

Valério Hillesheim

ORGANIZADOR

Ética Hoje

*Diferentes Perspectivas para
uma Sabedoria Prática*

UCSalPRESS 

Salvador, 2025

CONSELHO EDITORIAL EDUCSALPRESS

Amílcar Baiardi
Ana Thereza Meireles Araújo
Ângela Maria Carvalho Borges
Antônio Alberto da Silva Monteiro de Freitas
Antonio Marcio Buainam
Carmen Chirinos Garcia
Edilson Machado de Assis
Filipe Ferreira de Almeida Rego
Geraldo Jorge Barbosa Moura
Gisela Cunha Viana Leonelli
Inaiá Maria Moreira de Carvalho
Laila Nazen Mourad
Lúcia Vaz de Campos Moreira
Marcello Raimundo Chamusca Pimentel
Marcellus Caldas
Miguel Mahfoud
Moacir Santos Tinoco
Neysi Palmero Gómez
Samuel Piña Fernández
Zander Navarro de Toledo

PROJETO GRÁFICO, CAPA E EDITORAÇÃO

Lúcia Valeska Sokolowicz

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSAL. Biblioteca Dom Geraldo Majella Agnelo

E84 Ética hoje: diferentes perspectivas para uma sabedoria prática
[recurso eletrônico] / Organizador, Valério Hillesheim; Prefácio,
João Carlos Salles, Autores Giorgio Borghi [et al]. – Salvador-BA:
UCSalPress, 2025.
172p. ; E-book

ISBN 978-65-87378-48-0
Modo de acesso: <http://ri.ucsal.br>

1. Ética 2. Filosofia 3. Sabedoria I. Hillesheim, Valério
II. Salles, João III. Lorenzo, Deivid Carvalho IV. Borghi, Giorgio
V. Vasconcelos, Paulo Sérgio Dantas VI. Santos, Luciano VII. Carneiro,
Ivana Libertadoira Borges VIII. Oliveira, Wagner Teles IX. Ferriz, José
Luís Sepúlveda X. Título.

CDU 17

SUMÁRIO

5

O EXERCÍCIO FILOSÓFICO DA AMIZADE

João Carlos Salles

9

APRESENTAÇÃO

Valério Hillesheim

17

CONVITE À LEITURA

Prof. Dr. Deivid Carvalho Lorenzo

21

O DESPERTAR DE UM NOVO PARADIGMA ÉTICO

Giorgio Borghi

39

O ACONTECIMENTO COMO ATITUDE FILOSÓFICA EM DELEUZE
E SUAS POSSÍVEIS IM (A)PLICAÇÕES MORAIS.

Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos

57

VIDA, ALTERIDADE E INSURGÊNCIA: A DIMENSÃO MATERIAL DO
PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE E. DUSSEL

Luciano Santos

71

COMPLEXOS E A BASE ARQUETÍPICA COMO SUBSÍDIO
PARA UMA ÉTICA

Ivana Libertadoira Borges Carneiro

101

A LÓGICA DO RACIOCÍNIO ÉTICO E A *SOFT LAW*

Wagner Teles de Oliveira

129

ÉTICA E RESPONSABILIDADE: COMO PENSAR A ÉTICA DO SÉCULO XXI A
PARTIR DE HANS JONAS E EMMANUEL LÉVINAS

José Luís Sepúlveda Ferriz

155

LINGUAGEM E ÉTICA EM WITTGENSTEIN

Valério Hillesheim

O EXERCÍCIO FILOSÓFICO DA AMIZADE

À GUIA DE PREFÁCIO

João Carlos Salles¹

Reza uma antiga anedota que Deus teria criado um ser perfeito e feliz. Este teria por profissão sua vocação, estudava temas que amava, lia muito e apenas o que realmente queria ler e trabalhava por puro prazer. Foi, pois, criado o professor universitário. O diabo, então, para se vingar, criou o colega de departamento.

A anedota pode ter um estranho complemento. Certa ocasião, vi um professor contemplar o pátio da Faculdade, vazio então por causa de uma greve. Ele não se conteve e exclamou: É o paraíso, uma instituição sem colegas e sem alunos!

Nos dois casos, aqui e acolá, o outro do professor e o outro professor apresentar-se-iam como uma espécie de negação do pensamento e um obstáculo à fruição, como se alçássemos um voo mais alto e livre caso não enfrentássemos qualquer atrito. Atravessaríamos, nesse caso, a multidão como se estivéssemos no mais longínquo deserto.

Não podemos negar que colegas eventualmente nos tragam disabores. Tampouco desconheceríamos que o labor docente pode ser penoso. Entretanto, o esforço do convívio e o trabalho do ensino po-

¹ Professor do Departamento de Filosofia, FFCH-UFBA. Foi reitor da (UFBA) por dois mandatos (2014-2022). É membro das academias de letras e de ciências da Bahia. É pesquisador do CNPq e publicou 16 livros e diversos artigos científicos.

dem nos trazer recompensas inigualáveis. Mais ainda, são o lugar da filosofia enquanto espaço de encontro.

A filosofia não vive bem e pouco prospera sem permanente interlocução. Assim, anedotas podem provocar gargalhadas nervosas e até justificadas em certos ambientes. Entretanto, elas mal se aplicam a grupos de professores universitários produtivos, sobretudo se filósofos, que amiúde encontram em sua interlocução e convívio uma forma preciosa de diálogo e crescimento mútuo.

Esta coletânea (*Ética Hoje: Diferentes Perspectivas para uma Sabedoria Prática*, organizada por Valério Hillesheim) é assim um bom sinal dos tempos, pois mostra maturidade de colegas e saúde de nossas instituições. Mostra-nos ademais este arranjo de textos algumas outras coisas.

Em primeiro lugar, fica claro como a diversidade pode ser estimulada e as contribuições docentes não precisam rezar uma mesma cartilha. Com os textos, temos matrizes teóricas distintas, gamas diversas de compreensão da ética e dos fatos, ou seja, do modo mesmo como os dados podem ensejar desafios éticos.

Em segundo lugar, essa “ação entre amigos” reforça a existência de circuitos vivos de debate filosófico na Bahia, capazes de tornar gratificante a experiência humana de encontros e desencontros intelectuais. É, deveras, recompensador perceber quão extensa é hoje nossa rede de interlocução filosófica, bem como constatar sua elevada qualidade, quando, no caso desta coletânea, o bom discurso ético enfrenta bem sua exposição a tensões mais epistemológicas, psicológicas, políticas e mesmo jurídicas.

A coletânea comprova, em terceiro lugar, que a filosofia não é um caminho fácil. Tornada profissão, ela resiste a ser um mero emprego, pois nos desafia e nos chama à reflexão. Não raro, ela nos forja laços de amizade, mesmo se não nos frequentamos. Tais laços são conceituais, com bom direito a estima e respeito recíprocos. Ainda, então, que distantes e frequentando autores afastados entre si, nós nos descobrimos em diálogo, como se fôssemos condenados a inventar um solo comum e dele fazer brotar até mesmo flores improváveis.

Aos bons textos aqui reunidos, fiquei bastante tentado a contribuir com mais um texto, demarcando posições e divergências (muitas

talvez), registrando também felizes coincidências. Devo, porém, admitir que me foi concedida uma especial honraria com o convite para um Prefácio.

Não pude resistir a essa deferência. Foi, portanto, com grande satisfação e (perdoem-me a vaidade) com uma ponta de orgulho que aceitei escrever este brevíssimo texto. Afinal, tenho elevado apreço por Giorgio Borghi e José Luiz Sepúlveda Ferriz, que reconheço como colegas valorosos e exemplares, honrando-me a possibilidade de associar meu nome aos seus.

Além disso, fui professor de cinco dos autores (Luciano Costa Santos, Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos, Ivana Libertadoira Borges Carneiro, Wagner Teles de Oliveira e Valério Hillesheim). Nesse caso, este Prefácio me trouxe a oportunidade do registro público de uma forte e antiga percepção sobre eles. Uma percepção quase de primeira hora, pois creio ter notado, desde o primeiro instante, sua distinção e singularidade.

Posso dizer agora, sem constrangimentos, que eles se destacaram desde cedo, quer como realidades, quer como promessas. Sinto-me assim qualificado para repetir aqui, concluindo minha apresentação, palavras que um velho mestre me ensinou a empregar sempre que reconhecesse em meus alunos futuros colegas ou visse permanecer em colegas já bem formados o mesmo encanto e o brilho que os distinguiam desde o início do aprendizado: “Quo bene coepisti, sic pede semper eas” (Ovídio, *Tristia*, 1, 9, 66).

Não cheguei a lhes dizer antes que deviam seguir com o bom pé com que começaram sua jornada. E eles nem sequer precisaram desse estímulo. Todavia, nunca é tarde. Posso dizer-lhes isso agora como uma confirmação das melhores promessas que outrora já comportavam. E, enfim, lhes dou, aos meus sete colegas, um forte e orgulhoso abraço. E isso com grande alegria; afinal de contas, para nossa felicidade, a invenção de alunos e colegas pode ser mesmo divina, como divina é a amizade.

APRESENTAÇÃO

Valério Hillesheim

A motivação de produzir este livro surgiu da atividade profissional de um grupo de professores e amigos que têm interesse em diversos problemas discutidos no campo da ética. Na atividade profissional, em aulas, palestras, apresentação de trabalhos, orientação de pesquisas, produção de artigos e livros, entre outras, as reflexões sobre a ética e o seu papel é uma constante. A partir dessa prática, podemos dizer que há um interesse comum desses profissionais no esclarecimento de condições necessárias para entender a ética e o seu papel, em relação a diversos problemas teóricos e práticos.

Os textos, aqui reunidos, refletem o interesse atual e específico dos autores e da autora em temáticas peculiares e originais em ética. Cada um dos pesquisadores esclarece uma perspectiva possível de análise, interpretação e crítica do que está em jogo ao pensarmos os lugares, os usos, as aplicações e o papel da ética nas sociedades complexas e na vida de cada pessoa, considerando problemas e temáticas específicas. O conjunto de textos propõe algumas perspectivas possíveis de investigação, diante de questões e necessidades fundamentais da ética na atualidade. Apresenta algumas dificuldades inerentes ao campo da ética, analisa paradigmas, propõem mudança de paradigmas, reflete problemas específicos de interesse ético, mostra múltiplos referenciais que estão em jogo na análise dos problemas éticos e sugere a necessidade de um diálogo aberto a diversas e diferentes perspectivas, como um exercício racional e razoável em busca do sentido e do valor do viver ‘com’, ‘entre’, ‘para’, ‘pelos’, ‘por’, ‘em’, ‘de’ ou de simplesmente viver.

O significado de cada um desses termos pode ser buscado a partir de cada uma das reflexões propostas nas seções do livro.

O que devemos fazer, em diversas situações concretas, envolvendo problemas prático morais, não pode depender do acaso de escolhas arbitrárias de cada um dos sujeitos agentes. As escolhas devem ser motivadas, qualificadas e fundamentadas em concepções valorativas significativas, envolvendo o interesse individual e coletivo, com respeito a natureza, com a valorização da diversidade cultural, com a consideração a hábitos e a formas de vida próprias de cada sociedade, com a escuta às necessidades mais emergentes do outro, com a preocupação e o interesse ao que é fundamental para uma vida digna, justa e feliz. Desta forma, a prática ética está envolvida com os problemas socialmente vivos e pode promover a sabedoria prática tão desejável para o sentido da vida.

O conjunto de pensamentos, apresentados nesta publicação, não se reduz a preocupações de ordem teórico metodológicas, científicas, intelectualistas e acadêmicas. Cada um dos textos, ao seu modo, é um convite ou uma sugestão de movimento do pensamento, peculiares da racionalidade prática, como forma de despertar para algumas questões essenciais na procura de respostas sobre que tipo de vida queremos viver ou que vida deve ser vivida para que tenha sentido, para que valha a pena ser vivida. O conjunto de reflexões não se limita a apresentar ou explicitar a natureza dos argumentos das principais filosofias morais da tradição. É muito mais um exercício do pensamento voltado para problemas, teóricos e práticos, de diversas naturezas, com a finalidade de esclarecer aspectos relevantes do que é necessário para uma vida digna, para uma sociedade democrática, com justiça social e com a possibilidade de todos conviverem em paz.

O livro começa com a análise e a reflexão do professor Dr. Giorgio Borghi (Ucsal), com o tema, o despertar de um novo paradigma ético. O texto proposto por Giorgio Borghi é um diálogo filosófico a distância com a obra recente do cientista Marcelo Gleiser, *O despertar do universo consciente*, que se apresenta como “um manifesto para o futuro da humanidade”. Acolhendo as consistentes provocações deste cientista, o texto analisa a necessidade de repensar os paradigmas éticos que orientaram até agora nossa visão do universo e, conseqüentemente,

nossa maneira de viver nele. Para isso, se faz necessário avaliar criticamente o humanismo antropocêntrico que caracterizou toda a história da nossa civilização e ir além de um copernicanismo, que acabou trivializando a importância do nosso planeta. Para tornar possível um novo paradigma ético biocêntrico, que considere a vida, em todas as suas manifestações, como digna de respeito e veneração, se faz necessário superar dois grandes obstáculos, que impossibilitam uma nova postura ética. O primeiro é nos posicionar acima das outras formas de vida, “como que senhores e possuidores da natureza”, e o segundo é um materialismo e uma ganância gnosiológica que eliminam o senso do mistério. Para superar estes obstáculos, torna-se necessário e urgente o despertar de uma espiritualidade sem conotação religiosa específica, mas como dimensão constitutiva de um ser humano aberto ao mistério da vida. É essa espiritualidade que possibilita ir além de um antropocentrismo e racionocentrismo que se tornaram prejudiciais para a vida no nosso planeta.

A segunda seção apresenta a construção do professor Dr. Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos (Unep). À luz das compreensões deleuzianas do “Acontecimento” como atitude filosófica, o autor busca refletir sobre as suas possíveis aplicações e implicações no campo da Ética. Do mesmo modo, articulando esse conceito com outras questões extraídas da obra do pensador francês, a saber, a filosofia como produção de conceito, a filosofia da diferença, a crítica à “imagem do pensamento”, procura refletir sobre a relevância do Acontecimento para a criação e inventividade do pensar e conseqüente dignidade daquilo que o próprio autor nomeia de “poética do viver”.

Na terceira seção, temos a contribuição do professor Dr. Luciano Santos (Unep). Em “Vida, alteridade e insurgência: A dimensão material do pensamento ético-político de E. Dussel”, Luciano Santos visa situar o princípio material da Ética da Libertação de Dussel na arquitetura de sua Política da Libertação. Destaca o momento crítico positivo dessa Política, que descreve a criação de uma nova totalidade político-social a partir do “estado de rebelião” protagonizado pela “hiperpotência” popular, voltado para satisfazer a vontade de vida das instâncias sociais de alteridade negadas pela ação necrofílica da totalidade política fetichizada. Nessa perspectiva, o texto revisita uma das

principais marcas da Filosofia da Libertação de Dussel, que é a ênfase na materialidade da vida como dimensão constitutiva da existência humana e princípio regulador da ação. Com efeito, se não se reconhece a importância nuclear dessa dimensão material da ética, não é possível compreender, em seu devido sentido e alcance, *o que* significa libertação, *do que* se trata de libertar e *a quem* se deve libertar.

Na quarta seção, a professora Dr.^a Ivana Libertadoira Carneiro (Uneb) apresenta reflexões voltadas ao diálogo com concepções psicanalíticas, com o tema: Complexos e a base arquetípica como subsídio para uma ética. O trabalho de Ivana Carneiro é um diálogo filosófico-existencial com a perspectiva junguiana acerca dos complexos e a expansão da consciência como possibilidade de crescimento do ser humano em seus diversos aspectos. Constitui-se em uma apreciação da investigação de Jung sobre o funcionamento do inconsciente e sua interferência em nossas escolhas. Traz, desse modo, uma relação entre o pensamento junguiano e a perspectiva ética fazendo a tentativa de compreender o que é o complexo, como surge, os efeitos causados na vida do sujeito, sua relação imbricada com os arquétipos, a persona e a sombra e a necessária expansão da consciência para a construção de um perfil ético possível.

O professor Dr. Wagner Teles de Oliveira (Uefs) desenvolve o tema a lógica do raciocínio ético e a *soft law*. A *soft law* compreende um contexto que solicita a justificação de decisões e escolhas a partir da exposição de razões e motivos de caráter ético. O texto, nesse sentido, explora a Ética das boas razões, pensada por Toulmin, tendo em vista em que medida a sua aplicação seria adequada ao terreno aberto pela *soft law*. As coisas se passam dessa maneira e a *soft law* enseja uma intervenção da Ética, na medida em que implica uma modalidade de relação entre Ética e direito bastante peculiar. Inevitavelmente, as regras e práticas da *soft law* supõem uma espécie de tradução da relação entre obrigações de natureza jurídica e preferências políticas do Estado em termos de diretrizes éticas, as quais, como tais, consistem em escolhas, que carecem de justificação. Como tais, diretrizes não possuem o típico poder coercitivo do direito, mas se trata apenas do espelhamento de padrões de conduta baseados em boas práticas éticas, assim, a justificação, caso a caso, torna-se ainda mais importante.

É verdade que se tem em vista, nesse caso, uma relação íntima entre a Ética e considerações de justiça, tendo em vista que o caráter justo de uma escolha ou decisão é depreendido de sua adequação ao caso. Sem perder de vista que, em especial, casos de alta complexidade, fazem a Ética experimentar uma diversidade de soluções adequadas possíveis. Os contextos abrangidos pela Ética profissional são uma boa ilustração disso. E é uma questão ética decidir qual a solução é a mais adequada. E se as coisas se passam mesmo assim, então é necessário que a Ética se volte ao problema das boas razões, o que pode muito bem prescindir de perguntas a respeito do que é o bom. É o caso de pensar o lugar que uma racionalidade, compreendida como a prática de elaborar e apresentar razões, teria em relação a questões éticas. No cenário da *soft law*, uma Ética das boas razões deve significar o encontro do equilíbrio entre interesses em conflito, a partir da compreensão da lógica da argumentação Ética e de suas peculiaridades. O horizonte desse encontro, por fim, é uma espécie de inversão de papéis da Ética e do direito. O último foi compreendido por toda uma tradição de pensamento como tendo caráter preventivo em relação às questões éticas que o convívio humano suscita. Agora, com a *soft law*, a questão passa a ser a definição de uma forma de a Ética vir em socorro do direito, pois ali onde a conduta legal está prestes a experimentar a falta moral, somente o dever ético pode restabelecer a sua concordância com o que é moralmente apreciável, e a coerção do direito nada pode fazer.

Na sexta seção, o professor Dr. Luís Sepúlveda Ferriz (Ucsal) analisa a responsabilidade a partir dos pensadores Hans Jonas e Emmanuel Lévinas, com o título: Ética e responsabilidade: como pensar a ética do século XXI. O autor apresenta as reflexões filosóficas sobre a responsabilidade ética, envolvendo o outro o ambiente, a vida e o cuidado com as gerações futuras para além do modelo antropocêntrico moderno. A interpretação mostra que o cenário contemporâneo, mergulhado em crises profundas, dominado pela tecnociência exige uma nova forma de pensar o comportamento humano e sua responsabilidade. O respeito à vida e a alteridade são essenciais para pensarmos um alcance global e a responsabilidade com as gerações futuras, com a vida humana e do planeta, para além dos modelos teleológicos e deontológicos tradicionais. A responsabilidade para com o outro, a

partir de Lévinas, é fundamental para entendermos o significado de responsabilidade. A relação entre o eu e o outro deve implicar uma co-presença e uma coparticipação na vida de modo simbiótico e harmônico. Nesse sentido, a responsabilidade é mais ampla do que na tradição, pois envolve a intersubjetividade, a vida do outro, sem reducionismo, a comunidade humana e a sociedade.

A última seção contém a contribuição do professor Dr. Valério Hillesheim (Uneb), com o tema linguagem e ética em Wittgenstein. O trabalho procura esclarecer algumas implicações essenciais nas reflexões de Wittgenstein sobre ética. Wittgenstein situa a ética como algo transcendental e sobrenatural. A partir de sua concepção de filosofia como atividade de esclarecimento lógico da linguagem, procura explicitar a diferença entre os valores absolutos e sua expressão, e as ações propriamente ditas. A pesquisa salienta a distinção de ética e ciência pertencendo a categorias distintas. A ética busca por razões que legitimam as ações em vista de uma vida com sentido e feliz, ao passo que a ciência investiga causas relacionadas aos fatos e fenômenos. O problema central consiste em distinguir as proposições normativas das descritivas. A relevância da investigação tem como razão central o fato tentar situar o dever ser da ética como algo distinto da necessidade lógica, como obrigatoriedade compatível com a liberdade. A filosofia do pensamento tardio de Wittgenstein é uma terapia filosófica voltada para o esclarecimento das razões que provocam os mal-entendidos na nossa linguagem. Por extensão, essa atividade filosófica se aplica à gramática dos principais conceitos da ética. No essencial, o objetivo do esclarecimento ético é para compreender o imperativo ético, viva feliz e tenha uma vida com sentido!

O conjunto de reflexões, contidas nas diversas seções do livro, sugerem a necessidade de uma preocupação constante com o papel da ética diante de alguns problemas fundamentais que se apresentam sempre de modo desafiador diante das práticas humanas, em diversos contextos. A verdadeira conquista da ética não se dá pelo domínio e pelo acúmulo de saberes técnicos e científicos ou mesmo pelo acúmulo de hábitos, como valores culturais herdados e construídos no processo histórico da existência. O essencial é fazer a experiência significativa e relevante dos valores que nos acomunam sob a

perspectiva de uma vida digna, com coexistência pacífica e o apreço ao que dá sentido à vida.

É relevante o esclarecimento das razões que tornam legítimas as escolhas e a prática do bem, entendido como bem comum que representa e expressa o bem individual. O sentimento de pertença ao dever ser, àquilo que deve ser eleito como desejável, ao conjunto de condições de possibilidade de coexistir em harmonia com a natureza e com os outros é algo que deve ser buscado e construído diariamente. A vida que vale a pena ser vivida, a vida com sentido, a vida do feliz, a vida com a potência da alegria aumentada e a impotência da tristeza diminuída é da responsabilidade de todas e de cada um de ser buscada. Quiçá, as reflexões contidas nas palavras dos autores e da autora desse livro, possam acrescentar uma gota de sabedoria na navegação do mar sem fim da busca ética.

