

O contratualismo na filosofia moral de Ernst Tugendhat

The contractualism in the moral philosophy of Ernst Tugendhat

Viviane Zarembski Braga
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
vivizb@ibest.com.br
<http://lattes.cnpq.br/2383303313497227>

Resumo

Tugendhat, em seus primeiros textos dedicados à moral, faz uma crítica ao contratualismo, apontando diferentes aspectos que fazem com que esta teoria seja considerada por ele como uma 'quase-moral'. Nos escritos posteriores, contudo, ele passa a compreender o contratualismo como única alternativa capaz de explicar o surgimento de uma moral autônoma. O autor, então, nos apresenta uma reinterpretação do contratualismo, chamando-o de *contratualismo simétrico*. Sua reinterpretação parte do pressuposto de que o contrato moral não pode ser entendido como um contrato de primeiro nível, mas sim de segundo nível, uma vez que o acordo realizado pelos membros da comunidade moral não é apenas um acordo de ações mútuas, mas também um acordo de exigências mútuas. Na moral tugendhatiana, os indivíduos se comprometem mutuamente a agir de acordo com aquilo que a comunidade moral definiu como o bom, mas também se comprometem a desenvolver os sentimentos morais de indignação e culpa, próprios de todo sistema moral. Os indivíduos se comprometem com o sistema moral porque o consideram justificado, e ele se justifica porque está alicerçado sobre um contrato simétrico, no qual todos os indivíduos se encontram numa relação de justiça e igualdade.

Palavras-chave

Ernst Tugendhat; Contratualismo; Simetria.

Abstract

Tugendhat, in his first texts dedicated to moral philosophy, makes a criticism of contractualism, pointing out the different aspects which makes this theory be considered by him as an "almost moral philosophy." In his earlier writings, however, he understands contractualism as the only alternative capable of explaining the rising up of an autonomous moral philosophy. The author then presents to us a reinterpretation of contractualism, calling it "symmetrical contractualism." His reinterpretation starts with the presupposition that the moral contract cannot be understood as a contract of the first level, but on the second level, since the agreement made by the members of the moral community is not only an agreement of mutual actions, but is an agreement of mutual exigencies. In the moral of Tugendhat, the individuals mutually bind themselves to act in accordance with what the moral community defined as a good, but they also bind themselves to develop the moral sentiments of indignation and guilt, proper to any moral system. The individuals bind themselves to the moral system because they consider that it is justified, and that it justifies, because it has as its foundation a symmetrical contract, on which all the individuals find themselves in a relation of justice and equality.

Keywords

Ernst Tugendhat; Contractualism; Symmetry.

1. Considerações iniciais

A filosofia moral tugendhatiana passou por modificações no decorrer dos anos e configurou-se, por fim, em uma moral contratualista. Este trabalho apresenta as diferentes etapas do pensamento de Tugendhat, partindo das críticas feitas por ele à moral contratualista, em especial

em seu livro *Lições sobre ética*, até chegar aos seus últimos escritos, nos quais Tugendhat apresenta-nos sua ideia de contratualismo simétrico, em sintonia com o contratualismo de John Rawls. Para a compreensão adequada da moral tugendhatiana, faz-se necessária uma breve explicação acerca da definição de moral defendida por ele, apresentada no item II deste artigo. Logo após, serão apresentados os principais aspectos referentes à formação de uma consciência moral, necessária à manutenção da comunidade moral, já que os indivíduos devem se sentir afetivamente ligados à comunidade moral e agir de acordo com as normas por ela estabelecida. A quarta parte do artigo trata da visão tugendhatiana acerca da justificação da moral. Para Tugendhat, qualquer norma moral perderia sua força de obrigação caso fosse vista como não justificada. Diante disso, é necessário buscar uma justificação autônoma, que não seja restrita a um grupo isolado de indivíduos, mas que possa valer para todos igualmente. O item V apresenta as críticas de Tugendhat ao modelo contratualista, entendido por ele inicialmente como uma “quase-moral”, por não possuir os requisitos necessários àquilo que se pode chamar de moral; entre estes requisitos, a formação de uma consciência moral. A etapa seguinte tem o objetivo de apresentar as soluções dadas por Tugendhat aos problemas existentes na concepção contratualista apresentada. Neste ponto, buscamos uma maior compreensão acerca do contrato moral tugendhatiano, caracterizado como um contrato de segundo nível, no qual os indivíduos se comprometem não somente a seguir as normas morais, mas também a desenvolver os sentimentos reativos e autorreativos. Em seus últimos escritos, Tugendhat desenvolve sua concepção de contratualismo simétrico, a qual considera que os indivíduos se encontram, no plano da moral, vivendo sob uma condição simétrica de justiça e igualdade.

2. Uma definição de moral

Segundo Tugendhat, “[...] el conjunto de reglas con respecto a las cuales alguien es juzgado como malo (o bueno) – en este sentido fundamental – es lo que ha de entenderse como moral” (Tugendhat, 1998, p. 204). Podemos perceber que a moral se compreende como um conjunto de regras que auxiliam os indivíduos a julgarem-se uns aos outros como maus ou bons do ponto de vista moral. Em um artigo posterior, Tugendhat apresentou uma definição um pouco mais complexa de moral:

Uma moral é [...] um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever – a “obrigação” – está calcado nos sentimentos de indignação e culpa, e a cada sistema moral pertence um conceito de pessoa moralmente boa (Tugendhat, 2001, p. 61).

As normas morais caracterizam-se como uma restrição da liberdade individual, mas esta restrição se dá conjuntamente com a anuência do indivíduo. Apesar de o sistema moral limitar minha liberdade, ele também limita a liberdade dos demais e me garante, em contrapartida, uma determinada norma de comportamento, que me faz ter confiança de que minha vida e meu espaço serão respeitados pelos demais integrantes da comunidade. Segundo Tugendhat,

Cada um é ao mesmo tempo origem da norma e objeto da norma. Temos, pois, uma restrição da liberdade, porque cada um está subordinado a todos os outros, mas somente porque ele mesmo o quer. Há então uma coação, mas essa coação consiste, como num jogo, somente no fato de que cada indivíduo está subordinado a uma regra que foi igualmente determinada por todos os outros e à qual os outros estão subordinados igualmente. A autonomia coletiva não pode existir sem essa coação igual e recíproca, mas só essa (Tugendhat, 2007a, p. 26).

Dessa maneira, quando alguém fere uma regra moral, não está ferindo somente uma regra imposta por outros, mas igualmente uma regra a qual ele mesmo se impôs e que impôs aos

demais. Estas regras não surgem de maneira aleatória, mas passam também pelo crivo da comunidade moral – é dela que surge o padrão de comportamento a ser seguido. A exigência que o sistema moral impõe aos seus integrantes é a de que estas normas devem ser seguidas: “[...] todos os membros da comunidade exigem uns dos outros que, independentemente do que façam, não devem agir de maneira imoral” (Tugendhat, 2013, p. 56). Como surge, então, a ideia daquilo que é moralmente bom e daquilo que é considerado imoral?

