram redutíveis a termos descritivos: «Devemos abandonar o pressuposto em que se basearam todas as teorias tradicionais do interesse. As teorias tradicionais do interesse afirmam que os enunciados éticos são descritivos de um estado de interesses existente, que dão informação simplesmente sobre os interesses (...). É este

⁵² EL, 272-273.

⁵³ EL, 272-273, em nota.

⁵⁴ CHARLES L. STEVENSON, *Facts and Values*, New Haven, 1963, 15. Cit. EFA, 372.

destaque dado à descrição, à informação, que torna incompleta a sua relevância. Sem dúvida, há sempre certo elemento descritivo nos juízos éticos, mas isso de modo nenhum é tudo. O seu uso mais importante não é o de indicar factos, mas o de *criar uma influência*. Em vez de descrever simplesmente os interesses das pessoas, *mudam-nos* ou *intensificam-nos*. *Recomendam* um interesse num objecto, mais do que declarar que o interesse já existe. As *razões* que apoiam os juízos éticos são simplesmente meios para facilitar a sua influência (...). A diferença entre as teorias tradicionais do interesse e a minha é parecida com a diferença entre descrever um deserto e regá-lo (...). Os termos éticos são *instrumentos* usados na complexa interacção e reajustamento dos interesses humanos (...). Sendo adequados para *sugerir*, são meios pelos quais as atitudes humanas podem ser orientadas por um ou outro caminho»⁵⁵. Na obra stevensoniana, há, pois uma tensão permanente entre o elemento cognoscitivo-descritivo e a dimensão emotiva dos juízos éticos, mas o primeiro acaba por ser absorvido na segunda. Porquê? Em última análise o desacordo nos juízos éticos baseia-se no desacordo *em* atitude. Assim, no momento de apresentar razões para justificá-los, a razão mostrar-se-ia válida, quando muito, para superar os desacordos em crença.

O duplo elemento (declarativo-descritivo e emotivo-imperativo) aparece-nos logo no que Stevenson chama *working models*, isto é, definições-modelo dos termos éticos: «(1) 'Isto é mau' significa *Eu desaprovo isto; desaprova-o tu também*. (2) 'Ele deve fazer isto' significa *Eu desaprovo que ele deixe de fazer isto; desaprova-o tu também*. (3) 'Isto é bom' significa *Eu aprovo isto; aprova-o tu também*»⁵⁶. Ora, como se relacionam estas dois elementos? Em ordem a clarificar a linguagem ética, o nosso Autor americano apresentará dois esquemas (*patterns*). Escreve: «Se quisermos dar conta adequada da flexibilidade linguística, devemos dividir o nosso estudo em duas partes ou 'esquemas' de análise. O primeiro esquema será simplesmente uma extensão dos modelos de trabalho do capítulo II. O carácter vago dos termos éticos será removido, como ilustração de uma das possibilidades, limitando a sua referência descritiva às próprias atitudes do falante. Toda a outra informação que possam oferecer será tomada como meramente sugerida. O segundo esquema ilustrará muitas outras possibilidades, permitindo que as referências

⁵⁵ *Facts and Values*, 15-16. Cit. EFA, 372.

⁵⁶ EL, 21.

descritivas dos termos éticos sejam tão complexas quanto cada ocasião ou contexto o requeira. Permitirá que as sugestões descritivas, como o primeiro esquema as classifica, adquiram o carácter mais definido de significados descritivos. O significado emotivo entrará em ambos os esquemas, embora varie na medida em que é dependente, como distinto do quase-dependente»⁵⁷.

Como se vê, no primeiro modelo ou esquema, o significado descritivo é limitado às atitudes de quem fala. O «bom» e os demais termos éticos referem a aprovação de quem fala a respeito de algo, isto é: «bom» significa «eu aprovo isso», como dissera nas definições-modelo referidas. E no caso de conflito ético, para solucioná-lo, «uma razão que alguém procura para si mesmo em ordem a modificar as suas próprias atitudes não será muito diferente da usada na argumentação com um amigo»⁵⁸, pois «as decisões pessoais são análogas às interpessoais»⁵⁹. Ora, se uma disputa ética estiver radicada no desacordo em crença, poderá ser solucionada mediante o raciocínio «mas se uma disputa ética não está radicada no desacordo em crença então não é possível nenhuma solução da razão»⁶⁰. Então recorre-se à persuasão que assegura o acordo ético mediante processos que «constituem os 'métodos não racionais' da ética (...). O mais importante dos métodos não racionais será chamado 'persuasivo', num sentido alargado. Depende do impacto directamente emocional das palavras do significado emotivo, cadência retórica, metáfora adequada, tons exortativos e estimulantes da voz, gestos dramáticos, preocupação em estabelecer relação com os ouvintes»⁶¹. Por isso, «um estudo dos métodos persuasivos é em larga medida um estudo do uso emotivo das palavras (...)»⁶². À pergunta sobre se estes métodos não racionais são válidos ou inválidos, responderá que ela não tem lugar, pois, situando-nos no campo das atitudes e da sua alteração, está-se para lá do método lógico e científico, e, assim, «as perguntas sobre validade (...) são irrelevantes. Em suma, na medida em que se deve distinguir a metodologia ética do método lógico e científico, a validade não apresenta qualquer problema»⁶³. Por isso,

⁵⁷ EL, 89.

⁵⁸ EL, 131.

⁵⁹ EL, 132.

⁶⁰ EL, 138.

⁶¹ EL, 139.

⁶² EL, 140.

⁶³ EL, 155-156.

Stevenson pensa também que não pode ser acusado de provocar o caos moral pois não quer fazer ética normativa. Situando-se no campo analítico, mantém-se neutral eticamente, concluindo que não há passagem lógica do mundo dos factos ao mundo dos valores.

No entanto, nos juízos éticos, não está apenas em jogo a atitude daquele que fala, pois há a crença de que se algo é bom é porque tem determinadas qualidades objectivas. Na análise da linguagem comum não pode ignorar-se este facto. E é precisamente a esta problemática que Stevenson dedica o seu segundo esquema de análise, que, no entanto, «difere do primeiro apenas nos seus aspectos externos»⁶⁴. Quer dizer, «em ambos os esquemas os termos éticos são considerados como emotivamente activos (...) e em ambos os esquemas se destaca o desacordo em atitude»⁶⁵. Por isso, mais uma vez, não sendo as definições dos termos éticos lógicas, mas persuasivas, fica esvaziado o carácter de validade universal da ética. De facto, «o estudo das definições é comumente considerado como propedêutica para a ciência, a lógica ou as matemáticas, pondo o acento no modo como clarificam as noções comuns ou fazem abreviações convenientes. Chega-se então a pensar que as definições desempenham na ética a mesma função e que a escolha de um sentido definido, entre os muitos que o segundo esquema reconhece, se guia por interesses puramente descritivos. Mas, na realidade, isto ocorre raramente; a descrição ocupa normalmente um lugar secundário. As definições éticas comportam uma união de significado descritivo e emotivo e, conseqüentemente, têm com frequência um uso em ordem a reorientar e intensificar atitudes. Escolher uma definição é, pois, invocar uma causa (...) Os passos seguintes na análise hão-de dar-se precedidos do estudo do que chamaremos 'definições persuasivas' implicadas de um modo tão habitual no segundo esquema»⁶⁶.

Torna-se, portanto, claro que Stevenson esvazia os juízos éticos de todo o carácter teórico-descritivo, que afirma terem também. E, assim, o significado emotivo dependente do descritivo acaba por ser anulado, absolutizando-se a psicologização da ética no significado emotivo independente nos enunciados éticos. Como escreve Kerner, «o segundo esquema de análise, na realidade, não vai mais além que o das definições-modelo, ao explicar como podem fundamentar-se em razões os juízos morais. Na teoria de Stevenson, qualquer apelo ao

⁶⁴ EL, 227.

⁶⁵ EL, 206.