É da plena responsabilidade dos autores o conteúdo apresentado em cada uma das seções, a normatização conforme as regras da língua portuguesa e da ABNT.

CONVITE À LEITURA

Prof. Dr. Deivid Carvalho Lorenzo¹

“Conviver”: Vocábulo originário do latim, fusão terminológica da expressão “viver com”, tradutora da ideia de vida em comum. Preponderantemente associado a substantivos que correspondem à noção de “seres humanos”, o verbo “conviver” pretende fazer referência à experiência universal à qual se submete o sujeito, consistente em estar no mundo, permanentemente, na companhia de outras pessoas.

A articulação entre o substantivo “ser humano” e o verbo “conviver” exorbita o universo da gramática. O léxico indica, sem a pretensão de esgotar, a profundidade com que se tece a trama da realidade cotidiana, alçando o indivíduo à experiência inafastável de viver em relação, isto é, de existir em comunidade.

Conviver é, quiçá, a ação que melhor traduz a condição humana. Estar no mundo é essencialmente conviver. A crise da razão instrumental, vivenciada nos umbrais do século XX, conduziu à conclusão de que a essência da personalidade não reside na capacidade humana de pensar, mas em sua abertura espontânea à experiência de se relacionar.

Ser pessoa, então, é estar suscetível à experiência de viver em relação e, assim, curvar-se à condição de depender, sempre, de alguém. Depender de sujeitos mais distantes, integrantes de gerações anteriores, que o precederam e pavimentaram o caminho que se afigura a sua frente. Depender, também, daqueles que o antecedem mais diretamente, recebendo-o desde o nascimento, apresentando-lhe o mundo a sua volta.

¹ Reitor da Universidade Católica do Salvador

Essa inevitável relação de dependência não se estabelece apenas com aqueles que o precederam, mas também com aqueles que serão encontrados em seus passos futuros. Assim é que, para que a existência da pessoa faça sentido para ela própria, é preciso que igualmente encontre sentido para a existência do outro: o valor da experiência de um sujeito se calibra com a importância que ele alcançou para outrem, para os outros, para o mundo.

A existência humana, portanto, se constitui em uma aventura ética irrefutável. Viver é conviver, relacionar-se, depender. Não há “pessoa” no singular. “Pessoa” somente se conjuga no plural.

Assentada essa premissa, é possível chegar a outra conclusão. A publicação de uma obra que orbite ao redor da Ética é sempre uma iniciativa de valor peculiar, pois ilumina o esteio do estatuto da personalidade, apontando, a um só tempo, nossa suscetibilidade ao outro e nossa responsabilidade com o outro.

O livro que o leitor tem a sua frente é tradutor fiel da densidade de que está gravada a reflexão de matiz ética. A obra desafia o arco do tempo, que se assenta na tríade passado-presente-futuro, revelando que as contribuições neste reduto não se esgotaram em períodos remotos, mas, ao revés, mantêm sua premência no pensamento contemporâneo, sem o que se esvaece qualquer pretensão de edificação de um humanismo eticamente consistente para os tempos vindouros.

Para a Universidade Católica do Salvador, não faltam razões para celebrar a presente publicação.

Primeiro, porque este livro se afigura em total sintonia com a missão e os valores institucionais, insculpido sob a luz da centralidade da pessoa. Segundo, porque a obra reflete um trabalho em rede, reunindo olhares e perspectivas de pesquisadores integrantes de sua comunidade universitária e de outras instituições igualmente comprometidas com a mesma agenda. Terceiro, porque sua publicação se concretizou, contando com a contribuição da UCSal Press, sua editora, reforçando seu compromisso acadêmico como centro disseminador de conhecimento.

Desejo, firmemente, que a incursão pelos textos que integram este livro, oriundos de diferentes perspectivas, possa conduzir aos que dele se acerquem a uma sabedoria prática, ante as questões éticas candentes

que incidem sobre a sociedade contemporânea. Que a obra que ora se corporifica chegue ao leitor como uma gentil convocação a voltar sua atenção àquilo que o constitui essencialmente: sujeito em relação com o outro, a exercitar diariamente o verbo “conviver”.

Boa leitura!

O DESPERTAR DE UM NOVO PARADIGMA ÉTICO

Giorgio Borghi

O título deste capítulo faz referência ao fato de que essas reflexões foram provocadas pela leitura do livro de Marcelo Gleiser, *O despertar do universo consciente*, que o autor apresenta como “um manifesto para o futuro da humanidade”². Nas páginas desse livro, se destaca, de forma clara e incisiva, a urgência de um novo paradigma ético para a sobrevivência da vida no nosso planeta. As consistentes argumentações do autor desafiam-nos a repensar a narrativa e os paradigmas que orientaram até agora nossa visão do universo e, conseqüentemente, nossa maneira de viver nele. Acolhendo este desafio, vou tecer algumas considerações filosóficas, dialogando, a distância, com o pensamento desse cientista.

Trata-se de considerações filosóficas que querem destacar a importância que assume a metaética, na hora de repensar os paradigmas de um novo agir. Toda norma ou orientação moral é sempre consequência de um determinado modo de pensar. As normas do agir humano devem poder ser justificadas e essa justificação se fundamenta

1 Doutor em filosofia pela Universidade de Bolonha e Mestre em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor da Universidade Católica do Salvador.

2 Editora: Record, 2024. Marcelo Gleiser é cientista de renome mundial e professor titular de filosofia natural, de física e astronomia na Dartmouth College. É autor, entre outros livros, de *O caldeirão azul*, *A ilha do conhecimento*, *Criação imperfeita*, *A dança do universo*, *O fim da Terra e do Céu* e *A simples beleza do inesperado*, os três últimos vencedores do Prêmio Jabuti. Em 2019, foi o primeiro latino-americano a receber o Prêmio Templeton, considerado o “Nobel da espiritualidade”, um dos mais prestigiosos do mundo.

em argumentos que recorrem a um determinado conjunto de conhecimentos e a uma determinada leitura interpretativa da realidade. É nisso que se fundamenta também a distinção entre o uso das palavras ética e moral.

Normalmente, apresenta-se a distinção entre ética e moral considerando a ética como a disciplina filosófica que estuda os fundamentos da ação moral. Afinal, a própria origem das palavras em questão revela essa característica. A origem da palavra ‘ética’ é grega: *éthos* indica costume e o costume é aquilo que nos é familiar, que nos faz sentir ‘em casa’. Por isso *éthos* tem também uma referência à morada, na qual cada um se sente à vontade. Ora, na hora de determinar o que é ‘costumeiro’, o grego filosofa: isto é, não se satisfaz em dizer aquilo que corresponde ao agir conforme o costume, mas procura entender por que um determinado modo de agir pode e deve ser considerado costumeiro.

De outro lado, a palavra ‘moral’ tem uma origem latina. O ‘*mos-moris*’ do latim indica praticamente o mesmo do *éthos* grego, porém o sujeito latino, na hora de determinar o que deve ser considerado ‘costumeiro’ não se preocupa tanto em filosofar sobre isso, quanto em saber o que, de fato, precisa fazer ou evitar, para se sentir à vontade na própria morada. Enquanto Atenas é a pátria da filosofia, Roma é a pátria do direito, ‘*ius romanum*’. Essa perspectiva mais prática e jurídica do espírito latino ajuda a entender também o sucesso na criação e manutenção de um império de tamanho e duração impressionantes, como o Império Romano.

Acredito que a origem grega e latina, respectivamente, das palavras ética e moral é a explicação da diferença básica entre as duas, considerando, portanto, a ética como uma reflexão sobre o agir humano, que não se satisfaz em saber o que precisa fazer ou não fazer, mas procura refletir e argumentar sobre os pressupostos que qualificam um determinado agir como humanamente correto.

Mas a argumentação filosófica da ética não é a instância última para determinar os critérios de valoração do agir humano. A argumentação ética, por sua vez, sempre faz referência a uma metaética, constituída por um conjunto de convicções e crenças que sempre acompanham e caracterizam o processo interpretativo do conhecimento humano.

Essa metaética, até agora, se caracterizou por uma narrativa antropocêntrica e copernicana, que é urgente repensar.

Chegou o momento de uma visão pós-copernicana, informada pela nova ciência da astrobiologia – que estuda a vida no universo – e por uma convergência de narrativas transculturais, que, tomadas conjuntamente, podem gerar uma profunda transformação humana, uma transformação com o poder de reorientar o nosso futuro coletivo. Para que isso ocorra, a narrativa atual, de que a Terra é um planeta típico, deve ser abandonada em nome de outra, que celebra a raridade do nosso planeta e da exuberância de vida que abriga. (Gleiser, 2024, p. 34-35)

Como observa Gleiser, o Universo desperta para a consciência somente com o aparecimento da vida inteligente, que elabora narrativas interpretativas a respeito da história e do sentido da vida no universo. “Porque nós existimos, o universo ganhou uma mente. Com essa mente, o universo pôde, enfim, despertar”. (Idem, p. 205)

Contudo, esse processo de conscientização tem todas as vantagens e os limites de um processo interpretativo. Nós, como seres inteligentes, temos o grande poder de conferir ao Universo uma história e um sentido, mas essa história e esse sentido dependem de conhecimentos científicos e de “uma convergência de narrativas transculturais”, que nunca conseguem desvendar total e definitivamente o mistério da vida e do cosmo e que podem também se revelar equivocados.

Hoje estamos frente a urgência de repensar a narrativa interpretativa, metaética, que orientou até agora nossa ética e nossa relação com o Universo. Chegamos a um ponto de inflexão na nossa história, no qual a narrativa mecanicista que definiu o nosso passado precisa ser substituída por uma narrativa biocêntrica, que celebra nossa profunda conexão espiritual com a terra e com a vida, e redescobre a mágica do planeta que nos permite existir. (Idem, p. 18)

Nossa profunda conexão espiritual com a terra e com a vida, celebrada pelo biocentrismo, faz com que se torne parte constitutiva dessa nova narrativa metaética a aceitação dos limites do nosso conhecimento e o reconhecimento da dimensão de mistério da realidade, lembrando que o mistério não é algo incompreensível, e sim algo infinitamente compreensível, isto é, algo que podemos descobrir sempre mais, mas nunca poderemos compreender totalmente. “Ora, esta compreensibilidade infinita é algo que pode nos incomodar, porque o Mistério apresenta sempre uma parcela de desconhecido, algo que não está totalmente à nossa disposição” (Borghì, 2022, p. 23-24). Por isso, somente uma sábia atitude não dogmática, de “filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo” (Nietzsche, 2000, p.11) pode nos permitir rever convicções e crenças do passado, em nome do futuro da humanidade.

ALÉM DO HUMANISMO ANTROPOCÊNTRICO

É preciso considerar esse ‘além’ em sentido nietzschiano. Ir além do bem e do mal, para Nietzsche, não significa negar o bem e o mal, mas considerá-los numa perspectiva diferente daquela em que foram considerados até agora. Assim, ir além do humanismo não significa negá-lo, mas repensá-lo de outra forma e recuperá-lo num sentido ainda mais profundo.

‘Talvez’, no contexto do pensamento filosófico, possamos considerar como primeira explícita elaboração do humanismo antropocêntrico a afirmação do sofista Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas.

Para entender a relevância filosófico-interpretativa dessa afirmação, vale lembrar que se contrapõe à visão pré-socrática da natureza (*physis*) como medida de todas as coisas. Os pensadores originários procuram encontrar a ‘natureza’ das coisas em algum princípio físico (*arqúe*) que possa nos ajudar a compreender o mundo. Frente à multiplicidade e diversidade das teorias pré-socráticas, os sofistas se perguntam: quem tem razão? E a resposta, surpreendente e provocatória, é: todos e ninguém. Ninguém, porque, para os sofistas, os pré-socráticos estão procurando algo que não existe, isto é, um princípio

constitutivo e interpretativo (*arque*) anterior e independente do ser humano. Ao mesmo tempo, todos podem ter razão, porque cada um elabora uma narrativa interpretativa do cosmo, que se torna verdadeira na hora que consegue convencer os outros da sua validade; porque, para os sofistas, o princípio constitutivo e interpretativo de tudo (*arque*) é o homem.

Esta visão dos sofistas terá uma influência determinante para a consolidação do antropocentrismo na filosofia sucessiva, a partir de Platão e Aristóteles, apesar da oposição deles ao pensamento sofista. Com esses grandes pensadores ocorre uma mudança decisiva no pensamento filosófico, que podemos ver apresentada como a passagem de uma perspectiva cosmológica a uma perspectiva antropológica. Essa passagem, porém, indica bem mais que uma mudança de interesse gnosiológico dos pensadores em questão, tornando-se uma mudança de perspectiva metafísica.

Heidegger, na sua *Introdução à Metafísica*, oferece uma análise aguda daquela que ele considera como a decadência da metafísica originária dos pré-socráticos e que aconteceu quando Platão colocou no lugar da teoria da *physis* pré-socrática a teoria das ideias, e quando Aristóteles criou a lógica, transformando o *lógos* de Heráclito em enunciado. Vejamos.

Heidegger destaca a riqueza metafísica da palavra *physis* para o pensamento pré-socrático.

A physis, entendida como sair e brotar, pode-se experimentar-la em toda parte, assim, por exemplo, nos fenômenos celestes (nascer do sol), nas ondas do mar, no crescimento das plantas, no nascimento dos animais e dos homens do seio materno. Entretanto, *physis*, o vigor dominante, que brota, não se identifica com esses fenômenos, que, ainda hoje, consideramos pertencentes à “natureza”. [...] *A physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável. (Heidegger, 1969, p. 44-45)

A physis, considerada como o Ser mesmo, antecede e fundamenta os fenômenos naturais e pode ser captada por uma espécie de ex-

periência mística, possibilitada pela poesia e pelo pensamento, bem mais profunda do que o conhecimento experimental da natureza em sentido estrito. Nessa visão da *physis* pré-socrática, o universo é animado e cheio de deuses. A água de Tales, como o *apeiron* de Anaximandro ou o ar de Anaxímenes, representa ‘fisicamente’ o divino que está presente em tudo. Esse divino da *physis* determina um relacionamento de profundo espanto e respeito com a natureza.

O que aconteceu com esta *physis* no pensamento platônico? Heidegger, apresentando a centralidade da teoria das ideias na metafísica de Platão, observa:

O decisivo não é ter sido caracterizada a *physis* como *idea*, mas a *idea* se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do Ser. Poder-se-á avaliar facilmente a distância que medeia entre ambas as interpretações, considerando-se a diversidade de perspectivas, em que se movem ambas as determinações do Ser, como *physis* e *idea*. *Physis* é o vigor imperante que surge, o estar-em-si-mesmo, é a consistência. *Idea* é o aspecto, entendido como o que é visto; é uma determinação do consistente, enquanto e só enquanto ele vem ao e de encontro a uma visão. (Heidegger, 1969, p. 202)

Na hora que Platão apresenta a ideia como “interpretação única e normativa do Ser”, ele relativiza a *physis* ao *anthropos* e a como o homem a formaliza na sua cabeça. Em lugar da contemplação e do espanto frente ao mistério do cosmo e da vida, entra o controle cognitivo humano através de uma formatação racional por ideias.

A outra mudança interpretativa que Heidegger sinaliza como decadência do pensamento originário se refere ao *Logos* de Aristóteles em relação ao *Logos* de Heráclito. Comentando o fragmento 1 de Heráclito, em que se fala do *Lógos* como princípio constante de tudo o que é, e que os homens dificilmente conseguem entender, Heidegger destaca: “O *logos* é aquilo com que os homens estão continuamente e do qual também sempre distam. [...] Continuamente lidam com o Ser e, sem embargo, o Ser lhes é estranho” (Idem, p. 155). Como a *physis*,

também o *logos* de Heráclito se identifica com o próprio Ser, que permanece sempre não totalmente disponível à compreensão humana.

Ora, em Aristóteles, “O *lógos* se faz enunciado, o lugar da verdade enquanto correção, a origem das categorias, o princípio fundamental das possibilidades do Ser” (Idem, p.208). Na visão de Heráclito, o *logos* manifesta a revelação do mistério da realidade, que podemos considerar como o divino que tudo permeia e que desafia constantemente a nossa capacidade de percepção. Na visão de Aristóteles, o *logos* se torna a formulação da verdade pronunciada pelo homem de forma correta. Agora, em lugar da contemplação e do espanto frente ao mistério do cosmo e da vida, entra o controle cognitivo humano através da argumentação lógica. “Assim a transformação de *physis* e *logos* em ideia e enunciado tem seu fundamento interno numa mudança da Essencialização da verdade como re-revelação para a verdade como correção” (Idem, p. 209).

Novamente, nos encontramos frente a um deslocamento antropocêntrico, em que a razão e a argumentação lógica do ser humano se tornam determinantes, não somente para a definição da verdade, mas também do agir ético. O antropocentrismo se desdobra em um raciocentrismo que se torna a medida de todo real e a regra de todo agir. “Entendemos por *raciocentrismo* a singularidade do modo de ser do Ocidente, que posiciona a razão como norte de todo modo de ser do homem” (Cabral, 2009, p. 21).

Mas a racionalidade não é justamente o que caracteriza o ser humano e que, por isso, deve norteá-lo? Sem dúvida. Contudo, o que está em questão aqui é o tipo de racionalidade que assumimos como norte. Existe uma grande diferença entre uma racionalidade que se coloca diante do mistério da vida no cosmo com uma atitude de espanto, de contemplação e de respeito e uma racionalidade lógico-matemática, que quer tomar conta do mistério do universo e encerrá-lo em ‘categorias’, que se tornam a medida da correção do saber e do agir humano.

Esse raciocentrismo antropocêntrico, que encontramos já na ética aristotélica, se alastra e se fortalece na filosofia moderna e na sua vertente iluminista. “O Iluminismo, apesar de ter inspirado grandes descobertas e inventividade, foi também a era que amplificou a falência

moral da humanidade, transformando a razão em uma arma de destruição ambiental” (Gleiser, 2024, p. 105).

ALÉM DO COPERNICANISMO

Com o heliocentrismo copernicano aparece uma nova versão do antropocentrismo. A revolução copernicana se tornou determinante para a criação de uma narrativa interpretativa com consequências preocupantes para o futuro da humanidade. A descoberta, cientificamente correta, de que a terra não era o centro do universo, e sim um planeta como outros, orbitando ao redor do sol, levou a uma relativização eticamente perigosa da importância desta nossa casa comum.

O copernicanismo, junto com o nascimento da ciência moderna, determinou o aparecimento de uma nova forma de antropocentrismo, ainda mais prejudicial do que o anterior. Junto com a relativização da importância do nosso planeta, devido à perda da sua centralidade no universo, “o maquinário do processo industrial foi se apossando do mundo natural como se fosse nossa propriedade, um objeto a ser explorado com impunidade para o nosso benefício e lucro pessoal” (Idem, p. 70).

Conforme o pensamento de Gleiser, a visão copernicana acabou gerando aquele que ele denomina de *princípio da mediocridade*, estendendo a irrelevância da posição da Terra no cosmo para a mediocridade da própria vida na Terra. Este princípio da mediocridade foi se consolidando com a descoberta científica de que as leis da física, da química e da biologia seriam as mesmas em todo o universo. Isso significa que o que aconteceu no nosso planeta pode ter acontecido em bilhões de outros mundos, tornando assim a vida na Terra algo ordinário, medíocre, e que levou ao menosprezo pela vida no planeta.

Mesmo sendo impossível determinar o número de planetas que podem existir no universo, Gleiser nos informa que, somente na nossa galáxia, podemos estimar nada menos que a existência de 1 trilhão de mundos, entre planetas e luas. “Vale fazer uma pausa – escreve ele na p. 71 - para processar a enormidade desse fato. Um *trilhão* (mil bilhões) de mundos, cada um diferente, cada qual com a própria histó-

ria, com a própria composição química, com as próprias propriedades geofísicas e orbitais”, sem esquecer que a Via Láctea é somente uma entre trilhões de outras galáxias.

Para superar o princípio da mediocridade, que determina uma perigosa trivialização da vida na Terra, faz-se necessária uma revolução pós-copernicana, porque “Essa trivialização (ou mediocridade) da vida e da vida inteligente afeta o modo como nos relacionamos com o planeta que habitamos e dividimos com tantas outras formas de vida” (Idem, p. 83). O princípio da mediocridade acaba acentuando a superioridade da vida inteligente sobre as outras formas de vida consideradas inferiores, relativizando-as exclusivamente à utilidade que podem ter para nós. Conforme escrevia Descartes (1996, p. 69), no seu Discurso do Método:

(Noções gerais sobre a Física) me mostraram que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida, e que, em vez dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequadas, e assim nos tornarmos como que senhores e possuidores da natureza.

A revolução pós-copernicana torna-se um pressuposto metaético para um novo paradigma ético de relacionamento com o planeta e as diversas formas de vida nele existentes. Essa revolução pós-copernicana se funda numa nova narrativa a respeito do universo. Uma narrativa, de cunho científico, que recupera uma nova “centralidade” da Terra no Universo, determinada pela raridade da vida nela existente. A Terra não é um planeta típico e, portanto, medíocre. Ela é um planeta único, ou, pelo menos, raro. O fato que existam trilhões de outros planetas não diminui em nada a importância de um planeta raro

como a Terra, com a exuberância do milagre da vida, que, até agora, não constatamos em nenhum outro planeta.

O que aprendemos até aqui sobre a história da vida na Terra – os vários passos necessários e improváveis na transição de aminoácidos simples até criaturas multicelulares autoconscientes capazes de se questionar sobre o sentido da vida, acoplados à falta de sinais vindos de civilizações extraterrestres (o silêncio profundo da vastidão cósmica) – nos leva a crer que estamos sozinhos no universo, ou ao menos isolados de outros seres pelas imensas distâncias interestelares. (Gleiser, 2024, p. 189)

Recuperar a consciência da raridade da vida na Terra, em todas as suas manifestações, é o caminho para superar um paradigma ético baseado no antropocentrismo, para substituí-lo com outro baseado no biocentrismo, cujo princípio moral, com as palavras do próprio Gleiser, podemos sintetizar desta forma: “o novo aprendizado sobre a raridade da vida no nosso sistema solar e, muito provavelmente, na galáxia inteira, deveria elevar uma regra moral acima de todas as outras: a vida, em todas as suas formas, é sagrada” (Idem, p. 213).