Uma vez que estamos falando de uma moral autônoma – poderíamos dizer que é um sistema de autogestão -, não existe alguém que determine o que é moral e o que não é, mas estas definições surgem da própria dinâmica social, que formula suas definições de bom e mau, a partir de suas próprias vivências: “O ponto significativo aqui é que os próprios contraentes no acordo moral definem o conceito de *bom* (o que é uma pessoa boa para nós), um conceito de *bom* sem índice” (Tugendhat, 2007b, p. 42, grifo do autor). A decisão pelo que é bom se dá pela observação daquilo que é bom para o indivíduo A, mas igualmente bom para o indivíduo B e C. Aquilo que é considerado bom deve ser bom para todos.

Em seu último livro, *Anthropologie statt Metaphysik*,¹ Tugendhat apropria-se de uma definição de John Rawls, assim definindo aquilo que deve ser entendido como moralmente bom: “[...] moralisch gut ist ein Mitglied einer moralischen Gemeinschaft, wenn es sich so verhält, wie die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft es wechselseitig voneinander fordern” (Tugendhat, 2007d, p. 122).² Nesta definição, segundo ele, estão contidas as reações de elogio e censura próprias do comportamento moral. Estas reações surgem por meio daquilo que ele chamou de consciência moral. Os indivíduos desenvolvem uma consciência moral e assim criam um mecanismo de repreensão aos demais integrantes da comunidade moral e a eles próprios. Como se dá esta formação da consciência moral será vista a seguir. Antes disso, queremos ressaltar somente que os indivíduos, mesmo participando de um sistema que limita sua liberdade, escolhem participar dele, desde que os demais membros da comunidade também o façam: “Os indivíduos entram e permanecem livremente nesse sistema de proteção mútua sob a condição de que os outros também o façam” (Tugendhat, 2007b, p. 38). O ponto central a ser destacado aqui é o do interesse dos indivíduos na manutenção do sistema moral. Afetos como a simpatia e a compaixão também estão na base de sistemas morais, mas, de acordo com Tugendhat, não devem ser considerados como sustentadores destes sistemas. Para ele, ao contrário, esses afetos podem variar de indivíduo para indivíduo, ao passo que o interesse próprio parece ser constitutivo de cada ser em igual medida:

[...] a moral tem duas fontes não-religiosas: em primeiro lugar, o interesse próprio e, em segundo, a simpatia e a compaixão; mas a primeira - o interesse próprio - tem a prioridade, não só porque se pode pressupor mais geralmente que todos a têm igualmente, mas também porque só a partir dela se pode entender a geração de um sistema normativo (Tugendhat, 2003, p. 18-19).

Este sistema moral não é visto, então, como um limitador da liberdade individual, mas sim como um “sistema de proteção mútua”, na medida em que o indivíduo acredita que os demais membros também seguirão as regras daquilo que consideram moralmente bom e que estas regras lhe forneçam uma garantia de que, sob este sistema, ele se encontra mais bem protegido do que se não fizesse parte dele.

¹ Este livro ainda não possui tradução para o português. Por isso, as citações serão feitas em alemão e traduzidas livremente.

² “[...] moralmente bom é um membro de uma comunidade moral, se ele assim se comporta, de acordo com aquilo que os membros da comunidade moral exigem reciprocamente uns dos outros”.

3. Da formação de uma consciência moral

Outro aspecto importante da filosofia moral tugendhathiana é a exigência da possibilidade de formação de uma consciência moral, já que os sentimentos que envolvem elogio e censura fazem parte de qualquer sistema moral. Conforme Tugendhat, um conteúdo moral não é possível de ser compreendido, se despreendido de seu caráter afetivo: “[...] só podemos entender o que é a moral, por exemplo, o *bom*, ou o que ela é para nós (e ela é só o que é para nós), quando a vemos conjuntamente com o afeto que lhe é inerente, pois somente junto a este ela é para nós” (Tugendhat, 2007a, p. 25).

Nesta consciência moral estão presentes os sentimentos de indignação e culpa. De acordo com seu livro *Lições sobre ética*,

[...] os sentimentos *morais* são definidos como sentimentos de desprazer construídos sobre o juízo acerca do desvalor *moral*: sentimos indignação quando reagimos afetiva e negativamente diante da ação de outros, avaliada como má segundo nosso juízo; sentimos ressentimento quando uma ação avaliada como má prejudica a mim mesmo; e culpa, ou um determinado tipo de vergonha, diante de uma ação minha, e que segundo meu juízo é má. (Tugendhat, 2007c, p. 20 – grifos do autor).

Podemos falar sobre elogio e censura em outros âmbitos da vida humana; mas é somente na moral que podemos falar de indignação e, em alguns casos, do sentimento de culpa. O sentimento de vergonha (Tugendhat, 1998) parece expressar o reconhecimento do indivíduo da sua falta de valor; já o sentimento de culpa remete a (1) uma ofensa aos demais integrantes da comunidade moral e, além disso, a (2) infração dos mandamentos de uma autoridade que para mim é determinante. Esta autoridade pode ser representada tanto pela comunidade da qual faço parte quanto por uma autoridade divina que rege os mandamentos desta comunidade. Quando um indivíduo infringe as regras e age de maneira imoral, ele de certa forma antecipa a indignação alheia, imputando a si mesmo um sentimento de culpa, que é a indignação coletiva internalizada. Os membros da comunidade moral, por seu turno, indignam-se com aquele que agiu de forma errada, como uma forma de sanção pelos erros cometidos:

[...] o convênio para formar a sociedade moral cria seu próprio sistema de sanção. A razão é que uma sociedade moral [...] é sempre um sistema de exigências recíprocas. Essas exigências se expressam num comportamento de afetos negativos para com aqueles que infringem as normas (Tugendhat, 2007b, p. 45).

Este sistema de sanção auxilia que os indivíduos mantenham-se dentro das normas do sistema, já que é do interesse do indivíduo que ele seja visto como um membro cooperador do sistema social. A sensação de pertencimento ao grupo – e a possível indignação alheia – mantém os seus membros sob constante vigilância, com relação aos atos alheios e aos seus próprios:

É a força da moral que se baseia sobre os interesses de todos que têm um fundamento egoísta para cada um. [...] Todos os homens precisam de um sentimento de valor próprio, e esse valor próprio sempre depende do apreço dos outros ou pelo menos do possível apreço dos outros. Em que grau se busca, em particular, o possível apreço moral dos outros, depende de cada um, mas, enquanto é assim, isso significa que a consciência moral tem um peso motivacional para o indivíduo. Esta é uma motivação gerada pelo próprio sistema da moral. O que importa aqui é ver que, não obstante a moral ter uma base egoísta, a moral gera essa outra motivação que não é egoísta no sentido normal (Tugendhat, 2003, p. 19-20).

