

Para Além dos Argumentos

Sofia Miguens

(Universidade do Porto – Portugal)

Resumo: A filósofa americana Cora Diamond, uma especialista de Frege e Wittgenstein, que os lê dando especial atenção à filosofia da linguagem, do pensamento, da lógica e da matemática, tem também coisas importantes a dizer, a partir da maneira wittgensteiniana de ver a filosofia, acerca de filosofia moral. Em particular, ela é fortemente crítica de uma certa forma de conceber a natureza da filosofia moral, muito comum hoje entre os filósofos analíticos, como exclusivamente centrada na acção e na decisão de agentes e em argumentos acerca daquilo que é racional fazer. Foi essa crítica, que podemos considerar feita de um ponto de vista metodológico, que fez Cora Diamond entrar em polémica, há cerca de trinta anos atrás, com autores muito influentes em ética como Peter Singer e Tom Regan, mesmo se partilha com eles muitas intuições. Neste artigo pretendo simplesmente descrever a posição de Diamond acerca da natureza do pensamento moral e do que pensamos que fazemos quando fazemos filosofia moral. Por trás da análise do papel da imaginação moral em ética está a questão mais geral da natureza do método filosófico.

Abstract: The american philosopher Cora Diamond is a specialist of Frege and Wittgenstein who pays special attention to philosophy of thought, language, logic and mathematics. Yet, she also has important things to say, from a wittgensteinian point of view, about moral philosophy. She is, in particular, very critical of the way moral philosophy is conceived as centered on action and decision and on arguments about what is rational to do by a majority of analytic philosophers. It was that critical position, which follows from her conception of philosophical method, that gave rise to her polemics with Peter Singer's and Tom Regan's approach to ethics some thirty years ago, a confrontation which took place in spite of the fact that Diamond shares many of their intuitions. In this article I describe Diamond's position about what we do when we do moral philosophy. In the background of questions regarding the role of moral imagination in ethics lies the more general question of the nature of philosophical method.

Palavras-chave: Diamond, filosofia moral, método, Wittgenstein.

Keywords: Diamond, moral philosophy, method, Wittgenstein.

I. Filosofia moral e 'espírito realista'

O que é a 'filosofia moral'? O que é que pensamos que fazemos quando fazemos filosofia moral? Talvez não deva, ou não possa, haver uma resposta directa e de compêndio a estas questões. Tal resposta estaria, no entanto, perfeitamente à mão: ela mencionaria por exemplo uma investigação acerca do

que é racional fazer, da natureza dos juízos morais, da sua objectividade ou não objectividade, da motivação para a acção no tipo de agentes que nós somos. O problema é que saber o que é racional fazer, o que está envolvido no desacordo com alguém quanto ao que é racional fazer, o que está envolvido na consideração de um outro humano como 'humano', o que nos conduz, a nós ou a outras pessoas a quem podemos querer persuadir, a determinadas convicções morais, como por exemplo que devemos 'morrer pela cidade' como fez Sócrates para não desrespeitar as leis¹, ou que animais não humanos não devem ser tratados com crueldade, é tudo menos simples. Não há nada de simples ou óbvio em evocar a 'racionalidade' ou ser 'um humano' ou 'uma pessoa' quando se tratar de pensar acerca da natureza do pensamento moral. Ora, na filosofia analítica, sobretudo, há uma forma de responder a estas questões (o que é a filosofia moral? o que é racional fazer?), que é bastante comum e que precisamente as liga uma à outra: declara-se que em filosofia moral se trata de argumentos, argumentos acerca do que é bom, mau, justo, injusto, argumentos acerca de direitos e deveres de agentes em circunstâncias variadas. Se concordamos com as premissas dos argumentos e se somos racionais devemos concordar com as conclusões, se as conclusões são acerca do que devemos fazer, então devemos fazer isso (por exemplo praticar (ou não praticar) o aborto, não comer (ou comer) carne, ou, para recordar um caso que Diamond utiliza de forma particularmente luminosa, o caso de Sócrates no *Crítion*, deixar-se 'matar pela cidade'). Mas será isso tudo o que fazemos quando pensamos moralmente? Será que correlativamente o que devemos fazer em filosofia moral é construir e digladiar argumentos, forçar (racionalmente) as outras pessoas a pensarem como nós acerca do que devemos fazer?