PARA UMA NOVA POSTURA ÉTICA BIOCÊNTRICA

Uma mudança de paradigma ético global é algo que não pode acontecer da noite para o dia, nem sem a necessidade de superar grandes obstáculos que precisam ser derrubados. Acompanhando a análise de Gleiser, vamos, agora, aprofundar a reflexão a respeito de duas questões que se apresentam como decisivas para uma mudança de postura em relação à vida em todas as suas formas.

O primeiro grande obstáculo para uma nova postura ética é nos posicionar acima das outras formas de vida, “como que senhores e possuidores da natureza”. Trata-se de uma atitude derivante de certo humanismo antropocêntrico e que se solidifica na modernidade, com o advento de uma nova visão filosófica e um novo potencial científico

que acaba objetivando, cada vez mais, tudo que não é sujeito pensante. Essa cultura de origem moderna se contrapõe e se distancia das culturas originárias, que passam a ser consideradas primitivas e selvagens.

Esse distanciamento começou já com o fim da filosofia pré-socrática e com aquele deslocamento antropocêntrico de que falamos anteriormente. O que agora se propõe é um “passo de volta”, como diria Heidegger, para recuperar a riqueza e a fecundidade de uma perspectiva cultural ‘outra’, ainda presente em grupos minoritários do nosso mundo.

O laço profundo e inseparável entre os humanos e a natureza é a raiz da identidade cultural indígena, o que define, portanto, o seu universo moral. As plantas e os animais têm o mesmo direito à terra que o homem. Não estamos acima ou abaixo dos animais. Para as culturas indígenas, a ideia central é de *pertencimento*: nós e todas as criaturas vivas, fazemos parte da terra, que é sagrada. A terra não pertence às pessoas; as pessoas pertencem à terra. Essa hierarquia moral – a natureza acima dos homens – define como as culturas indígenas se relacionam com a natureza. (Gleiser, 2024, p. 94)

Uma nova perspectiva cultural se manifesta e se fortalece também no uso de uma nova linguagem. É o que o pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos chama de guerra das denominações, que consiste em enfraquecer as palavras denominativas da cultura hegemônica e colonialista com denominações alternativas. Assim, por exemplo, para enfraquecer a palavra desenvolvimento, apresentado como uma variante da cosmofofia, podemos começar a falar em envolvimento; em lugar de desenvolvimento sustentável, falar de biointeração, e assim por diante (Cfr. Santos, 2023, p. 14).

Essa estratégia envolve também a palavra humanismo, que acabou indicando uma posição dos seres humanos acima da natureza, não como criaturas da natureza. Humanismo e desenvolvimento, na realidade e na linguagem hegemônica atual, caminham juntos. “A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas” (Idem, p. 30). Por isso, faz-se

necessário assumir um distanciamento crítico em relação a um humanismo que acaba ameaçando e violentando as outras formas de vida. Precisamos ser diversos ou ‘diversais’, para não nos separar e contrapor ao cosmos. As provocações culturais deste autor são bem sintetizadas nesta passagem:

Nós somos os diversosais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade. (Santos, 2023, p. 29)

O segundo grande obstáculo para uma nova postura ética é um materialismo e uma ganância gnosiológica que elimina o senso do mistério. Para superar este obstáculo, torna-se necessário e urgente o despertar da espiritualidade. Falamos aqui de uma espiritualidade sem conotação religiosa específica, mas como dimensão constitutiva de um ser humano aberto ao mistério da vida. “A premissa central do *biocentrismo* é que um planeta com vida é sagrado e deve ser respeitado e venerado” (Gleiser, 2024, p. 225).

Considerar a vida, em todas as suas formas, como sagrada significa vivenciar esta espiritualidade secular e natural frente ao mistério da vida. “A vida, mesmo que tão comum, continua a ser um profundo mistério científico. Por incrível que pareça, ainda não temos uma definição de vida que seja aceita pela comunidade científica, ou uma explicação de como se originou aqui na Terra” (Idem, p. 167). Viver nesta dimensão do mistério é muito desafiador para o homem contemporâneo.

Nós perdemos com facilidade a sensibilidade para com o Mistério, tornando-o normal pelo costume ou pela ilusão de uma explicação científica. Então, nos acostumamos ao milagre da vida que acontece continuamente no mundo humano, animal e vegetal, e achamos tudo

normal, simplesmente porque a ciência nos explica como acontece. Assim, perdemos o senso do Mistério e a capacidade de nos assombrar frente às mil manifestações da vida, como o desabrochar de uma flor, e que ultrapassam amplamente a explicação puramente científica. (Borghgi, 2022, p. 21-22)

A aceitação de que a vida é um profundo mistério é o pressuposto dessa espiritualidade que, sem se contrapor a outras formas de espiritualidade religiosa, manifesta o ser humano como um ser espiritual, capta o divino em todas as manifestações da vida e fundamenta um novo pensar para um novo agir ético.

Consideramos o tema dessa espiritualidade como decisivo para um novo paradigma ético, porque sintetiza e manifesta uma nova postura, tanto gnosiológica como prática, da nossa vida no cosmo. É essa espiritualidade que possibilita ir além de um antropocentrismo e racionismo que se tornaram prejudiciais para a vida no nosso planeta. Tudo começou quando se perdeu a conexão espiritual com o mundo natural e, por um processo de dessacralização da natureza, “Os deuses abandonaram a terra e o planeta perdeu sua mágica” (Gleiser, 2024, p. 97).

O processo de dessacralização se deu a partir de quando a “vontade de verdade” do ser humano pretendeu tomar conta do mistério através do conhecimento. Na modernidade, essa vontade de verdade se desdobrou em vontade de poder e em “vontade de certeza”, que levou a um estreitamento da razão e transformou o próprio Deus em ideia clara e distinta. A obsessão pelo saber acabou reduzindo a capacidade de pensar e, com isso, a possibilidade da ética. Kant já tinha percebido e tematizado isso, quando, falando das ideias transcendentais, escrevia:

As ideias transcendentais servem, pois, se não para nos instruir positivamente, pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, que estreitam o campo da razão, e para criar assim um espaço, fora do domínio da especulação, para as ideias morais. (Kant, s/d, p. 160)

Como sabemos, as ideias transcendentais de Kant representam aquilo que não pode ser conhecido e demonstrado cientificamente, mas também não pode não ser objeto do nosso pensamento. As ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas não são objeto de um saber fenomênico/científico, e sim de um pensar metafísico, indispensável para o ser humano tanto quanto a respiração. “Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica” (Idem, p. 166).

A espiritualidade de que estamos falando se fundamenta no aprimoramento dessa capacidade humana de pensar. “Pois, pensar significa acolher o mistério da realidade irrompendo nas realizações do real” (Leão, 2003, p. 27). O mistério somente pode ser acolhido pelo pensamento e não capturado pelo conhecimento. Precisa abrir mão da “vontade de verdade”, sabendo que sempre caminha junto com a “vontade de poder”.

A importância de uma espiritualidade do pensamento, que se articula com a dimensão metafísica constitutiva do ser humano, é expressa por uma interessante consideração que encontramos num artigo de Heidegger sobre a sentença nietzschiana da morte de Deus. Falando dos zombadores do homem desvairado, do aforismo 125 de *Gaia Ciência* de Nietzsche, chamados de mandriões públicos, “que não acreditam em Deus”, Heidegger (2003, p. 526) comenta: “Pois estes não são descrentes porque Deus enquanto Deus se tornou in-crível para eles, mas porque eles mesmos renunciaram à possibilidade da crença, conquanto não estão mais em condições de buscar Deus. Eles não podem mais buscar porque não podem mais pensar”.

Conforme esse comentário, a possibilidade da crença, que cria as condições da busca relacionada ao mistério do divino presente no mundo, está condicionada à capacidade de pensar. A esse respeito, é grandemente significativa uma expressão que encontramos na *Fides et Ratio* do papa João Paulo II, e que modifica substancialmente a compreensão da relação entre fé e razão. No n. 43 desse documento sobre as relações entre fé e razão, encontramos a seguinte afirmação: “a fé é de algum modo «exercitação do pensamento»”. Isso significa que a fé religiosa também não se contrapõe à razão, mas torna-se uma

modalidade da própria razão, se e quando se manifesta no exercício do pensamento.

A impossibilidade de se abrir à percepção de Deus, ou do mistério do real, é determinada pela incapacidade de pensar, substituindo o pensamento pela arrogância do saber e pelo ‘falatório’.

Sabemos demais e acreditamos com demasiada rapidez no que sabemos. Talvez por isso nos seja tão difícil adquirir familiaridade com uma questão nascida de uma verdadeira experiência. Para que isso aconteça, é preciso poder espantar-se diante do simples e assumir esse espanto como morada. (Heidegger, 1998, p. 228-229)

Lembrando que éthos faz referência à ‘morada’, torna-se para nós muito oportuno o convite de Heidegger de assumir o espanto diante do simples como morada, isto é, como uma nova postura ética que respeita a dimensão do mistério que tudo pervade. Essa postura é a mesma que já encontramos na história relativa à vida de Heráclito, onde se relata que um grupo de visitantes o encontraram se esquentando em frente ao forno. Diante da perplexidade deles, o filósofo os teria convidados a entrar dizendo: “também aqui deuses estão presentes”. “Dizer que, no forno, os deuses vigem é dizer: no banal, no corriqueiro, onde todo real é familiar, isto é, ordinário, deuses se dão. Deuses, aqui, quer dizer: o extraordinário e não o *Summum Esse Subsistens* da metafísica” (Cabral, 2009, p. 162).

Para possibilitar um novo paradigma ético, é preciso ressacralizar a natureza nesse sentido heraclitiano.

Precisamos ressacralizar o mundo, tratá-lo com a reverência e a gratidão que merece. ‘Sagrado’ aqui não significa uma realidade assombrada por presenças divinas sobrenaturais. Representa, sim, uma realidade física que nos convida a nos engajar no mistério da existência, que abre as portas da nossa percepção para que possamos nos conectar com o sublime, com uma realidade onde a natureza é o templo que a todos acolhe, onde nos prostramos com humildade e gratidão. (Gleiser, 2024, p. 231)

Essa visão de sagrado, a que se refere a ressacralização da natureza, destaca a dimensão de mistério que acompanha todas as manifestações da vida. Ressacralizar a natureza significa não nos considerar “senhores e possuidores” dela; significa aceitar não poder abarcar totalmente a riqueza inesgotável do mistério da vida e do mundo e ter a coragem de mergulhar na escuridão de um não saber, onde formular novamente a pergunta mais simples e mais radical: “o que é isso?”.

A abertura ao mistério da vida corresponde à abertura como constitutivo ontológico do Dasein que Heidegger propõe na sua filosofia. Uma abertura que, metafisicamente falando, nos suspende dentro do nada.

Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. (Heidegger, 1996, p. 58)

Estar suspenso dentro do nada pode ser muito ‘angustiante’ para quem tem necessidade de pisar sempre no solo firme da certeza e do poder, mas pode se tornar uma angústia muito libertadora para quem aceita que “A única certeza que podemos ter é a da permanência do Mistério” (Gleiser, 2024, p. 66). O nada heideggeriano é o mistério que já há muito tempo veio ao nosso encontro na palavra Ser. Trata-se, novamente, de dar um passo de volta à postura metafísica e mística da filosofia nascente, superando a tentação de ‘coisificar’ e ‘categorizar’ logicamente o mistério do Ser.

Esta suspensão dentro do nada se torna uma experiência espiritual que permite entrar em relação com o mundo e com nós mesmos da forma gnosiológica e ética autêntica. E isso vale para a ciência também. “A aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada” (Heidegger, 1996, p. 62).

Uma ciência e uma ética que não consideram a dimensão de mistério da realidade, que não levam a sério o que até agora a ciência con-

siderou como nada, não só se transformam em ridículo, mas, ainda mais, tornam-se uma ameaça à vida do planeta. É nesse sentido que podemos entender corretamente a conhecida afirmação, atribuída ao escritor e pensador francês André Malraux: “O século XXI será espiritual. Ou não será”. No novo paradigma ético que está despertando, a espiritualidade torna-se, assim, o pressuposto essencial de um novo olhar e de uma nova postura em relação ao nosso mundo, para o futuro da humanidade.

REFERÊNCIAS

- BORGHI, Giorgio. *Nos braços do Mistério*. Itinerário não religioso de busca espiritual. Salvador: Ucsal Press, 2022.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GLEISER, Marcelo. *O despertar do universo consciente*. Um manifesto para o futuro da humanidade. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 7ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. 2ª. ed. Trad. E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. In: *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *A história na filosofia grega*. In: FERREIRA, Acylene M. C. (Org.). *Fenômeno e sentido*. Salvador: Quarteto, 2003. p.17-35.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. 2. ed. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. S. Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.

O ACONTECIMENTO COMO ATITUDE FILOSÓFICA EM DELEUZE E SUAS POSSÍVEIS IM (A)PLICAÇÕES MORAIS.

Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos¹

[...] o segredo da individuação não é a pessoa, pois que a verdadeira individuação é aquela dos acontecimentos [...] O que é uma batalha? O que é um acontecimento? Um acontecimento. Ah, sim, a morte é o que? É um acontecimento? Qual é a relação do acontecimento com a pessoa? Uma ferida é um acontecimento? Sim, se eu sou ferido, uma ferida é um acontecimento. É a expressão de alguma coisa que me acontece ou me aconteceu (Deleuze, 1998)

Deleuze em uma palestra no Centro Universitário de Vincennes em 1980 diz: “Não somos pessoas, somos Acontecimentos; diz em certo momento: “[...] o segredo da individuação não é a pessoa, pois que a verdadeira individuação é aquela dos Acontecimentos [...] se somos individuados é à maneira de Acontecimentos e não à maneira de pessoas” (Deleuze, 1980, pt. 1:02:38). Do mesmo modo, em sua obra *Lógica do Sentido* (1974) nos provoca: “Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer (...) não ser indigno daquilo que nos acontece”.

O Acontecimento é, em Deleuze, uma estrutura paradoxal na medida em que é ao mesmo tempo o que está fora, existindo antes

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (Ufba). Professor titular da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

do sujeito, e o que está dentro, na sensibilidade, e, por consequência, força-nos a pensar. “Assim como os acontecimentos se efetuam em nós, e esperam-nos e nos aspiram, eles nos fazem sinal [...]” (Deleuze, 1974, p. 151). Ou seja, o acontecimento é sempre um signo que nos encontra, não é em si bom ou mau, verdadeiro ou falso, é unicamente a sua interpretação; devemos buscar do acontecimento compreender o seu sentido já que ele é somente sentido; expressando sentido, faz-nos exprimir.

Essa neutralização do valor moral do acontecimento Deleuze parece encontrar na concepção estoica do entendimento da *physis* como origem do acontecimento, ou seja, é a partir da experiência que o pensamento é sensibilizado. Em outros termos, tudo principia no contato com os “corpos” sensíveis, não tendo eles mesmos valor algum a transmitir; são puramente objetos sensíveis.

Dessa forma, o acontecimento nada mais é que o encontro de algo que, existindo antes e fora do sujeito, efetua-se somente nele. Não sendo o sujeito passivo, o acontecimento é aquilo a que damos sentido, e não a reprodução do ser sensível. “O acontecimento não é o que acontece (acidente); ele é *no* que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (Deleuze, 1974, p. 152).

O Acontecimento dignifica o pensar à medida que, nessa “poética do viver”, fazemo-nos fabricantes do que somos, constituintes de significados. São os “amores”, sabores e dores os verdadeiros signos originários do pensamento. “[...] de onde vêm as doutrinas senão de feridas e de aforismos vitais [...]?” (Deleuze, 1974, p. 151). Assumir o acontecimento é não rejeitar a existência, abdicando dos enfrentamentos necessários ao ser livre e digno. Para ser digno o pensamento é, antes, preciso ter uma vida digna, não sendo “indigno daquilo que nos acontece”. Deleuze vale-se do exemplo de Bousquet² para dizer-nos do ato digno do pensar como merecedor do “acontecimento”: “A ferida que ele traz profundamente no seu corpo, ele a apreen-

2 Jõe Bousquet (1897-1950), poeta francês que, depois de ferido gravemente durante a I Guerra Mundial, conviveu até sua morte com uma dolorosa paralisia. Deleuze entende ser toda sua obra “uma meditação sobre a ferida”: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”.

de na sua verdade eterna como acontecimento puro, no entanto, e tanto mais que” (Deleuze, 1974, p. 151).

A relação do pensar com o acontecimento sugere que coloquemos um primado mais que moral, vital: devemos “querer e capturar o acontecimento”, pensá-lo e vivê-lo intensamente. Não devemos desmerecer aquilo que nos encontra sob pena de estarmos abandonando as nossas próprias escolhas, negligenciando o mais autêntico regime de educação, a educação de nosso pensamento. Julgar que as “feridas” não são nossas é perder a chance de curá-las, enganar a existência numa vida não livre e inautêntica. O pensamento tem no encontro com todos os signos que nos envolvem um modo de “encarnação” próprio; tem a condição de fazer-nos filhos de nossos próprios acontecimentos e, ainda, merecedores da nossa existência “e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento [...] Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (Deleuze, 1974, p. 152).

Segundo Deleuze, o poeta não teria se escondido da vida, e sim nascido para “encarná-la” em sua maior intensidade e expressão. Os “acontecimentos” esperavam-no para nele se fazerem e vivê-los era o único modo de manifestar o melhor e o mais perfeito deles. “Ao contrário, captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento” (Deleuze, 1974, p. 151-152). Essa postura covarde retira-nos do pensamento criativo e audacioso, recolhe-nos à má vontade e assim Deleuze pergunta: o que quer dizer então querer o acontecimento?

Se querer o acontecimento significa primeiro captar-lhe a verdade eterna, que é como o fogo no qual se alimenta, este querer atinge o ponto em que a guerra é travada contra a guerra, o ferimento, traçado vivo como a cicatriz de todas as feridas, a morte que retorna querida contra todas as mortes. Intuição volitiva ou transmutação. ‘A meu gosto da morte, diz Bousquet, que era falência da vontade, eu substituirei um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade’. Deste gosto a este desejo, nada muda de uma certa maneira, salvo uma mudança de vontade,

uma espécie de salto no próprio lugar de todo corpo que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece, segundo as leis de uma obscura conformidade humorística: o Acontecimento [...] Que haja em todo acontecimento minha infelicidade, mas também um brilho que seca a infelicidade e que faz com que, desejado se efetue [...] O brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido. (Deleuze, 1974, p. 152)

O Acontecimento não interessaria de modo algum se nos fizesse pensar “exatamente o que acontece”, de modo a representá-lo descriptivamente. O que importa do acontecimento é a “transmutação” operada no espírito que o faz querer “alguma coisa *no* que acontece”. Se não há acontecimento que exista objetivamente “fora de mim”, todo o seu “esplendor” está por conta do que faço com ele, que sentido digno ofereço-lhe para assim o merecer.

É de fato significativa a contribuição da ideia de Acontecimento para a filosofia à medida que, junto com Deleuze, podemos ver nela uma “reorientação de todo o pensamento e do que significa pensar: *não há mais nem profundidade nem altura*” (Deleuze, 1974, p. 134). À filosofia se mostram ineficazes essas grandezas, pois o “incorporal” está na superfície; de modo que não há mais nada além do que se mostra na superfície nem há mais “alta causa”, mas só “efeito superficial”, e este, por sua vez, não é nenhuma essência, mas puro acontecimento. “Não mais Dionísio no fundo, ou Apolo lá em cima, mas o Hércules das superfícies, na sua dupla luta contra a profundidade e a altura; todo o pensamento reorientado, nova geografia”. (Deleuze, 1974, p. 135). Assim, o acontecimento, quando legitimamente assumido como aquilo que nos “força a pensar”, ergue-se em oposição ao pensamento metafísico e por extensão à filosofia moderna.

O Acontecimento, se nos tira das profundidades e das alturas, por outro lado lança-nos na *physis*, na descoberta das “paixões-corpos”, em que tudo é mistura, tudo se mostra na superfície, tudo é o que o aparente revela em sua manifestação, tudo está *no* que acontece.

Contudo, é esse acontecer físico que fecunda o pensamento na sensibilidade, e não no suprassensível, possibilitando a singularidade

e a imanência do pensar *no* mundo. Essa imanência, entretanto, não quer dizer unificação ou identidade, e sim diferença. “O acontecimento resulta dos corpos, de suas misturas, de suas ações e paixões. Mas difere em natureza daquilo de que resulta”. (Deleuze, 1974, p. 188). Eis o primado do pensamento da diferença que se opõe ao representacional, ao pensamento como reconhecimento.

O Acontecimento, portanto, mesmo quando se atribui aos corpos, aos “estados das coisas”, não é uma qualidade deles, e sim um “atributo” muito especial, dialético, incorporal, que, em hipótese alguma, pode ser identificado ao dado.

Na esteira dessa discussão, Deleuze levanta outra relevante questão: “Como o acontecimento torna a linguagem possível?” Ou seja, como esse atributo muito especial, “noemático”, de natureza incorpórea, é expresso na e pela linguagem? É possível entender que o acontecimento existe na proposição, mas não como um nome de corpo ou de qualidade, ou mesmo como sujeito ou predicado, e sim como o “expressível”: Então, na medida em que o acontecimento se constitui e constitui a superfície, ele faz subir a esta superfície os termos de sua dupla referência: os corpos aos quais remete como atributo noemático, as proposições às quais remete como expressível. (Deleuze, 1974, p. 188).

O Acontecimento termina por constituir uma forte relação do mundo com o pensamento na medida em que, na diferença, “ele os organiza como duas séries que separa, uma vez que é por e nessa separação que ele se distingue dos corpos de que resulta e das proposições que os torna possíveis” (Deleuze, 1974, p. 188). Expressando na linguagem todos os acontecimentos em um só, o verbo no infinitivo (“comer-falar”) é a univocidade da linguagem e por essa razão pode exprimir o seu próprio acontecimento, isto é, fazer da linguagem um acontecimento que se confunde com aquilo que a torna possível. O verbo no infinitivo transmite a univocidade do ser à linguagem, comunica a exterioridade do ser ao interior da linguagem.

À medida que o Acontecimento se constitui na superfície, ele faz desta o lugar do pensamento sem imagem. É o Acontecimento que faz o pensamento surgir por essa *physis* misturada; este encontro de

“paixões-corpos” que a linguagem exprime. Capturado na linguagem e expresso nos verbos infinitivos, o acontecimento promove o pensar.