O indivíduo deve possuir a capacidade de desenvolver uma sanção interna, que lhe possibilita sentir tanto a indignação alheia quanto a própria culpa. Estes sentimentos só são

possíveis se o indivíduo se sentir pertencente à comunidade moral e necessitar da aprovação desta. Para Tugendhat, quando um indivíduo infringe a norma, sua própria identidade é posta em jogo, uma vez que ele se compreende como um ser social:

En la moral se constituye la identidad social de los miembros de una comunidad. Uno se identifica valorativamente con la comunidad; la pertenencia a la comunidad es constitutiva de la propia identidad y es la identificación valorativa lo que se expresa en la indignación (Tugendhat, 1998, p. 205).

A sanção interna imposta aos demais integrantes da comunidade moral, na forma de censura ou indignação, tem o objetivo de atingir a identidade do indivíduo, afirmando que ele é deficiente como membro da comunidade moral; não significa que ele possui uma ou outra deficiência, mas sim que ele falha naquilo que se espera de um integrante desta comunidade:

La sanción interna no se diferencia sólo de las sanciones externas, por un lado, sino también, por otro, de la pura crítica. [...] La crítica sólo hace ver que el criticado no alcanza el estándar válido para una determinada praxis. En cambio, la censura es una crítica dentro de una praxis comunitaria que tanto el criticado como el crítico presuponen como esencial para la creación de identidad. Por eso, la finalidad de la censura o de la indignación es tocar la persona en su núcleo (Tugendhat, 1998, p. 206).

Ao falar sobre os sentimentos morais, Tugendhat recorre ao conhecido artigo de Peter Strawson, *Freedom and Resentment*. Nele, Strawson se propõe a realizar uma análise sobre o papel que os sentimentos chamados por ele de *reativos* (ressentimento, gratidão, indignação, rancor) e de *autorreativos* (culpa, vergonha, remorso) desenvolvem em nossa vida cotidiana, de forma a, inclusive, corroborar a noção de liberdade com a qual convivemos diariamente, na medida em que imputamos responsabilidade aos agentes. Há uma série de atitudes trabalhadas por ele que se referem à qualidade da *vontade* dos indivíduos para conosco, que envolve principalmente o sentimento de ressentimento. Há, contudo, um sentimento no qual a pessoa se sente *moralmente indignada*, que não se refere à qualidade da *vontade* dos indivíduos para conosco, mas sim para com as *demais pessoas*. Neste caso, sentimos indignação mesmo que nossos interesses e a nossa dignidade não estejam sendo atingidos – sendo justamente este caráter impessoal que lhe outorga o aspecto moral.

Os sentimentos morais são divididos por Strawson (1995) em três tipos: *atitudes reativas pessoais* – correspondem à expectativa e demanda da boa vontade e do compromisso ou interesse dos demais indivíduos para conosco mesmos; as *atitudes reativas pessoais generalizadas ou vicárias* – correspondem à expectativa e demanda da boa vontade e interesse dos demais indivíduos para todos aqueles com relação a quem eu também sinto indignação; e por último, *atitudes autorreativas associadas a demandas que o indivíduo faz a si mesmo* – incluídos aqui os sentimentos de obrigação, remorso, culpa e vergonha. Conforme Strawson (1995, p. 55), “todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas”. Strawson deixa claro que estes sentimentos são intrínsecos à comunidade moral, fazem parte de sua dinâmica e que todos os indivíduos, em diferentes níveis, desenvolvem sentimentos reativos e autorreativos. Além disso, afirma que estes sentimentos são relações interpessoais e que uma atitude puramente objetiva é contrária à organização social. A interpretação de Strawson está em consonância com a de Tugendhat, já que para os dois a existência de sentimentos reativos e autorreativos são indispensáveis à vida em sociedade. Estas regras, contudo, para desenvolverem os sentimentos reativos de culpa, indignação e vergonha, devem ser consideradas justificadas pelos indivíduos, a fim de que eles considerem sua obrigação as seguir.

4. Da necessidade de justificação da moral

A justificação da moral percorre toda a filosofia moral do autor alemão. Conforme Brito (2007, p. 09),

A obra de Ernst Tugendhat, sobretudo a partir dos anos oitenta, quando o tema da moral passa a ser dominante nos seus textos, é a trajetória de um pensamento cuja preocupação com o problema da fundamentação leva-o à recusa do próprio sentido da questão do modo como o toma a tradição. Em seu lugar é posta a necessidade de justificação dos juízos morais, num lance que visa desonerar a moral de todo dogmatismo, sem, contudo, deixá-la à mercê do relativismo.

Este é o tema que permeia toda a filosofia moral de Tugendhat, por isso é importante esclarecer o que ele entende por justificação na moral e qual o papel dela para a compreensão ou mesmo validação de um sistema moral. Segundo ele, “[...] em nossas relações intersubjetivas, julgamos inevitavelmente todo o tempo de maneira moral e fazemos exigências que, se fossem vistas como não justificáveis, perderiam sua força como obrigação” (Tugendhat, 2007a, p. 20). Isto significa que, para que o indivíduo adira às normas morais, é necessário que ele as considere justificadas; dito de outro modo, para que o sistema moral tenha validade, é necessário que seja justificado. A nossa capacidade para desenvolver um sistema moral nos é dada geneticamente em virtude de nossa disposição para desenvolver sentimentos morais. Entretanto, a justificação desse sistema moral não nos é dada geneticamente, mas sim construída de maneira recíproca. Para Tugendhat,

O único elemento determinante aqui é a capacidade humana, fundada geneticamente, de entrar, com base na sua disposição para os sentimentos morais, em sistemas de exigências recíprocas que têm que ser justificados reciprocamente. Tal justificação não pode ser pendurada na razão e, quando se prescinde de justificações religiosas, nem pode ser pendurada no céu, e assim parece natural que os homens sempre vão brigar sobre o âmbito da moral. Essa disputa tem certos pontos de apoio, mas deixaríamos de ser homens, se essa disputa se pudesse decidir de uma maneira definitiva (Tugendhat, 2003, p. 30).