⁶⁶ EL, 210.

significado descritivo dos juízos morais não pode ir mais além das atitudes que nós ou os nossos opositores possamos ter»⁶⁷. Consequentemente, Stevenson acaba por identificar moralistas e propagandistas, desde que, mais uma vez, se empreguem os termos em sentido neutro. «Os termos 'propagandista' e 'moralista' não têm que ser persuasivos, desde que se tenha o cuidado em neutralizar os seus efeitos emotivos. Mas espontaneamente prestam-se a ser usados persuasivamente e com frequência a exceder-se, inadvertidamente, nesse uso persuasivo. Quando os termos são *completamente* neutralizados, pode dizer-se com tranquilidade que todos os moralistas são propagandistas ou que todos os propagandistas são moralistas»⁶⁸.

Toulmin: as «boas razões»

Com Stephen E. Toulmin, sob a influência do segundo Wittgenstein, assistimos à despsicologização e desontologização da ética, isto é, a uma lógica da mera facticidade ética.

Por vias diferentes, tanto Bradley («experiência» do Absoluto), como Moore (entidades não-naturais), Russell (que se propõe estabelecer «uma certa espécie de doutrina lógica e na base desta uma certa espécie de metafísica»⁶⁹ ou o primeiro Wittgenstein («o místico»), deixavam campo aberto para uma dualidade de planos, em que, para lá da realidade natural científica, se afirma ou supõe uma realidade não-natural, metafísica, ainda que indizível, e, consequentemente, também uma ética não redutível à ética científica dos factos. Concretamente o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, para quem a linguagem apenas exprime factos, dentro do pressuposto de uma correspondência entre a linguagem e o mundo, em que «1. O mundo é tudo o que acontece. 2. O que acontece, o facto, é a existência dos factos atómicos»⁷⁰, remeterá a ética para o campo do inexpressável, precisamente porque é do domínio dos valores e não dos factos. Wittgenstein apercebe-se de que a própria relação entre a linguagem e a realidade não é expressável, não pode ser expressa

⁶⁷ G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford, 1966, 71. Cit. EFA, 412.

⁶⁸ EL, 252.

⁶⁹ B. RUSSELL, *The Philosophy of Logical Atomism* (em *Logic and Knowledge*, Londres, 1956, 178). Cit. EFA, 440.

⁷⁰ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (em alemão e espanhol), Madrid, 1957, 33.

nem dita, mas apenas mostrada, isto é, nunca se dá total transparência pois não podemos sair para fora do domínio da linguagem. «5.6 *Os limites da minha linguagem* significam os limites do meu mundo»⁷¹. Por isso, «7. Sobre o que se não pode falar deve calar-se»⁷², e o que não pode dizer-se é *o místico*, a que pertence a ética, Deus, o sentido da vida, *que* o mundo seja, e a morte⁷³. Mas, como se vê, ainda que inexpressável, por detrás da linguagem que exprime o mundo dos factos, aponta-se para uma esfera de realidade metafísica, de sentido e de valor. Mas o segundo Wittgenstein, o das *Philosophical Investigations*⁷⁴, operará uma ruptura com o primeiro, terminando com a tensão entre o *dito* e o *mostrado*, o exprimível e o místico. Será ainda mais radical que os positivistas lógicos, pois, para ele, não se trata já de chegar a uma linguagem ideal, mas pura e simplesmente de captar a linguagem na sua imediatidade, nos seus usos e funções, dentro dos seus diversos contextos. Já não se procura o significado, mas os usos e funções da linguagem. Não linguagem nem lógica ideal, mas pluralidade de linguagem, cada uma com a sua própria lógica, funcionando e legitimando-se segundo as diversas situações e finalidades de uso. Pretender ultrapassar os limites da linguagem, tentando captar essências que se ocultariam por detrás da própria linguagem, não tem sentido. Devemos surpreender a linguagem nos seus jogos. Há que ver a linguagem no seu próprio funcionamento quotidiano, dentro dos vários jogos de linguagem. A filosofia aparecerá então como doença que é necessário tratar, precisamente com o novo tipo de análise, que se revelará terapêutica. Os problemas filosóficos são pseudo-problemas. Torna-se, pois, claro que ficamos encerrados na mera facticidade, que já não se trata de explicar, mas apenas de descrever. Não é possível ultrapassar os «jogos de linguagem» no seu funcionamento concreto, como explica Schultz: «Wittgenstein não procura colocar no centro a relação entre coisa real e palavra como um problema filosófico sério. Os 'jogos de linguagem' são modos de comportamento dos homens que pensam e falam, nos quais as coisas desempenham um papel. As coisas têm funções enquanto significam algo em e para o jogo. E algo semelhante vale também para os homens que participam no jogo. Estes homens, quando o jogo é

⁷¹ *Ibid.*, 153.

⁷² *Ibid.*, 191.

⁷³ Cf., *Ibid.*, 6.4 a 6.54, 185-191.

⁷⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

submetido e dominado, ficam absorvidos nele. Se o jogo funciona a reflexão torna-se supérflua (...) O 'jogo de linguagem' nada conhece que lhe seja realmente exterior porque em si mesmo não é nada puramente interior. A diferença de exterior e interior é tão radicalmente negada como a de fenómeno e essência. O 'jogo de linguagem' aparece assim como a sua própria realidade que repousa e se completa em si mesma»⁷⁵.

A influência do segundo Wittgenstein em Toulmin é reconhecida pelo próprio Toulmin, na sua principal obra ética: *The Place of Reason in Ethics*⁷⁶, quando, nos agradecimentos, escreve: «muitos dos problemas aqui tratados teriam ficado fora do meu alcance, se não tivesse ouvido as conferências do Dr. Ludwig Wittgenstein e de John Wisdom»⁷⁷. E a sua obra lógico-epistemológica de que a sua concepção ética é consequência é precisamente a procura de uma lógica informal, plural, face à lógica formal, idealizada, matemática, isto é, uma lógica da linguagem ordinária, do uso e função de cada enunciado no seu contexto vital: «Certamente a linguagem, tal como a conhecemos, compõe-se não de proposições intemporais, mas de enunciados que dependem sempre do contexto ou da ocasião em que se pronunciam. Os enunciados formulam-se em situações particulares, e a interpretação que deles se faz está ligada à sua relação com essas situações (...). Só na matemática pura podem as nossas afirmações estar completamente livres de qualquer contexto»⁷⁸. Já não se trata, pois, de uma lógica idealizada, mas de uma lógica informal, em funcionamento (*working Logic*), válida portanto em cada contexto. Da razão universal, passa-se às razões que valem em cada caso. Cada esfera de realidade tem a sua própria lógica, e cada enunciado concreto pode ser justificado com razões adequadas, as «boas razões». É por isso que Toulmin, para lá de uma lógica formal, baseada na analiticidade e na matemática, exige uma lógica informal, que dê conta dos *conteúdos* e justifique a verdade dos enunciados da ética e da estética. Daí que seja decisiva a distinção entre o que chama a argumentação analítica e a argumentação substancial e o acento

⁷⁵ W. SCULTZ, *Wittgenstein. Die negation der philosophie*, Pfullingen, 1967, 75. Cit., EFA, 471.

⁷⁶ STEPHEN E. TOULMIN, *An examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1948. Seguimos a tradução espanhola: *El Puesto de la Razón en la Ética*, Madrid, 1964. Será citada PRE, seguindo-se as páginas.

⁷⁷ PRE, 15.

⁷⁸ S. E. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958, 180. Cit. EFA, 610.

colocado no *backing* como fundamento das proposições invocadas como garantas (*warrants*). O modelo toulminiano é o da argumentação jurídica: «A lógica (podemos dizer) é jurisprudência generalizada»^{78a}.

Compreende-se assim que a questão central da ética, para Toulmin, é a das «boas razões». No campo concreto das decisões morais deparamos com uma «torrente de argumentos (pretendendo todos apresentar as melhores razões possíveis para agirmos da maneira proposta)» e, assim, vemo-nos confrontados «continuamente com um problema central: Como vamos distinguir os argumentos a que devemos prestar atenção daqueles de que não devemos fazer caso ou que devemos recusar?»^{78b}. De facto, sendo a ética uma questão eminentemente prática, «quando se trata de tomar uma decisão moral, o que fazemos é reflectir, tomando em consideração os factos pertinentes, pelo menos o que deles conhecemos, e logo temos que decidir-nos. Ao fazê-lo, passamos das razões fácticas (R) para a conclusão ética (E). Neste momento, sempre podemos perguntar-nos: «é esta a decisão correcta (*right*)? Tendo em conta o que sei (R), deveria fazer esta escolha (E)? É R uma boa razão para E?» Quando consideramos, portanto, a ética em geral, interessará responder à pergunta: «Que é que faz de um conjunto particular de factos, R, uma boa razão para uma conclusão ética particular, E?; que é uma «boa razão» em ética?»; responder a esta pergunta interessará muito mais do que responder a outra como: «Que é a análise do correcto (*right*)» e «É o prazer melhor do que o conhecimento?»⁷⁹. Toulmin anuncia, desde o princípio, que é nos próprios factos que hão-de encontrar-se as suas razões justificativas, dissolvendo-se assim a questão da passagem do *ser* ao *dever-se*, isto é, a questão de uma ética com validade universal.