Do mesmo modo, o Acontecimento pode ser duplamente criativo: ele pode, no polo do mundo, criar novas configurações de corpos e figuras, produzindo novas singularidades corporais, e, no polo da subjetividade, produzir singularidades linguísticas que seriam os conceitos. Assim, o Acontecimento, por ser uma singularidade irreproduzível, está sempre criando, sejam coisas novas enquanto realidades físicas, sejam novos pensamentos.

Entretanto, diferente dos estoicos, que reduziram o acontecimento à causalidade física, Deleuze trata este conceito de modo a não o reduzir a quaisquer aspectos de ordem lógica, psicológica ou física. O Acontecimento não pode ser reduzido a coisas ou pessoas; antes as envolve.

O Acontecimento tem sobretudo a sua existência ou mesmo a sua realidade não como a dos corpos físicos, e sim na realidade do sentido, e, ainda, esse sentido é tratado fora do campo da representação, ele é expresso no conceito. “Os *estados de coisas*, os *objetos* ou *corpos*, os *estados vividos*, formam as referências de função, ao passo que os *acontecimentos* são a consistência de conceito” (Deleuze; Guattari, 2005, p.195).

Esses posicionamentos encaminham Deleuze a uma compreensão de que o conceito filosófico jamais pode ser entregue à ciência, mas sim ao acontecimento, posto que a criação de conceitos é inseparável das circunstâncias que envolvem a vida de um pensador, dos acontecimentos fomentadores do seu pensar. Daí o criativo e a inventividade do conceito. Ele sempre carrega a involuntariedade própria do pensamento que foi resultado de um encontro não premeditado, de um pensar em dinâmica não mimética com o pensado; um pensar em seu estado genital.

O conceito remete-nos ao acontecimento e faz-se acontecimento que destitui o verbo “ser e o atributo”, ou seja, sendo acontecimento, o conceito não é mais indicador de substância, essências ou propriedades. O pensar, sendo acontecimento, fica também implicado no “como”, “onde” e “quando” ocorre na medida em que é sempre dentro de uma contingência factual que o pensador se encontra

com o que “dá a pensar”. “Pois só o pensamento pode *afirmar todo acaso, fazer do acaso um objeto de afirmação*” (Deleuze, 1974, p. 63). O “gravíssimo” de Heidegger aqui se manifesta dentro de uma condicionante dimensão espaço-temporal, promotora da singularidade do pensamento filosófico.

O Acontecimento define tanto a singularidade do pensamento quanto o seu efetivo devir, pois os elementos circunstanciais que o “forçam” a existir, estando em mudança, necessariamente fazem mudar o pensar. “Pensar em termos de acontecimento não é fácil. Menos fácil ainda pelo fato de o próprio pensamento tornar-se então um acontecimento” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 80-81).

Há, portanto, uma correspondência entre a singularidade própria do conceito e a experimentação do sujeito pensante que aparece na expressão inventiva do “problemático”:

O modo do acontecimento é o problemático. Não se deve dizer que há acontecimentos problemáticos, mas que os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições [...] O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições. Não dizemos que, por isto, o problema é resolvido: ao contrário, ele é determinado como problema. (Deleuze, 1974, p. 57)

O Acontecimento é aquilo que “dá a pensar” como o problematizante do pensamento. Desse modo, se procuramos a solução do problema, vamos precisar condicioná-la às circunstâncias que determinam o próprio problema, ou seja, “um problema tem sempre a solução que merece” na medida em que ele se singulariza sempre em cada diferente “modo” do acontecimento. Para cada problema singular há um problematizante específico que, por sua vez, preside as determinações de cada uma das soluções procuradas. O Acontecimento fecunda em sua singularidade tanto problemas como soluções singulares na medida em que não há sujeito universal que possa elaborar em sua subjeti-

vidade problemas comuns a todo indivíduo ou que seja problematizado universalmente por todos.

Do mesmo modo, os problemas não são para Deleuze criados por um sujeito ideal ou um “eu transcendental” que coloca para si questões por ele mesmo criadas. Há no problema, sim, uma natureza objetiva que se identifica com o acontecimento. O problema nos é colocado na experiência sensível e é, portanto, objetificado por esta. A ideia de julgarmos os problemas como uma “categoria subjetiva” nada mais é que um mau hábito posto pela “imagem dogmática do pensamento” construída pela tradição filosófica:

Devemos, assim, romper com um longo hábito do pensamento que nos faz considerar o problemático como uma categoria subjetiva de nosso conhecimento, um momento empírico que marcaria somente a imperfeição de nossa conduta, a triste necessidade em que nos encontramos de não saber de antemão e que desapareceria com o saber adquirido. O problema pode muito bem ser recoberto pelas soluções, nem por isso ele deixa de subsistir na Ideia que o refere às suas condições e organiza a gênese das próprias soluções. Sem esta Ideia as soluções não teriam *sentido*. O problemático é ao mesmo tempo uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero de ser perfeitamente objetivo. ‘Problemático’ qualifica precisamente as objetividades ideais. (Deleuze, 1974, p. 57)

O problema não é “categoria subjetiva” na medida em que se constitui não como um falso problema que o pensamento elabora na simples disposição de respondê-lo. O problema que nos “força” a pensar faz surgir o acontecimento em toda a sua contingência e espanto. É o pensamento, verdadeiramente, uma ocorrência que necessita manifestar-se numa dimensão espaço-temporal. “É a relação do problema com suas condições que define o sentido como verdade do problema enquanto tal” (Deleuze, 1974, p. 125). O falso problema Deleuze entende no mascaramento dessas condições ou naquilo que poderia ser um reino de sobredeterminações puramente ideais em que mais precisamente inventamos de modo idealista os problemas. No problema

deve haver “sempre um espaço que condensa e precipita as singularidades, como um tempo que completa progressivamente o acontecimento por fragmentos de acontecimentos futuros e passados” (Deleuze, 1974, p. 125).

Submetido a um *Topos* e um *Aion*, o problema determina-se definindo o verdadeiro no sentido e engendrando soluções consequentes, isto é, soluções que não estavam postas antes do problema. O problema tem o seu sentido propriamente dado no tempo e no espaço do acontecimento e, determinando-se, determina as soluções.

As soluções não devem ser “pressupostas” ao problema sob pena de cairmos na ilusão que comporta em sua natureza dois aspectos: o empírico ou naturalista, que decalca o problema nas proposições que lhes servem de respostas, e o filosófico que define o problema pela forma de possibilidade das proposições “correspondentes”. O essencial é que a gênese da verdade seja fecundada no próprio do problema, e não fora dele. Em outros termos, sendo a verdade produzida no problema, ela é constituição do pensamento e não preexiste em nenhuma sentença.

Com isso, se renuncia a cópia dos problemas das proposições possíveis assim como se evita uma definição de verdade dos problemas tão-somente submetida à possibilidade de eles receberem uma solução. As possibilidades de solução ficam, contrariamente, a depender das disposições determinadas em cada problema, do mesmo modo que as resoluções devem ser extraídas no e pelo próprio problema.

Um problema não existe fora de suas soluções. Mas, em vez de desaparecer, ele insiste e persiste nas soluções que o recobrem. Um problema se determina ao mesmo tempo em que é resolvido; mas sua determinação não se confunde com a solução: os dois elementos por natureza, e a determinação é como que a gênese da solução concomitante. (Deleuze, 1988, p. 267)

Essas análises repousam antes numa crítica a Kant que, segundo Deleuze, ainda mede a verdade de um problema somente pela capacidade de sua resolução. Com isso, o pensador alemão decalcaria o problema sobre as proposições preexistentes ou mesmo juízos trans-

cententais e avaliaria-o segundo sua solução, em acordo com a forma extrínseca da possibilidade de resolução. Assim, o que se perde é “a característica interna do problema como tal, o elemento imperativo interior que decide antes de tudo de sua verdade e de sua falsidade e que mede seu poder de gênese intrínseca” (Deleuze, 1998, p. 264).

Desta crítica é possível restituir o pensamento filosófico à verdadeira “revolução copernicana”, na qual a “resolubilidade” de um problema não o condiciona a ponto de sacrificar a experiência inventiva do pensamento nos postulados da imagem dogmática. É preciso não limitar o exercício da filosofia ao “decalque” de teoremas, hipóteses, opiniões, equações e princípios e entender, todavia, que as soluções dignas de serem reais nascem gestadas no problema, isto é, fundadas nas condições dos problemas. Estranho marcar passo e círculo vicioso pelos quais o filósofo pretende levar a verdade das soluções aos problemas, mas, ainda permanecendo prisioneiro da imagem dogmática, remete a verdade dos problemas à possibilidade de suas soluções (Deleuze, 1988, p. 264).

Se os problemas devem ser tomados não a partir de pressupostos de qualquer natureza, mas somente naquilo que responde à sua característica interna, eles não podem conter nenhum apriorismo de sentido, e sim determinações de um espaço de “distribuição nômade” no qual distribuem as singularidades do acontecimento e de uma forma de “tempo vazio” (*aión*) em que esse Acontecimento é experienciado em sua potência absoluta.

Do mesmo modo, o problema não se dá depois do acontecimento, e sim se encontra ao lado dele assim como ao lado das afecções, dos acidentes, e não ao lado das essências teóricas. O problema é objeto da Ideia entendida não como a essência que responde “Que é?”, e sim sob o domínio do *inessencial*. Com isso, a Ideia liberta-se do seu caráter abstrato e morto e passa a conviver com o acontecimento; deixa de opor-se à aparência tomando para si questões circunstanciais como mais relevantes: “como, quanto, em que caso?”. A Ideia vence as estruturas do pensamento racionalista para tomar as ruas, convivendo na experiência. Dessa forma, se a ideia não é a essência platônica, o problema, enquanto seu objeto, é da ordem do acontecimento. Isso se explica não “só porque os casos de solução surgem como aconteci-

mentos reais, mas porque as próprias condições do problema implicam acontecimentos [...]” (Deleuze, 1998, p. 305).

Em seu combate ao privilégio às essências abstratas do racionalismo, Deleuze “encarna” a Ideia no acontecimento, dando-lhe existência e, sobretudo, singularidade. Nisso reside toda a sua importância e, por consequência, a importância do próprio pensamento, que ganha agora efetividade, tempo, lugar, condição, nervura, realidade.

Dir-se-á que o mais “importante”, por natureza, é a essência. Mas toda questão é saber, em primeiro lugar, se as noções de importância e de não-importância não são precisamente noções que concernem ao acontecimento, e que são muito mais importantes no seio do acidente que a grosseira oposição entre a essência e o próprio acidente. O problema do pensamento não está ligado à essência, mas à avaliação do que tem importância e do que não tem [...]. (Deleuze, 1988, p. 307)

A avaliação daquilo que é o não importante para o pensamento dá-se agora no *inessencial*, isto é, ocorre inteiramente no fenômeno, manifesta-se plenamente no espaço-tempo do acontecimento que constitui as condições de um problema. Isso, segundo Deleuze, significa ter uma Ideia. De outra maneira nos sujeitamos à “besteira” quando procuramos preservar nas perpétuas discussões metafísicas uma coincidência do que é digno de ser pensado com o que é necessariamente essencial.

Desse modo, podemos dizer que o pensamento não pode perder nunca sua imanência com as circunstâncias que o produzem, não pode divorciar-se do acontecimento fomentador de sua presença sob pena de cair num formalismo estéril, perdendo com isso toda a sua aderência sensibilizante com o que o “força” a pensar.

É sempre a mesma melancolia que se eleva das Questões disputadas e dos *Quodlibets* da Idade Média, em que se aprende o que cada doutor pensou, sem saber porque ele o pensou (o Acontecimento), e que se encontra em muitas histórias da filosofia nas quais se passam em revista as soluções, sem jamais saber qual é o

problema (a substância em Aristóteles, em Descartes, em Leibniz...), já que o problema é somente decalcado das proposições que lhe servem de resposta. (Deleuze; Guattari, 2005, p. 105)

Buscando justamente superar essa imagem do pensamento como “decalque” do já pensado por outro, Deleuze chega a propor uma dupla genealogia para a Ideia que, em muito, serve também para o pensamento. “Cada Ideia tem como que duas faces, que são o amor e a cólera [...]” (Deleuze, 1988, p. 308), ou seja, o problema sendo o “objeto da Ideia” fermenta uma oposição visceral no pensamento traduzida na sua face dialética e objetiva, o que, por sua vez, mostra mais precisamente que nem a Ideia nem o problema “estão apenas em nossa cabeça, mas estão aqui e ali, na produção de um mundo histórico [...]” (Deleuze, 1998, p. 308). No quadro dessas disposições conflitantes é que se efetiva o “importante” do pensar na medida em que ele não mais permanece submetido ao princípio de identidade, mas move-se no âmbito das contradições, constitui-se na diferença, faz saborear na mesma descoberta o amor e o ódio, evolui no contraste. “O que há de revolucionário e de amoroso em toda a Ideia, aquilo pelo que as Ideias são sempre fulgores desiguais de amor e de ira, fulgores que de modo algum formam uma luz natural” (Deleuze, 1998, p. 308).

Essa virtualidade antagônica da Ideia, dentro de uma teoria diferencial das faculdades, opõe-se à representação à medida que nesta o objeto está sempre em conformação conceitual com sua essência. Na “representação é o elemento do saber que se efetua na recoleção do objeto pensado e sua reconhecimento por um sujeito que pensa” (Deleuze, 1998, p. 310). Já na Ideia não há qualquer correspondência ou submissão com “o Mesmo” do sujeito ou do objeto. Os acontecimentos e as singularidades da Ideia não entram em acordo com “aquilo que a coisa é”, com sua essência. No caso do Acontecimento, a essência é justamente o acidente. Assim, a Ideia não é questão mais de um saber, mas de um múltiplo aprender, isto é, um aprender a pensar *no* problema:

Na verdade, a Ideia não é um elemento do saber, mas de um “aprender” infinito que, por natureza, difere do saber [...] Aprender [...] nos leva a penetrar num mundo de

problemas até então desconhecidos, inauditos. E a que estaríamos destinados senão a problemas que exigem até mesmo a transformação de nosso corpo e de nossa língua? (Deleuze, 1988, p. 310)

Em síntese, podemos julgar que a representação condiz com o saber quando ambos se modelam inteiramente às proposições e ao pensamento resolutivo enquanto a Ideia e o aprender exprimem a instância problemática, o extra proposicional, o que Deleuze nomeia como “a apresentação do inconsciente”.

Dentro de uma filosofia da diferença é possível compreender o caráter “inconsciente” da Ideia quando a temos como objeto que concerne exclusivamente a uma faculdade particular que tanto melhor o “encontra”, na sua aparência, quanto menos o apreende do ponto de vista do pensamento da reconhecimento. Esse objeto da diferença é que faz com que o pensamento possa encontrar em si com aquilo que é ao mesmo tempo o impensável, pois não é o “Mesmo” do objeto dado, decalcado, reproduzido, mas que é o que deve ser pensado por ser aquilo que de criativo e diferente o pensamento deve “aprender”.

Eis por que aprender pode ser definido de duas maneiras complementares que se opõem igualmente à representação no saber: ou aprender é penetrar na Ideia, em suas variedades e seus pontos relevantes; ou aprender é elevar uma faculdade a seu exercício transcendente disjunto, elevá-la a este encontro e a esta violência que se comunicam às outras. (Deleuze, 1988, p. 313)

No aprender em questão, o pensamento relaciona-se de modo particular com as Ideias, pois ele é aqui considerado como uma faculdade particular em disjunção com a sensibilidade, a imaginação e a memória e tendo seu objeto diferencial e seu exercício próprio. Ocorre que a violência que é comunicada entre as faculdades dá ao pensamento o seu próprio *cogitandum* (que só pode ser pensado), que sendo “o impensável” é também o que não é reprodução, e sim verdadeiramente o novo que se cria na experiência sensibilizada de todo pensar. O conceito, fabricado nesta experiência, é um modo do Acontecimento.

De um modo geral, o que é destacado na filosofia da diferença de-leuziana é que o pensamento não é o resultado da contribuição harmo-niosa das demais faculdades, e sim definido como uma faculdade que tem seu objeto diferencial específico. É justamente esse objeto, o *cogi-tandum*, que será problematizado no pensamento. O pensar só ocorre como exercício conflitante das faculdades; não é um ato voluntário, mas coagido. Não é uma natureza comum e inata; nem mesmo algo adquirido. O pensamento não é também desenvolvido por exercícios algébricos ou treinamentos. Não é também algo que um determinado método consiga aperfeiçoá-lo fazendo-nos pensar melhor. Nem mes-mo algo que possa ser corrigido por nenhum manual de instrução do bom pensar.

Deleuze julga que, se não queremos fazer do pensar um simples processo de reconhecimento ou mesmo reprodução das coisas dadas ao pensar, devemos entender o pensamento sempre como uma pro-dução provocada. Sendo produto dessa provocação, o pensamento abandona as velhas teorias gnosiológicas para se lançar no aconteci-mento, no “gravíssimo” que restitui o pensamento a sua gênese pri-mordial: a criação. O pensamento em Deleuze não se ajusta ao mundo por uma adequação conformada, mas, ao contrário, encontra-se no mundo problematizável, onde nada aparece fixado por qualquer teo-ria imobilizadora. O pensamento é trazido à força ao mundo e nele dá o que pensar, assume o perigo que é estar em presença do que deve ser pensado, assume os riscos de toda essa dança de signos que o faz surgir. Entre o mundo e o pensamento não há amizade, há desacordo, diferença, estranhamento.

PARA NÃO CONCLUIR...

O que é pensar *no* Acontecimento? É o problema que nos coloca no pensamento como que a nadar só se aprende “saltando na corren-teza”. O pensar engendra-se no próprio pensamento não como coisa, mas como atividade recreativa, inovadora. O pensar é problemático na medida em que aceita o desafio coercitivo do problema que provoca o seu aparecimento. Se o pensamento vem no acaso do encontro com o problemático, o problema é a “objetividade” de todo pensamento:

Todavia, quando, num exame científico, acontece que um falso problema é ‘dado’, este feliz escândalo já está aí para lembrar às famílias que os problemas não são dados, mas devem ser constituídos [...] Tentativas pedagógicas procuraram obter a participação de alunos, mesmo muito jovens, na confecção de problemas, em sua constituição, em sua posição como problemas. Ainda mais, todo mundo ‘reconhece’ de certa maneira que o mais importante são os problemas. Mas não basta reconhecê-lo de fato, como se o problema fosse tão-somente um movimento provisório e contingente, fadado a desaparecer na formação do saber, e que só devesse sua importância às condições empíricas negativas a que se encontra submetido o sujeito cognoscente; é preciso, ao contrário, levar esta descoberta ao nível transcendental e considerar os problemas não como ‘dados’ (*data*), mas como ‘objetidades’ ideais que têm sua suficiência, que implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos. Em vez de concernir às soluções, o verdadeiro e o falso afetam em primeiro lugar os problemas. (Deleuze, 1988, p. 259-260)

Contudo, os problemas práticos ou especulativos não são “sombras” de soluções preexistentes porque estas são derivadas das condições que determinaram o problema e a forma como este foi colocado, o que equivale a dizer que a “verdade” de um problema não está na medida de ele ter possibilidade de respostas, mas, sim na capacidade de elevar ao transcendente as faculdades discordantes, despertando no pensamento a poética, a invenção. É preciso insurgir-se contra essa condição de “escravos” das verdades constituídas que a escola impõe-nos e dispormo-nos aos próprios problemas, conquistando o direito de uma “gestão dos problemas”.

No propósito de radicalizar sua crítica à “imagem dogmática do pensamento”, Deleuze chega a estabelecer como “primeira regra” o propósito de aplicação do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, a denúncia dos falsos problemas, bem como a necessidade de reconciliar verdade e criação no nível dos problemas:

Com efeito, cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem ‘dão-nos’ problemas totalmente feitos, como que saídos de ‘cartões administrativos da cidade’, e nos obrigam a “resolvê-los”, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem ‘dá’ os problemas, cabendo aos alunos a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos numa espécie de escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, ‘semidivino’, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (Deleuze, 2008, p. 8-9)

Assim, tomando literalmente uma passagem de *La Pensée et le Mouvant*”, de Bergson, Deleuze conclui:

A verdade é que se trata em filosofia, e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de colocá-lo mais ainda do que resolvê-lo. Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem colocado. Ao dizer isso, entendo que sua solução existe nesse caso imediatamente, embora ela possa permanecer oculta e, por assim dizer, encoberta: só falta descobri-la. Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente; portanto, cedo ou tarde ela seguramente vem. A invenção dá o ser ao que não era, podendo nunca ter vindo [...] o esforço de invenção consiste mais frequentemente em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele se colocará. Colocação e solução do problema estão quase se equivalendo: os verdadeiros grandes problemas são colocados apenas quando resolvidos. (Deleuze, 2008, p. 9)

Primeiramente é preciso entender que o problema não pode submeter-se às resoluções e tampouco julgar que só o problema interessa, mas que um problema tem a sua solução dentro das próprias condições dadas a cada problema. Não há jugo, e sim “quase equivalência”. Colocar um problema não é descobrir o que estava encoberto, pois, nesse caso, o problema guardaria pressupostos determinantes da sua solução. Colocar um problema é invenção; é constituição. Fazê-lo surgir em nós e enfrentá-lo dignamente é papel do pensamento sem imagem. O pensamento é, desse modo, a dignidade do acontecimento, se “o acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante”. Desse modo, supõe-se que não podemos reduzir o problema às possibilidades de sua solução, uma vez que um problema só é determinado pelos pontos singulares que exprimem sua condição. Nada deve ser antecipado ao pensamento em termos de princípios ou mesmo condicionar às ordens da verdade e do erro, assim como foi construído pelo pensamento dogmático. O problemático não deve encontrar nenhum obstáculo que possa interditar o acontecimento: “[...] um *problema*, em ciência ou em filosofia, não consiste em responder a uma questão, mas em adaptar, coadaptar, com um “gosto” superior, como faculdade problemática, os elementos correspondentes em curso de determinação [...]” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 172).

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Não somos pessoas, somos acontecimentos: Aula de Gilles Deleuze no Centro Universitário de Vincennes em 03/06/1980*. Youtube. 1980. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1CpsFZUBkO8&ab_channel=RodrigoLucheta. Acesso em: 15/07/2024.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.