Segundo Cora Diamond a centração da filosofia moral nas decisões e acções de agentes e em argumentos em torno do que é racional fazer pressupõe uma má forma, limitada e limitadora, de conceber a natureza do pensamento moral. Aquilo que Diamond aí critica é uma cegueira específica (filosoficamente induzida, no caso dos filósofos) a que chama ausência de 'imaginação moral' acompanhada de uma cegueira relativamente a essa cegueira. Mostrar o que

¹ O exemplo é da própria Cora Diamond, em «Missing the Adventure» (Diamond 1991c), um dos artigos sobre ética reunidos em *The Realistic Spirit*.

isso significa, e como é que a questão se relaciona com a natureza da filosofia, e do método em filosofia, à luz da inspiração wittgensteiniana de Diamond, é o principal objectivo deste artigo.

No núcleo de tal relação está o ponto de Wittgenstein segundo o qual em filosofia as pessoas podem estar ofuscadas e fascinadas com ideais, e frequentemente estão. Na filosofia analítica um ideal muito importante é por exemplo o de uma linguagem logicamente perfeita, mas são também ideais uma dedução racional da moralidade ou uma perfeita imparcialidade. Ora quando estamos ofuscados por tais ideais isso reflecte-se em termos metodológicos naquilo que fazemos e no que pensamos que estamos a fazer. Do ponto de vista do ‘espírito realista’ – esta é a expressão com que Diamond caracteriza a sua abordagem wittgensteiniana em filosofia² - tais ideais (todos os mencionados) são quimeras. Mas considerar que tais ideais são quimeras não retira importância ao que fazemos quando fazemos lógica ou filosofia moral, ou filosofia em qualquer âmbito: o que acontece é que se não sucumbirmos a mitologias (como a de uma pura racionalidade moral) mudaremos a nossa concepção de método e a nossa percepção da natureza dos materiais com que lidamos. É isto que incumbe ao ‘espírito realista’.

II. Ver e não ver: o papel da imaginação moral

² No ensaio central de *The Realistic Spirit*, intitulado «Realism and the Realistic Spirit» (Diamond 1991 a), Diamond passa bastante tempo comparando as posturas filosóficas de Berkeley e Wittgenstein. O significado de tão inédita aproximação é o seguinte: um ‘espírito realista’ em filosofia envolve a rejeição de ideias abstractas, que é comum a Wittgenstein e Berkeley. Esta rejeição de ideias abstractas é acompanhada da proposta de reconhecer as coisas tal como elas são, olhar para o particular e para o detalhe. ‘Ser realista’ deve portanto ser entendido no sentido que esta expressão tem comumente: ter os pés na terra, não se deixar iludir por quimeras, prestar atenção aos detalhes concretos. Segundo Diamond é isso que, do ponto de vista do método, quer Berkeley quer Wittgenstein querem trazer à filosofia. Isto é muito diferente de realismo no sentido filosófico – o realismo metafísico precisamente necessita de ideias abstractas para considerar a existência de realidades independentes do pensamento. O alvo preferido de Berkeley era, como se sabe, a ideia abstracta de matéria, como sustentáculo sem qualidades das qualidades que percebemos. Se a ideia de ‘matéria’ – abstracta, substracto - não desempenha função alguma, para além de ideias actuais concretas, para pensarmos no que é perceber e no que é o mundo, então ela é uma quimera, uma fantasia, uma ‘roda ociosa’ [*idle wheel*] na teoria. O mesmo pensa Wittgenstein nas *Investigações* quanto à presença de objectos privados para além do que se discute (a natureza de compreender, calcular, pensar): eles são quimeras, rodas ociosas. Ora lançarmo-nos em investigações filosóficas com concepções irrealistas daquilo que poderemos encontrar torna-nos disponíveis para tomar quimeras por realidades, deixando os reais funcionamentos escaparem-se-nos por entre os dedos. Se esta busca de um além é fantasiosa cabe precisamente ao filósofo apontá-lo. Segundo Diamond, as mitologias dizem respeito em última análise à forma como é concebida a diferença entre o psicológico e o não-psicológico (lógico), o subjectivo e o objectivo, na abordagem da mente e do pensamento – é isto que liga a filosofia moral a outras áreas como a filosofia da lógica e da matemática, ou a filosofia do pensamento em geral.

Admitamos então que é perfeitamente possível praticar filosofia moral sem imaginação moral – o que constituiria um exemplo de tal prática? Diamond pensa que não é de todo difícil encontrar exemplos na filosofia moral contemporânea, nomeadamente analítica. Passo a analisar alguns.

