

## A PROPÓSITO DE LEI DE HUME

[TÍT. ORIGINAL: A PROPOSITO DELLA "LEGGE DI HUME"]

Enrico Berti \*

Trad. por Danilo Vaz-Curado R. M. Costa \*\*

A verdadeira dificuldade a que se depara, hoje, qualquer tentativa de realizar uma fundação racional da norma, seja ela moral, jurídica ou política, está constituída, na minha perspectiva pela assim designada *lei de Hume*. Antes, portanto, de enfrentar qualquer outra discussão, é necessário verificar, se, e eventualmente, como é possível superar, ou contornar, tal dificuldade.

David Hume, como é sabido, observou quase incidentalmente em seu *Tratado sobre a Natureza Humana* que a passagem, por via dedutiva das proposições formuladas com o ver *Ser* (isto é, com a cópula *é*) as proposições formuladas com o verbo *Dever* (como são, aquelas das normas) põe problemas do ponto de vista lógico, porque desde o tempo de Aristóteles se reconhece que uma dedução é válida apenas se realiza-se entre proposições pertencentes todas ao mesmo gênero, e não é lícito, portanto, a passagem de um gênero ao outro (a *metabasis eis allo genos*). Por isto, segundo o filósofo escocês, a ética não pode ser fundada racionalmente, e não existe outra base válida que aquela do senso moral. Provavelmente, por este mesmo motivo, Kant, ao fundar a ética sob a razão, considerou esta última como fonte das normas, isto é, *prática*, por si mesma (o *fato da razão*), e não enquanto cognoscitiva de uma realidade ou de uma ordem face ao dado (a *razão teórica*).

No século dezanove a observação de Hume foi retomada, implicitamente, por George E. Moore, o qual, no seu *Principia Ethica* (1903), considerado o início da filosofia analítica aplicada à linguagem moral, advertiu quanto a *falácia naturalista* consistente no considerar

\* Professor na Università degli studi di Padova, m@ilto: enrico.berti@unipd.it. \*\* Doutor em Filosofia pela UFRGS. Chefe do Depto. de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP. m@ilto: danilocostaadv@hotmail.com e/ou danilo@unicap.br. NT.; O presente texto apareceu pela primeira vez, sob o título de "A proposito della <<legge di Hume>>", in Fondazione e interpretazione della norma, *Morcelliana*, pp. 237-245, 1986.

o bem como um objeto natural qualquer, descritível pela física ou pela metafísica, e com isto negou a possibilidade de se fundar a ética sob qualquer forma de saber. Essa foi, ao final, considerada uma verdadeira e própria *lei*, isto é, uma proibição insuperável, universal, absoluta, de fundar racionalmente a ética por parte da filosofia analítica anglo-saxã. Um dos maiores representantes desta última corrente, Richard M. Hare, no seu famoso livro sob a *Linguagem da moral*, reformulou a lei de Hume como impossibilidade de deduzir conclusões prescritivas de premissas que sejam totalmente descritivas. A divisão, que de tal modo veio a estabelecer-se, não apenas entre metafísica e ética, mas também entre o âmbito do conhecer em geral e aquele do agir é hoje sustentada na Itália por alguns dos maiores filósofos da ética, do direito e da política, de Norberto Bobbio a Uberto Scarpelli: este último em seu recente livro *Ética sem verdade* (Bologna, 1982), denominou-a de a *Grande Divisão* e declarou mais nobre uma ética fundada exclusivamente sob uma decisão, por exemplo aquela de respeitar a liberdade de todos, que uma ética fundada sob um presumível conhecimento, o qual não comporta nenhuma responsabilidade do sujeito pelas escolhas que faz.

As linhas do pensamento mediante as quais atualmente se tenta superar a *Lei de Hume* são principalmente três, ou seja, uma retomada da ética e da política de orientação finalística teorizada, aos moldes, dos antigos gregos (sobretudo por Aristóteles); uma retomada da concepção transcendental do bem introduzida pelo cristianismo; e os últimos desenvolvimentos desta mesma filosofia analítica, no âmbito do qual, possui na minha opinião, uma particular importância a assim designada *pragmática transcendental* de Karl-Otto Apel.