Tendo como base seu recorrente exemplo do menino que pergunta aos pais sobre a justificação das regras, devemos ter claro que o tema da justificação faz parte da vida em sociedade e que esta pergunta permeia os problemas centrais da vida dos indivíduos, já que as limitações impostas à liberdade individual só serão consideradas justas caso ele as considere justificadas. Ao comparar as normas morais às normas de um jogo, percebemos a razão da necessidade de justificação dessas normas porque, caso você considere as normas do jogo inadequadas, há a opção de não participar desse jogo. Com relação à moral, entretanto, não podemos “optar” entre entrar ou não no sistema moral, uma vez que nos encontramos nele por toda a vida. As normas morais devem ser justificadas porque o indivíduo não tem a possibilidade de escolher entre entrar ou não neste “jogo”:

[...] los individuos están sometidos a los usos y normas jurídicas de su sistema social, tanto si lo quieren como si no. Y como no se trata de leyes naturales sino de sanciones humanas, se plantea la cuestión de cómo hay que justificar una tal restricción de la libertad del individuo contra su voluntad. Por consiguiente, las costumbres y normas jurídicas están *necesitadas de fundamentación* [begründungsbedürftig] (Tugendhat, 1988, p. 86, grifos do autor).

Tomemos, portanto, uma pequena explicação do autor sobre o que significa justificar as normas morais:

[...] justificar as normas morais significa fundamentá-las face a qualquer integrante da comunidade moral. Mas não podemos fazê-lo quando, para isto, precisamos nos referir a uma propriedade que paira no ar como uma mera possibilidade. As normas só podem ser justificadas para alguém em relação a seus interesses empíricos comuns, e este alguém precisa saber que o mesmo vale para todos (Tugendhat, 2002b, p. 10).

Aqui já temos alguns aspectos fundamentais necessários à justificação: ela não pode ser uma justificação relativa a um indivíduo isolado, mas sim uma justificação perante todos os componentes da comunidade moral. Além disso, há referência às morais tradicionais, as quais se apresentam fundamentadas em aspectos transcendentais, não mais característicos de nossa sociedade atual. Sendo assim, é preciso que a justificação seja remetida a algo empírico, que todos os indivíduos possam compreender mutuamente, sem que para isso precisem de um ato de fé, já que só há razão para que eu considere uma norma justificada se eu acreditar que ela também é justificada – e seguida – pelos demais integrantes da comunidade. Uma moral fundamentada em uma crença só me pareceria válida se vivesse em uma comunidade restrita, na qual todos os outros indivíduos compartilhassem desta crença. Este sistema moral, entretanto, teria um alcance muito limitado:

La fundamentación tendría que consistir, por tanto, en que el individuo se convenciese de que, si tuviera la posibilidad de decidir con respecto a determinadas partes o al conjunto del sistema normativo en el que se encuentra inmerso no libremente y para toda su vida, lo habría elegido con igual libertad con la que puede elegir en todo momento entrar en un juego (Tugendhat, 1988, p. 90).

Em um texto posterior, Tugendhat nos fornece uma definição um pouco mais completa sobre o que significar justificar juízos morais:

Para entender o que pode significar justificar uma norma, temos de considerar que uma norma é um imperativo geral e que uma norma moral é um imperativo geral recíproco. Um imperativo não tem qualquer pretensão de verdade, daí não ser justificável. Mas pode-se justificá-lo diante daquele a quem está dirigido, no sentido de mostrar-lhe que ele tem uma razão para se submeter ao imperativo. Se é um imperativo recíproco, então os indivíduos têm, no sentido exposto, de poder justificá-lo reciprocamente. E se não é apenas um único imperativo, mas uma norma estabelecida, então a justificação consiste em mostrar que para cada um há uma razão para se submeter à norma, quer dizer, para conferir-lhe força – perante os outros e perante si mesmo –, e isso na disposição para ter sentimentos de indignação e culpa relativos ao conceito de bom definido mediante tal norma (Tugendhat, 2001, p. 64).

Aqui, é possível perceber que uma norma moral é um imperativo geral recíproco, ou seja, uma exigência/mandamento que se faz a si mesmo e também aos demais integrantes da comunidade moral. Este mandamento, apesar de não ter uma pretensão de verdade, deve ter a pretensão de ser justificado perante aquele a quem a norma se dirige, quer dizer: o indivíduo tem razões para seguir a norma. Estas razões estão fundamentadas no fato de que a norma contém aquilo que a comunidade moral compreende como sendo moralmente bom e o indivíduo está (ou espera-se que esteja) unido a esta comunidade moral por laços afetivos. O importante, neste momento, é ressaltar que “[...] tão logo esteja estabelecida a sociedade moral, trata-se de uma justificação recíproca; e isso significa, se a sociedade consiste em mais de duas pessoas, uma justificação igual para todos” (Tugendhat, 2007b, p. 41).

Tugendhat pretende justificar uma moral autônoma, que não esteja justificada pela tradição ou por alguma instância religiosa. Para isso, analisou diferentes teorias morais a fim de

verificar qual delas poderia nos fornecer uma melhor justificação moral. Veremos, a seguir, alguns aspectos desse trabalho.

5. Críticas à moral contratualista

Na lição quatro de seu livro *Lições sobre ética*, que se intitula *Justificação na moral: aspectos tradicionais e naturais de moral*, Tugendhat faz uma análise sobre diferentes teorias morais, a fim de apontar os pontos fracos existentes com relação ao aspecto de sua justificação. Um dos grandes problemas observados por Tugendhat é o fato de que, dentro de nossa atual configuração social, não é possível buscar uma justificação autônoma para a moral, tomando como referência as teorias morais existentes. Elas, na maioria das vezes, encontram-se fundamentadas sobre uma base autoritária ou metafísica, ou as duas, de forma que sua justificação deve necessariamente passar pela crença do indivíduo naquilo que está sendo normatizado. Com o objetivo de buscar uma fundamentação que não seja justificada por meio de uma crença, Tugendhat analisa diferentes teorias morais, apontando seus pontos fracos: morais chamadas por ele de tradicionais (entre elas as religiosas), moral humeana, moral kantiana, moral naturalista e, por fim, moral contratualista. Ateremo-nos à exposição das críticas apontadas pelo autor com relação à moral contratualista, visto que houve uma mudança na compreensão desta moral ao longo de sua obra e que o contratualismo se encontra presente em seus últimos escritos, dando sustentação à sua teoria moral.

Dentre estas críticas, Tugendhat chega a sustentar que o contratualismo é uma quase-moral, já que, segundo sua avaliação, não possui os quesitos necessários àquilo que poderíamos chamar de moral:

Por isso é natural não designar o contratualismo como uma moral; [...]. Quem quer, pode naturalmente seguir falando de uma moral contratualista; a palavra, como sempre, não tem importância alguma; precisa-se, porém, dar-se conta de que este que se posiciona consequentemente sobre o terreno desta “moral” não pode mais empregar as palavras ‘bom’ e ‘mau’ em seu significado gramatical absoluto e que não pode ter nenhuma emoção moral. Por isso eu quero designar o contratualismo como ‘quase-moral’ (Tugendhat, 2007c, p. 76).