Começemos com o caso dos animais não humanos e das nossas relações com eles. Pode espantar-nos o tom crítico e bastante irritado com que Diamond escreveu contra Peter Singer e Tom Regan, conhecidos defensores dos interesses e direitos dos animais³. A que se deverá um tal tom, se Diamond não discorda das suas posições? (ela partilha ‘o horror perante a insensibilidade total com que de forma muito generalizada os humanos enfrentam o mundo não-humano’⁴). Porquê então uma tão forte reacção? O que acontece é que Diamond pensa que pessoas como Singer e Regan prejudicam as boas intuições que têm com os argumentos que avançam⁵. A reacção de Diamond é provocada por um certo uso dos argumentos e uma estreiteza de visão que lhe está adstrita, que ela vê nos escritos de Singer e Regan sobre os animais nomeadamente tanto quanto estes estão formulados em termos de *interesses e direitos*⁶. Nessas formulações está inscrita segundo Diamond uma forma errada de conceber as nossas relações morais com os outros animais, que começa com uma forma errada de conceber as nossas relações morais com os outros humanos.

A acusação de especismo omnipresente na pena de Singer permite-nos perceber o alcance desta crítica. Para Singer, o especismo, o preconceito favorável à nossa espécie que caracterizaria hoje as nossas relações com animais não humanos, e que estaria subjacente ao uso em massa destes para alimentação e experimentação laboratorial, é análogo à discriminação dos negros ou das mulheres, ligada historicamente à exploração e opressão de tais

³ Cf. Diamond 1991d, «Eating Meat and Eating People». Peter Singer é o filósofo australiano autor de *Animal Liberation* (1975), a ‘bíblia’ do movimento dos direitos dos animais. Tom Regan é o autor de *The Case for Animals Rights* (1983) e o editor, com Singer, de *Animal Rights and Human Obligation* (1976). A questão dos direitos dos animais começou a ser tratada com grande repercussão pública por autores como Peter Singer e Tom Regan nos anos 70 do século xx.

⁴ Diamond 1991d: 334. Ela é igualmente vegetariana: «I write this as a vegetarian, but one distressed by the obtuseness of normal arguments, in particular, I should say, the arguments of Singer and Regan» (ibidem: 322).

⁵ Ibidem: 334.

⁶ Numa literatura vasta há obviamente muitas sofisticacões acerca do estatuto dos ‘direitos’ dos animais e do seu reconhecimento, levando em conta por exemplo diferenças entre agentes e pacientes morais, etc. O próprio Singer não tem uma teoria dos direitos (não crê que existam ‘direitos naturais’), apenas que não há razões para discriminarmos seres com interesses.

grupos. Em todos os casos se trata de tratamento diferencial injustificável, cegueira perante a exploração e opressão de um grupo, cegueira perante o facto de as práticas violarem direitos. Segundo Singer, devemos ter igual consideração por qualquer ser capaz de ter *interesses*; sendo que a capacidade de ter interesses (basicamente dependente da capacidade de dor e sofrimento e prazer) é partilhada com outros seres, não apenas humanos mas também com outras espécies animais. A pura racionalidade deve fazer-nos reconhecer as capacidades, logo os interesses, logo os direitos (sob uma ou outra formulação), e conseqüentemente mudar profundamente as nossas práticas para com os animais, acabando com o especismo. O que Singer disse teve muito impacto – ele é talvez o filósofo do século xx que mais impacto teve sobre as vidas das pessoas⁷. O que é que pode haver de errado nesta forma de pensar? Segundo Diamond, desde logo o que não é dito, nomeadamente que posições como a de Singer, acima resumida, põem em causa não apenas as nossas relações com outros animais mas a forma como vemos os humanos como humanos. Ora, o que é ver um humano como um humano? Será classificá-lo como membro de uma dada espécie biológica, a espécie *Homo Sapiens*? Será imputar interioridade a um comportamento observado e porque este parece manifestar sensibilidade atribuir interesses, e, logo, direitos, a esse ser? Nada disto parece muito absurdo e poderia justificar a analogia entre humanos e outros animais. Mas a pergunta que Diamond faz é a seguinte: será que a analogia entre animais e humanos é assim tão clara? Vale a pena parar para analisar algo que a Diamond parece muito estranho e muito revelador: o facto de Singer perguntar a certo ponto, na sua demonstração do nosso especismo, porque é que não usamos humanos que não desenvolveram plenamente capacidades cognitivas – não são plenamente racionais ou não desenvolveram linguagem – para os mesmo propósitos para que usamos animais não humanos (experimentação laboratorial por exemplo). Se se aponta a falta de linguagem e racionalidade como justificação, como fazem os adversários de Singer, isso deveria ser suficiente para tratar da mesma forma membros da nossa própria espécie que não possuem tais capacidades. O facto de não o fazermos revela precisamente, segundo Singer, o nosso especismo,

⁷ Hacking 2008: 162.

que contraria um princípio racional geral que seria qualquer coisa como “Devemos tratar com igual consideração os interesses de todos os seres que têm interesses”.