Depois de estabelecer qual é o problema central da ética, vai criticar as teorias tradicionais, que, para ele, são três: a ética objectiva, segundo a qual chamar a algo «bom» ou «correcto» é «atribuir-lhe uma propriedade de um tipo ou outro»; a ética subjectiva, para a qual chamar a algo «bom» ou «correcto» é «manifestar os próprios sentimentos ou os de um grupo a que se está associado»; a ética imperativa, para a qual «os conceitos éticos são meros pseudo-conceitos,

^{78a} *Ibid.*, Cit. EFA, 580.

^{78b} PRE, 18-19.

⁷⁹ PRE, 20-21.

que se usam para persuadir»⁸⁰. Atribui estas concepções a Moore, Stevenson e Ayer, respectivamente. E recusa-as precisamente porque nenhuma delas responde à questão central da ética, que é a de encontrar razões justificativas dos enunciados éticos e ajudar-nos «a distinguir um raciocínio (*reasoning*) bom de um mau»⁸¹. Portanto, a ética deve ser desontologizada e despsicologizada.

Em ordem a atacar directamente o problema, vai comparar o raciocínio científico e a sua função com o raciocínio ético e a sua função, começando por prevenir que «ainda que não partilhemos a esperança dos filósofos numa resposta universal para a pergunta sobre «que é raciocinar», não temos nenhuma razão para desanimar»⁸², e o motivo é a versatilidade da razão: os filósofos que pretenderam definir o «raciocínio» de uma única maneira «não fariam nada disso, se reconhecessem a completa variedade de propósitos para os quais é usada a linguagem. A linguagem não é um instrumento de finalidade única. De facto, é mais parecida com uma «navalha de escuteiro», com imensas finalidades; e, mais ainda, a linguagem é uma dessas coisas que continuamente moldamos e modificamos acrescentando novos artifícios (modos de raciocínio e tipos de conceitos) para executar novas funções, e polindo de novo os velhos à luz da experiência para que sirvam melhor para as suas antigas finalidades, já familiares e bem provadas»⁸³. Assim, após esta referência tão clara ao segundo Wittgenstein, que também apresentara a imagem da razão como *a box of tools*, adiantará que a «nossa questão central toma agora a forma seguinte: Podemos descobrir, partindo do nosso conhecimento das espécies de situações e actividades humanas, nas quais encontram o seu uso primário os juízos éticos, as espécies de coisas que são pertinentes como argumentos para uma ou outra forma de actuar? Por outras palavras, podemos dar razão do nosso modo de raciocinar ético, que apresentará a sua função característica, isto é, a sua contribuição para as actividades em que se usa?»⁸⁴. Mas, para responder, voltemos à questão da ciência, tendo já ficado claro que a sua análise será funcional e contextual.

Como surge a ciência? Dá um exemplo vulgar: o da bengala que, metida na água, parece partida. Surge então a surpresa perante

o inesperado do fenómeno e a necessidade de explicação. Para quê? Para que o inesperado se transforme em esperado: «cada uma das explicações está traçada para fazer ver que, partindo da nossa experiência dos fenómenos ópticos, a inclinação da bengala «era de esperar». Se tal «explicação» vos satisfaz não é nenhuma casualidade. A situação que considerámos é típica daquelas para as quais se requiere uma «explicação científica» e para cujo tratamento se desenvolveu a ciência. E, se é que isto nos faz ver algo, é o que devemos tomar como função especial da explicação científica: a saber, trazer a nossa experiência passada para referir-se às nossas expectativas presentes e futuras de tal modo que seja para «salvar as aparências» e transformar, tanto quanto seja possível, o inesperado em esperado»⁸⁵. Portanto, a ciência, os conceitos e as teorias científicas não têm por finalidade dar-nos a conhecer a essência última da realidade, mas permitir-nos prever os fenómenos, em ordem a podermos controlá-los: «As nossas ideias comuns sobre as «propriedades» do mundo só podem levar-nos a predizer e antecipar os acontecimentos que se produzem à nossa volta dentro de uma gama limitada de condições. Sempre acontece algo de inesperado e estamos expostos a desconcertar-nos quando isso sucede. Se queremos poder predizer esses acontecimentos e não surpreender-nos com eles, temos que abandonar a conta que deles dão as opiniões quotidianas. Em lugar delas, temos que tentar encontrar uma que mereça mais confiança: a 'científica'»⁸⁶. O critério de «verdade» da teoria científica é evidentemente a confirmação pela experiência: «Enquanto encontramos confirmadas pela experiência as predições pertinentes, mantemos a teoria. No entanto, se nos leva a predizer que o pau só parecerá quebrado em água corrente e resulta falso o que esperávamos, tanto pior para a teoria: modificamo-la ou abandonamo-la por outra»⁸⁷. E no caso de várias teorias, como decidir-nos? «(...) aplicamos não apenas uma, mas um número variado de provas. A prova inicial e mais importante é a da *confiabilidade predictiva* (...). A prova seguinte é a da *coerência*: se há duas teorias que cobrem o mesmo campo de estudo com igual confiabilidade predictiva, escolhemos a que melhor se compagine com as teorias estabelecidas em campos adjacentes de estudo (...). Finalmente, se temos que escolher entre duas teorias, ambas mere-

⁸⁰ PRE, 22.

⁸¹ PRE, 22.

⁸² PRE, 99.

⁸³ PRE, 102-103.

⁸⁴ PRE, 103.

⁸⁵ PRE, 107-108.

⁸⁶ PRE, 110.

⁸⁷ PRE, 112.

cedoras de confiança mas que pertencem a diferentes campos teóricos — por exemplo, uma 'euclidiana' e outra não 'euclidiana' —, aplicamos a prova da conveniência: a teoria que consiga resultados com menos esforço da nossa parte será a preferida»⁸⁸. Mas «a verdade» da ciência acaba por confundir-se com a sua finalidade e função. Por isso, duas teorias podem ser igualmente verdadeiras, desde que situadas dentro de campos, finalidades, contextos e funções diferentes, utilizando, portanto, princípios diversos: «(...) dentro da ciência, não há necessariamente verdadeira contradição entre os juízos «isto é realmente direito» e «isto não é realmente direito», e quando os juízos que parecem entrar em conflito uns com os outros se tomam de tipos diferentes de contextos e de modos diferentes de raciocínio, simplesmente não tem sentido pôr a questão de serem incompatíveis»⁸⁹. Os próprios juízos quotidianos, do conhecimento vulgar, são também verdadeiros no seu contexto: «Assim como não há contradições entre os juízos científicos e os quotidianos, também os não há entre aqueles e os juízos de outro tipo. (Por exemplo) a oposição entre o artista (...) e o científico (...) apenas representa uma divergência entre os modos de raciocínio que usam, estando deste modo a escolha determinada pelas suas actividades e interesses»⁹⁰. O que não pode é perguntar-se pela Realidade última, realmente verdadeira, pois o instinto mais cordato é «entender a significação das palavras apenas nos seus contatos e confiar na Lógica apenas enquanto mantém contacto com a vida»⁹¹. A filosofia propõe-se um trabalho desnecessário, já que, «continuar a procurar o único significado realmente verdadeiro da «realidade» é empreender a caça do pato selvagem do tipo mais metafórico — não precisamente uma caça do pato selvagem literal (já que um pato selvagem é um objecto muito sólido, apesar de ser tão evasivo), mas a procura sem fim de um pássaro imaginário»⁹².