Nesta citação são apontados os aspectos que fazem com que ele considere a moral contratualista como uma quase-moral. Um destes pontos é o de que uma moral, para poder ser designada como tal, deve possibilitar o surgimento de uma consciência moral. Tugendhat acredita não ser possível, a partir do contratualismo, surgir esta consciência moral – quesito indispensável para que a adesão dos indivíduos à moral seja autônoma. Segundo ele, no contratualismo o indivíduo não desenvolve uma consciência moral, ele pode “apenas desenvolver um comportamento instrumental para com as normas morais” (Tugendhat, 2007c, p. 61), o que torna sua participação na comunidade moral impossibilitada, já que o desenvolvimento de sentimentos morais como indignação e culpa são essenciais para a manutenção da comunidade moral. De um ponto de vista contratualista, portanto, o indivíduo não pode desenvolver os sentimentos morais necessários à sua compreensão como membro de uma comunidade moral, desaparecendo, com isso, as noções de bom e mau moral, bem como a obrigatoriedade em seguir as normas impostas pelo grupo:

Uma vez que o querer-ter uma sanção interna não pode ser fundamentado a partir do ponto de vista contratualista, não o podem igualmente todos os outros fatores relacionados com esta sanção: desaparece a vergonha (seria somente racional fingir indignação num contexto neste sentido não esclarecido), e a vergonha desapareceu, porque não se compreende mais uma parte da própria identidade a partir de um conceito de bom. A isto se liga que não é possível fazer juízos morais: os termos “bom” e “mau” em seu sentido gramaticalmente

absoluto não podem adquirir sentido algum a partir de uma base contratualista (Tugendhat, 2007c, p. 76).

Outra crítica bastante comum lançada aos contratualistas e da qual Tugendhat também faz uso é aquela com relação ao *aproveitador*,³ definido por ele como alguém que participa do sistema moral, mas que, na verdade, não compartilha dos mesmos sentimentos da comunidade, uma vez que possui apenas uma relação instrumental para com o grupo, sempre com o interesse de potencializar suas vantagens:

O franco-atirador participa, de um certo modo, do sistema moral, na medida em que quer obter exclusivamente as suas vantagens, e, de certo modo, não o faz, na medida em que permanece sendo secretamente um radical maximizador da utilidade. Ele só pode fazer isso, na medida em que finge indignar-se ou ter rancor. Posto que o sentimento de culpa – portanto, a consciência moral – e a indignação estão relacionados, o franco-atirador só pode evitar o sentimento de culpa, na medida em que evita também a indignação, mas o que ele não pode evitar, sem se excluir da comunidade moral (e, com isto, pôr a perder as suas vantagens), é *dizer* que ele está indignado, que tem rancor, sentimento de culpa, que aprova e desaprova (Tugendhat, 2002b, p. 30, grifo do autor).

Para ele, o *aproveitador* está entre uma quase-moral e a moral, dado que ele finge aceitar as premissas morais, apenas para poder se beneficiar delas. Compreensão esta que deixa espaço para Tugendhat associar o *aproveitador* ao modelo contratualista:

Da mesma forma como o contratualista pode-se pensar o pingente como alguém que opta pelo *lack of moral sense*, mas enquanto o contratualista pressupõe que seus contraentes são igualmente contratualistas, o pingente pressupõe a consciência moral dos outros: ele sustenta que eles têm um discurso moral e que também têm uma consciência moral (Tugendhat, 2007c, p. 318).

No que tange à justificação, ponto muito caro a Tugendhat, ele acredita que o contratualismo, diferentemente de outras teorias morais analisadas, possui um conceito válido de justificação, porém um conceito muito restrito, uma vez que, dentro de uma moral contratualista, não é construído um conceito geral para o *moralmente bom*, apenas um conceito relativo de *bom para*:

O contratualismo contém também um sentido válido de justificação – cada qual justifica para si, que é racional submeter-se a um tal sistema de normas ou ao menos parecer submeter-se, contanto que os outros também estejam preparados para tal – mas isto não é a justificação de uma moral (Tugendhat, 2007c, p. 77).

Conforme a citação, esta não pode ser uma justificação válida, uma vez que a justificação moral não pode ser tão restrita. A comunidade moral deve considerar as normas justificadas para todos igualmente, de forma que todos tenham razões para seguir as normas impostas. Até o fim deste artigo, perceberemos a mudança ocorrida na percepção dele com relação ao contratualismo, em virtude de uma clarificação na compreensão do fenômeno moral e das possibilidades de

³ No livro *Lições sobre ética* (2007), a expressão *free-rider* (em inglês) e *Trittbrettfahrer* (em alemão) foi traduzida como *pingente moral*, ou, simplesmente, *pingente*. No livro *Diálogo em Letícia* (2002), a expressão foi traduzida como *franco-atirador*. Já no artigo *Como devemos entender a moral?* (2001), a expressão utilizada para designar aquele que apenas finge participar da comunidade moral para se beneficiar, foi traduzida por *parasita moral*. Atualmente, alguns autores preferem traduzir a expressão como *oportunista*, por parecer mais adequada à ideia que pretende expressar (Coitinho, 2014). Neste trabalho, contudo, utilizaremos a expressão *aproveitador*, por acreditarmos designar aquilo que queremos: alguém que se utiliza do sistema sem contribuir e que faz isso, de preferência, sem que seja notado.

justificação desse fenômeno. Sua filosofia foi se modificando ao longo dos anos e tornando mais claros alguns pontos que permaneciam obscuros nesta obra, publicada pela primeira vez em 1993.

6. A ideia de “Contratualismo simétrico”

Tugendhat apresentou algumas novas interpretações com relação ao contrato moral. Ele acredita que o problema principal é o fato de que as teorias morais ainda não conseguiram explicar como nos sentimos obrigados a agir moralmente, em uma moral autônoma:

Das Problem ist nicht nur, dass der bisherige Kontraktualismus das moralische Müssen oder Verpflichtetsein nicht erklären konnte, sondern dass man sowohl im Kontraktualismus wie in der sonstigen Moralphilosophie nicht einmal einen Begriff davon entwickelt hat, wie dieses Müssen zu verstehen ist (Tugendhat, 2007d, p. 121).⁴