A pergunta que Diamond selecciona para pôr à prova a analogia entre humanos e animais não humanos é a seguinte: será que comer animais é mesmo como comer pessoas? (é essa ideia que dá o título ao artigo *Eating Meat and Eating People*). De forma muito gráfica, ela nota: «We do not eat our dead, even when they have died in automobile accidents, or been struck by lightning, and their flesh might be first class»⁸ [Nós não comemos os nossos mortos, mesmo quando estes morreram em acidentes de automóvel ou foram atingidos por um relâmpago e a sua carne pode ser de primeira qualidade].. Porque é que não comemos os nossos mortos? Porque é que não comemos em geral cadáveres de pessoas? Porque é que não comemos os nosso próprios membros amputados? Porque é que em geral não matamos pessoas para as comer? Será por reconhecermos que elas têm interesses e direitos e portanto decidimos racionalmente que não devemos lesar e violar estes? Será que é porque não estamos dispostos a provocar-lhes desprazer ou desconforto, já que poderia causar incómodo às pessoas pensarem que podiam ser comidas depois de mortas? Segundo Diamond essas razões não são as razões por que não comemos pessoas.

O que as perguntas quase-antropológicas de Diamond mostram é que ela está preocupada em compreender a natureza do conceito ‘ser um humano’ e considera que centrar a discussão nas capacidades cognitivas (racionalidade, linguagem), possuídas ou não possuídas por indivíduos é marca da superficialidade com que esta discussão é frequentemente travada. Em particular, uma resposta que evoque tais capacidades evita um ponto cego (de resto frequentemente evitado, segundo Diamond, pelo utilitarismo) que é explicitar o que faz de um ser um objecto de preocupação moral. Diamond sugere que consideremos um pouco mais profundamente que tipo de resposta constitui uma resposta à pergunta ‘O que é um humano?’, considerando nomeadamente se uma classificação biológica e uma descrição genética são mesmo a resposta certa e a única resposta possível. Esses seres aí à minha

⁸ Diamond 1991d: 321.

frente, andando pela rua, são por exemplo seres aos quais damos nomes, como Pedro, Sofia, João, José e não números, como 345, 654 ou 789. Não vemos isso como estranho. No entanto, nota Diamond, isso é uma marca do tipo de ser com que nos confrontamos, não é uma marca do nosso respeito pelos seus interesses e direitos. Não é tão-pouco por respeito para com interesses e direitos de indivíduos que tratamos assuntos como morte ou sexo de determinada maneira⁹: essas são práticas constitutivas de 'ser um humano'. Aquilo que de acordo com Diamond manifesta cegueira no discurso Singer-Regan formulado em termos de interesses e direitos é o facto de eles não verem esta questão como questão, substituindo-a por um apelo a uma racionalidade abstracta que deveria fazer-nos retirar a partir dos interesses de quaisquer indivíduos conclusões acerca dos direitos deste. Segundo Diamond pensar desta forma é estar ofuscado por uma fantasia, uma quimera, a quimera da pura racionalidade, que nos torna cegos perante o problema (real) da fonte da vida moral. Segundo Diamond, não é a ciência natural que nos dá a nossa noção de 'humano'. Essa noção nunca, de resto, ressaltaria da pura racionalidade independentemente da 'invenção do humano'¹⁰: humanos não teriam que ter sido como são, em função da pura racionalidade. Retomando o exemplo, o facto de não comermos pessoas não representa um reconhecimento dos interesses e direitos a partir da pura racionalidade mas uma marca do humano como humano: uma pessoa não é qualquer coisa a comer. Isto mostra que a analogia entre pessoas e animais não deve ser levada demasiado longe, já que ela não é simples. Segundo Diamond, a própria forma como tratamos outros animais¹¹ faz parte da 'invenção' do humano. Não serão por isso quaisquer boas razões para não comer pessoas que são boas razões para não comer animais.

A forma de Singer praticar filosofia moral é um exemplo daquilo a que Diamond chama ausência de imaginação moral. Argumentando como argumenta, Singer acaba por fazer não uma defesa dos animais mas um ataque ao significado e natureza da vida humana. Mais: um dos problemas de pensar moralmente ou

⁹ Por exemplo tendo práticas funerárias com humanos e não, em geral, com outros animais, não tendo práticas sexuais com parentes próximos, por exemplos irmãos, etc.