Depois de ter investigado «a relação entre o raciocínio implicado num argumento típico científico e as características da situação para as quais vale, e (...) que relação tem isto na função especial da argumentação científica e da própria ciência», poderá agora considerar: «1) se a ética é uma ciência: quer dizer, se os resultados dessa

investigação são aplicáveis imediatamente à ética; 2) se não, como difere a função da ética da da ciência, e 3) que espécie de argumentos são, por conseguinte, pertinentes nas decisões morais»⁹³.

A tarefa está realmente facilitada, pois trata-se de aplicar à ética a epistemologia científica. Como ele próprio diz, o exame da natureza dos enunciados quotidianos e científicos dá-nos «um guia com cuja ajuda podemos abordar uma vez mais o nosso problema central: o lugar da razão em ética»⁹⁴. Tendo presentes as distinções anteriores, estamos agora habilitados a dar uma resposta à pergunta: É a ética uma ciência? Se a realidade é uma categoria meramente lógica, e não ontológica, então é também claro que a ética não é ciência, se por ciência se entender a captação da realidade moral. Toulmin opõe-se a toda a ontologização: «Como definição literal, «a descoberta da realidade» não nos diz mais sobre a ética que sobre a ciência»⁹⁵. Mas Toulmin opõe-se igualmente àqueles que identificam a ética com a psicologia; de facto, a «diferença de função entre os juízos científicos e morais — uns dizendo respeito à modificação das predições e os outros à modificação das opiniões e conduta — ajuda-nos a explicar a equivocada identificação (popular entre os filósofos 'empiristas', escritores sobre a psicanálise e outros) da 'ciência' com a 'razão' e da 'ética' com a 'retórica' ou a 'racionalização»⁹⁶. Quer dizer, distinguindo, também no domínio ético, entre os juízos quotidianos (de agrado ou desagrado) e os juízos que chama «completamente desenvolvidos»⁹⁷, concluímos que a teoria ética goza de estatuto científico, pois há uma lógica da ética, que esclarece precisamente quanto às «boas razões», isto é, que estabelece os critérios racionais que validam a conduta realmente boa.

Quando duas pessoas discutem sobre o que hão-de fazer, para colocar-se de acordo quanto às coisas que são realmente boas, invocam dois tipos de razões, «à primeira vista não comparáveis»⁹⁸: argumentos que fazem ver que devem decidir-se por γ e δ , porque «realizam um 'dever' no 'código moral' da comunidade a que pertencem», e «argumentos que fazem ver que γ e δ evitarão causar alguma inconveniência, mal-estar ou dano a outros membros da

⁸⁸ PRE, 115.

⁸⁹ PRE, 132.

⁹⁰ PRE, 134.

⁹¹ PRE, 137.

⁹² PRE, 133.

⁹³ PRE, 104.

⁹⁴ PRE, 141.

⁹⁵ PRE, 142.

⁹⁶ PRE, 149.

⁹⁷ PRE, 150.

⁹⁸ PRE, 153.

comunidade»⁹⁹. Portanto, nos dois tipos de argumentação, a noção de comunidade é central¹⁰⁰. Por conseguinte, o critério fundamental do raciocínio ético é o das consequências da acção para a convivência social. Em todas as comunidades existem inevitavelmente deveres e esses deveres têm como finalidade possibilitar a existência em comum: «Numa palavra, o conselho de 'dever' é inseparável da 'mecânica' da vida social e das práticas adoptadas pelas diferentes comunidades para tornar tolerável e até possível a vida em conjunto. Portanto, não temos necessidade de preocupar-nos com a aparente dualidade dos argumentos éticos, do contraste entre os argumentos do 'dever' e dos argumentos do bem-estar do nosso próximo. E podemos caracterizar justamente a ética como uma parte do processo por meio do qual se harmonizam os desejos e as acções dos membros de uma comunidade»¹⁰¹. Dentro da sua concepção funcionalista e contextual das 'boas razões', não tem, pois, lugar a dimensão propriamente pessoal da ética nem a pergunta pela justificação de uma moral absoluta: «(...) pode agora completar-se a análise do que eu chamei a 'função' da ética; podemos defini-la provisoriamente assim: 'correlacionar as nossas opiniões e conduta de tal maneira que se torne compatível o cumprimento das intenções e desejos de cada um na medida do possível'. É à luz desta função e do seu contexto da vida em comunidade que devemos examinar: 1) o desenvolvimento da moralidade e do raciocínio ético e 2) as regras lógicas a aplicar aos argumentos éticos»¹⁰².

Há, de facto, duas etapas no desenvolvimento da ética. «A ética primitiva é 'deontológica', é questão de deveres rígidos, tabus, costumes e preceitos»¹⁰³, isto é, faz apelo ao código moral de uma comunidade determinada: «Apelar para um 'princípio' em ética é igual a apelar para uma 'lei' na ciência; 'os princípios' e as 'leis da natureza' podem ser considerados como resumos taquigráficos da experiência, como comparações condensadas»¹⁰⁴. Mas, com o tempo, surgem dúvidas, dada inclusivamente a entrada em contacto com outras comunidades e os seus respectivos códigos. Então, «quando se reconhece que os membros da comunidade têm o direito de criticar

⁹⁹ PRE, 153-154.

¹⁰⁰ Cf. PRE, 154.

¹⁰¹ PRE, 157-158.

¹⁰² PRE, 158.

¹⁰³ PRE, 159.

¹⁰⁴ PRE, 160-161.

as práticas existentes e de sugerir outras novas, começa uma nova fase no desenvolvimento da ética. Nesta fase, o que se destaca são mais os *motivos* das acções e os *resultados* das práticas sociais do que a 'letra da lei'. O código 'deontológico' era o princípio supremo; o critério 'teleológico' amplifica-o agora e proporciona uma norma com que criticá-lo». No entanto, «isto não significa que a moralidade se torne completamente teleológica, como sugeriria o utilitarismo. A única coisa que acontece é que o sistema de tabus, inicialmente inflexível, se transforma num código moral *que se desenvolve*, um código que continua a ser obrigatório nos casos não ambíguos, mas cuja interpretação nos casos equívocos e cujo desenvolvimento futuro se regulam fazendo apelo à função da ética, isto é, à necessidade geral de que se evitem males evitáveis»¹⁰⁵.

Para Toulmin, há, pois, compatibilidade entre os dois critérios, pois implicam-se mutuamente de forma quase dialéctica: se, por um lado, o critério é o código, por outro, o código deve transformar-se e desenvolver-se em função da ética, que é o de evitar males evitáveis. Mas, como se vê, este acaba por ser o último argumento. E, assim, embora Toulmin não queira cair no utilitarismo, acaba por apresentá-lo como critério último, «ainda que formulado de modo negativo»¹⁰⁶: as normas devem produzir o menor mal possível.

Mas, de acordo, mais uma vez, com a sua concepção funcionalista e na sequência do paralelismo da ciência e da ética, dir-nos-á que cada código tem a sua própria validade, dentro do seu contexto vital, sendo, pois, difícil fazer comparações entre códigos diferentes. Deste modo, dada a despsicologização e desontologização da ética, não se pode pretender, por exemplo, apresentar a instituição matrimonial cristã como melhor do que a muçulmana, pois cada uma tem a sua própria lógica, no contexto vital em que se insere: «A instituição do 'matrimónio' desempenha papéis tão diversos nas formas de vida da sociedade cristã e da muçulmana que até opinaríamos que dificilmente é lícito descrever absolutamente o matrimónio cristão e muçulmano como exemplos da 'mesma' instituição»¹⁰⁷. Não há, por conseguinte, possibilidade de justificação de uma moral absoluta. Dois códigos podem ser igualmente válidos, exactamente como duas teorias científicas. Não se trata de definir o que é realmente bom em

¹⁰⁵ PRE, 163.

¹⁰⁶ EFA, 711.