A ética finalística se funda, como é sabido, sob a possibilidade de demonstrar que na realidade, e portanto, também no homem, existem fins (as *causas finais* de Aristóteles): o conhecimento destes é uma forma de descrição a qual, todavia, implica uma prescrição, aquela de atualizar os fins que são reconhecidos como efetivamente reais, em particular de atualizar o fim último do homem, que consiste na realização plena e completa da natureza humana, isto é, na *entelechia* mesma do homem. A passagem da descrição à prescrição não é, em tal caso, uma passagem de um gênero a outro, o qual seria vetado pela própria lógica aristotélica, mas é um processo que se desenvolve no seio do mesmo gênero, em seu interior, porque o objeto da descrição, ou seja, a ordem finalística, é já de *per si* prescritiva, enquanto

precisamente é uma ordem. Um processo argumentativo semelhante se verifica num outro âmbito, aquele da medicina, que para Aristóteles, como foi muitas vezes observado atua continuamente a partir do modelo da ética. A medicina passa de fato tranquilamente do diagnóstico, que é uma descrição, à terapia, que é uma prescrição, enquanto reconhece no homem a existência de um fim, aquele de readquirir ou conservar a saúde. Análogo a isso que é a saúde (do corpo) para a medicina é a perfeição (da alma) para a ética (do mesmo modo diria Aristóteles, para a política, da qual a ética é uma parte).

A objeção que vem normalmente dirigida a esta concepção por parte dos defensores da *Lei de Hume* é que mesmo admitido (e em geral não concedido) que seja possível demonstrar a existência de um fim do homem, não se vê por qual razão o homem deve atualizar este fim, isto é, que ele seja moralmente cogente, obrigado, a realizar-se a si mesmo. A quem deveria responder, de fato, o homem de uma eventual falha realização do próprio fim? Não está ele talvez livre a escolher realizar-se ou não assumindo face a si mesmo e face aos outros a responsabilidade de sua decisão?

Para evitar esta objeção, o pensamento de inspiração cristã, mais precisamente católica, geralmente recorre a doutrina da criação, sob a qual se funda a concepção transcendentalística do bem. Desta concepção existe fundamentalmente duas versões, aquela de origem agostiniana, retomada mesmo por Rosmini, e aquela de origem tomista, a qual por sua vez não é mais que uma reinterpretação do finalismo aristotélico. A primeira afirma que a criação do mundo por obra de Deus implica a bondade de tudo o que existe: o ser é bom, o bem é pois, transcendental (isto é, coextensivo ao ser), porque Deus apenas pode fazer o bem. O homem, portanto deve adequar-se ao ser o qual age a partir da norma, da ordem, e deve respeitar esta ordem, que se articula em graus, não preferindo nunca um grau inferior face a um superior, por exemplo, não preferindo a criatura ao criador (nisto que consiste o pecado). Para a segunda, a criação do homem por obra do próprio Deus e, portanto, o homem é moralmente obrigado a atualizar o seu fim, expressão da própria vontade de Deus.

Não há dúvida que de tal modo a ordem ontológica, ou, respectivamente, finalística assume um caráter de obrigatoriedade que na concepção grega não havia. Mas, próprio a clareza, o caráter explícito de tal obrigatoriedade revela que em realidade – e eis que a objeção retorna a aquelas posições dos filósofos analíticos – a *Lei de*

*Hume* não fora superada. A vontade divina, que é uma prescrição, vem de fato assumida na concepção cristã como premissa principal de fundação da ética, e portanto, as prescrições desta veem deduzidas das descrições, mas a partir de outras prescrições, como estabelece precisamente a *Lei de Hume*.

Eis então a terceira tentativa de superar a lei em questão sem recorrer nem ao finalismo de origem grega, nem a concepção cristã da criação. Uma das formas mais interessantes que ela tem assumido, enquanto elaborada por um pensador proveniente, ele mesmo da filosofia analítica, é a *pragmática transcendental* de Apel, a qual consiste substancialmente em assumir que a própria comunicação desenvolvendo-se no interior das várias comunidades humanas, daquelas reais e portanto limitadas a aquelas ideais e ilimitadas, implica algumas normas morais, como o respeito recíproco, o reconhecimento da fundamental desigualdade de todos os homens, a liberdade e a dignidade da pessoa etc.<sup>1</sup> Isto parece particularmente evidente na comunidade dos cientistas, onde a mesma lógica da pesquisa científica implica algumas regras que são inegavelmente de tipo ético, tais como prestar atenção as objeções de outrem, o reconhecer o direito de todos a exprimir a própria opinião, a igual dignidade de todos os membros da comunidade, a obrigação de ser sincero etc. Mas, toda forma de comunicação, que seja de tipo argumentativo, e por isso racional, e portanto toda a comunidade dos homens, idealmente ilimitada, a qual ela dá lugar, implica normas morais e portanto de tal modo vem constituir o fundamento racional da ética. Se superam assim, segundo Apel, a incapacidade de vincular todos, e portanto o risco de reduzir-se a um utilitarismo egoístico, próprio do pensamento grego, e ao dogmatismo metafísico próprio da doutrina cristã da criação.<sup>2</sup>