¹⁰ Cf. Diamond 1991e, «Experimenting on Animals».

¹¹ Que é profundamente ambígua e inconsistente (o que não deve ser visto como uma crítica mas como uma descrição). Pense-se na forma como uma criança humana entra em relação com os animais: eles tanto são personagens deliciosas e humanizadas em histórias infantis como são servidos à mesa.

fazer filosofia moral sem imaginação moral é, segundo Diamond, o moralismo, a ideia de que o ponto de vista moral deve esmagar, todo-poderoso, qualquer outra consideração, já que ressalta imediatamente da pura racionalidade. Diamond (que é ela própria vegetariana e sensível à questão do sofrimento dos animais) vê este moralismo nos escritos de Singer e Regan¹².

Mas se os discursos que critica têm propósitos práticos com os quais concorda será que Diamond tem uma alternativa? Como é que alguém pode convencer outras pessoas a tratar melhor outros animais não sucumbindo à mitologia da pura racionalidade e não caindo no moralismo? A alternativa de Diamond é pensar nos outros animais não como seres com interesses e direitos, mas como *fellow creatures*, criaturas vivas nossas companheiras. Companheiras em quê? Na existência mortal. Isto é muito diferente de um conceito biológico, que nos posiciona e aos outros animais numa árvore de espécies num quadro de ciência natural: uma possível resposta aos outros animais como ‘companheiros em mortalidade’, e como tal ‘no mesmo barco que nós’, depende da nossa concepção de existência humana e não do estado dos nossos conhecimentos biológicos. Para Diamond, o que está em causa «é uma extensão de uma noção não biológica daquilo que é uma vida humana»¹³. É aí e não na evocação de direitos que pode residir a possibilidade de persuadir alguém a por exemplo não comer animais.

Em suma, e por mais estranho que isso possa soar, Diamond defende que ouvir o apelo moral de um animal não humano é ouvi-lo falar a linguagem ‘*of our fellow human beings*’ [dos seres humanos nossos companheiros]. Se existirem respostas perante a forma cruel de tratar animais não humanos, elas não serão uma articulação de ‘o que é devido a quem’ de um quinhão abstracto, não resultarão do apelo racional a uma prevenção do sofrimento de qualquer ser; serão, sim, respostas ligadas ao reconhecimento da nossa própria vulnerabilidade, da nossa própria exposição à mortalidade. É enquanto

¹² A forma como Diamond vê o pensamento moral condu-la a opor-se a este ‘moralismo’, que considera exponenciado por autores que vão desde Kant a Singer. Mas ela preocupa-se também a defender que o contrário deste moralismo não é por exemplo um esteticismo irresponsável, ou um sentimentalismo à la David Hume. A explicação mais aprofundada de tal posição passa pela interpretação que Diamond faz do *nonsense* ético – a terminologia vem do *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Este, ao contrário do *nonsense metafísico* não é para ser afastado em filosofia. Tudo isto pressupõe ainda, obviamente, a posição de Diamond perante o utilitarismo: na sua opinião o mais difícil em ética é ‘ser realista não sendo utilitarista’.

¹³ Diamond 1991d: 329.

vulneráveis, mortais, expostos, que nós estamos no mesmo barco que os outros animais: falar de direitos e evocar a racionalidade ‘deflecte’ (afasta, esconde, distorce), segundo Diamond, essa situação.

Isto é segundo Diamond ter ‘espírito realista’ em filosofia moral porque é ter atenção à forma como as coisas são na nossa relação com outros animais e com humanos não nos deixando ofuscar por um ideal abstracto de racionalidade moral, da qual ressaltaria algo como ‘direitos’ a serem observados por cada um de nós em função da nossa ‘racionalidade’. Se vamos opor-nos à crueldade para com animais não humanos o único apoio reside em nós próprios. Somos nós, humanos, que vivemos como seres morais; não é evocando um ponto de vista de lugar nenhum e uma pura racionalidade a partir do qual todos os seres com interesses apareceriam como iguais que se pode construir um caso a favor de uma alteração das nossas práticas.

III. O uso de argumentos

Voltemos à questão do método e de como se procede em filosofia moral. Pensar que fazer filosofia moral consiste em digladiar argumentos para persuadir outras pessoas de forma puramente racional abre o seguinte espaço para a crítica de um filósofo analítico a outro: se em determinado ponto se apela apenas ao coração, se não há aí argumentos, apenas asserção, isso não conta já como filosofia moral – na verdade, quem pensamos persuadir, nessas condições, a não ser aqueles que estão já inclinados a concordar connosco? Numa recensão crítica a um livro de Stephen Clark, *The Moral Status of Animals*, a filósofa Onora O’Neill põe as coisas exactamente nestes termos; este é o caso de que Diamond parte no artigo *Anything but argument?*¹⁴.