¹⁰⁷ PRE, 175.

si mesmo, como, em ciência, não se tratava de captar a realidade em si mesma. A realidade moral é desontologizada, como o fôra a realidade física. São meras categorias lógicas. Por isso, na lógica ética, trata-se apenas de justificar com «boas razões» o que deve fazer-se em situações e contextos diversos: «Neste capítulo, não tentei dar uma 'teoria da ética'; tratei simplesmente de descrever as ocasiões em que de facto estamos dispostos a chamar 'éticos' aos juízos e 'morais' às decisões, e o papel que desempenha o raciocínio em tais ocasiões. Esta descrição levou-nos a ver como se distinguem o bom raciocínio do mau e a argumentação válida da inválida em *tipos particulares* de problemas e argumentações éticos: para ser concreto, aplicando aos juízos individuais a prova do princípio e aos princípios a prova da fecundidade geral. Agora, perguntamos: 'precisa-se de mais alguma resposta?' (...) Eu, por mim, não sinto a necessidade de nenhuma resposta *geral* à pergunta sobre 'o que é que faz 'bom' a um raciocínio ético e 'válidas' as argumentações éticas'; são suficientes as respostas aplicáveis aos tipos particulares de argumentações. Na realidade, parece-me que pedir tal resposta geral (mesmo que haja de obter-se) tem que levar ao paradoxo com a mesma segurança com que levou a ela a correspondente petição em relação com a ciência»¹⁰⁸. Quer dizer, as ulteriores perguntas filosóficas sobre o fundamento último da ética (por exemplo: «Porque é que devemos fazer o que é bem?») não podem ter resposta, pois são tautológicas: «Não pode discutir-se sobre a proposição 'A ética é a ética'»¹⁰⁹. São questões-limite, que remetem para a decisão pessoal e talvez para o domínio da fé e da religião: «Sobre as questões de facto que não se podem 'explicar' cientificamente, como a morte dos filhos de Jones, a função da religião é ajudar-nos a resignar-nos e, desse modo, a aceitá-las»¹¹⁰.

Toulmin levou às suas últimas consequências a filosofia analítica no confronto com a ética. Não há fundamentação metafísica possível para a ética. Segundo Toulmin, a própria questão da falácia, de Moore, é uma pseudo-questão, pois a própria pergunta sobre *o que é realmente bom* não tem sentido. A única lógica possível, em ética, é a lógica dos factos. Apenas podemos argumentar dentro de práticas sociais, não tendo sequer sentido «a pergunta sobre 'qual é a melhor'», a não ser retoricamente, na perspectiva de preferências pessoais¹¹¹

¹⁰⁸ PRE, 183-184.

¹⁰⁹ PRE, 186.

¹¹⁰ PRE, 244.

¹¹¹ PRE, 176.

A razão foi, pois, abolida na sua tarefa de fundamentar e orientar uma ética universal ou a conduta universalmente válida. A tradição logicista da ética termina na pura facticidade e, assim, no niilismo ético, pois, não havendo critério de universalidade ética, todos os sistemas morais acabam por equivaler-se.

Deus, questão racional livre, e Ética

A essência deste tempo: a técnica

Como se acabou de ver, a filosofia analítica termina numa lógica da mera facticidade, isto é, num *logos* meramente funcional de práticas sociais irreduzíveis. Partindo de pressupostos empiristas, a razão é abolida na sua tarefa de fundamentar uma ética teórica. Assim, já não é possível passar do *facto* ao *direito*, pois só a razão insere na universalidade. Deste modo, a conclusão inevitável é o niilismo ético, já que, sem o mesmo, os diferentes dissolvem-se no caos.

A outra tradição é a da metafísica, que quer captar as essências externas, como normas das coisas temporais. Mas, nessa perspectiva, é a história e a liberdade que são abolidas, pois o homem torna-se mero executante do pré-existente e pré-determinado. Ser homem é realizar a sua essência e «poder-se-ia formular a norma para a acção humana da seguinte maneira: age de modo a dar a cada coisa o lugar que lhe corresponde pela sua essência e a restabelecer a ordem quando se encontra alterada»¹¹². Trata-se, em última análise, de uma «metafísica da subjectividade», que vem já de Platão e se radicalizou em Kant: «o essencial é o que o é para o olhar espiritual, para a razão (...). É assim que o conceito de essência está estreitamente correlacionado com o da razão, ou seja, com uma faculdade humana»¹¹³. Nas éticas essencialistas (recorde-se também Moore), não há propriamente lugar para o diferente.

Em última análise, a problemática subjacente à questão ética é a da relação entre a verdade e a história, ou seja, entre o mesmo e o diferente. A história é inevitavelmente da ordem do acontecimento, do diverso, da pluralidade, mas os *acontecimentos* hão-de poder inserir-se na *lógica*, pois, de contrário, teríamos apenas momentos sem relação, e a própria história se dissolveria, como também se destrói

¹¹² MAX MÜLLER, *Crisis de la Metafísica*, Buenos Aires, 1961, 22.

¹¹³ *Ibid.*, 26.

quando tornada sistema lógico. Há, portanto, um *mistério* inerente à própria história, que é o *mistério* da própria realidade e, consequentemente, o *mistério* do próprio homem, que, enquanto *consciência finita*, é precisamente esse intervalo, esse «entre» o Nada e o Tudo, quer dizer, *liberdade* que procura o *sentido*.

Mas o homem, marcado pelas experiências primeiras de predador e do «fantasma maternal», devorado pela ânsia de segurança, dificilmente é capaz de aceitar estar onde realmente é o seu lugar e, por isso, permanentemente se dissolve no totalitarismo e no niilismo¹¹⁴. Como se estivesse definitivamente atingido pela doença mortal de só saber dominar ou obedecer, parece incapaz de passar da «necessidade» (cálculo e posse) ao «desejo» (comunicação amorosa e gratuita). Assim, está constantemente a reduzir-se a si mesmo à dimensão de coisa, na própria obsessão de se tornar deus.

O nosso tempo, cuja essência é a técnica, levou ao seu cume a *coisificação* do humano, ou seja, está a concluir a história do «esquecimento do Ser», de que fala Heidegger. Jacques Ellul mostrou penetrantemente que o que caracteriza a nossa época não é sequer o objecto, mas os meios, com uma ideologia, que é o estruturalismo: «Evidentemente, ao formularem a sua exigência, os leninistas que ignoram tudo de uma análise correcta da sociedade técnica, não sabem o que fazem mas obedecem espontaneamente à escala dos valores efectivos. E se consideramos os objectos como o real que nos cerca, então é necessário tomar muito em atenção a expressão cada vez mais frequente segundo a qual o objecto em última análise não existe. Exactamente como o sujeito. A clara distinção tradicional desaparece. Em proveito de quê? Mostraremos noutra parte que o estruturalismo não é um pensamento criador, mas o simples produto dos meios. Como «isso» funciona. Mas isto é exclusivamente a Técnica. É o universo dominado pelo tecnicismo. Ora, o que é muito interessante neste pensamento filosófico é que ele revela que, para dar espaço livre, jogo livre à actividade superordenada dos meios (técnicas), é necessário que o sujeito não exista (o sujeito só tem que obedecer aos meios), mas é necessário também que o objecto não exista (o objecto não passa dum produto sem importância do jogo das técnicas). É isto exactamente o que esta filosofia formula. Assim, chegamos à conclusão decisiva que o nosso universo não é um universo

de objectos, que não há um sistema dos objectos, mas um universo dos meios e um sistema técnico»¹¹⁵.

Paradoxalmente, a corrente da filosofia analítica, que expusemos, termina também num *logos* técnico.

Como também escreve, com razão, João Maria André, «Gerado no momento em que a revolução industrial e tecnológica produz os organismos cibernéticos que começam a dominar o homem que os criou com o objectivo de dominar a natureza, o estruturalismo, sob o ponto de vista antropológico, vem anunciar a morte do homem/sujeito do mesmo modo que Nietzsche, um século antes, anunciara a morte de Deus, tornando-se, assim expressão plena e realizada do pensamento da cibernética. Quando se admite que o *sujeito humano* não passa do «lugar insubstancial oferecido a um pensamento anónimo a fim de que ele aí se desenvolva, tome as suas distâncias em relação a si mesmo, encontre e realize as suas disposições verdadeiras e se organize em relação aos constrangimentos inerentes à sua única natureza», compreende-se que se assuma como tarefa específica das ciências humanas a dissolução do homem que deverá «reintegrar a cultura na natureza e finalmente ainda no conjunto das suas condições físico-químicas»¹¹⁶.