Pessoalmente não tenho aprofundado com suficiência este problema para poder trazer uma contribuição útil a discussão. Me limito, portanto a exprimir algumas impressões, provavelmente superficiais, que me vem sugeridas por uma primeira apropriação das posições supra sumariamente referidas. A comunicação humana, isto é, argumentativa, racional, assumida por Apel como fundamento da ética, contém efetivamente implicações de ordem moral que são aquelas ilustradas pelo autor. Todavia, se vem assumido quais simples dados de fato, independentemente dos seus conteúdos e das validades de seus argumentos, não se diferencia muito do *fato da razão* de que falava

Kant, onde a razão atua, se, do fundamento da ética, mas apenas em condições que não venham utilizadas naquele que é o seu uso próprio, a saber, cognoscitivo, o que é ademais estranho, para não dizer contraditório.

No momento em que se consideram, ao contrário, os conteúdos da comunicação racional, e a validade dos argumentos om os quais eles vêm sustentados, se estará inevitavelmente face a uma concepção de homem, ou seja, face a uma antropologia filosófica, quando não face a uma concepção geral da realidade, a uma ontologia ou a uma metafísica. Quando esta última viesse adequadamente fundada, a saber, demonstrada com argumentos racionais válidos, ela não seria mais uma forma de dogmatismo. Portanto, mesmo uma doutrina como aquela da criação, se fosse fundada racionalmente, cessaria de ser uma simples assunção – fideística, e portanto, dogmática – de uma prescrição, a vontade divina, e se tornaria mesmo ela uma verdadeira e própria forma de conhecimento, superando de tal forma a *lei de Hume*. Mas, fundar racionalmente a doutrina da criação é indubitavelmente uma tarefa muito árdua, a qual dificilmente se dedicariam os cultores da filosofia moral (e ainda mais dificilmente os filósofos analíticos, mesmo porque tal tarefa requer uma certa *especialização* profissional no âmbito da metafísica). Mais fácil me parece fundar racionalmente uma antropologia filosófica, especialmente para quem já tenha admitido como característica distintiva do homem a razão ou a capacidade de argumentar, e portanto de comunicar, racionalmente.

A este propósito valha talvez a pena sublinhar que a fundação racional de uma antropologia filosófica, e portanto de uma ética não deve necessariamente ser efetivada mediante um tipo de racionalidade tão rigorosa como aquela que se pretende no campo, por exemplo, da lógica formal ou da matemática. Já Aristóteles observara que a ética (ou a política) não pode ter a mesma exatidão da matemática, porque seu objeto, isto é, a ação humana não é *tal de não poder ser diversamente*, mas é caracterizada pela contingência, isto é, pela liberdade. As prescrições da ética, portanto, não valem sempre do mesmo modo como os teoremas da matemática, mas valem *principalmente*. Isto não exclui todavia que a ética seja também uma ciência (no sentido aristotélico do termo), a saber, um discurso fundado sob a razão.

É a razão, precisamente, que na sua tentativa de explicar, neste caso presente deve se dizer *compreender* (veja-se a conhecida distinção

de G.H. von Wright), as ações do homem, recorre à causa final, sem a qual esta resultaria ininteligível, e de tal modo consegue determinar o fim último do homem, que resulta ser o exercício mesmo da racionalidade, enquanto realização da sua essência específica. Se retorna assim à concepção grega, e particularmente aristotélica, do finalismo como fundamento da ética. Isto não deve surpreender, porque se trata de re-emergir de uma tradição que se manteve viva, sob a forma do ensinamento da *filosofia pratica* até o fim do século 18, especialmente na universidade alemã, e momentaneamente foi interrompida pelo pressuposto kantiano, típica expressão do racionalismo moderno, o qual a única racionalidade cognoscitiva possível era aquela das ciências matemáticas e física. Se por conhecimento, e portanto por descrição, se entende de fato apenas um conhecimento deste tipo, a saber, mecanicista, é claro que sob esta concepção não será mais possível fundar nenhuma prescrição (não há sentido prescrever a obediência as leis da física).