O’Neill tem uma concepção da natureza do pensamento moral de acordo com a qual qualquer coisa de superior, porque racional, apenas pode ser expressa em argumentos – se não for assim não se trata de filosofia moral mas de outra coisa qualquer, paroquial e sentimental. Esta é a ideia de O’Neill, que critica Clarke por este não ver que aquilo que avança no seu livro é apenas uma visão (no caso de Clarke, uma visão das relações humanos-animais alternativa à visão dominante), e não argumentos. Se a visão não nos persuade e

¹⁴ Diamond 1991^b.

procuramos argumentos, não os encontramos. Diamond pergunta então: mas por que é que os filósofos morais, tal como outras pessoas, por exemplo escritores, não podem fazer isso mesmo, propor uma forma de ver as coisas? Tais visões, avançadas por não filósofos têm, muito claramente, força moral: as pessoas podem ver as suas respostas morais ao mundo transformadas por exemplo por uma obra de literatura¹⁵. Será este um fenómeno a desprezar pela filosofia moral?

A forma de O'Neill ver a questão torna tais transformações incompreensíveis, como se estas fossem um assunto diferente do assunto de que trata a filosofia moral: uma coisa é o verdadeiro trabalho da filosofia moral, um trabalho de aplicação de princípios gerais a factos por meio de argumentos (é isto e apenas isto, que nos permite ir 'para além da mera asserção'), outra coisa (menor) é a mera visão, a mera persuasão. Para Diamond, há aqui vários problemas: não apenas se deixa por explicar o apelo moral daquilo que tem de facto apelo moral sobre nós e não é filosofia, mas também se assume com total boa-consciência que a filosofia moral é um campo isolado e específico, com um conjunto específico de questões a tratar¹⁶. Ora, isto é algo que a visão wittgensteiniana de Diamond exclui: a ideia que ela defende é que a ética (como a lógica) não é um domínio específico do pensamento, antes penetra qualquer pensamento¹⁷.

Pretendi aqui apenas apontar algumas razões por trás do facto de Diamond não aceitar que argumentos sejam a única forma de ir 'além da mera asserção' – elas são obviamente aprofundadas mas não seguirei aqui todo esse aprofundamento¹⁸.

¹⁵ Estas têm o efeito de 'alargar a nossa imaginação moral': alguns dos exemplos no artigo são *Oliver Twist* e *David Copperfield* (Charles Dickens), as *Lyrical Ballads* de Wordsworth e os romances de Jane Austen e Henry James.

¹⁶ Cf. o início do presente artigo.

¹⁷ O que está aqui em causa é a concepção do estatuto da ética se partirmos, como Diamond, de uma inspiração wittgensteiniana: para o Wittgenstein do *Tractatus*, não existem proposições éticas, já que todas as proposições são acerca de factos no mundo, e dizer coisas éticas 'visa ir além dos limites do mundo' [*reaches beyond the world*]. Isto deve ser interpretado em conjunto com a ideia de que 'o valor não faz parte do mundo'. Diamond generaliza a posição expressa no *Tractatus* a toda a obra de Wittgenstein e rejeita totalmente as interpretações (emotivistas) que por exemplos os positivistas lógicos dela fizeram.

¹⁸ É conveniente sublinhar que Diamond não tem nada contra argumentos – o seu ponto é apenas relativo ao seguinte: profissionalmente os filósofos (pelo menos os analíticos) são treinados para usar argumentos – mas isso não tem que nos fazer pensar que quando um argumento entra em cena o que acontece é que um instrumento intelectual indiferente ao nosso coração e que apenas apela à 'racionalidade' entra em acção.

IV. Factos e valores, desacordo e distância

Os dois casos acima (Singer-Regan e O'Neill) ilustram o que Diamond quer dizer quando fala de ausência de imaginação moral. É de falta de imaginação moral, estritamente ligada ao que considera ser uma visão mitológica da racionalidade moral, e conseqüentemente da natureza do pensamento moral, que Diamond acusa pessoas como Singer e O'Neill. Diamond pensa ainda que uma certa concepção da relação entre factos e valores, está imperceptivelmente incrustada na forma dominante de ver a natureza da filosofia moral como centrada em decisões, acções e argumentos acerca desses tópicos. Ela vê nessa concepção uma herança dos tempos áureos da meta-ética¹⁹: a ideia é que factos são factos; eles são neutros e cabe descrevê-los. Só depois entra o trabalho do pensamento moral: valorizamos factos, situações, acções – não se trata aí de nada de cognitivo, e por isso fala-se (em meta-ética) de expressão, emoção, prescrição.