VIDA, ALTERIDADE E INSURGÊNCIA: A DIMENSÃO MATERIAL DO PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE E. DUSSEL

Luciano Santos¹

INTRODUÇÃO: A DIMENSÃO MATERIAL

Uma das principais marcas características da Filosofia da Libertação de E. Dussel, em especial em sua fase posterior à *Ética da Libertação* (1998), é a ênfase conferida à materialidade da vida como dimensão constitutiva da existência humana e princípio regulador da ação, inclusive em seu nível político. Se não se reconhece a importância nuclear dessa dimensão material, não é possível compreender, em seu devido sentido e profundidade, *o que significa libertação, do que se trata de libertar, e a quem se deve libertar.*

A fim de circunscrever a dimensão material e articular suas implicações no campo político, é preciso previamente retirá-la da perspectiva de uma ontologia dualista, de matriz indo-europeia, que qualifica a “matéria” por sua mera participação no espaço-tempo, e a reduz a coisa extensa, “física”, contraposta ao espírito pensante. Matéria como o

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Pós-Doutor em Filosofia Moral e Política pela Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) do México. Professor Titular da *Universidade do Estado da Bahia (UNEB)*, credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC). Contato: lucostasantosi@gmail.com

âmbito neutro do corpo-objeto (*Körper*)². Na perspectiva semítica da Filosofia da Libertação, que remete à categoria de carne (*basar*)³ como ser vivente (corpo-alma), “matéria” passa a designar o conteúdo da subjetividade encarnada – noutras palavras, o conteúdo da vida humana –, compreendendo o complexo arco de suas necessidades, afetos, desejos, satisfações, atividades, ações. Partir da materialidade como fulcro fenomenológico do sentido, significa, portanto, em nível ontológico, afirmar a *vida* humana como o próprio *modo de realidade* do ser humano; e, em nível ético, assumir a vida humana como “origem abismal” dos princípios normativos (Dussel, 2016, p. 69), com as exigências e interdições que lhe são intrínsecas. A vida humana – e, por extensão, a vida *tout court* – é o que se deve prover, cuidar, proteger e, também, o que se pode ferir, suprimir, matar.

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos; se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual... La vida humana es el modo de realidad del ser ético. (Dussel, 1998, p. 129)

○ PRINCÍPIO MATERIAL DA POLÍTICA

Premidos de necessidades, perigos e limitações, os seres humanos precisam reafirmar a todo instante a sua permanência na vida, pelo que a vida humana se mostra como um querer-viver ou vontade-de-vida, como um impulso a munir-se dos meios para *poder* permanecer vivo. Viver é poder viver. Tal potência vital não tem aqui, como em Nietzsche, o sentido de um transbordamento pletórico, afirmativo-imposi-

2 Por oposição ao “corpo próprio” (*Leib*) ou corpo-sujeito, segundo o pensamento de E. Husserl. Cf. FRANK, Didier. *Chair et Corps – sur la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

3 Sobre a antropologia unitária semita e a categoria de *basar*, cf. DUSSEL, E. *Oito Ensaios sobre Cultura Latinoamericana e Libertação*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1997, pp 86 e ss.

tivo, senhorial até, sobre e contra os outros. Compreendida a partir de uma perspectiva ético-antropológica comunitária, a vontade-de-vida dos seres humanos propicia a constituição do espaço público como organização coletiva do viver em comum. Isto não é factível sem que a comunidade delegue, por consenso, a sua potência vital a instâncias institucionais representativas (*potestas*) encarregadas de governá-la. Contrapondo-se ao paradigma colonial de poder como dominação, e consoante o processo de libertação dos movimentos sociais latino-americanos, Dussel concebe a política, portanto, como o exercício do poder institucional derivado da vontade de viver bem em comum. Nesse sentido, “en cuanto al *contenido* y a la *motivación* del poder, la ‘voluntad-de-vida’ de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político.” Noutras palavras, o sentido da política é empregar o poder institucional (*potestas*) para organizar as condições de possibilidade de satisfação da vontade-de-vida da comunidade e, “en cuanto tal podría denominarse ‘voluntad general’ – en un sentido más radical y preciso que el de J. J. Rousseau.” (Dussel, 2006, p. 24). O princípio material da política, segundo Dussel,

obliga la realización del acto e institución políticos en su aspecto de *contenido*, de referencia a la realidad de la efectiva producción, reproducción y aumento de la vida humana, en todas sus dimensiones, tantas como necesidades la comunidad tenga (sabiendo que dichas necesidades son humanas y por ello se despliegan en la historia, crecen, se desarrollan) y en todos los miembros de la comunidad política, dentro de las instituciones de un Estado particular, teniendo como última referencia a toda la humanidad. Este principio parte de hechos, juzga hechos, tiene pretensión fuerte de verdad política, y, por eso, de justicia material. (Dussel, 2009, p. 462)

O princípio material determina os conteúdos programáticos e orienta as decisões da comunidade política. Constitui “la referencia veritativa del *modo de realidad* de la vida inmediata de la comunidad

política.” (Dussel, 2009, p. 440). Em suma, joga um papel decisivo para definir se a comunidade política é justa, boa, satisfeita, feliz, civilizada, humana, ou não. Porém, nem por isso se pode dizer que o princípio material constitua a última instância do campo político, pois ele não tem como atuar sem o concurso dos outros dois princípios – o formal, que assegura a legitimidade do sistema pelo consenso dos cidadãos; e o princípio de factibilidade, condição de eficácia estratégica pelas mediações institucionais. Não obstante, talvez não seja equívoco atribuir ao princípio material certa prerrogativa primacial de sentido em relação aos demais, pois, sem referência às necessidades vitais do ser humano, os outros princípios ficariam reduzidos, respectivamente, a estereis formalismo procedimental (à Habermas) e pragmatismo governamental (à Maquiavel).

O MOMENTO MATERIAL CRÍTICO NEGATIVO DA POLÍTICA

A ênfase da Política da Libertação no princípio material remete a uma atitude filosófica de fundo que atravessa toda a obra de Dussel, e que aqui denominaremos anti-cinismo radical. Trata-se de assumir, às últimas consequências, a condição colonial dos países periféricos como lugar hermenêutico da Filosofia⁴, e de reconhecer sem disfarce o fato crucial da desigualdade social estrutural como elemento de primeira importância, tanto em nível prático como teórico.

En los países pobres postcoloniales [el nivel de la existencia viviente de la comunidad política] se transforma en el objetivo primero e esencial de la política. Por ello, la normatividad del principio material de la política no puede ser dejado en la sombra o en un lugar secundario de la exposición teórica y de las prácticas concretas. Debe guardar, al menos, un mismo nivel de importancia que el principio democrático de legitimidad. Entre nosotros el principio

4 Sobre a questão do “lugar hermenêutico”, cf. GADAMER, H-G. Verdade e Método – I. Petrópolis-RJ, 1997.

material deveria ser denominado princípio político de sobrevivência. (Dussel, 2009, p. 461)⁵

Na descrição diacrônica dos momentos-chave da Política da Libertação, o exercício institucional do poder a serviço da produção, reprodução e desenvolvimento da vida da comunidade – ou biopolítica – compreende a constelação ou momento (material) positivo. Trata-se do sistema político vigente, que, por princípio, abrange (ou deveria abranger) a totalidade da comunidade. A descrição do momento positivo da política parece melhor convir aos filósofos dos países do Norte. Com efeito, após atingirem elevado grau de desenvolvimento material e estabilidade institucional, às expensas da dominação exercida sobre as colônias do Sul, tais países pareceriam haver consumado o ideal hegeliano da perfeita correspondência de racionalidade (do Estado) e vitalidade (da sociedade). Sucede, porém, que não há sistema perfeito, e a imperfectibilidade ingênita a todo sistema se traduz como injustiça perpetrada contra as vítimas excluídas (como exterioridade) ou incluídas de modo subalterno, as quais formam o “resto” da totalidade política (ou *plebs*). Ademais, a entropia intrínseca ao exercício do poder político, pela qual este tende a fechar-se sobre si mesmo, corrompendo sua origem representativa e fetichizando-se como objeto de culto, a longo prazo leva o Estado a deixar de servir à vida da comunidade para servir-se desta em favor da hipertrofia do próprio poder. A saturação da perversão “necrofílica” do Estado é anunciada/denunciada pelo grito que irrompe da subjetividade ferida das vítimas, e prepara a ruptura para o momento (material) crítico negativo ou desconstrutivo da Política da Libertação.

Nos países colonizados do Sul, escutar o grito das massas vitimadas – pela exploração capitalista, etnocídio racista, feminicídio

5 Evocando a Marx, Levinas corrobora esse anti-cinismo dusseliano com uma afirmação de admirável franqueza vital: “A fascinação que a filosofia marxista pode exercer se deve ao ideal de luta e sacrifício que prolonga a sinceridade da fome, da sede e das demais intensões simples e unívocas, eximindo-se das segundas intenções do enganado e do farto, e imunizando-se contra as mentiras de um idealismo capitalista e suas evasões na eloquência e no ópio.” LEVINAS, E. da Existência ao Existente. São Paulo: Ed. Papyrus, 1998, pp. 49-50.

machista etc. – constitui tarefa elementar do filósofo político. Pensar a política de modo crítico é, nesse sentido, quase um pleonismo. A dimensão messiânica da práxis política, que chama o pensador-militante da Periferia a receber sobre si a “unção material” das vítimas e substituir-se a estas, é praticamente o correlato intencional do contexto (neo)colonial caracterizado por um sistema político necrosado ou corrompido desde a origem.⁶

De outro lado, Carlos Juan Núñez Rodríguez⁷ chama a atenção para a pertinente lucidez crítica que avulta em pensadores do Centro: seja a desconstrução foucaultiana da “dominación, exclusión y encierro que producen las relaciones de poder-saber a nivel micro y macro en los cuerpos y la población.”; sejam as análises de Agamben sobre “estado de exceção”, “campo de concentração” e produção do “muçulmano” como figuras do processo de degradação da “vida nua” proporcionado pela biopolítica moderna; ou, enfim, a abordagem de Roberto Espósito da política nazista a partir de “mecanismos de inmunización que llevan a la tanatopolítica”. (Rodríguez, 2019, p. 3-4). O mesmo Rodríguez afirma, porém, ser tal lucidez crítica ainda insuficiente para tornar factível a “destrucción del Bien I⁸, del ejercicio del poder fetichizado o la superación del capitalismo y la modernidad”; ou ainda para plantear “el momento de la construcción del consenso intersubjetivo de las víctimas, del Pueblo, de las clases sociales explotadas.” (Rodríguez, 2019, p. 6). Com efeito, seria necessário que tais pensadores críticos do Centro reconhecessem o protagonismo político insurgente do “bloco dos oprimidos” e se abrissem à fecundidade sapiencial de seu *outra saber*, que, formado na exterioridade da totalidade totalitária eurocêntrica, pode contribuir para o advento de uma nova ordem política mundial. A lucidez crítica dos pensadores do Centro mostra o deserto que se abriga no interior do próprio sistema capitalista, mas

6 Sobre o sentido político do messianismo, cf. MÁRQUEZ, Bernardo Cortés, “La subjetividad mesiánica en referencia al Pueblo”. In DUSSEL, E. Política de la Liberación – Tomo III. México: 2019. Texto *on line*.

7 “Del uso político de la vida a la vida como critério de la institucionalización”. In Dussel, E. Política de la Liberación – Tomo III. México: 2019. Texto *on line*.

8 O “Bem I” se refere ao princípio normativo do momento político positivo.

não abre caminho à terra da promessa. É pós-moderna, indigita os limites e a exaustão da civilização moderna, mas não tem como ir além da modernidade.⁹

Não há como efetivar a práxis de libertação e preparar a passagem para uma nova ordem política, sem que o povo (*plebs*) se insurja como principal ator político do processo. A transição para a terceira constelação da Política marca o momento em que, urgido pela iminência de sua aniquilação, o povo-*plebs* sai do mero estatuto de vítima para descobrir-se como hiperpotência, força política alterativa/alternativa capaz de subverter a totalidade totalitária desde os seus fundamentos, dando à história a possibilidade efetiva de um novo começo. Ao assumir a proposição de uma outra hermenêutica da história, o povo-*plebs* desnatura a narrativa hegemônica dos vencedores.¹⁰ Desperta a história como tempo-agora (*jeitzeit*), tempo-evento¹¹, exposto a todo perigo e aberto a todas as possibilidades.

Tendo em vista essa imprevisível fecundidade da práxis de libertação, parece-nos mais apropriado referir-se à terceira constelação da Política (momento crítico positivo) como “criação”, do que como “construção” de uma nova ordem: primeiro, porque o ator popular não se reduz a sujeito de um pro-jeto político que anteciparia e edificaria o que, por seu cálculo, estaria por vir na história; segundo, porque a hiperpotência popular faz acontecer uma radical novidade histórica que não se explica apenas pela transformação de elementos institucionais da velha ordem.

El nuevo orden toma algo del antiguo y, por ello, es también trans-formación (cambia cierta forma), pero en su núcleo esencial y substantivo es nuevo, porque surge desde la exterioridad del *Otro* (*nada* del sistema), y pone en la existencia nuevas relaciones práctico-ins-

9 Sobre o conceito de *transmodernidade*, cf. DUSSEL, E. “Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad”. México: Ediciones Akal, 2015.

10 Sobre o protagonismo político que compete à subjetividade popular, mais além de todo vanguardismo, cf. MÁRQUEZ, Bernardo Cortés, op. cit.

11 A palavra “evento” remete ao latim “*evenio*”, “o que vem”, implicando a novidade ou exterioridade do que se oferece ao encontro.

titucionales que no estaban en potencia (eran imposibles) para las instituciones antiguas vigentes. Hay entonces subsunción de algunos aspectos del orden que se supera, y puesta en existencia de aspectos *nuevos* operados desde la nada (del antiguo sistema): *creación transformativa entonces*. (Dussel, 2016, p. 175)

O MOMENTO MATERIAL CRÍTICO POSITIVO DA POLÍTICA

A partir da memória acumulada das injustiças sofridas, a comunidade das vítimas elabora o sentido da novidade histórica que lhe cumpre instaurar: “Las víctimas son las que sufren en mayor grado, como heridas abiertas, la enfermedad del cuerpo social. Ellas muestran el *lugar* de la patología del sistema, de la injusticia que hay que saber reparar.” (DUSSEL: 2006, 102). A nova ordem política será a materialização histórica da resposta à injustiça material imposta pelo sistema fetichista à maioria vitimada da população.

Com a criação da nova ordem política, o princípio material sofre nova e decisiva inflexão crítica. No momento positivo (I), propunha-se de modo indiferenciado a produção, reprodução e desenvolvimento da vida da comunidade, a partir de um consenso hegemônico legal, mas ilegítimo, por não levar em consideração as vítimas da fetichização do poder político. No momento crítico negativo (II), tratava-se de solidarizar-se com as vítimas para, com base em consenso crítico contra-hegemônico – legítimo, mas ilegal –, lutar pela destituição do sistema que as oprime e exclui. No momento crítico positivo (III), a partir da legalização do consenso crítico das vítimas pela nova ordem política, a tarefa é promover de modo preferencial (mas não excludente) a produção, reprodução e desenvolvimento da vida das vítimas do sistema fetichista. Assim reza o novo princípio material crítico:

!Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda comunidad! (Dussel, 2006, p. 102-103)

Enquanto o momento positivo da política – correspondente à moral vigente – afirma de modo ambíguo a vida dos membros do sistema, sem discernir a desigualdade social que o fratura, o momento crítico positivo subsume a normatividade em seu nível ético-crítico e, como tal,

Afirma y se ocupa de hacer crecer a las víctimas, a los no-miembros plenos del sistema, a los que sufren y que sin embargo lo construyen diariamente con sus manos y con la objetivación de su vida en obras que no solo se las roban sino con las cuales los dominan: *hechas con las manos de los seres humanos* (oprimidos) *se transforman en dioses, fetiches que exigen la vida de sus propios creadores* (los oprimidos inmolados no a los dioses aztecas sino por millones al “dios capital” moderno ilustrado y liberal). (Dussel, 2016, p. 180)

Ao subsumir a vontade-de-vida das vítimas como conteúdo material normativo último, a práxis da libertação visa promover a sua mais concreta realização possível, de modo participativo e eficaz, dentro do respectivo contexto. A práxis da libertação é a promoção legítima e factível da produção, aumento e reprodução da vida das vítimas e, por extensão, de toda a comunidade. Nesse sentido, a práxis libertadora é a consumação da ética, e o político da libertação – com a subjetividade messiânica, responsabilidade alterativa, espírito dialógico, coragem militante, prudência estratégica, que lhe são requeridos – é o sujeito ou o ator ético por excelência. Com efeito, não basta deixar-se interpelar pelas vítimas e responder de modo pontual a suas necessidades, mas é preciso contribuir para promover transformações de estruturas que impeçam a produção, reprodução e aumento sistêmicos das vidas das vítimas, com o que a Política da Libertação vem ao encontro da melhor tradição marxiana. Longe de implicar desconsideração excludente dos não vitimados, somente tal promoção contra-hegemônica da vida das vítimas pode possibilitar a realização da comunidade política como comunidade-de-vida, recuperando-se o sentido originário da política visto no momento positivo.

La afirmación de la vida de la víctima, que no-puede-vivir por la injusticia del sistema es al mismo tiempo lo que permite cumplir con la exigencia de aumentar la vida de la comunidad (o del nuevo sistema que hubiera de originarse). La mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo, produce el *desarrollo civilizador de todo el sistema*. Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. Es a través de la solución de las insatisfacciones de los oprimidos, los últimos, que los sistemas históricos han progresado. (Dussel, 2006, p. 102)

A esfera material da política se cruza com campos materiais específicos – com destaque para os campos ecológico, econômico e cultural –, cujas exigências comprometem a vida dos cidadãos em suas várias dimensões. Ao conjunto das exigências derivadas dos campos materiais se denomina, por vezes, “questão social”, que constitui capítulo central das políticas públicas voltadas ao bem-viver da comunidade. No contexto do capitalismo global, a importância de politizar a discussão sobre a questão social tem a ver com o perigo de que venha a ser apropriada por um discurso tecnocrático a serviço do mercado, perdendo-se a originária referência dos campos materiais ao bem-viver da comunidade e, particularmente, das vítimas do sistema político fetichista. Nessa perspectiva, a ecologia seria de exclusiva competência dos biólogos, a economia dos economistas, a cultura dos especialistas em comunicação, e assim por diante.

Em seu momento crítico positivo, a práxis da libertação pensa e atua precisamente na contramão dessa tecnocratização da vida humana. Diante da ameaça do desastre ambiental, o *princípio ecológico político crítico normativo* afirma o postulado da vida perpétua: “! Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua!*”. Em contexto de desigualdade social planetária, o *princípio econômico político crítico normativo* postula uma economia justa: “! Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!”. Enfim, em face da uniformização

cultural da sociedade global, o *princípio cultural político crítico normativo* postula a interculturalidade: “! Debemos apoyar la *identidad* de todas las comunidades culturales incluídas dentro del sistema político, y defender la *diferencia* cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras!”. (Dussel, 2006, p. 104)

Em seu texto citado, Carlos Juan Núñez Rodríguez propõe alguns aportes teóricos e práticos que contribuem para iluminar a implementação do princípio material crítico positivo no contexto da América Latina. Em primeiro lugar, menciona as análises de Boaventura de Sousa Santos¹² sobre a construção de instituições alternativas, que, a partir do critério do bem viver, promovem a desmercantilização do espaço público com base em políticas de inclusão social, distribuição de renda, acesso individual e coletivo aos bens comuns, ressignificação da relação sociedade-natureza, reorientação dos processos produtivos, dentre outros aspectos materiais. Em seguida, aborda o Exército Zapatista de Libertação Nacional, cujas demandas explicitadas na Declaração da Selva Lacandona – “trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, democracia, justiça e paz” –, têm, quase todas, conteúdo material e determinam a “possibilidade ou impossibilidade de viver.” Por fim, Rodríguez analisa a contribuição do

12 Boaventura de Sousa Santos foi citado por Carlos José Núñez (e o texto deste foi aqui referenciado) antes que se houvessem propagado as graves acusações de assédio sexual contra o autor português. À parte esse detalhe cronológico, e sem atenuar em nada a gravidade das acusações, bem como a necessidade de se investigar o caso com o devido rigor e se promover um sério debate público sobre a naturalização da prática de predação sexual contra mulheres pesquisadoras em ambientes acadêmicos marcadamente falocêntricos, indagamos se o sumário cancelamento da obra de autores moralmente imputados – cujo repertório crítico por vezes pode ser invocado para condenar suas próprias atitudes – constitui a maneira mais apropriada e eficaz de responder ao seu inaceitável delito. Noutras palavras, em que condições as imputações à vida de um autor constituem razão suficiente para anular a eventual lucidez crítica de sua obra? Reconhecer e servir-se dessa lucidez – com os devidos senões, licenças e escusas – implica convivência com os crimes do autor? São questões que, aqui, deixamos sinceramente em aberto. A esse respeito, lembremos de Heidegger e sua desastrosa adesão ao nazismo, dentre tantos possíveis exemplos.

intelectual e militante boliviano Álvaro Garcia Linera, vice-presidente do Governo Evo Morales, o qual discute a importância estratégica das transformações institucionais que assegurem a centralização administrativa do Estado e a hegemonia cultural, a partir de uma compreensão “materialista” da política como direito da comunidade aos bens comuns. (Rodríguez, 2019, p. 9 e ss)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bebendo da mais pura fonte da tradição espiritual semita, a partir da experiência insurgente dos povos colonizados do Sul assumida como lugar hermenêutico, a Filosofia da Libertação de E. Dussel opera um fino e firme trançado entre ontologia da encarnação e ética da alteridade, com potentes implicações no campo político. Na perspectiva da ontologia da encarnação, “matéria” já não diz a mera propriedade das coisas “físicas” submetidas às condições de espaço-tempo, mas o conteúdo da vida humana, indissociavelmente tecida de corpo/alma/espírito, com seu complexo arco de necessidades, afetos, desejos, satisfações etc. Tomar a sério a materialidade – como conteúdo da subjetividade encarnada – significa afirmar a vida humana como a própria realidade do ser humano e, em nível ético, constituí-la em “origem abismal” dos princípios normativos. A vida humana – e toda a vida, por extensão – é, portanto, o que se deve prover, proteger e, em contrapartida, o que se pode – e não se deve – ferir, violar, matar. A partir deste transfundo epistemológico, Dussel trata de aprofundar o significado ético e desenvolver as implicações políticas da negação material das figuras de alteridade excluídas, oprimidas ou subalternizadas pelo sistema colonial desde sua origem, índios, pretos, pobres, marginalizados etc. – os “outros” da modernidade ocidental.