Seu primeiro passo será o de compreender os erros existentes nas noções de contratualismo que temos até o momento. Um destes problema é o fato de que, conforme sua interpretação, o contratualismo não permitiria uma justificação recíproca, dado que os indivíduos podem apenas justificar as regras para si próprios: “No contratualismo, como ele é geralmente conhecido, a justificação da moral é tal que cada um tem de realizá-la para si. Ela não é, [...], coletiva e, a partir disso, pela razão oposta, também não uma moral recíproca” (Tugendhat, 2001, p. 66). Apesar deste problema apresentado pelo contratualismo, Tugendhat afirma, no mesmo artigo, que esta posição é a única capaz de comportar uma moral que ele almeja justificar: uma moral autônoma. Isto ocorre porque a posição inicial do contratualismo estabelece que o indivíduo adere ao contrato e permanece nele porque esta é a atitude mais racional a tomar, uma vez que esta adesão à comunidade moral lhe garante benefícios. Isto significa que o motivo para o indivíduo fazer parte da comunidade moral não está fundamentado em nenhuma instância fora dele, mas sim na sua própria vontade – exatamente aquilo procurado por Tugendhat:

Na realidade, a posição do contratualismo é a única que é natural para uma moral autônoma. Considerando que uma moral consiste em um sistema de exigências recíprocas, uma moral autônoma justificada é pensável somente na medida em que os indivíduos se perguntam quais exigências recíprocas eles podem justificar um perante o outro. Para a justificação não se pode recorrer a qualquer instância fora da vontade dos indivíduos, nem a uma autoridade, nem a uma suposta razão pura nem tampouco se pode usar de um recurso como, por exemplo, uma natureza humana desde sempre determinada, ou mesmo aos genes. E, naturalmente, autonomia não pode ser aqui, como em Kant, autonomia do indivíduo, mas somente autonomia recíproca, isto é, cada um dá à vontade de todos os outros um peso tão grande quanto dá à sua própria (Tugendhat, 2001, p. 70).

Uma moral autônoma, neste sentido, seria aquela na qual o indivíduo utiliza sua capacidade de deliberação, a fim de deliberar sobre quais normas são válidas perante ele e os demais indivíduos da comunidade moral, quais delas podem ser justificadas reciprocamente. Esta posição de Tugendhat esclarece qual teoria moral se adequaria mais às realidades da sociedade atual, mas ainda deixa em aberto como podemos conciliar esta justificação com as exigências para considerar uma teoria moral como uma moral, de fato, e não simplesmente como uma *quase-moral*, como ele já classificou o contratualismo.

Segundo Tugendhat, uma moral não autoritária não pode ser pensada a não ser justificada por uma compreensão de autonomia recíproca: “É difícil imaginar, penso eu, de que outro modo

⁴ O problema não é somente que até agora o contratualismo não conseguiu esclarecer o ter de ou a obrigatoriedade moral, mas que nem o contratualismo nem outras filosofias morais tenham desenvolvido um conceito de como entender este ter de.

uma moral não autoritária poderia ser justificada senão na autonomia recíproca” (Tugendhat, 2001, p. 71). Esta justificação não pode ser alcançada por meio da compreensão que o contratualismo possui de moral, nem tampouco por meio de outras teorias morais existentes. É preciso conciliar aquilo que o contratualismo nos apresenta como satisfatório com aquelas características que ainda lhe faltam para que possa ser um sistema de exigências recíprocas. Para isso, Tugendhat propõe uma nova compreensão do contratualismo. De acordo com ele, o contrato moral não é um contrato de primeiro nível, mas sim um contrato de segundo nível. É necessário que os contraentes o considerem justo para que possam o considerar justificado. Segundo Tugendhat, este contrato não se dá por um acordo, mas sim pela constante pergunta: “como queremos mutuamente que devamos ser?” (Tugendhat, 2007b, p. 42), para ele “As normas do sistema moral são a resposta a essa pergunta e não o resultado de uma negociação” (Tugendhat, 2007b, p. 46).

Ernst Tugendhat faz uma crítica a Gauthier, afirmando que este acredita que a moral se dá por meio de um contrato usual, o que não é possível, visto que um contrato usual não compreende as características próprias de um contrato moral (Tugendhat, 2001).

Segundo a interpretação de Tugendhat (2001), estamos implicitamente comprometidos com o acordo moral, mesmo não tendo ‘acordado’ as regras dele com ninguém. Um acordo usual é um ato isolado e objetivo, ao contrário do acordo moral, no qual estamos inseridos durante toda a vida: “[...] se esse contrato é algo implícito em todo o nosso comportamento interpessoal, então é um acordo que se está fazendo continuamente” (Tugendhat, 2007b, p. 41).

Além disso, a estrutura dos dois acordos é diversa:

[...] o contrato usual tem a estrutura de uma promessa recíproca. O consentimento coletivo da moral é como o consentimento em uma promessa de segunda ordem. Com o consentimento ao sistema de exigências afetivas recíprocas damos-nos a entender que não feriremos as normas, isto é, que também queremos manter as nossas promessas (Tugendhat, 2001, p. 75).

Outro aspecto importante ressaltado pelo autor é o fato de o acordo moral não ser fruto de uma negociação, como o é o contrato usual. Em virtude disso, os juízos de valor contidos em um e em outro são completamente diferentes:

[...] Os juízos de valor que desempenham algum papel em um contrato usual têm sempre a forma “bom para x” (para A, para B etc.). No acordo moral, ao contrário, concorda-se, com algo que não é apenas bom para um e bom para o outro, mas com algo com que todos devem poder concordar ser *bom*, com o que todos conjuntamente *aprovam* (Tugendhat, 2001, p. 75-76, grifos do autor).

Depois de apontadas as diferenças, podemos esclarecer qual seria a estrutura de um contrato moral, o qual é entendido como um contrato de segundo nível, no qual não só realizamos promessas, mas também prometemos uns aos outros cumprir nossas promessas – inclusive nos contratos de primeiro nível:

Eles estabelecem uma *comunidade* – que consiste, de uma parte, na disposição de manter todas as normas e, da outra, no acordo de participar das reações intersubjetivas de censura e elogio e dos sentimentos morais, sem os quais as normas não teriam sua força normativa. Um contrato normal é uma promessa recíproca; o contrato moral é como um segundo nível: nele nos prometemos mutuamente, entre outras coisas, a não violar nossas promessas (Tugendhat, 2007b, p. 41).

A própria estrutura do contrato assegura os membros a desenvolver aquelas características biológicas citadas anteriormente. Sua estrutura possibilita que os sentimentos morais sejam desenvolvidos nos indivíduos:

Embora tenhamos na base do contrato moral somente motivos não morais, é o próprio mecanismo desse contrato que cria o motivo para querer evitar os afetos negativos dos outros. E esse motivo pode desenvolver-se depois, numa maneira autônoma de atuar, de tal modo que a pessoa não tenha de parecer desprezível a si mesma (Tugendhat, 2007b, p. 46).