Quero agora formular de maneira mais explicita (relacionando factos e valores com 'desacordo e distância'²⁰) um outro aspecto da in-erradicabilidade, segundo Diamond, do papel da 'imaginação moral' no pensamento moral. Aquilo que pode parecer totalmente neutro na práticas dos filósofos morais contemporâneos (a concentração na decisão e na acção, a concentração nos argumentos acerca do que é racional fazer) oculta o facto de existirem diferentes formas de ver a relação factos-valores e conseqüentemente diferentes concepções não apenas de moralidade mas da própria natureza do desacordo moral. A aparentemente neutra concentração na decisão e na acção, nos argumentos só se sustenta se for pressuposto o ideal de uma racionalidade neutra e uma separação factos empíricos / valores. Essa ideia dá-nos uma dada concepção de desacordo moral: os factos são os que são, o desacordo dá-se acerca de se uma dada avaliação se aplica ou não a uma dada pessoa ou acção, sobre um pano de fundo em que tal pessoa / tal acção tem um dado valor e os nossos juízos morais podem reconhecê-lo ou não. Mas para Diamond isso não é tudo o que um desacordo moral pode ser: a distância

¹⁹ Diamond refere-se aos anos 30-40, nomeadamente às interpretações neo-positivistas das teses de Wittgenstein sobre o *nonsense* ético (Diamond 1991b: 305).

²⁰ Diamond 2006.

pode ser mais bem maior do que essa, pode dizer respeito a ‘factos’, a formas de ver como as coisas são. Ora aqueles que fazem filosofia moral sem imaginação moral pode não ver de todo a existência dessa distância.

O exemplo seguinte é bastante claro, penso: trata-se de um manual de filosofia moral²¹, e portanto de ensinar a alguém como se faz filosofia moral, o que é particularmente importante para Diamond²². Discutindo com Críton, Sócrates teria argumentos (três argumentos) para mostrar que não deve violar as leis da cidade fugindo. Os argumentos seriam: 1) não devemos nunca causar dano a ninguém, e se Sócrates fugisse estaria a causar dano ao Estado, logo Sócrates não deve fugir 2) devemos manter as nossas promessas, e se Sócrates fugisse estaria a quebrar uma promessa, logo Sócrates não deve fugir 3) devemos obedecer e respeitar os nossos pais e professores e se Sócrates fugisse estaria a desobedecer o seu pai e professor, logo Sócrates não deve fugir.

Nas premissas, descreve Frankena didacticamente, encontramos uma regra moral geral ou princípio e uma situação de facto. O pensamento moral consiste em fazer os princípios pesarem sobre casos particulares factualmente descritos, e na tentativa e justificação desses princípios pela pura racionalidade. O problema é que isto oculta a importância de ver os ‘factos’: é isto que é questão de imaginação moral, e representa um esforço (de Sócrates, neste caso). Tudo pode parecer-nos perfeitamente corriqueiro na descrição de Frankena, mas, se olharmos por exemplo para a descrição do ‘facto’ na segunda premissa do terceiro argumento, temos que perguntar: como é que Sócrates chegou sequer a pensar que fugir seria como ‘desobedecer ao pai e professor’? Que ‘facto’ é esse? As leis da cidade não são os pais ou os professores de Sócrates em nenhum sentido literal – há aí um trabalho de imaginação moral, um trabalho de Sócrates, que constitui a riqueza e a inovação do seu pensamento (não é como se Sócrates dissesse “Críton, tu não sabes mas eu fui criado por lobos” – esse seria um facto que Críton desconhecia antes e ficaria assim a conhecer). O trabalho da imaginação na argumentação de Sócrates²³ é no entanto algo ao qual Frankena é cego ao apresentar os argumentos como os apresenta: a isto Diamond chama

²¹ William Frankena, *Ethics*, 1963.

²² Diamond 1991c.