Tendo como pressuposto as linhas mestras da Ética da Libertação, situamos aqui o princípio material na arquitetura da Política da Libertação, dando especial destaque ao momento crítico positivo desta Política, que descreve a criação de uma nova totalidade político-social a partir do “estado de rebelião” protagonizado pela “hiperpotência” popular, voltado para satisfazer a vontade de vida das instâncias sociais de

alteridade oprimidas e excluídas em decorrência da ação necrofílica da totalidade fetichizada.

Em direção contrária às perspectivas acima consideradas, em anos recentes de nossa história configurou-se no Brasil um caso singular de país latino-americano cujas instituições públicas de poder, em elevado estado de necrose e com rara sincronia entre si, num radical movimento de retrocesso civilizatório neoliberal/fascistizante, exerceram avassalador assalto totalitário necrofílico sobre a comunidade política, sobretudo as vítimas históricas preferenciais, pobres, negros, índios, mulheres, população LGBTQIA+: seja pelo sistema econômico-financeiro, com a supressão de renda; seja pelo parlamento e executivo, com a supressão de direitos; seja pelo sistema penal, com a supressão de liberdades; seja pela mídia e redes sociais, com a massiva profusão idiotizante de *fake News* e a histórica indução de ódio alterocida contra os “inimigos” da “Ordem”.

Recém-saídos e ainda mal refeitos dessa espécie de descida aos infernos de nossa fundacional colonialidade, não deixa de ser uma infeliz ironia que o ex-ocupante da presidência da República do Brasil, cuja caricatura fascista encarnou à perfeição esse totalitarismo necrofílico, trouxesse *Messias* em seu sobrenome. Com o “Messias” do totalitarismo à frente, o Brasil parece haver chegado a um estado semiterminal de falência múltipla dos órgãos do sistema político.

Restou, porém, como sempre, o povo-resto, e com ele a chance de um novo recomeço. Como diria Jorge Amado – filho de Oxóssi¹³ e ateu do sistema fetichista –, da extraordinária fecundidade desse povo sempre se poderá esperar um milagre.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *Oito Ensaios sobre Cultura Latino-Americana e Libertação*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1997.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

13 Divindade do culto afro-brasileiro.

DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación – Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. México: Ediciones Akal, 2015.

DUSSEL, Enrique. *14 Tesis de Ética: Hacia la Esencia del Pensamiento Crítico*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

FRANCK, Didier. *Chair et Corps – sur la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método - I*. Petrópolis-RJ, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. São Paulo: Ed. Papyrus, 1998.

MÁRQUEZ, Bernardo Cortés. “*La subjetividad mesiánica en referencia al pueblo*”. En: DUSSEL, Enrique. (Ed.). *Política de la Liberación*. Tomo III. Madrid: Ed. Trotta, 2019 (próximo a editarse).

RODRÍGUEZ, Carlos Juan Núñez. “*Del uso político de la vida a la vida como criterio de la institucionalización*”. En: DUSSEL, Enrique. (Ed.). *Política de la Liberación*. Tomo III. Madrid: Ed. Trotta, 2019 (próximo a editarse).

COMPLEXOS E A BASE ARQUETÍPICA COMO SUBSÍDIO PARA UMA ÉTICA

Ivana Libertadoira Borges Carneiro¹

[...] Somos criaturas impulsionadas por emoções e imagens, tanto quanto somos racionais e ambientalmente adaptadas. Sonhamos tanto quanto ponderamos, e sentimos provavelmente muito mais do que pensamos. No mínimo, uma grande parcela de pensamento é colorida e modelada por emoções, e a maioria dos nossos cálculos racionais está sujeita às nossas paixões e medos. Foi o propósito de entender esse lado menos racional da natureza humana que levou Jung a adotar as ferramentas do método científico, e a dedicar sua vida à investigação do que dá forma e motiva a emoção, a fantasia e o comportamento humanos. Esse mundo interior era uma terra incógnita no seu tempo. E ele descobriu que ela está povoada. (Stein, 2006, p. 41)

A tentativa de exacerbar o poder da razão, talvez nunca tenha encontrado tanta oposição quanto a contemporaneidade e isso tem explicações diversas, uma delas é a visão reducionista de acreditarmos que a razão sozinha pode dar conta da totalidade intrincada do real. A tradição cartesiano-newtoniana já não é suficiente para explicar a complexidade da realidade há tempo, apesar de ainda exis-

¹ Pós-doutorado em Difusão do Conhecimento na linha Construção do Conhecimento: Cognição, Linguagens e Informação pela Universidade Federal da Bahia (2019). Atualmente é Professora Pleno da Universidade do Estado da Bahia.

tirem esforços para manter a propriedade fragmentária como fundante. O princípio da Incerteza² e a possibilidade do erro como peças igualmente importantes na construção do conhecimento são sinais de um novo tempo necessário e que, incontestavelmente, urge por novas concepções.

O próprio Carl Gustav Jung (1875 – 1961)³ foi influenciado por esse novo paradigma, sempre direcionado para elucidar questões abstrusas, sua trajetória é prova incontestada do que estamos citando. Ele, similarmente, entendia o erro, por exemplo, como uma possibilidade para a construção do conhecimento (2016): “erros são, no final das contas, fundamentos da verdade. Se um homem não sabe o que uma coisa é, já é um avanço do conhecimento saber o que ela não é”⁴. O erro é, sem dúvida, um exercício primordial para conseguirmos lograr êxito na nossa caminhada existencial ético-moral e científica.

Seguindo essa mesma linha de novas possibilidades, temos a complexidade como um prisma que nos permite uma visão mais ampliada do mundo e do desenvolvimento da nossa consciência. Nesse contexto, a física e a mecânica quântica surgem como novas explicações e possibilidades para entendermos os fenômenos e a realidade. A teoria junguiana é um exemplo significativo, já que dialoga com diversas vertentes da ciência e da filosofia, reconhecendo que a racionalidade nunca conseguirá abarcar a totalidade humana. Jung explorou aspectos ainda pouco conhecidos pela ciência de sua época, mesmo sendo

2 Werner Heisenberg (1901 – 1976).

3 Jung foi alguém além do seu tempo, criou a psicologia analítica, tinha profundo interesse pela filosofia e adquiriu manuscritos e obras raras de diversos filósofos, lia grego e latim, o que oportunizou a leitura dessas obras no original. Outra curiosidade é que era médico psiquiatra e quando seus colegas não conseguiam avançar no tratamento de algum paciente, encaminhavam-no para que Dr. Jung pudesse avaliar e, em geral, ele conseguia bons resultados.

4 O inventor da lâmpada, Thomas Edison (1847 – 1931), por exemplo, realizou setecentos experimentos improdutivos ao longo de anos e indagado por um auxiliar sobre o insucesso e a permanência, ele responde que, na verdade, ele descobriu setecentas formas de não realizar o experimento. Essa é a força do erro quando entendido como uma possibilidade no processo criativo, construtivo e educativo. Essa nossa ciência cartesiano-newtoniana, materialista, fragmentária, que se diz núcleo duro, não consegue lidar com as novas probabilidades dessa ciência emergente, a qual nos elucida campos antes sombrios da realidade.

mal compreendido e, poderíamos dizer, mal interpretado. Ele persistiu em suas pesquisas e descobertas, guiado pela possibilidade de desenvolver um caminho que conduzisse o ser humano à ampliação da sua consciência, a uma percepção mais radical de si mesmo, como uma construção de sua identidade e de suas contingências humanas. Jung focava, entre outras coisas, em um processo de desenvolvimento do ser que tem como base a teleologia da ampliação da consciência, essencial para o desenvolvimento do *ethos* desse sujeito.

Nessa acepção, nossa proposta investigativa caminha em direção à compreensão da perspectiva junguiana de entender como desenvolver, expandir nossa consciência e, por conseguinte, nossas potencialidades humanas, os vínculos desse processo com o *ethos*, a partir de estudos de comportamentos que fogem aos princípios racionais conhecidos e dogmatizados. O estudo do inconsciente, da maneira como Jung sugere, é algo totalmente inovador. Desse modo, Jung nos propõe um novo caminho para a apreensão da nossa condição humana expressa pela nossa psique e sugere uma imersão profunda no nosso inconsciente para o despertar de um outro nível de assimilação de nós mesmos, da realidade, do *ethos*, das nossas relações e da possibilidade de ser-no-mundo como totalidade unindo luz e sombra.

Dessarte, convidamos a mergulhar conosco na captação desse mundo ainda pouco conhecido na tentativa de desvelar esses que habitam o inconsciente como, por exemplo, os complexos, os arquétipos, a sombra e a persona e as relações engendráveis possíveis com foco na importância de conhecer nossos complexos/sombras para uma construção moral mais consciente, refletida e efetiva.

Iniciemos, agora, nossa incursão pelos habitantes do inconsciente citados e suas convergências a partir do estudo do conceito junguiano de complexo e sua base arquetípica, certamente objeto de estudo profundo do autor em questão e que são imprescindíveis para logarmos êxito na nossa investigação desse ser no mundo totalidade.

Os complexos constituem objetos da experiência interior e não podem ser encontrados em plena luz do dia, na rua ou em praças públicas. *É dos complexos que depende o bem-estar ou a infelicidade de nossa vida pessoal.* Eles são os Lares

e os Penates que nos aguardam à beira da lareira e cuja paz é tão perigoso enaltecer. (Jung, 2016, OC 8/2, § 209, p. 48, grifo nosso)

Para compreendermos o complexo, sua profundidade epistemológica e seus efeitos na nossa vida, nas nossas escolhas e no nosso comportamento ético, é essencial, primeiro, elucidarmos a questão que envolve o afeto e a emoção. Para Jung, afeto e emoção são sinônimos e atuam como mobilizadores da psique do indivíduo. Ele afirma: “todo acontecimento afetivo se torna um complexo” (Jung, 2016, vol. 3, § 140, p. 79). Podemos, por conseguinte, assegurar que a base da nossa psique é a emoção ou o afeto, dada a sua importância e singularidade. Isso implica em afirmar que para abarcarmos nosso modo de vida psíquico precisamos refletir que a nossa constituição humana é suscetível a predicados emocionais que nos afetam e, em especial, direcionam a nossa ação e ‘escolhas’.

Jung desenvolveu a teoria dos complexos através de um teste de associação de palavras que ele elaborou ainda jovem enquanto trabalhava no Hospital Burghölzli, em Zurique. Um teste⁵ simples que tinha como objetivo identificar o que havia de inconsciente na gênese das doenças mentais. O autor percebeu com esses exames que núcleos afetivos eram acessados provocando, inclusive, alterações fisiológicas

5 O Experimento de Associação Verbal foi um teste inventado por Galton e revisto pelo psicólogo alemão Wilhelm Wundt, que o introduziu na psicologia experimental do continente no século XIX. Antes de Jung e Bleuler o adotarem, o teste tinha sido usado principalmente para estudos teóricos nos quais a mente associa palavras e ideias (ver Col. Wks. 2, § 730). Seguindo o exemplo de Bleuler e a inspiração da obra de Freud sobre a importância dos fatores inconscientes na vida mental, Jung procurou dar ao teste um uso prático na clínica psiquiátrica, embora continuasse também a empregar os dados resultantes dele para teorizar sobre a estrutura da psique (Stein, 2006, p. 197).

O teste consistia em apresentar uma palavra para a pessoa em avaliação e observar o tempo que levava para responder bem como as reações que esboçava frente a determinada palavra. As palavras eram do cotidiano do indivíduo e quando havia uma demora maior em responder alguma, associavam-se outras com possibilidades próximas e continuava observando até que se pudesse montar um gráfico e avaliar as nuances apresentadas durante o teste. Os detalhes são apresentados no livro Estudos experimentais – Volume 2 das Obras Completas.

que perturbavam o funcionamento da consciência. Constatou, ainda, que tal interferência acontecia porque a consciência não controlava esse enfoque que emergia do complexo quando o núcleo afetivo era acessado e, por isso, influenciava o comportamento.

Então, o que é mesmo esse complexo que tanto nos mobiliza? Inicialmente denominados por Jung de “complexos com carga emocional” (OC 2, § 167, p. 28), ele mais adiante afirma, no parágrafo 733 da mesma obra, que “a argamassa que mantém coeso o complexo é a carga emocional comum a todas as ideias isoladas” (p. 337). Com efeito, Jung chamou de complexo esses grupos de ideias ou imagens carregadas emocionalmente. Caracterizou-os como uma junção de representações mentais que se relacionam e agrupam devido a emoções.

Efetivamente, são as experiências emocionais com significado que constituem os complexos. Podemos asseverar, até mesmo, que os complexos são emoções, sentimentos, lembranças que são arquivadas no inconsciente e quando acessadas podem revelar uma personalidade distinta, porém também própria da pessoa.

O que é, portanto, cientificamente falando, um ‘complexo afetivo’? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria. (Jung, 2016, OC 8/2, § 201, p. 43 - 44).

Os complexos são pontos norteadores da dimensão profunda da nossa psique, esclarecem, quando conseguimos identificá-los, minudências muito peculiares da nossa personalidade, em especial, de algumas atitudes com fundo ético ou com aparente ausência dele. Sua importância relevante se expressa por auxiliar nos diagnósticos das nossas neuroses, na percepção dos nossos sofrimentos, na identificação de particularizações da nossa construção humana e das fragilida-

des que emanam desse contexto. Além disso, funcionam como agentes mobilizadores nos impulsionando a realizações mais diversas. Eles nos conduzem, quando desenvolvemos o estado de percepção sensível, à reflexão de nosso ser mais radical.

[...] os complexos são precisamente focos ou entroncamentos da vida psíquica que não gostaríamos de dispensar, que não deveriam faltar, caso contrário a atividade psíquica entraria em estado de paralisação fatal. Eles mostram ao indivíduo os problemas não resolvidos, o lugar onde sofrem, ao menos provisoriamente, uma derrota, onde existe algo que ele não pode esquecer ou superar, enfim, o ponto fraco, no mais amplo sentido da palavra. (Jung, 2016, vol. 6, § 990, p. 533)

Os complexos dizem do ser que somos se estivermos atentos aos afetos que estão envolvidos, aos móveis que nos incitam a atitudes, mais que isso, os complexos são norteadores das nossas ditas escolhas, pois são motivadores/impulsionadores das nossas ações. Os complexos se constituem como molas propulsoras para nosso desenvolvimento moral, mostrando-nos pontos nevrálgicos da nossa personalidade que carecem de atenção e cuidado, portanto, “é preciso ter sensibilidade para perceber” e, para alcançarmos esse intento, necessitamos de foco, disciplina e exercitarmos a vontade.

Continuemos, então, com a explanação acerca dos complexos para aprofundarmos sobre suas propriedades, predicados, atributos e vínculos e compreendermos melhor como todas essas questões nos afetam.

CARACTERÍSTICAS DOS COMPLEXOS

[...] Todas as vezes que uma palavra estímulo toca em alguma coisa ligada ao complexo escondido, a consciência do eu é alterada ou mesmo substituída por uma resposta originária do referido complexo. É como se o complexo fosse um ser autônomo, capaz de perturbar

as intenções do eu. Na realidade, os complexos se comportam como personalidade secundárias ou parciais, dotadas de vida espiritual autônoma. (Jung, 1978, p. 15)

Como podemos caracterizar os complexos? Quais são suas particularidades mais expressivas que revelam tais singularidades? Segundo Jung, os complexos são invisíveis e desconhecidos e assim deveriam ser; funcionariam como fantasmas que gostaríamos de ignorar, esquecer e jamais ser lembrados, por quem quer que seja, da sua existência, porém, eles se nos apresentam de forma descontrolada e inoportuna. O agravante desse hóspede indesejado é sua peculiaridade *sui generis* de incitar “lembranças, desejos, temores, deveres, necessidades ou introspecções com os quais não sabemos bem o que fazer, e que, portanto, imiscuem-se em nossa vida consciente sempre de maneira perturbadora e perniciosa” (Jung, 2016, vol. 6, § 989, p. 533).

Poderíamos dizer, então, sobre os complexos, de forma didática, que são agrupamentos de ideias, lembranças, emoções, que possuem núcleos afetivos e quando tocados despertam em nós sentimentos, atitudes e comportamentos surpreendentes. Isso acontece porque eles são autônomos, são como um outro eu em nós e toda vez que eles são tocados, assumimos postura que não reconhecemos como nossas. Na verdade, Jung assevera que muitas pessoas “sabem que temos complexos, o que muitas ignoram é que são os complexos que nos têm”. Tamanha é sua força, quase um impeditivo da liberdade, determinando nossas atitudes.

Ensejando aprofundar na característica do complexo temos a seguinte assertiva do professor Absolon (2020)⁶: “o complexo é inevitável, porque a história é inevitável. A parte inconsciente do nosso passado se infiltrará em nosso presente e determinará nosso futuro”... é preciso entendermos essa reflexão com uma profundidade fundante

6 Citado em 2019 na Palestra realizada no Congresso intitulado: V Jornada - A Psicologia e A Arte Literária: Uma Viagem na Compreensão do Homem pelo professor Absolon Macedo.

para compreendermos nossos processos e a influência dos complexos na nossa construção de ser humano-humanidade.

Os complexos são capazes de *'determinar'* aquilo que vemos e ouvimos, como se fossem uma lente aumentando e/ou dando cor aos acontecimentos e, igualmente influenciando aquilo que ouvimos. É um sensor que julga (e, por vezes, aplica sentenças terríveis) o que contemplamos. Eles fazem passar pelo seu crivo situações cotidianas que poderiam parecer corriqueiras, entretanto, tomam uma dimensão estranha, repetitiva e excessiva. A explicação para isso é que certamente temos um núcleo afetivo naquele tema e, por isso, é factível sermos deslocados para um lugar que podemos ascender a níveis conflituosos sem que percebamos e, em geral, possamos controlar. Ademais, viciamos em padrões quaisquer e buscamos repeti-los.

O que acontece na experiência das associações acontece também em qualquer conversa entre duas pessoas. Em ambos os casos se observa uma situação experimental que às vezes constela complexos que assimilam o objeto da conversação ou da situação em geral, incluindo os interlocutores. Com isto a conversação perde o ponto, seu caráter objetivo e sua finalidade própria, os complexos constelados frustram as intenções do interlocutor e podem mesmo colocar em seus lábios outras respostas que ele mais tarde não será capaz de recordar. (Jung, 2016, OC 8/2, § 199, p. 42)

Com efeito, a constelação se constitui como um atributo mobilizador do complexo, o qual pode ressoar de modo positivo ou negativo dependendo do tipo de afeto que esteja vinculado. A constelação é o momento em que o complexo entra em ação, como se trouxesse à tona as emoções, as imagens que estão relacionadas ao núcleo afetivo do complexo, nas palavras de Jung: “denominamos de constelação a influência do complexo sobre o pensar e o agir” (OC 2, § 733, p. 337). Indicativo expressivo da importância dos complexos na construção ética do sujeito, a constelação leva o indivíduo a patamares de ações

que ele pode arrepende-se, culpar-se ou não compreender claramente sua atitude e o móbil.

Relevante ressaltar a afirmação de Jung, em Estudos Experimentais, que todos temos complexos como, igualmente, todos temos sentimentos, que nossos pensamentos e ações e a constelação dos complexos estão relacionados com a intensidade dos nossos sentimentos envolvidos no processo (cf. OC. 2, p. 337). Ele faz referência, ainda, que esse conceito tenha similitude com o conceito freudiano de ‘comportamento sintomático’⁷.

Os complexos quando estão constelados transbordam do inconsciente para o consciente porque são vinculados a emoções e afetos que têm uma ligação energética forte e podem acabar subjugando o ego⁸. Uma boa imagem para simbolizar essa característica é pensar a formação da onda do tsunami, como se a energia psíquica viesse com toda força levando tudo que está a sua frente, sem possibilidade de ‘controle’. Nas palavras de Jung:

[...] Este termo exprime o fato de que a situação exterior desencadeia um processo psíquico que consiste na aglutinação e na atualização de determinados conteúdos. A expressão “está constelado” indica que o indi-

7 Para Sigmund Freud (1856-1939), pai da psicanálise, o comportamento sintomático se configura como uma manifestação visível de conflitos psicológicos inconscientes. Eles se caracterizam como sintomas físicos ou mentais e são considerados como expressões de desejos reprimidos, traumas passados ou conflitos internos com os quais a mente consciente tem dificuldade de lidar diretamente. Para Freud, esses sintomas estavam a serviço do ‘compromisso estabelecido’ entre os desejos então inconscientes e as exigências da realidade consciente.

Os sintomas neuróticos se consubstanciam como fobias, obsessões e compulsões, conversão sintomática e ansiedade.

8 A função do ego é nos proteger, evitar que soframos, mas há um conflito de interesse aqui, pois, quem comanda a psique é o Self. A psique é teleológica e tem por objetivo a expansão da consciência. Para alcançarmos tal intento, por vezes, sofreremos ou passaremos por situações muito difíceis e será preciso reconhecermos esses mecanismos de defesa e trabalhá-los auxiliando o ego a se estruturar melhor e a amadurecer. O Self é o arquétipo principal da psique, ele a organiza e tenta orientar o ego para servir à teleologia da psique. Às vezes, há incongruências e a psique tenta sinalizar de diversas formas, seja pelos sonhos, sincronicidades ou sintomas, mas esse será um outro texto que escreveremos em breve.

víduo adotou uma atitude preparatória e de expectativa, com base na qual reagirá de forma inteiramente definida. *A constelação é um processo automático que ninguém pode deter por própria vontade.* Esses conteúdos constelados são determinados complexos que possuem energia específica própria [...]. (2013, OC 8/2, § 198, p. 41, grifo nosso)

Na condição de constelados, os complexos, interferem em reações fisiológicas como, por exemplo, fazem-nos suar frio, trememos, sentirmos um ‘frio’ no estômago, a respiração ficar ofegante, ruborizarmos, ficarmos com taquicardia, podendo, inclusive, desenvolver sintomas na pele ou em qualquer outro órgão, enfim, eles têm uma vida própria dentro de nós e emergem sem que, ao que pareça inicialmente, possamos controlá-los, conforme já elucidamos. De outro modo, podemos dizer que o complexo é acionado por um afeto e quando constelado ficamos descontrolados e submetidos a uma ‘irracionalidade’ momentânea, desviando-nos da nossa personalidade mais comum, como se assumíssemos outra subpersonalidade.