Neste ponto, Tugendhat retoma a crítica anterior lançada ao contratualismo, de que a criação de uma consciência moral não se dá por meio de um contrato, na medida em que revê sua forma de compreender o contrato moral:

Eu mesmo acreditei anteriormente que a consciência representava um obstáculo para o contratualismo, mas agora acho que aquilo foi um erro. É preciso apenas que se veja que aquilo com que os homens, na formação de uma comunidade moral autônoma, concordam não é apenas com a manutenção de regras de ação. Aquilo para que são admitidos é um sistema de exigências, e as exigências só podem ser pensadas como sustentadas afetivamente e em conjunto com um conceito de boa pessoa (Tugendhat, 2001, p. 73).

Segundo Tugendhat (2001, p. 73), precisamos considerar a formação dos sentimentos morais de indignação e culpa como capacidades biológicas dos indivíduos. Esta capacidade, portanto, nos possibilita formar estes sentimentos morais e fazer, por conseguinte, com que qualquer sistema de normas sociais seja estabelecido. Este empecilho, portanto, apresentado inicialmente por ele para o contratualismo está descartado, já que não é o sistema moral que deve explicar a formação dos sentimentos morais, uma vez que eles são explicados por uma disposição biológica. Entretanto, é preciso compreender ainda, como o contratualismo *possibilita* que estes afetos morais sejam desenvolvidos. A explicação está no fato de que

[...] o contrato que se está fazendo não é somente um contrato de ações mútuas, mas igualmente de exigências mútuas. Essas exigências se deixam entender somente se baseadas em afetos, e elas se expressam em elogio de um lado e em censura e indignação de outro. Os que fizeram o contrato moral estão motivados a censurar e a indignar-se diante de sua violação (Tugendhat, 2007b, p. 45).

Compreender o contrato não somente como um contrato de ações mútuas, mas também de exigências mútuas – como vimos, um contrato de segundo grau – nos auxilia a compreender como o contratualismo abre espaço para que o indivíduo desenvolva suas disposições biológicas. Para Tugendhat, a formação da consciência ocorre da seguinte maneira:

In dem Zusammenspiel dieser intersubjektiven Wertungen und Forderungen konstituiert sich, was man das Gewissen nennt, in dem diese Forderungen und Wertungen internalisiert werden. Man fürchtet nicht nur die faktische Geringschätzung, sondern auch die mögliche Geringschätzung, und man möchte sich nicht selbst als verachtenswert ansehen müssen (Tugendhat, 2007d, p. 123).⁵

É esta consciência que permite explicar a obrigatoriedade na qual se encontram os agentes morais. Somente por meio dela é possível explicar aquilo que ele denominou de *ter de (Müssen)* e de *obrigatoriedade (Verpflichtetsein)*, aspectos essenciais à moral e que não haviam sido explicados

⁵ Em conjunto com estes valores e exigências intersubjetivas se constitui o que se chama consciência, na qual estas exigências e valores são internalizados. Não se tem medo somente do desprezo de fato, mas também do possível desprezo, e não se gostaria de ter de ver a si próprio como desprezível.

pelo contratualismo nem por outras teorias morais. A partir da definição de moral que contenha a explicação da formação da consciência – que pode ser aplicada tanto para uma moral autônoma quanto para uma moral heterônoma – é possível explicar como se dá a justificação autônoma desta moral.

Com a revisão destes aspectos, ele acredita que a concepção do contratualismo é a única alternativa viável para comportar as múltiplas crenças existentes em um sistema moral complexo como o nosso:

Essa concepção de uma moral que tem como função única a proteção mútua contra prejuízos parece ser a única justificação racional de um sistema de exigências mútuas e, além disso, a única concepção de moral que parece restar, uma vez que não acreditamos na outra possibilidade de justificação por estar fundada numa crença superempírica e por ter uma estrutura autoritária (Tugendhat, 2007b, p. 38).

Para poder então explicar como se justifica uma moral autônoma, Tugendhat precisou lançar mão de um conceito até então não utilizado, a simetria. Ele fala, inclusive, de um *contratualismo simétrico*, pois, segundo ele, “Sem o contratualismo simétrico, parece que não se pode pensar em um sistema de exigências recíprocas autonomamente justificável” (Tugendhat, 2001, p. 83). O ponto central da sua interpretação é a característica de *simetria* existente entre os contraentes do acordo. Os sentimentos morais são sentimentos *compartilhados* por todos, independente de sua posição social: “[...] a origem da igualdade na moral se encontra no fato de os sentimentos morais serem sentimentos compartilhados” (Tugendhat, 2003, p. 22). Neste sistema, a igualdade e a justiça são características essenciais. A moral deve ser, segundo ele, igualitária e universal. Igualitária, porque os indivíduos devem estar em posição de igualdade, inclusive para que possam considerar o sistema moral justificado. Universal, porque não há a possibilidade de delimitar o acesso ao sistema moral. Uma delimitação, qualquer que fosse, criaria um sistema excludente. Do sistema moral não participam somente aqueles indivíduos que não desejam participar dele, ou aqueles que não têm condições de o fazer.

Como a ideia de contratualismo simétrico não ficou plenamente explicado no artigo de 2001, Tugendhat faz uma breve explicação do que seria o termo no prefácio à edição brasileira do livro *Não somos de arame rígido*, a fim de buscar um maior esclarecimento sobre o termo empregado por ele:

[...] o argumento decisivo para a justificação da moral ter esta característica de “simetria” (quer dizer, que na justificação recíproca cada um vale igualmente) é o fato de serem os sentimentos morais necessariamente *compartilhados*: é este fato que está na raiz da igualdade moral. Os fortes podem fazer um contrato normal com os fracos (e muitas vezes, com efeito, o fazem), mas então não se trata de um contrato moral, não se tem uma ideia compartilhada de boa pessoa. Não é possível que na evolução biológica dos homens tivesse havido uma fase em que eles não tinham ainda a capacidade de ter sentimentos morais; neste caso tudo o que se podia fazer era (como hoje entre as diferentes nações) um contrato normal, não teria existido ainda a possibilidade de um contrato moral. Mas os sentimentos compartilhados do que é uma boa pessoa dão mais segurança, são uma vantagem evolutiva (Tugendhat, 2002a, p. 10, grifo do autor).

Neste esclarecimento ele traz outro ponto importante de sua obra, que é a relação que ele estabelece entre a moral e os aspectos evolutivos da espécie humana. É possível perceber que a diferença entre a justificação moral proposta por ele e a proposta pelo contratualismo está no fato de que, no contratualismo, o indivíduo realiza uma justificação para si próprio e, na sua proposta, existe uma justificação recíproca entre os indivíduos (Tugendhat, 2007d).