Mas esta convicção kantiana teve seu fim já com Hegel, o qual, não por acaso desenvolveu uma filosofia prática (a filosofia do espírito objetivo) de tipo fundamentalmente aristotélico (como foi posto à luz por Joachim Ritter, com todas as diferenças que permanecem entre as duas concepções). E, mesmo se essa é retomada com o positivismo (e com o neopositivismo), não há dúvida que atualmente ela entrou definitivamente em crise e mais ainda se admitir-se que a existência de formas de racionalidade não científica (como a nova retórica, a hermenêutica, a dialética). Entre estas, significativamente, re-emerge a filosofia prática – aludo ao fenômeno conhecido como *reabilitação da filosofia prática* – desenvolvido na Alemanha nos anos sessenta e setenta – e, no âmbito da filosofia prática se conheceu um explícito retorno à ética e à política de Aristóteles (com Strauss, Voegelin, Maier, Hennis, Ritter, Gaamer, Höffe, Bubner, Held e outros).

As objeções que, a propósito do finalismo clássico, foram postas pela filosofia analítica e pelo próprio Apel, a saber, que esse não teria um caráter suficientemente vinculante do ponto de vista moral e se reduziria a uma forma de utilitarismo, é a meu juízo, superável. No que diz respeito a obrigatoriedade, é preciso ver se esta questão é propriamente necessária para fundar uma autêntica moral, ou se não seja suficiente uma válida motivação, não obrigatória de modo absoluto. É apenas, no fundo, a partir de Kant que se insistiu tanto sob a necessidade da obrigação, da Lei, enquanto estas questões eram por

demais estranhas à cultura grega (Platão e Aristóteles não falam de lei moral) e cristã (São Paulo afirma a necessidade de ir além da lei hebraica). Não se deve olvidar que esta necessidade seja devida, em Kant, à influência do pietismo rigoroso (ou do absolutismo político moderno, ou do juridicismo, igualmente moderno).

Se, para fundar a prescrição, é suficiente uma motivação válida, não há dúvida que o desejo da felicidade, que está na base do finalismo aristotélico, seja mais que adequado a constituí-la. Esta se expõe à acusação de utilitarismo, é verdade; mas, se a felicidade é compreendido no modo o qual compreendiam os moralistas gregos, de Sócrates à Platão e a Aristóteles, a saber, não simplesmente como prazer, ou utilidade individual, mas como plena realização da natureza humana, que é igual em todos os homens, e implica necessariamente a necessidade de uma sociedade política justa (a *polis*, fora da qual apenas podiam viver as feras e os deuses), creio que o perigo do utilitarismo (no sentido moderno, a saber, individualístico do termo) possa considerar-se evitado.

O reconhecimento deste fim por parte de todos os membros da sociedade política – mesmo essa teoricamente ilimitada, enquanto *sociedade perfeita*, a saber, autossuficiente – obtida naturalmente om adequada argumentação racional, é suficiente, parece-me a assegurar à moral de ser fundada sob a universalidade e possuir aquele caráter vinculante nos confrontos de todos que, segundo Apel, é indispensável a toda autêntica moral. Seria, de fato, excessivo acusar de utilitarista ou egoísta a aspiração a ser si mesmo, a saber, tornar-se plenamente isto que se é, assim como seria estranho reter que para o homem a escolha de ser verdadeiramente homem seja em tudo equivalente aquela de não sê-lo (como para um doente a escolha e curar-se ou não). De uma simples escolha, é verdade, cada um não deve responder, do ponto de vista moral, que não a si mesmo; mas a responsabilidade de cada um frente aos demais pode ser objeto das normas jurídicas, isto é, do direito positivo, as quais se fundam sob o consenso, a saber, pela escolha de cada um.

A acusação de utilitarismo poderia ser retomada, de qualquer modo, contra uma ética que individuasse o fim último do homem na produção, e portanto na posse e no consumo de determinados objetos, diversos do próprio homem e da sua atividade. Tal, parece-me, é a ética fundada sob a razão instrumental, isto é, sob uma racionalidade empenhada exclusivamente na escolha dos meios mais eficazes para

realizar fins já dados, escolhidos independentemente da razão: uma ética, em suma, do *ter*. Bem diversa é a ética clássica, a qual, individuado o fim do homem na ação (a *práxis*, que é diversa da *poiësis*), antes numa atividade (*energia*), isto é, numa ação fim em si mesma, tal como é por exemplo, a atividade teórica, ou contemplativa, é ao contrário, uma ética do *ser* e se funda sob uma racionalidade não instrumental, a saber, dos meios, mas capaz de determinar efetivamente os fins.

## NOTAS

1 Cfr., K-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. it., Torino, 1978.

2 Cfr., o estudo de K.O. Apel, *Lässt sich ethische Vernunft von strategischen Zweckrationalität unerscheiden?*, in “Archivio di filosofia”, 1983, pp. 375-434.