O complexo, por ser dotado de tensão ou energia própria, tem a tendência de formar, também por conta própria, uma pequena personalidade. Apresenta uma espécie de corpo e uma determinada quantidade de fisiologia própria, podendo perturbar o coração, o estômago, a pele. Comporta-se, enfim, como uma personalidade parcial (Jung, 1983, p. 24).⁹

A constatação empírica da constelação é relativamente fácil e bem comum, conforme já citamos, para além disso, podemos conferir também sua ação quando observamos situações que nos percebemos com atitudes não casuais e expressamos com frases do tipo: “não sei o que aconteceu”, “não me reconheci”, “não era eu”, “era uma outra pessoa”, “fui tomada”, “quando me dei conta já tinha feito”, “não consigo explicar o que me deu” etc. Nesse momento, certamente podemos

9 3ª conferência de Tavistock.

dizer que, em nível energético psíquico, o complexo se carregou de tanta energia que superou a energia do ego e este é vulnerável a energia que emana do inconsciente e, por isso, o complexo conseguiu tomar o lugar de ação decisória do ego. Postas essas considerações precisamos mesmo nos perguntar sobre esse ente que ‘escolhe’ no processo ético.

Jung é assertivo ao falar dos complexos e da influência efetiva que eles exercem em nosso ser no mundo, dada a sua intensidade, na vida cotidiana dos sujeitos. O complexo existe e não é apenas um delírio ou imaginação, algo sem importância, seu poder perturbador é inquestionável e perceptível. O complexo se constitui como uma realidade.

Para se ter uma ideia completa da realidade do complexo, é preciso ter visto famílias inteiras moral e fisicamente destruídas no decurso de alguns decênios, bem como as tragédias sem precedentes e a miséria desesperadora que se seguem na sua esteira. Compreende-se então quão ociosa e pouco científica é a ideia de se “imaginar” um complexo. (Jung, 2016, OC 8/2, §216, p. 48)

As consequências das ações pós constelação podem levar à ponderação sobre como chegamos àquele extremo e ocasionar arrependimento ou, até mesmo, reflexões sobre culpa. As atuações ocasionadas pela ação energética da constelação podem realmente ser assustadoras.

Seguindo essa perspectiva das características dos complexos, temos que Jung compara os complexos a doenças graves que afligem as pessoas independentemente de sua consciência sobre a doença, é como se os complexos se formassem em nosso inconsciente sem nosso acompanhamento consciente. Os complexos acumulam energia psíquica correspondendo ao afeto a que se referem e colocam em relação, isso acontece porque as emoções, os afetos, os sentimentos são armazenados em espécie de ‘caixinhas’ análogas na psique e quando são tocadas por um afeto similar, a energia total de todos os afetos armazenados emerge do inconsciente e se sobrepõe ao ego.

Se desejarmos uma comparação médica, nada melhor do que comparar os complexos com as infecções ou com tumores malignos que nascem sem a mínima

participação da consciência. Esta comparação, todavia, não é de todo satisfatória, porque os complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas manifestações vitais próprias da psique, seja esta diferenciada ou primitiva. Por isso, encontramos traços inegáveis de complexos em todos os povos e em todas as épocas. Os monumentos literários mais antigos revelam sua presença. (Jung, 2016, OC 8/2, §216, p. 48)

Continuando nossa análise sobre as peculiaridades dos complexos, convém ressaltar que os complexos assim como a sombra, que trataremos adiante, não são elementos apenas negativos, eles estimulam a psique para o crescimento e a criatividade. Von Franz¹⁰ reitera este entendimento de Jung dizendo que são identicamente motivadores e sem os complexos ocorreriam situações comparativamente como se não tivéssemos ímpeto para nos levantarmos da cama, como se ficassemos paralisados: “Os complexos são os motores da psique. São como diferentes núcleos, que impulsionam e vitalizam a psique. Se não tivéssemos complexos, estaríamos mortos” (2002, p. 44).

Essa característica dos complexos é instigante afinal, pois podem ser impeditivos e estimuladores para o funcionamento da nossa psique porque eles interferem das mais diversas formas, surgindo sorrateiramente na nossa consciência. Jung afirma sobre isso: “[...] de acordo com tudo que conhecemos deles, os complexos são grandezas psíquicas que escaparam do controle da consciência. Separados dela, levam uma existência à parte na esfera obscura da psique onde podem, a qualquer hora, impedir ou favorecer atividades conscientes (2016, vol. 6, § 988, p. 533).

Considerando essas minúcias dos complexos, podemos asseverar que como o complexo tem sempre na sua base um arquétipo correspondente, ele pode ‘escolher’ a perspectiva positiva ou negativa que traz em si, fazendo que a energia flua para uma polaridade ou outra e todo arquétipo similarmente possui essa mesma característica. Em geral, essa eleição vincula-se às experiências vividas, nossas histórias,

10 Marie-Louise von Franz (1915–1998) desenvolveu importante trabalho junto com Jung e na continuidade da sua obra.

a atitude da consciência em relação a elas e, em especial, a forma como lidamos com a situação. Para aprofundarmos mais nesse inconsciente povoado, tratamos no próximo item de outra especificidade relevante desse complexo: o surgimento e as peculiaridades aí envolvidos.

COMO SURGE O COMPLEXO?

O complexo “[...] surge obviamente do choque entre uma necessidade de adaptação e a constituição especial e inadequada do indivíduo para suprir esta necessidade” (Jung, 2016, vol. 6, § 991, p. 534).

Existem infinitudes de complexos, mas, segundo o autor, nesse mesmo texto citado, Tipos Psicológicos, comparando-os cuidadosamente são poucas as formas básicas e intrínsecas do complexo e elas encontram sua fundamentação nas primeiras experiências da infância. É essa uma necessidade, pois a disposição individual é inata podendo ser facilmente verificada na infância e não como algo adquirido durante a existência do sujeito (cf. § 992, p. 534). Somos imaturos, por vezes, para lidarmos com a adaptação sugerida/imposta pela realidade existencial. Sendo assim, nosso primeiro complexo é o parental, pois as primeiras vivências da infância são experimentadas a partir dessa relação. Nossos pais ou aqueles que fazem a maternagem e a paternagem assumem posturas que podem nos conduzir à produção dos complexos. Em geral, erram, na tentativa de acertar. Não há, infelizmente, um manual de como exercer com maestria a parentalidade. Paternidade e maternidade são, sem dúvidas, aprendizados contínuos.

Continuando por essa perspectiva, podemos afirmar que, em geral, os complexos são criados por traumas, situações conflituosas ou questões que temos dificuldade de nos relacionar, “mostra a experiência que os complexos sempre contêm algo como um conflito ou, no mínimo, dão origem a ele ou dele provêm. Como quer que seja, as características do conflito, do choque, da consternação, do escrúpulo e da incompatibilidade são próprias dos complexos” (Jung, 2016, vol. 6, § 989, p. 533).

Ademais, outras nuances da vida gregária auxiliam na formação dos complexos por desencadear desordens na construção do ser social. A cultura, a repressão moral e o querer ser aceito pelo grupo social são

agentes desencadeadores de conflitos éticos, os quais nos impedem de experienciar nossa totalidade inata, assumindo, dessa maneira, nossa condição humana, nossa disposição individual. No processo de desenvolvimento do sujeito somos levados a situações diversas. Conforme sugere Aristóteles, somos seres gregários, considerando essa assertiva, podemos dizer que sentimos a necessidade de sermos inseridos, de evitarmos a rejeição, adaptarmo-nos, aprendermos a usar máscaras para atendermos ao convívio com o coletivo e, fatalmente, acabamos criando personas. Mas o que mesmo é a persona? Segundo C. W. J. J. Clarke: “A persona é, como seu nome sugere, apenas uma máscara da psique coletiva, uma máscara que finge individualidade, fazendo os demais, e nós mesmos, acreditarmos que somos indivíduos, quando estamos simplesmente representando um papel” (1992, p.70) e passamos a assumir características para sermos aceitos pelo coletivo, quando essas são grandes impeditivos, podem acabar gerando complexos (Cf. Jung, 2017, p. 57).

Assim, ao usarmos a persona para sermos socialmente aceitos e nos adaptarmos, por vezes, encaminhamos para a sombra características nossas que precisariam ser acolhidas, trabalhadas e nós as negamos, escondemos ocasionando questões ainda mais perturbadoras. Abordamos esse assunto no próximo item no qual elucidamos onde os complexos habitam e esmiuçamos qual a relação existente entre inconsciente coletivo, arquétipo, persona e sombra.

É ONDE SE ENCONTRAM OS COMPLEXOS? A NECESSÁRIA RELAÇÃO ENTRE COMPLEXO, INCONSCIENTE COLETIVO, ARQUÉTIPO, PERSONA E SOMBRA E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONTEXTO ÉTICO.

Desvelar complexos suscita a necessidade de entender a relação contígua que há entre inconsciente pessoal, coletivo, complexo, arquétipo, os desdobramentos que vinculam persona e sombra e como interferem no contexto atitudinal. Essa é uma discussão difícil, mas tentaremos trazê-la de forma sucinta e didática considerando a especificidade do texto. Com efeito, considerando essa necessidade temos que os complexos habitam o inconsciente pessoal e na base do com-

plexo há um arquétipo vinculado ao inconsciente coletivo, condição que os conectam imediatamente. Jung teoriza a existência do inconsciente pessoal e coletivo, a importância da conexão dos dois no nosso trabalho se expressa exatamente nessa relação complexo-arquétipo, os quais são agentes norteadores de nossos comportamentos, ações, predileções, propensões, eticidade etc.

Podemos afirmar que o inconsciente pessoal se correlaciona com as experiências individuais dos sujeitos, as quais são experimentadas e ficarão disponíveis para serem acessadas. São impressões, percepções vivenciadas, entretanto, não possuem uma atividade energética psíquica suficiente que torne lícito serem acessadas pela consciência imediatamente. São experiências vividas e que foram ‘guardadas’ no inconsciente, esquecidas pelos mais diversos motivos.

De outro modo, o inconsciente pessoal funciona como se fosse um receptáculo adjacente ao ego, as experiências que não são levadas ao consciente ficam guardadas nele, pois, na verdade, nada experimentado se perde. Sendo assim, o inconsciente pessoal armazena as experiências ou conflitos que não têm suficiente energia psíquica para se manterem na lembrança, na consciência ou incomodam e perturbariam o ego igualmente para se fazerem presentes. Nessa condição, o ego usa como mecanismo de defesa o esquecimento, deslocando o conteúdo para o inconsciente pessoal. Algumas vivências de menor complexidade ou que são menos invasivas/perturbadoras para o ego têm maior facilidade para transitar entre o inconsciente pessoal e o ego, pois funcionam como uma espécie de lembrança mais rapidamente acessível, por serem uma memória mais próxima.

Reiterando a dinâmica consciente-inconsciente, esses conteúdos experimentados têm trânsito livre do inconsciente para o consciente de certa forma, considerando os detalhes citados. Quando o conteúdo consciente se esvai, perde sua energia, ele acaba indo para o inconsciente pessoal e, do mesmo modo, podem insurgir do inconsciente para o consciente questões antes reservadas.

Os conteúdos que povoam o inconsciente são da mais diversa ordem. Segundo Jung: conteúdos esquecidos, os quais tivemos conhecimento um dia; aquilo que nossos sentidos registram e não necessariamente foi captado pela mente consciente; o que sabemos e não

estamos fazendo referências; todas as coisas que não nos predispu-
semos a atentar e, mesmo assim, lembramos, realizamos, desejamos,
executamos e irão alcançar a consciência em algum momento, trau-
mas, lembranças dolorosas etc.

A diferença entre os conteúdos do inconsciente pessoal e coletivo
é que aqueles foram vividos, experimentados, conhecidos pela cons-
ciência e, por algum motivo, não demos atenção maior e eles foram
reprimidos, esquecidos etc. Os conteúdos do inconsciente coletivo
nunca foram conscientes, ou individualmente adquiridos, como su-
gere Jung em seu texto os arquétipos e o inconsciente coletivo. Para
o autor, esses conteúdos resultam da hereditariedade e são, em sua
grande parte, arquétipos, enquanto o inconsciente pessoal é formado
por complexos, em sua grande maioria.

Segundo Jung apud Magaldi (1992), os arquétipos são como heran-
ça da psique, uma espécie de entidade hipotética que interfere na nossa
maneira de perceber e lidar com o mundo; é inevitável, ubíquo; porta-
dores de grande carga de energia, suscitando afetos que nos dificultam
o acesso à realidade, pois são ativados compulsivamente, contra a ra-
zão e apossam-se da nossa vontade, como os instintos; manifestam-se
principalmente nos sonhos.

É como se nossos ancestrais deixassem de alguma maneira registros
mnemônicos em nossa mente inconsciente das atitudes que devemos
assumir nas mais diversas circunstâncias e a evolução biológica corro-
borasse o registro. Um exemplo muito comum é a maternagem. Toda
mulher, de alguma maneira, mesmo que não seja ensinada a ser mãe
traz em si, segundo Jung, uma predisposição hereditária para lidar com
essa situação.

[...] camada mais profunda do inconsciente, que já não
tem sua origem em experiências ou aquisições pes-
soais, sendo inata. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo
fato e o inconsciente não ser de natureza individual,
mas universal; isto é, possui conteúdos e modos de
comportamento, os quais são idênticos em todos os
seres humanos, constituindo, portanto, um substrato
psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal
que existe em cada indivíduo. (Jung, 2012, &3)

O termo arquétipo foi tomado emprestado de Platão, é entendido como a ideia original, a partir da qual as demais formas materiais foram modeladas. [...] “A teoria dos arquétipos é o que torna platônico o mapa junguiano da alma, entretanto, a diferença entre Jung e Platão é que Jung estudou as Ideias como fatores psicológicos e não como formas eternas ou abstrações” (Stein, 2016, p. 82). Platão entende os arquétipos como formas eternas no mundo das Ideias, são causas ontológicas, perenes e que não mudam, Jung os compreende como padrões próprios da mente humana e que interferem na nossa concepção da realidade e na nossa psique como um todo.

É crucial compreender isto: o inconsciente coletivo tem relação direta com os arquétipos conforme sugerido, é a camada mais profunda da psique humana, são imagens primordiais, é nela que estão espécies de imagens virtuais que são pertinentes a toda a humanidade como potencialidade e, a partir de experiências vividas, elas podem vir à tona, emergir do nosso inconsciente emprestando-nos reações, comportamentos frente a situações do cotidiano.

Os arquétipos são muitos, na verdade, para todas as circunstâncias imagináveis do nosso existir há um arquétipo vinculado, eles ficam registrados na psique e nos oportunizam determinados comportamentos quando estamos nas diversas situações do viver humano. Eles, os arquétipos, são como padrões de comportamento, como se estivessem na memória e nos mobilizassem a dar ‘respostas’ em algumas circunstâncias. São formas, mas não possuem conteúdos, já que eles serão impressos por nossas experiências cotidianas, as quais vão formando as imagens arquetípicas que se constituirão de certo tema, sentimento relativo à nossa existência.

Devido a sua relação com os arquétipos, os complexos possuem a peculiaridade da universalidade, pois podemos perceber sua expressão nas mais diversas atividades humanas: religião, mitos, delírios de diversos doentes mentais¹¹, nos sonhos do início da infância etc.

11 Jung relata um evento com um paciente que o auxiliou na construção da teoria sobre o inconsciente coletivo, seria uma camada que iria muito além das experiências individuais. Esse paciente disse ter visto um pênis no sol. Jung, estudioso da mitologia e da alquimia, percebe uma conexão com um muito antigo texto alquímico, o “*Aurora Consurgens*”, que mostrava um pênis saindo do sol e que

É como se, de alguma maneira, os arquétipos fizessem parte de um domínio público.

Os arquétipos são uma fonte primária de energia e padronização psíquica. Constitui a fonte essencial de símbolos psíquicos, os quais atraem energia, estruturam-na e levam, em última instância, à criação de civilização e cultura (Stein, 2016, p. 81). Essa teoria sobre os arquétipos é fundamento importante para a concepção de psique na visão junguiana.

O exercício contínuo para conhecermos o inconsciente ou estarmos conscientes de que ele existe é fundamental para a nossa saúde psíquica e escolha consciente, isso se deve a condição dos conteúdos que nele residem poderem emergir de lá e causar graves danos e atitudes constrangedoras impedindo-nos ou dificultando nossos comportamentos ético e relacional. Há uma conexão imbricada entre complexo (inconsciente pessoal) e arquétipo (inconsciente coletivo), considerando que na base do complexo há sempre um arquétipo e, por isso, o reconhecimento do inconsciente coletivo e do acesso que os arquétipos têm em nós auxiliam para a compreensão do nosso modo de viver e se relacionar direcionando-nos para reflexões importantes sobre nossos comportamentos e necessidades.

Postas essas considerações, iremos nos debruçar na relação inconsciente pessoal, persona e sombra sucintamente para auxiliar-nos no entendimento global acerca dos complexos, suas nuances e interferência no nosso ser no mundo.

A SOMBRA E A PERSONA

A persona

Retomando o conceito para elucidarmos os vínculos sugeridos entre inconsciente pessoal, persona e sombra, temos que o inconsciente pessoal é semelhantemente chamado de sombra pessoal. Desse modo,

tal paciente com certeza não poderia ter tido acesso. Essa experiência fez Jung refletir que havia uma simbologia universal e imagens que poderiam ser acessadas por todos os seres humanos e isso independia de tempo ou cultura.

há uma imprescindibilidade de entendermos o que é sombra, como se relaciona com a persona, compreendendo-a também e a importância para a vida relacional, ética e cognitiva, para o próprio processo de construção do indivíduo e do seu desenvolvimento como um todo. Além disso, precisamos investigar/atentar como somos acionados para constelar nossos complexos e adotarmos atitudes que podem ser até mesmo deploráveis, vexatórias conforme citamos anteriormente.

Persona vem do latim e significa máscara. O ponto convergente dessa ideia é que nós somos também nossas máscaras sociais, escolhemos, em alguns momentos de forma inconsciente, aquela persona que desejamos incorporar. Temos a impressão de interpretarmos papéis para sermos vistos pelos outros: de bonzinhos, de educador, de salvador, de herói, de estudante, de servil, de arrogante etc. Somos, dentro desse entendimento, por vezes, aquilo que esperam que nós sejamos e que agrada uma convenção social. Há, nesse contexto, uma similitude com o efeito relatado por Sartre no olhar-do-outro quando assevera que o inferno são os outros simplesmente por serem alteridade e poderem nos julgar, atribuindo seu senso axiológico próprio ao outro.

A persona é, como o nome indica, apenas a máscara da psique coletiva, uma máscara que ‘finge individualidade’, fazendo com que nós e os outros acreditemos que somos indivíduos, embora estejamos, simplesmente, desempenhando um papel através do qual a psique coletiva se exprime. [...] Quando analisamos a persona, despimos a máscara e descobrimos que aquilo que parecia ser individual é, no fundo, coletivo; em outras palavras, que a persona era apenas uma máscara da psique coletiva. Fundamentalmente a persona nada tem de real: não passa de um acordo entre o indivíduo e a sociedade sobre aquilo que um homem deveria parecer ser. Ele adota um nome, ganha um título, desempenha uma função, é isto ou aquilo. Em certo sentido, tudo isto é real; contudo, em relação à individualidade essencial de uma determinada pessoa, é apenas uma realidade secundária, uma formação de compromisso, fato nos quais as demais pessoas muitas vezes têm uma parte maior do que a própria pessoa. (Jung, 2015, Vol. 7/2, § 245 e 246)

A necessidade de acolhimento social nos conduz ao uso da persona. Na verdade, nós agimos de maneira diferente em cada ambiente social, desejamos ser aceitos, pertencermos ao grupo, sermos amados e temos que nos adaptar dependendo da circunstância e por isso, apropriamo-nos das máscaras.

A persona possui características que geralmente são comuns à maioria das pessoas. Ela reflete o que pensamos ser, o que acreditamos ser ou o que desejamos ser. É a imagem que gostamos de projetar e aquilo que queremos que os outros acreditem que somos, mesmo que isso não corresponda à nossa realidade ou que só mostremos essas características em situações específicas. Também inclui o que as pessoas supõem sobre nós, mas não expressam publicamente, assim como o oposto: aquilo que percebem e fazem questão de destacar.

Não há um problema em usarmos a persona, afinal vivemos em comunidade e ela é até necessária em muitos momentos. Precisamos de regras para um bom convívio. A questão é quando nos identificamos com a persona de forma rígida, sem flexibilidade com novas vivências e já não sabemos quem somos, comprometendo, assim, nossa identidade.

O conflito moral se consubstancia porque a psique precisa negar seu próprio eu para ser aceita e, por outro lado, precisa se constituir como individualidade. Há uma confluência com o pensamento krishnamurtiano que nos aponta uma divergência comum ao ser humano que se constitui como a dualidade ‘o que sou e o que deveria ser’. Essa perspectiva traz em si uma dimensão muito ampla e perturbadora porquanto afasta o sujeito de si mesmo e de suas potencialidades e pode, até mesmo, adoecê-lo. Talvez essa dissociação auxilie nas estatísticas crescentes de ansiedade, automutilação, depressão e suicídio, inclusive entre jovens e crianças, dentre outros diversos adoecimentos.

Com efeito, a não aceitação de nossas endogenias pode nos levar a patamares pouco salutaros, podendo ser de difícil detecção e tratamento. Não pretendemos uma visão reducionista ou imediatista, pois entendemos a gravidade e complexidade do problema envolvido e das consequências engendráveis. Na verdade, estamos apenas propondo uma reflexão mais cuidadosa sobre elementos que são fundamentais

para a nossa infelicidade, o nosso sofrimento, a construção do vazio existencial, a promoção da sociedade do espetáculo, refletida por Guy Debord, do “nem ser, nem ter, apenas parecer,” e as inúmeras incongruências e falsos modelos de sucesso que somos incentivados a seguir e implementar.

Certamente tais modelos não poderão ser assumidos por todos e o sentir-se excluído, não acolhido pode suscitar frustração e acionar o temor de ser abandonado, esquecido e isso se constituir em relevante fonte de desequilíbrio. É fundamental fazer pensar, como sugere Krishnamurti, que “não é sinal de saúde estar adaptado a uma sociedade doente”. Precisamos urgentemente refletir com o quê ou quem estamos identificados e se é, efetivamente, com nosso “eu verdadeiro” ou não.