Ao se voltar para sua pergunta inicial, sobre como é possível justificar uma moral que não seja tradicional, Tugendhat afirma que está, neste aspecto, muito próximo ao contratualismo:

An dieser Stelle stehe ich dem Kontraktualismus nahe. Meine Vorstellung einer nicht-autoritären Moral hat, weil sie auf Interessen der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft bezogen ist, ein kontraktualistisches Element, aber im Gegensatz zum gewöhnlichen Kontraktualismus meine ich, dass so eine Moral gleichermaßen gut für alle sein muss. Warum? Weil, wenn sie es nicht wäre, wenn sie für einige weniger gut, also weniger begründet wäre als für andere, sie nicht begründet wäre. Was mich von Kontraktualismus unterscheidet, ist also die Vorstellung, dass eine Moral für alle gleichermaßen gut sein muss. Für den Kontraktualismus genügt es, dass es für jeden, der den hypothetischen Vertrag eingeht, besser sein muss, an ihm teilzunehmen als nicht, während es nach meiner Auffassung eine zweite Bedingung gibt, dass das normative System gleichermaßen begründet für alle sein muss (Tugendhat, 2007d, p. 142).⁶

Com esta afirmação é possível perceber o quanto a posição de Tugendhat se modificou ao longo do tempo e teve sua maneira de compreender o contratualismo alterada. Tugendhat compreende que a base da justiça e da moral não repousa em algo transcendental, mas na simetria, que se expressa no fato de exigirmos uns dos outros que nos comportemos reciprocamente de acordo com aquilo estabelecido pela própria comunidade moral, e no fato de nos reprendermos a nós próprios se rompemos estas normas.

Por fim, Tugendhat consegue tornar clara qual a deficiência existente no contratualismo, uma vez que todos os outros “empecilhos” apontados inicialmente por ele foram superados:

Ich kann jetzt auch das Defizit des Kontraktualismus verständlich machen. Der Kontraktualismus sieht die Moral als Ergebnis eines hypothetischen Vertrages. Aber in einem Vertrag fragt sich jeder nur, ob, wenn er dem Kontrakt beiträgt, es ihm besser gehen wird als ohne Vertrag, während es auch diese andere Dimension gibt, in der man sich fragt, ob das wechselseitige Verhältnis ausgewogen ist. Diese Dimension der Gerechtigkeit wird im Kontraktualismus ausgeblendet. Der Kontraktualismus ist der Versuch, eine Moral zu konstruieren, deren Funktion es ist, die eigene Macht des Einzelnen zu vergrößern, während der Sinn von Moral und Gerechtigkeit in der Alternative zur Macht liegt (Tugendhat, 2007d, p. 154-155).⁷

O real problema está no fato de que a moral é uma alternativa para o poder, ou seja, limite meu poder, enquanto os demais membros da comunidade moral também o fazem. A limitação desse poder me dá a garantia de uma vida mais estável e ainda me garante a possibilidade de viver em uma comunidade dinâmica, que organiza suas normas de acordo com aquilo que é o

⁶ Neste ponto estou próximo ao contratualismo. Minha representação de uma moral não autoritária tem, porque ela está relacionada com os interesses dos membros da comunidade moral, um elemento contratualista, mas ao contrário do contratualismo usual eu penso que uma moral deve ser na mesma medida boa para todos. Por quê? Porque, se não fosse assim, se ela fosse menos boa para alguns, então seria menos justificada do que para outros, logo ela não seria justificada. O que me diferencia do contratualismo é então a representação de que uma moral deve ser boa na mesma medida para todos. Para o contratualismo é suficiente que, para aqueles que aderiram ao acordo moral, deva ser melhor, nele tomar parte a não o fazer, enquanto que na minha interpretação existe uma segunda condição, a de que o sistema normativo deve ser justificado em igual medida para todos.

⁷ Eu posso agora também tornar clara a deficiência do contratualismo. O contratualismo vê a moral como o resultado de um acordo hipotético. Mas em um acordo cada um pergunta-se somente se, caso ele aderisse ao contrato, para ele seria melhor do que sem o acordo, enquanto existe ainda esta outra dimensão, na qual é possível se perguntar, se a proporção é medida reciprocamente. Esta dimensão da justiça está apagada no contratualismo. O contratualismo é a tentativa de construir uma moral cuja função é tornar maior o poder de uma pessoa, enquanto o sentido da moral e da justiça repousa na alternativa ao poder.

bom ou o melhor para todos os indivíduos envolvidos, fazendo com que eu me sinta pertencente a uma comunidade, ao menos inicialmente justa e igualitária.

7. Considerações finais

Tugendhat nos apresenta uma profunda modificação no seu pensamento, ao fazermos esta análise cronológica sob a sua percepção do contratualismo. Suas críticas começaram bastante severas e depois tivemos uma espécie de 'retratação' sua, ao afirmar que compreendeu a teoria contratualista de maneira equivocada; posição mais do que esperada para um pensador que também se debruça sobre o tema da honestidade intelectual. É interessante perceber também o quanto seus últimos textos trouxeram esclarecimentos acerca da justificação da moral e da compreensão do fenômeno moral nos indivíduos – também ressaltado como um fenômeno que nos garantiu uma vantagem evolutiva.

Além disso, Tugendhat explica o fenômeno moral como um sistema de normas que tem por base uma relação simétrica de justiça e igualdade, no qual o indivíduo encontra-se inserido durante toda a vida. Acreditamos ser a definição perfeita para uma comunidade moral. Se esta condição simétrica de justiça e igualdade não pode ser verificada e está longe de ser conquistada nas nossas vidas práticas, nós temos ao menos, no plano da moral, a possibilidade de nos indignarmos contra aqueles que não cumprem as normas determinadas por todos.

Referências

- BRITO, A. N. Prefácio. In: BRITO, A. N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. p. 07-15.
- COITINHO, D. Éticas neocontratualistas. In: BRUM TORRES, J. C. (Org.). *Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 286-305.
- STRAWSON, P. F. Libertad y resentimiento. In: _____. *Libertad y resentimiento: y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1995. p. 37-67.
- TUGENDHAT, E. *Problemas de la etica*. Editorial Crítica: Barcelona, 1988.
- TUGENDHAT, E. Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral. In: _____. *Ser, Verdad, Accion: Ensayos filosóficos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998. p. 199-217.
- TUGENDHAT, E. Como devemos entender a moral? *Philosophos*, v. 6, n. 1-2, p. 59-84, 2001.
- TUGENDHAT, E. Prefácio. In: ROHDEN, Valério (Org.). *Não somos de arame rígido: Conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Editora da Ulbra, 2002. p. 09-10. (2002a)
- TUGENDHAT, E. *Diálogo em Letícia*. Tradução de Maria Clara Diase Ana de Resende. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (2002b)
- TUGENDHAT, E. *O problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- TUGENDHAT, E. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, A. N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora UnB, 2007. p. 19-35. (2007a)
- TUGENDHAT, E. O contratualismo na moral. In: BRITO, A. N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. p. 37-46. (2007b)
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. (2007c)
- TUGENDHAT, E. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck, 2007. (2007d)
- TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Tradução Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.