²³ De acordo com Diamond o ponto de Platão ao escrever o diálogo é precisamente mostrar a resposta criativa de Sócrates à situação em que se encontra.

desatenção moral²⁴. Mais: na concepção de alguém como Frankena, o trabalho de deliberação e decisão no pensamento moral dá-se perante possibilidades fixas, não há espaço para algo como improvisação²⁵. Mas se ver coisas é importante isto significa, entre outras coisas, que o pensamento moral não se resume, para aquele que o exerce, a estar numa situação de deliberação em que o agente racional pondera e delibera e escolhe entre alternativas fixas a, b, c e então age. De onde viria a substância das alternativas sobre as quais o agente decide? De um céu platónico onde estão previstas as vidas humanas e o que elas podem ser, num diagrama de ramificações onde os nós são os pontos de decisão? Há um trabalho da imaginação moral a que podemos chamar *ver possibilidades*: isso é a ‘aventura’ moral de cada um de nós, como diz Diamond (a partir de Henry James em *Missing the Adventure*). Em suma, Diamond pretende pôr em relevo que a vida moral envolve aventura e improvisação, o que não é de todo percebido se virmos o agente moral como constituído por um sistema sub-pessoal de fixação de crenças sobre factos a que se junta um sistema sub-pessoal de aplicação de princípios universais, o seu funcionamento coordenado resultando em acções. Que a vida moral envolve aventura e improvisação é algo que pode ser totalmente invisível para muitas pessoas por exemplo na vida comum conforme aos costumes: é por esta razão que Diamond, em *Missing the Adventure*, se serve do exemplo dos romances de Henry James – aí se explora o facto de algumas pessoas serem totalmente cegas à aventura em que a vida moral consiste (as possibilidades são aquelas que ‘a vida conforme aos costume’ apresenta), outras não.

V. Conclusão: literatura e pensamento moral

Uma perspectiva como a de Diamond abre espaço, em filosofia moral, para materiais que não se identificam com argumentos: ela considera nomeadamente que a literatura faz parte dos materiais do filósofo moral. Mas se a literatura pode ter um papel no pensamento moral esse papel não se identifica com a exemplificação de ideias ou princípios por personagem ou enredos – isto deixaria para a filosofia moral simplesmente o trabalho de pôr

²⁴ Também lhe chama ‘*obtuse*ness’ e ‘*denial*’.

²⁵ Este é um termo que Diamond vai buscar a Martha Nussbaum.

em relevo racionalmente os princípios os argumentos que tal e tal passagem, tal e tal personagem representam. Para Diamond o que está em causa é diferente e muito mais importante: trata-se de alargar a imaginação moral, de desenvolver a nossa sensibilidade a formas de vida conceptual e também de experienciar – de termos nós próprios a ‘aventura’.

Não desenvolverei aqui as discussões em torno das exactas relações entre filosofia e literatura que a proposta de Diamond envolve. O meu ponto principal era descrever a perspectiva de Diamond acerca da natureza do pensamento moral, a sua convicção de que nem se resume a decisão, acção e argumentos acerca do que é racional fazer. Mas será que isto significa que argumentos não são importantes em filosofia e em filosofia moral em particular? Que todo o treino específico do filósofo, sobretudo do filósofo analítico, é vão, ou mal dirigido? Não é essa a questão nem é isso que Diamond propõe – o que ela pensa é que o fetichismo do argumento é indefensável, porque cego, ofuscado por mitologias, no caso da filosofia moral a mitologia de uma pura racionalidade moral. O pensamento ético acontece em argumentos mas não apenas em argumentos, como o pensamento matemático pode acontecer numa demonstração mas também num ‘consideremos isto’. Ver coisas é importante e não é idêntico a usar argumentos. O pensamento em geral e o pensamento moral em particular precisa de ambos. Esse é o ponto de Cora Diamond acerca de filosofia moral e método. Esse ponto não se restringe à filosofia moral – é um ponto geral acerca de filosofia e método, inspirado pelo ‘espírito realista’.

Referências

- Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I. & Wolfe, C., 2008, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press.
- Creary, Alice (ed), 2007, *Wittgenstein and the Moral Life – Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge MA, MIT Press.
- Diamond, Cora, 1991, *The Realistic Spirit – Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge MA, MIT Press.
- Diamond, Cora, 1991a, «Realism and the realistic spirit», in Diamond, Cora, 1991.
- Diamond, Cora, 1991b, «Anything but Argument?», in Diamond, Cora, 1991.
- Diamond, Cora, 1991c, «Missing the adventure – Reply to Martha Nussbaum», in Diamond, Cora, 1991.
- Diamond, Cora, 1991d, «Eating Meat and Eating People», in Diamond, Cora, 1991.
- Diamond, Cora, 1991e, «Experimenting on Animals: A Problem in Ethics», in Diamond, Cora, 1991.
- Diamond, Cora, 1991f, «Having a Rough Story about What Moral Philosophy is», in Diamond, Cora, 1991.
- Hacking, I, 2008, «Deflections» in Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I. & Wolfe, C., 2008, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press.