Mas é evidente que o estruturalismo, nas suas extrapolações filosóficas, é contraditório. É que, se o sujeito se dissolve no sistema que lhe pré-existe, pergunta-se como é que seria sequer pensável a estrutura, sem o sujeito que a pensasse. A estrutura para não ser pura homogeneidade, exige um *outro* diferente, que é o sujeito. Mesmo admitindo a pré-existência de matrizes estruturais, permanece sempre a questão da palavra *única* que apenas *eu* posso pronunciar. O sujeito é, pois, estruturado, pois não é consciência pura, mas é também sujeito autónomo, irredutível. Eu sou diferente da estrutura, *eu* não coincido com a *estrutura*.

Por conseguinte, não há nunca transparência total. E também não se começa em zero. O primeiro Wittgenstein viu correctamente, quando, declarando que a própria relação entre a linguagem e a realidade não é dizível, apontava para um além da linguagem como facto.

¹¹⁵ JACQUES ELLUL, *Le Système Technicien*, Paris, 1977, 54-55.

¹¹⁶ JOÃO MARIA ANDRÉ, *Mito, Linguagem e Filosofia* (separata de *Biblos* LVI, Coimbra), 278-279. Neste contexto, lembrar também o que escreveu MARSHALL MCLUHAN, *D'oeil à oreille*, Paris, 1977, 88: «Uma caricatura recente representava um rapazito dizendo à mãe: Quando for grande, quero ser um computador'. O humor é muitas vezes profético».

¹¹⁴ Cf. ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente. Questões deste tempo*, Porto, s/d, 13-55.

Também no conhecimento e na acção deparamos com a mesma irreducibilidade: a afirmação dos entes só é possível à luz do Ser. Assim, a raiz dos nossos equívocos está na tentativa de reduzir o ser aos entes e, mais radicalmente, no que Heidegger denominou a tentativa da *onto-teo-antropologia*, reduzindo o próprio Deus a um ente entre os entes, partindo da pretensa onipotência da razão e do carácter narcísico do homem.

O que é a experiência?

O *topos* da compreensão é, portanto, outro: a experiência na sua globalidade, ou seja, trata-se da compreensão do ser-que-se-dá-no-mundo.

Nas nossas sociedades científico-técnicas, a experiência tem um lugar determinante, mas redutor, na medida em que se absolutizou o seu sentido positivista. Ora, a experiência é mais do que isso. Vamos à sua etimologia e façamos uma viagem semântica, pois «naturalmente, depois de Heidegger e Zubiri é já completamente ociosa toda a justificação do ponto de vista filosófico da investigação etimológica»¹¹⁷.

Notamos, desde o início, que a experiência não significa exactamente a mesma coisa nas sociedades tradicionais, de tipo arcaico, e nas sociedades científico-técnicas. Trata-se, de facto, de duas perspectivas diversas, expressas, aliás, por dois termos diferentes no inglês e no alemão, para traduzir a palavra portuguesa experiência: *experiment* e *experience* (inglês), *das Experiment* e *die Erfahrung* (alemão).

Os dois primeiros termos (*experiment* e *das Experiment*) designam a experiência no sentido das ciências positivas, experimentais. É neste sentido quase exclusivo que se fala de experiência, nas sociedades científico-técnicas, como se o único critério de verdade e até como se a única realidade fossem da ordem da objectividade científica. Há, porém, um sentido radicalmente diferente de experiência, expresso pelos termos *experience* e *die Erfahrung*, e é aquele tipo de experiência que se refere ao mundo dos valores e das significações propriamente humanas.

Er-fahren, em alemão, dá-nos logo o sentido de movimento para a frente, de passagem, de viagem de um lugar para outro, em conexão

com o que uma viagem pode significar de risco e perigo. Note-se que perigo, em alemão, se diz precisamente *Ge-fahr*, em ligação com *er-fahren*. Mas, significativamente, estas mesmas nuances são dadas pela palavra portuguesa experiência («*expérience*», em francês; «*experience*», em inglês), derivada do latim. *Experientia* é composta da preposição *ex* (de, a partir de), com o verbo *periri* que significava tentar, experimentar e que dá *peritus* (perito) e *expertus* (experto, perito), hábil em, e a que está ligado, por exemplo, *periculum*, cujo sentido mais antigo de tentativa se transformou no de perigo (comparar com *Gefahr*). *Experimentum* (tentativa), em latim, é sinónimo de *periculum* (perigo). Não há, de facto, aptidão ou habilidade, perícia (*peritia*), sem a capacidade de correr riscos. *Ex-periri* tem os significados de correr perigo, tentar, mas também de suportar, aguentar, enfrentar dificuldades, e, num sentido mais vasto, conhecer, compreender, sentir, ver. E assim que perito (*peritus*) é efectivamente a pessoa provada no perigo, experimentada, especialista num ramo do saber (*expertus*).

Estes termos latinos ligam-se ao grego *peira* (do verbo *peiráo*), que significa prova e experiência; daí provém *empeiria* (donde, o nosso empírico). Mas quer o latim quer o grego têm uma raiz comum indo-europeia *per*, que se encontra em *ex-per-ientia*, em *per-itus* em *per-iculum*, em *em-peir-ia*. Pode ver-se também no alemão: *er-fahr-en*. Ora, *per* indica a ideia de tensão em direcção a um fim, ideia que reencontramos no grego *pera*, com sentido de *para além, do outro lado*. É daí que vem *portus* (porto e porta), com o sentido de saída, passagem e ponto de entrada (aliás, a ideia de saída está também implicada na preposição *ex* de experiência). *Portus*, por sua vez, está em conexão, com *opportunus* (oportuno), que é o caminho que leva ao porto. Em sânscrito, o equivalente de *péra* é *param* cujo sentido é *além, mais longe*; por seu lado, *param* é o acusativo de *para*, que indica *outro, alteridade*. O sânscrito indica ainda a ideia de movimento, ultrapassagem e o termo do movimento, ou seja, o ponto de chegada. *Para*, no sentido religioso, pode significar pura e simplesmente a beatitude suprema e o Ser supremo, para lá dos quais nada mais há.

Aí está, pois, como a experiência no sentido global-existencial implica semanticamente a ideia de *movimento* em direcção a um *para lá* e de abertura ao *outro*, com o que isso implica de *riscos*. A existência humana confunde-se com a experiência, neste sentido radical, na medida em que nada há para lá dela. Neste sentido, a existência humana é pura e simplesmente a *experiência*, que não coincide de

¹¹⁷ JOSÉ LUÍS L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1958, 22.

modo nenhum com o experimental positivo. Existir autenticamente é essa *viagem* constante, pessoal e comunitária, correndo *riscos* permanentes, numa relação a um *Além*, implicando o *Outro*.

Estamos, pois, dentro da própria relação originária do mesmo e do outro. Escreve Miguel Baptista Pereira: «Fugindo às cristalizações substantivas da linguagem e socorrendo-nos do dinamismo do verbo transitivo, dizemos que a origem é actividade ou força iniciadora, é «originar a partir de si algo diferente de si mesmo», que ela põe e mantém na luz da visibilidade. Isto significa desde já que pertence à essência da origem deixar sair de si o outro ou o diferente de si, de tal modo que a origem só é origem pelo «outro» de que é começo e o «outro» só é diferente pela origem de que provém. Longe de se esvair ou esgotar nos diferentes e principiaados, a origem, pelo seu excesso, pode sempre e de novo, à maneira de uma fonte que não repete as suas águas, deixar sair de si e começar novos «sendos», garantir-lhes a existência e polarizar-lhes radicalmente o dinamismo pela diferença teleológica do seu destino. Este excesso inesgotável anunciado como raiz das diferenças transforma a origem em novidade surpreendente, que abre o campo do futuro e cujo advento alimenta a nossa esperança. Sendo a origem, por essência, referida à diferença e vice-versa, todo o originário é mediado pelo novo e pelo teleológico e todo o ἔσχατον pela ἀρχή, como o passado o é pelo presente e futuro e vice-versa»¹¹⁸.

