

Para além dos argumentos

Beyond Arguments

Sofia Miguens*

Resumo: A filósofa americana Cora Diamond, especialista em 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 Diamond entrar em polémica, há cerca de trinta anos, 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.

Palavras-chave: Diamond. Filosofia moral. Método. Wittgenstein.

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.

Keywords: Diamond. Moral philosophy. Method. Wittgenstein.

* Doutora em Filosofia. Professora na Universidade do Porto – Portugal.

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 essas 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 leis 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 essas 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) 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) outras pessoas a pensarem como nós acerca do que devemos fazer?

Segundo 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 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, são 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 se reflecte em termos metodológicos naquilo que fazemos e no que pensamos que estamos a fazer. Do ponto de vista do “espírito realista” – essa é a expressão com que Diamond caracteriza a sua abordagem wittgensteiniana em filosofia – 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 isso que incumbe ao “espírito realista”.

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

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 animais. 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”). Por que, 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 avançam. 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 esses estão formulados em termos de *interesses* e *direitos*. 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 dessa 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 desses para alimentação e experimentação laboratorial, é análogo à discriminação dos negros ou das mulheres, ligada historicamente à exploração e opressão de tais 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. De acordo com 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 a vida das pessoas. O que é que pode haver de errado nessa 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 esse parece manifestar sensiência atribuir interesses, e, logo, direitos, a esse ser?

Nada disso 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, por que é que não usamos humanos que não desenvolveram plenamente capacidades cognitivas – não são plenamente racionais ou não desenvolveram linguagem – para os mesmos 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, na opinião de Singer, o nosso especismo, 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 o mesmo que 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.” [“Nós não comemos os nossos mortos, mesmo quando esses morreram em acidentes de automóvel ou foram atingidos por um relâmpago, e a sua carne pode ser de primeira qualidade.”]. Por que é que não comemos os nossos mortos? Por que é que não comemos, em geral, cadáveres de pessoas? Por que é que não comemos os nossos próprios membros amputados? Por que 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? Diamond ensina que essas razões não são as razões pelas quais 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 essa discussão é frequentemente travada. Em particular, uma resposta que evoque tais capacidades evita um ponto cego (de resto frequentemente evitado, conforme 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 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 tampouco por respeito para com interesses e direitos de indivíduos que tratamos assuntos como morte ou sexo de determinada maneira: 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 essa 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 desse. Diamond lembra que pensar dessa 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. Consoante 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*: 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. Isso mostra que a analogia entre pessoas e animais não deve ser levada demasiado longe, já que ela não é simples. Na visão de Diamond, a própria forma como tratamos outros animais faz parte da *invenção do humano*. Não serão por isso quaisquer boas razões para não se comer pessoas que são boas razões para não se 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 à natureza da vida humana. Mais: um dos problemas de pensar moralmente ou fazer filosofia moral sem imaginação moral é, no entender de 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 esse moralismo nos escritos de Singer e Regan.

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. Isso 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”. 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 vulneráveis, mortais, expostos, que nós estamos “no mesmo barco” que os outros animais: falar de direitos e evocar a racionalidade *deflecte* (afasta, esconde, distorce), de acordo com 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 todos 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 da 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 nesses termos; esse é o caso de que Diamond parte no artigo *Anything but argument?*

O’Neill tem uma concepção de 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. Essa é a ideia de O’Neill, que critica Clarke por esse 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 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 literatura. Será esse um fenómeno a desprezar pela filosofia moral?

A forma de O'Neill ver a questão torna tais transformações incompreensíveis, como se essas 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 tratar. 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 pensamento.

Pretendi, aqui, apenas apontar a 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 aprofundamento.

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 metaética: 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 metaética) de expressão, emoção, prescrição.

Quero agora formular de maneira mais explícita (relacionando factos e valores com *desacordo e distância*) um outro aspecto da inerradicabilidade, segundo Diamond, do papel da “imaginação moral” no pensamento moral. Aquilo que pode parecer totalmente neutro na prática 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 entre factos empíricos/valores. Essa ideia dá-nos uma dada concepção de desacordo moral: os factos são 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 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 moral, e, portanto, de ensinar a alguém como se faz filosofia moral, o que é particularmente importante para Diamond. 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 isso oculta a importância de ver os *factos*: é isso 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 ao 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 Sócrates, é, no entanto, algo ao qual Frankena é cego ao apresentar os argumentos como os apresenta: a isso Diamond chama “desatenção moral”. 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 improvisação, mas se ver coisas é importante, isso 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 subpessoal de fixação de crenças sobre factos a que se junta um sistema subpessoal 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 essa 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 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 isso significa que argumentos não são importantes em filosofia e em filosofia moral em particular? Será 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, precisam de ambos. Esse é o ponto de 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

CAVEL, S. et al. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, 2008.

CREARY, Alice (Ed). *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of Cora Diamond*. Cambridge MA: MIT Press, 2007.

DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Realism and the realistic spirit. In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Anything but argument? In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Missing the adventure: reply to Martha Nussbaum. In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Eating meat and eating people. In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Experimenting on animals: a problem in ethics. In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

DIAMOND, Cora. Having a rough story about what moral philosophy is. In: DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

HACKING, I. Deflections. In: CAVEL, S. et al. *Philosophy and animal life*. New York: Columbia University Press, 2008.

Recebido em 27 de agosto de 2010 e aprovado em 10 de setembro de 2010.