Niilismo e confiança radical racional

Será, porém, necessário ir mais longe, pois a modernidade explicitou o niilismo, pelo qual vive minada. E não se trata apenas do niilismo como expressão factual deste tempo que é o nosso, enquanto se expressa também no totalitarismo, mas da sua própria possibilidade metafísica perante uma razão que se julgou onnipotente e que acabou por devorar-se a si mesma, dissolvendo o homem consigo. Como mostraram os «novos filósofos», há uma explicação genealógica dos Goulags: «a racionalidade do poder constitui o seu totalitarismo a partir do momento em que o pensamento é, ele próprio, «Saber Absoluto», «Razão Pura», «Vontade de Poder», «Ciência Revolucionária». À pergunta: onde está a «filosofia do Goulag?»,

¹¹⁸ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Originalidade e novidade em Filosofia*, em *Biblos* 53 (1977) 3-4. Há separata.

pode responder-se: nos «Goulags da filosofia», quando ela quis tudo reger, tudo organizar, racionalizar e totalizar, quando ela própria se colocou no *Absoluto* e no *Poder*»¹¹⁹.

A possibilidade do niilismo arranca da *radical problematidade do real*. Perante a *realidade radicalmente problemática*, face a uma realidade que não revela imediatamente o seu enigma, portanto, face à falta de sentido, de valor, de significado, perante a fragilidade de tudo, face ao vazio, em última análise perante a vertigem da morte, o niilismo é possível, pois não está garantido que o fundo do real não seja pura ilusão, o caos, o absurdo, nada, precisamente porque tudo se apresenta radicalmente problemático. E contra aqueles que julgam o niilismo autocontraditório, Hans Küng argumenta: «Diz-se, com efeito, que afirmar que tudo é sem nexos, sem sentido, sem valor, nulo, encerra uma contradição. Mas este argumento lógico contra o niilismo dificilmente convence: a afirmação de que tudo é sem nexos, sem sentido, sem valor, nulo, não se contradiz a si mesma. Porque para o niilista, o próprio facto de pronunciar esta frase sobre a inaniidade de todo o ser carece de sentido e valor»¹²⁰. O niilismo é, pois, possível e irrefutável de modo conclusivo e absoluto pela razão. Porém, o niilismo também não é absolutamente demonstrável pela razão. Quer dizer, o niilismo, em última análise, é uma decisão, um acto de desconfiança radical perante a realidade na sua enigmaticidade fundamental.

Portanto, a *realidade radicalmente problemática*, precisamente porque é *problemática*, permite também uma *confiança radical racional*, isto é, uma confiança radical justificada perante a razão, *confiança radical com racionalidade interna*. Quer dizer, ainda que o niilismo não seja refutável racionalmente, a confiança e a desconfiança radicais não são posições equivalentes mesmo perante a razão. É que, «se não me fecho à realidade problemática, mas me abro à sua influência, se não fujo do ser para a aparência, mas me arrisco a sacrificar-me e entregar-me, então descubro — não antes, também não depois, mas no momento de fazê-lo — que estou a fazer o que é correcto, «a coisa mais razoável do mundo». Porque o que não pode provar-se nem experimentar-se antecipadamente (e neste sentido não há argu-

¹¹⁹ MICHEL RICHARD, *La Pensée Contemporaine. Les grands courants*, Lião, 1977, 199.

¹²⁰ HANS KÜNG, *Existiert Gott?*, Munique, 1978, 468. Será citada Küng, seguindo-se as páginas. É nesta obra que me inspiro nesta parte, e também do mesmo Autor: *Christ sein*, Munique, 1974 e *Ewiges Leben?*, Munique, 1982.

mentos nem experiência) experimento-o *no próprio acto da confiança*: o ente manifesta-me o ser na medida em que eu não me fecho. Não obstante a sua problematidade, a realidade abre-se e manifesta a sua identidade, sentido e valor»¹²¹.

É necessário efectivamente reconhecer que cada vez mais nos tornamos conscientes da impotência da própria razão para auto-sustentar-se. Quem quiser de facto fundamentar tudo de forma absolutamente lógica, cai inevitavelmente num trilema sem saída, como declara Karl Popper, na sequência de Jakob Friedrich Fries, e que H. Albert converteu no famoso «trilema de Münchhausen»: «quem exige uma fundamentação lógica para *tudo*, ou tem que perguntar continuamente pelas razões das razões (regresso ao infinito), ou tem que perguntar em círculo e pressupor como fundamentado o que precisa de fundamentação (círculo vicioso), ou tem que suspender o processo de fundamentação num ponto mais ou menos arbitrário e declarar uma intuição de carácter evidencial (vivência, experiência) como arquimédico ponto de apoio do conhecimento (...)»¹²². É um pouco a generalização do célebre teorema de Gödel: «não há sistema organizado sem fechamento, e *nenhum sistema pode fechar-se só com a ajuda dos elementos interiores ao sistema*»; ou: «não há sistema demonstrativo que não se funde sobre um indemonstrável»¹²³. Portanto, mesmo na ciência, não é possível um racionalismo absoluto; ele é mesmo «logicamente insustentável», escreve Karl Popper, que apela para «uma *fé irracional na razão*»¹²⁴. Wolfgang Stegmüller, defensor da filosofia analítica, também escreveu: «O problema da evidência é absolutamente insolúvel; a questão de saber se se dá ou não evidência não pode resolver-se de forma nenhuma»; e, lembrando Kant, mas superando-o: «não há que eliminar o saber para dar lugar à fé. Há sim que crer já em algo, mesmo para poder falar de saber e de ciência»¹²⁵. Como se sabe, o positivismo lógico também não pode demonstrar o seu princípio de verificabilidade. Também H.-G. Gadamer, numa perspectiva hermenêutica, mostra que para a própria ciência é necessário pressupor uma verdade pré-científica¹²⁶.

¹²¹ KÜNG, 496.

¹²² Ibid., 496-497.

¹²³ RÉGIS DEBRAY, *Critique de la Raison Politique*, Paris, 1981, 256 e 272.

¹²⁴ KARL POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Munique, 1975, II, 283 e 284.

¹²⁵ W. STEGMÜLLER, *Metaphysik. Skepsis, Wissenschaft*, Berlim, 1969, 2.ª edição, 168 e 33. Cit. KÜNG, 513 e 514.

¹²⁶ Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.

A razão tornou-se, pois, mais consciente dos seus limites no seu próprio domínio. Ora, o que é claro no domínio da própria razão teórica é-o ainda mais no plano do homem como questão existencial para si mesmo. Note-se, porém, que, ao contrário do racionalismo crítico, não se faz aqui apelo a um irracionalismo, pois nos apoiamos numa confiança radical racional, justificada perante a razão no próprio acto de confiar radicalmente. Trata-se, pois, em ambos os domínios, de confiança radical com racionalidade interna.

Confiança radical racional e afirmação de Deus

As provas tradicionais da existência de Deus estão minadas pela suspeita, sobretudo depois da crítica de Kant. Essa suspeita foi agravada pela problemática do niilismo.

É necessário contudo acrescentar que esses argumentos tradicionais não são indiferentes, pois não deixam de pôr problemas e, assim, não são pura e simplesmente elimináveis. Mas também se pergunta inevitavelmente: se «são logicamente convincentes, porque é que nenhum deles é universalmente aceite?»¹²⁷. Nesta simples pergunta está a prova concreta da incapacidade de a razão pura teórica solucionar a questão de Deus. Ela apenas pode apontar para, sugerir, mas nunca demonstrar.

O problema tem, pois, de ser colocado noutros termos, a partir de uma outra pergunta: Porque é que há crentes e porque é que há não crentes? Como é que o crente pode dar a si mesmo e aos outros razões da sua fé? Não se trata, por conseguinte, de demonstrar, mas de mostrar, legitimar perante a razão o que, em última análise, é um acto de decisão. Não porém, uma decisão arbitrária, sem razões, mas com razões, onde a razão está co-implicada no próprio acto de decisão perante uma realidade radicalmente enigmática. Deste modo, a particularidade da fé há-de legitimar-se também como universalidade racional. O ateísmo é possível, e pela razão não é refutável de modo absoluto e constringente. Porém, também não é demonstrável. A razão pura teórica não pode demonstrar nem refutar o ateísmo nem o teísmo, precisamente porque estamos perante uma realidade radicalmente problemática.

A afirmação de Deus e a negação de Deus são, em última instância, uma questão de opção. Mas isso não significa que, mesmo

¹²⁷ KÜNG, 585.

ao nível da simples razão, estejamos perante posições equivalentes. É que, como já vimos, face à realidade radicalmente problemática, é possível a confiança radical, sugerida por essa mesma realidade. Mas mesmo aquele que confia radicalmente não elimina a radical problematidade e o carácter fundamentalmente enigmático do real, que continua problemático e, portanto, sem fundamento e sem sentido último evidentes. Assim, aquele que diz não a Deus acaba por não encontrar fundamento e sentido últimos para a realidade e a existência na sua radical problematidade. Apenas aquele que arrisca, em confiança radical, o sim a Deus, encontra um fundamento e um sentido últimos para a realidade e a própria existência, que se apresentam fundamentalmente enigmáticas, problemáticas e ultimamente infundadas. E é no próprio acto de confiar radicalmente que a realidade e a existência se abrem como radicalmente fundadas e com sentido e valor.

Acreditar em Deus é, pois, uma questão livre, mas racional, no próprio acto de confiança radical.

A Verdade como Comunhão

É neste mesmo acto de confiança radical que se revela a própria essência do Ser como ser-em-relação.

Para essa determinação, dentro da globalidade da experiência, socorremo-nos também da mediação lógica. No primeiro momento, que é o da relação não determinada, Deus aparece-nos como Ab-soluto, Fundamento, enquanto origem e sentido, e o homem, como contingência. No segundo momento, que é o da própria mediação lógica, temos, em primeiro lugar, a relação de negação, em que Deus nos aparece como In-finito, Imenso, etc., e o homem, como finito, mortal, etc. Precisamente por isso, a própria relação é negada, aparecendo Deus como Transcendência, Auto-suficiência, o Totalmente-Outro, Plenitude; e, então, o homem é nada. E é assim que chegamos à relação determinada em verdade, pelo próprio jogo da mediação: Deus é Liberdade, Liberalidade, Amor, e o homem é Deus por participação¹²⁸.

A essência do Outro é, pois, pôr outros que não são Ele, isto é liberdades. O ser é ser-em-relação. «Ser» e «ser-em-relação» iden-

tificam-se», escreve John D. Zizioulas, que acrescenta: «Para que algo *seja* requerem-se duas coisas ao mesmo tempo: que *seja em-si-mesmo* — hipóstase — e que *seja-em-relação* — pessoa —. Só na relação aparece o significado ontológico da identidade: e uma relação que não implicasse uma identidade ontologicamente significativa não seria uma relação. A consideração do ser de Deus conduziu assim a um novo aprofundamento da ontologia»¹²⁹. A pergunta *O que é a verdade?* desloca-se para a sua instância legítima: *Quem é a Verdade?* E a resposta, que já não pode ser puramente teórica nem raciocinante, mas originariamente empenhativa, desvela-se no próprio acto do pensar originário-sapiencial: A Verdade é Comunhão de Diferentes, transcendente-imanente e imanente-transcendente, pois a Realidade Última e Primeira é o Outro — o próprio Amor — em comunhão de reciprocidade, pelo amor, com todos os outros, e estes entre si¹³⁰.

Conclusão : Moral ou Ética

Aparentemente, desviámo-nos do nosso estudo sobre a moral e a ética. E, no entanto, é aí que estamos.

As éticas essencialistas e da filosofia analítica reduzem, em última análise, a ética à moral, isto é, a preceitos e a normas, derivados de essências eternas ou de meras necessidades psicológicas e sociológicas. Ora, desgraçadamente, é aí que de facto se situa a maior parte das vezes o nosso comportamento dito moral. Mas o nosso percurso quis colocar-se no nível propriamente ético: o $\kappa\theta\omicron\varsigma$ como morada do homem no Ser, que é Comunhão de Diferentes, para lá do dogmatismo e da pura facticidade, para lá da racionalização pura e também do arbítrio. Já não há lugar para leis, porque a única «lei» é o Amor, na atenção, na liberdade; no sapiencial e não propriamente no saber; no discurso e também no silêncio; na acção e também na contemplação; na abertura ao Ser que se oferece e que também assumimos no compromisso, que se revela e se esconde, presente na ausência e ausente na presença. E onde o trágico tem também o seu lugar ineliminável.

¹²⁹ JOHN D. ZIZIOULAS, *La Verdad como Comuni3n*, em *Selecciones de Teologia*, Julho-Setembro de 1979, 258.

¹³⁰ Cf. ANSELMO BORGES, *A Verdade, Força da Paz*, em *Reflex3o Crist3*, Junho-Outubro de 1982, 6-21.

¹²⁸ Cf. PIERRE-JEAN LABARRIÈRE, *Dieu Aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, 1977, 163-186.

Mas, evidentemente, já não estamos na ordem da *demonstração*, mas apenas na da *mostração*. Fica, no entanto, «o apelo e o indicativo para um caminho que seja de compreensão, e não tanto de racionalização; de comunhão, e não tanto de comunicação; de consciência e não tanto de significação — este é o caminho da renúncia, do 'renegar-se a si próprio', da aventura de se ser, sem a posse da cultura, sem a segurança da moral»¹³¹. Como dizia Mestre Eckart, «Deves saber que jamais alguém renunciou tanto nesta vida que não encontre nada a que ainda não devesse renunciar. São poucos os que têm plena consciência disto e se mantêm firmes. No fundo, trata-se de uma troca proporcional e de um negócio justo: na medida em que saís de todas as coisas, nesta mesma medida — nem mais nem menos — Deus entra em ti com tudo o que Ele tem. Mas somente com a condição de que tu em todas as coisas te despojes de ti mesmo. Começa com isso e paga para isto quanto puderes. É mais urgente pensar no que se deve ser do que pensar no que se deve fazer. Se as pessoas e as suas atitudes forem boas, as suas obras brilham com toda a claridade. És justo, então as tuas obras serão justas. Não se pense em fundamentar a santidade em um fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos as obras. (...) Tira disto a seguinte lição: coloca todo o teu empenho em ser bom; não te preocupes com o que fazes ou com o tipo de obras que fazes, mas com o fundamento e o motivo das obras». É que, acrescentava também Mestre Eckart, «Você pode perguntar durante mil anos à vida: porque vive? E ela responderá sempre: vivo porque vivo, vivo por viver. A razão é que a vida tira a sua vida do seu próprio fundo e jorra do seu próprio ser. É por isso que ela vive sem perguntar o porquê, pois que ela vive em si mesma»¹³².

ANSELMO BORGES

Fundamentação filosófico-teológica do pensamento de Nicolau de Cusa

Introdução

O Renascimento não é já visto como uma situação de ruptura, é antes um complexo de linhas de continuidade e de descontinuidade que realiza a des-estruturação da realidade medieval, desde a concepção teocêntrica ao critério de autoridade e à visão do homem.

Para exemplificar a complexa situação de trânsito da Idade Média para a Moderna, poucas figuras parecem tão representativas como Nicolau de Cusa.

Com a sua personalidade e a sua obra, que se impuseram no pensamento teológico e filosófico de grande parte do século XV, levanta um conjunto de problemas que são específicos do Renascimento, e até do espírito moderno. Mas eles aparecem ainda como parte de uma síntese em que alguns dos elementos significativos manifestam a continuidade da concepção medieval. Isto, numa perspectiva da sua importância a nível de uma história da genealogia cultural e da mentalidade.

A um nível intrinsecamente filosófico, a sua teoria do conhecimento, com a defesa do método conjectural e com a valorização da relação sujeito-objecto (não há um mundo a descobrir, há uma teia de relações sujeito-objecto a criar) aproximam-no muito de linhas significativas da epistemologia actual.

A realidade

No pensamento de Nicolau de Cusa, o Universo apresenta-se como infinito, em contraste com a visão tradicional escolástica, que o considerava limitado. Este conceito de «infinito indeterminado» arrasta necessariamente novos aspectos na concepção da realidade universal. Assim: a Terra não pode estar no centro dum mundo que

¹³¹ CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA, *Nota breve sobre o equacionamento da relação entre ética e cultura perante a mensagem cristã*, em *Reflexão Cristã*, Junho-Outubro de 1982, 71.

¹³² MESTRE ECKART, *A Mística de Ser e de não Ter*. Coordenação e introdução de Leonardo Boff, O.F.M., Petrópolis, 1983, 104 e 33.