Levando em consideração as reflexões mencionadas acima, podemos asseverar que a relação persona-sombra é muito expressiva no processo de construção da personalidade madura do sujeito. A persona é nosso ponto de apoio para a vida gregária. O que precisamos compreender é que aquelas singularidades que não são bem aceitas no convívio social são ‘jogadas’ na sombra, isto é, vão para o inconsciente e podem emergir de lá a qualquer momento causando grande desconforto.

Efetivamente, o senso comum compreende a sombra como algo ruim porque não está em consonância com a persona, que é uma adaptação à cultura, às normatizações estabelecidas, uma perspectiva imagética idealizada. Daí a necessidade imperiosa de desenvolvermos atenção e disponibilidade para buscarmos elucidar conteúdos da sombra para a integração deles ao ego consciente e, assim, podermos nos tornar pessoas melhores, mais maduras e cômicas das nossas endogenias e do real significado da sombra.

Vejamos, agora, com um olhar mais atento e cuidadoso em que se constitui essa sombra.

A sombra

Tudo aquilo que não queremos ser é justamente aquilo que nos cura. (Jung)

O desprezível em si e nos outros, todo comportamento que abominamos, por mais paradoxo que seja, é a nossa salvação. (Jung)

A sombra é, para Jung, arquetípica porque faz parte da natureza humana, um somatório de pontos negativos que queremos negacear em nós mesmos; a lembrança do primitivo que existe em nós; uma espécie de personalidade que nos assombra, que escondemos, que nos envergonha ou nos faz sentir culpados por pensarmos ou desejarmos certas coisas; fraquezas; maldades; imaturidades; complexos reprimidos; características que possuem uma carga afetiva negativa; há, ainda, nesse bojo facetas que civilmente, religiosamente, moralmente ou por convenções não seriam aceitas pela sociedade. Para Von Franz, a sombra é a “personificação de certos aspectos inconscientes da personalidade” (2002, p. 62).

Magaldi afirma, em seu livro *Dinheiro, Saúde e Sagrado*, que a sombra também é arquétipo que designa tudo aquilo que o homem teme, despreza e não pode aceitar de si-mesmo e em si-mesmo. É aquilo que uma pessoa não tem desejo de ser. É a ‘outra pessoa’ que existe em um indivíduo, o seu lado obscuro, sombrio e inconsciente e repleto de potencialidade (p. 178).

O início da ‘formação’ da sombra se dá, em geral, a partir da nossa criação, daquelas verdades que foram introjetadas em nós e dos valores que aprendemos a cultivar desde cedo. Isso se concretiza porque temos a intenção de sermos aceitos e amados mesmo que implique em negarmos e jogarmos para o inconsciente parte da nossa personalidade que não era bem aceita por aqueles que convivíamos (em especial nossos pais ou alguém que tenha essa referência para nós). É muito elucidativa a fala sobre sombra para Miller in Zweig e Abrams – O que a sombra sabe: uma entrevista com John A. Sanford (2011):

A definição junguiana da sombra foi muito bem colocada por Edward C. Whitmont, analista de Nova York, ao dizer que sombra é “tudo aquilo que foi reprimido durante o desenvolvimento da personalidade, por não se adequar ao ideal de ego. Se você teve uma educação cristã, com o ideal do ego de ser benevolente, moralmente reto, gentil e generoso, então certamente você precisou reprimir todas as suas qualidades que fossem a antítese desse ideal: raiva, egoísmo, loucas fantasias sexuais e assim por diante. Todas essas qualidades que você seccionou formariam a personalidade secundária chamada ‘sombra’.

A sombra apresenta propriedades frágeis da nossa personalidade que certamente nosso ego reprimi. Normalmente, projetamos nossa sombra no outro. Por isso, um enfoque fundamental da absorção e reconhecimento da sombra é tentarmos evitar ou minimizar os efeitos da projeção e dos males que podem advir dessa nossa atitude.

Na verdade, uma maneira de percebermos a projeção é atentarmos para o que o outro faz e nos sentimos incomodados ou reagimos com intensidade, visto que, pode ser algo que reprimimos em nós e o outro funciona como uma relação especular onde projetamos nós mesmos.

[...] a sombra é responsável pelas relações entre pessoas do mesmo sexo. Estas relações podem ser amistosas ou hostis, dependendo de vir a sombra a ser aceita pelo ego e incorporada de modo harmonioso à psique, ou rejeitada pelo ego e banida para o inconsciente. Os homens tendem a projetar os impulsos de sua sombra rejeitada nos outros homens, de modo que, entre eles, surgem com frequência sentimentos negativos. O mesmo ocorre com as mulheres. (Hall; Nordby, 2016, p. 42)

Devem-se observar aqui duas situações pertinentes à condição humana: a primeira é aquela em que se critica a alteridade por ter coragem de ousar naquilo que queremos, mas não conseguimos (o nosso semelhante é o nosso desejo de ser): depreciamos, então, o outro para que nosso “eu egotista” se sinta menos vilipendiado e menos covarde. O aspecto ulterior é aniquilarmos em outrem aquilo que gos-

taríamos de eliminarmos em nós mesmos e não temos coragem para admitir (inclusive para nós próprios): como se isto aliviasse a “nossa culpa”. De certo modo, ao percebermos nesse outro sua condição de espelho que revela nosso “ser íntimo”, imediatamente, em geral de forma inconsciente, execramos na alteridade essa condição de nos colocar frente ao nosso *pathos*, ao nosso eu negado, dissimulado, reprimido, velado.

Precisamos depreender melhor o que é a sombra e ter clareza que ela é uma característica intrínseca de todo ser humano, diz-nos Jung: “não é difícil, com um certo grau de autocrítica, perceber a própria sombra, pois ela é de natureza pessoal” (Vol. 9/2, p. 22). Olhar para ela com atenção investigativa é uma forma imperiosa de se relacionar com esse processo de desenvolver o ser ético.

Quanto mais nos distanciamos da aceitação da sombra ou da tentativa mesma de (re)conhecimento tão maior é a dimensão que ela toma. O mais significativo nisso é que assume um potencial energético maior podendo irromper em momentos indesejáveis e que não haverá sequer entendimento do que estará verdadeiramente ocorrendo, isto é, a mais pura expressão do nosso lado sombrio que irrompe e toma momentaneamente as rédeas da carruagem que deveríamos conduzir.

Todo mundo carrega uma sombra, e quanto menos ela está incorporada na vida consciente do indivíduo, mais escura e densa ela é. Se uma inferioridade é consciente, sempre se tem uma oportunidade de corrigi-la. Além do mais, ela está constantemente em contato com outros interesses, de modo que está continuamente sujeita a modificações. Porém, se é reprimida e isolada da consciência, jamais é corrigida, e pode irromper subitamente em um momento de inconsciência. De qualquer modo, forma um obstáculo inconsciente, impedindo nossos mais bem-intencionados propósitos. (Jung, 2017, p.67)

Podemos dizer que tudo que é humano nos é peculiar e pode estar sombrio por força da circunstância, criação, educação etc. Por exemplo, a inveja é uma característica muito comum, porém pouco aceita

na sociedade. O problema não se constitui em ter inveja, sendo ela um *pathos* humano, a complexidade se estabelece quando é negada, direcionada para o inconsciente e fica sombria. Pois, dessa maneira, pode nos invadir a qualquer momento. O exercício é iluminar ao máximo nossos aspectos sombrios, usando-os para nos auxiliar na expansão da nossa consciência e crescendo nosso repertório ético. Quando tomamos consciência dos aspectos sombrios em nós e tentamos dialogar com eles, aceitá-los e integrá-los é que realmente conseguimos uma postura ética e saudável.

Outra dimensão da sombra é que nela não há só negatividade. Ela possui ainda exterioridades que não foram devidamente trabalhadas, seja por questões externas ou por falta de oportunidade e que merecem atenção para o desenvolvimento pleno do sujeito. É, inclusive, uma soma de coisas boas e não tão boas assim no mesmo sujeito. Podemos dizer, até mesmo, que a sombra é a parte faltante do ego consciente. Nas palavras de Jung: “por sombra quero dizer o lado ‘negativo’ da personalidade, a soma de todas aquelas qualidades desagradáveis que preferimos ocultar, junto com as funções insuficientemente desenvolvidas e o conteúdo do inconsciente pessoal” (Jung, Vol. 9/2, p. 26). E continua:

[...] a sombra contém os instintos básicos ou normais e é fonte de intuições realistas e de respostas adequadas, importantes para a sobrevivência. Estas qualidades da sombra têm um valor muito grande para o indivíduo em épocas de privação. Defrontamo-nos muitas vezes com situações que exigem decisões e reações imediatas, nas quais não nos sobra tempo para avaliar a situação e raciocinar buscando a resposta mais conveniente. Nestas circunstâncias, a mente consciente (ego) fica atordoada pelo súbito impacto da situação, o que dá à mente inconsciente (sombra) oportunidade para lidar com ela à própria maneira. Se lhe for permitido individualizar-se, as reações da sombra às ameaças e aos perigos poderão ser muito eficazes. Mas se a sombra for reprimida e permanecer indiferenciada, o eclodir da natureza instintiva do homem poderá sobrepujar-se o ego e levar o indivíduo a mergulhar no desamparo.

A sombra não deve ser só rejeição, pois traz em si singularidades motivadoras, as quais nos oportunizam a criatividade, bem como o impulso para a resolução de problemas de forma mais tranquila quando há um diálogo com a sombra e a vivacidade para fazermos coisas que são necessárias. A sombra é o resultado também de qualidades/atributos nossos que não tiveram oportunidade de serem desenvolvidos pelos mais diversos motivos e que podem trazer experiências saudáveis ao serem conhecidas e integradas. Ademais, a sombra não se sente acuada porque o ego a rejeita, ela é resistente, ou seria resiliente? Ela tenta se expressar de várias formas, por exemplo, usando a inspiração, a sincronicidade, os sonhos, os relacionamentos, a somatização. Pensar a vida sem nenhuma sombra poderia ser meio sem fulgor.

De modo que, em suma, pode-se dizer do arquétipo da sombra que ele confere à personalidade do homem uma qualidade tridimensional, de plenitude. Tais instintos são os responsáveis pela vitalidade, criatividade, vivacidade e vigor do homem. A rejeição da sombra reduz a personalidade. (Hall; & Nordby, 2016, p. 42 e 43)

Reiterando, o nosso amadurecimento psicológico, como um caminhar no processo de expansão da consciência/de individuação, é um enfrentamento/acolhimento da nossa sombra, que é nossa polaridade diametralmente oposta, o tornar-se quem se é. Exatamente por isso, a sombra não se constitui em algo negativo, como numa concepção cristã de bem e mal, mas, em especial, no entendimento que ao nos confrontarmos e/ou acolhermos a sombra nos encontramos com nosso ser mesmo e mais íntimo. Com efeito, é a partir do diálogo com a sombra que passamos a compreender traumas, limitações, fragilidades, a vivenciar os móveis que nos conduziram aos nossos vícios e os mais diversos atributos nossos que negamos/rejeitamos/reprimimos para sermos aceitos, amados, enfim, nosso eu escondido de nós mesmos, ou que tentamos esconder.

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência dessa realida-

de sem dispender energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência. (Jung, 2017, Vol. 9/2, p. 18)

O processo de autoconhecimento e encontro com a sombra recebe grande resistência porque pode ser, por vezes, doloroso e difícil, mas toda vez que conseguimos trazer luz para o que permanecia escuro, amadurecemos, tornamo-nos seres melhores e, por conseguinte, mais passíveis de realizações no nível intelectual e ético. Nas palavras de Jung: “ninguém se torna iluminado por imaginar figuras de luz, mas sim por tornar consciente a escuridão” (2017, Vol. 16/1, p. 39). E podemos acrescentar, ainda, a reflexão para utilizarmos no nosso processo de percepção da alteridade e no *viver com*: “conhecer a sua própria escuridão é o melhor método para lidar com a escuridão dos outros” (Jung, 2017, p. 54).

Com efeito, integrar essas idiosincrasias sombrias ou simplesmente nos esforçarmos para (re)conhecê-las, eis um grande feito para nossa construção de ser-no-mundo e nossa ipseidade. A partir dessa visão podemos nos arvorar a caminhar em direção à *heautognose* e à individuação (tornar-se quem se é) como possibilidades de vislumbrarmos quiçá um dia um lampejo de liberdade atitudinal e melhoria do ser humano como totalidade e constructo ético.

A maneira intrincada como o complexo (inconsciente pessoal), arquétipo (inconsciente coletivo), persona e sombra se interrelacionam, moldando as escolhas e a percepção do mundo do indivíduo, destaca a importância essencial de compreendermos esses conceitos, suas interações e como, com esse conhecimento, podemos buscar uma forma mais equilibrada para nossas ações, relacionamentos e decisões.

Acreditamos, como possibilidade, numa tentativa de encontrarmos um justo meio-termo aristotélico. A ideia é desenvolvermos a nossa autonomia como sujeito, dessensibilizando os complexos, esvaziando-os na medida do realizável, isto é, após identificarmos o que

nos afeta, os gatilhos, tentarmos dialogar com esses afetos para que possam ser acessados de forma mais branda, não sendo determinante da ação, como uma atitude instintiva, irracional.

Além disso, julgamos fundante a necessidade de acolhermos aspectos sombrios, integrando-os, e reconhecermos nossas personas. Enfim, buscando, através da *heautognose*, um (re)encontro mais efetivo com o nosso processo de individuação com todas as nuances aí envolvidas, desenvolvermos a consciência, incorporando mais conhecimentos e possibilitando que possamos num exercício contínuo e hercúleo termos posturas diferentes frente à realidade. A intenção é que a atitude da consciência seja mais madura, mais reflexiva, mais ampliada, mais projetada eticamente para este ser-no-mundo que intentamos construir.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1995.
- C. W. J. J. Clarke. *Em busca de Jung*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- HALL & NORDBY. *Introdução à Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung*, São Paulo: editora Cultrix, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. *O Desenvolvimento da Personalidade*. Petrópolis: Vozes, 2016. VOL. 17.
- JUNG, Carl Gustav. *Estudos Experimentais*. Petrópolis: Vozes, 2016. VOL. 2.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicogênese das Doenças Mentais*. Petrópolis: Vozes, 2016. VOL. 3.
- JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2006. VOL. 6.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2006. VOL. 8/2.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Tradução: Mateus Ramalho Rocha. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*, Petrópolis: Vozes, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Vol. 9/1. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. *A Prática da Psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 2006. VOL. 16/1.

KAST, Verena. *A Dinâmica dos Símbolos: Reflexões Junguianas*. Petrópolis: Vozes, 2013.

KRISHNAMURTI, Jiddu. *A Educação e o significado da vida*. Edições 70. 2016

SARTRE, Jean. Paul. *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão, Petrópolis: editora Vozes, 4a. Ed., 1997.

STEIN, Murray. *Jung – O Mapa da Alma: Uma Introdução*. Trad. Álvaro Cabral, São Paulo: Cultrix, 5a. Ed., 2006.

VON FRANZ, Marie-Louise. *A Sombra e o Mal nos Contos de Fadas*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

A LÓGICA DO RACIOCÍNIO ÉTICO E A *SOFT LAW*

*Wagner Teles de Oliveira*¹

Um modo de vida que conduza a uma felicidade mais profunda e duradoura compreende uma prática digna de ser buscada. A menos que se esteja fazendo filosofia, não resta qualquer dúvida sobre isso.² Tudo se passa, assim, como se o interesse humano orbitasse em torno da felicidade e da infelicidade. Não é por outra razão, como dirá William James, que se perguntássemos qual a principal preocupação da vida humana, uma das respostas mais à mão seria “a felicidade”. (1991, p. 57) É que, para James, o motivo secreto de tudo o que a maioria das pessoas, em todos os tempos, faz e está disposta a suportar é como alcançar, conservar e, eventualmente, reconquistar a felicidade. Essa circunstância permitiu que toda uma escola ética reduzisse a vida moral às experiências de felicidade e infelicidade provocadas pelas distintas formas de conduta.

Ainda que não se admita haver uma relação fundamental entre felicidade e Ética, as decisões individuais, quaisquer que sejam, devem poder ser avaliadas na medida em que impactam na vida de outras pessoas. Podemos, com efeito, simplesmente substituir os pólos da felicidade e infelicidade, em torno dos quais gira a ação humana, pelo correto e incorreto. Kant tratará de apontar o quanto a subordinação da moralidade à felicidade abre caminho para uma busca da felicidade baseada unicamente em inclinações subjetivas. (Kant, 2018,

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (Ufba). Professor do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da UEFS.

2 Nielsen (1958) explora essa ideia, analisando a controvérsia entre Toulmin e Hare.

p. 154) A moralidade deve ser independente de toda inclinação, pois o contrário tornaria impossível a harmonia dos seres humanos no âmbito moral. A felicidade atende a uma lógica pragmática por consistir na satisfação das inclinações.

Ao contrário disso, deve haver, para Kant, uma coordenação entre a moralidade e a felicidade. E a satisfação em que consiste a felicidade não pode ser mais nem menos do que a concordância da ação com a moralidade. Pois, afinal de contas, não se pode admitir que a felicidade seja compreendida como o motivo dos deveres morais. O exemplo que Kant apresenta para ilustrar as razões que o fazem recusar a subordinação do dever moral à felicidade é bastante esclarecedor. Alguém que tenha cometido as mais diversas injustiças, tendo privado muitas pessoas de suas posses, não poderia pretender compensá-las deixando toda a sua herança para o hospital. (Kant, 2018, p. 176-177) A dívida não pode ser suprimida por uma ação meritória, que estaria mais para uma transgressão moral do que propriamente para uma boa ação.

A determinação moral, nesse caso, é inflexível e determina que a dívida seja paga por obrigação. Kant, à primeira vista, pretende distinguir o dever ético do jurídico. Como não há mérito algum no último, o cumprimento da obrigação jurídica, em certo sentido, é prévio ao dever ético. Este sim meritório e, portanto, causa da dignidade da felicidade, com a qual as leis morais se relacionam inevitavelmente. As leis jurídicas, diferentemente, tem relação com a vontade alheia. É que, para Kant, o cumprimento da obrigação jurídica, que compreende a satisfação do direito do outro, abre o caminho para a decisão ética, ainda que não seja condição única disso. A não satisfação da obrigação que surge do direito alheio põe o indivíduo sob o arbítrio do outro, retirando-lhe as condições de realizar o dever ético. Em grande medida, a correção da ação produzida pelo cumprimento da obrigação jurídica proporciona uma forma de harmonia social em sintonia com os efeitos da realização do dever ético.

Se há mérito na realização do dever ético, nesse sentido, é porque a Ética se distingue do direito na medida em que compreende obrigações de dever, em relação às quais a coerção não tem qualquer função a cumprir. (Kant, 2018, p. 143) Uma ação, dessa forma, só pode ser considerada correta do ponto de vista da Ética se não realizada por moti-

vos exteriores à vontade do indivíduo, quer dizer, se não tem como motivo a submissão da vontade individual ao arbítrio alheio. A distinção entre Ética e direito gira em torno da ideia mesma de dever moral. Mas, seja como for, o direito vem em socorro da Ética, pois ali onde a ação está prestes a experimentar a falta moral, a satisfação da obrigação jurídica restabelece a sua concordância com o que é moralmente devido por meio da coerção do direito.

O cumprimento de obrigações jurídicas é condição necessária para uma comunidade ética, mas não suficiente. Numa comunidade em que todos cumprissem suas obrigações jurídicas, o dever ético continuaria ainda a cumprir um papel fundamental na harmonia de interesses individuais. O que diferenciaria uma tal comunidade de uma outra na qual costumeiramente as obrigações jurídicas não fossem satisfeitas, é que nela a Ética encontraria condições muito mais propícias. Por outro lado, numa comunidade na qual o dever ético fosse realizado de forma irrestrita, de modo a constituir uma prática social, não haveria qualquer preocupação em relação à satisfação de obrigações jurídicas. É nesse sentido que, na *Metafísica dos Costumes*, Kant fará um contraste entre o mérito, o devido e o demérito. Fazer menos do que é exigido pela obrigação jurídica é uma falta ética, mas fazer exatamente o que ela determina compreende ter feito apenas o que é devido e fazer além do limite da coerção típica do direito é meritório. (Cf. Kant, 2013, p. 168)

Aristóteles, seguramente, está entre aqueles que Kant reputa não terem compreendido a coordenação entre a moralidade e a felicidade. No entanto, também Aristóteles está convencido do quanto o direito, em sintonia com preocupações éticas, pode compreender a correção da ação humana. No livro X de *Ética a Nicômacos*, Aristóteles se interroga a respeito de qual medida mais adequada para remediar a ação desviante do horizonte ético. Se muitos obedecem mais à força e aos castigos do que aos bons exemplos, e muitos desviam facilmente da conduta orientada pela excelência moral, apenas a lei, em razão de sua impessoalidade, pode reordenar a ação, devolvendo-a ao caminho correto. É preferível que a preocupação com um fim correto oriente a prática da comunidade, a partir de disposições morais capazes de garantir a boa prática. Não há qualquer dúvida disso. Porém, na medida

em que as boas práticas são negligenciadas, para Aristóteles, passa a ser uma responsabilidade comunitária contribuir para o restabelecimento da direção eticamente adequada. Mas uma legislação, sem dúvida, produz esse efeito com mais eficiência.

A Ética orienta a ação sem retirar seu caráter facultativo. Uma obrigação jurídica, ao contrário, torna uma ação exigível. Aristóteles se refere exatamente à obrigatoriedade típica das determinações do direito, para preferi-las ao conselho paterno ou à intervenção de um terceiro qualquer. As leis têm a vantagem da impessoalidade da imposição da obrigação, o que evita o despertar da ira contra a pessoa que eventualmente cumprisse o mesmo papel. O contraste entre obrigações de natureza ética e jurídica põe em relevo o papel a ser desempenhado pelo Estado na vida comunitária e, com efeito, pela sua jurisdição. E não é outra a questão que mesmo um Aristóteles tem em vista. E se mais eficiente uma legislação para devolver a ação humana ao caminho da excelência ética, é em razão de sua força normativa. A legislação, nesse caso, compreende laços entre a Ética e a política, pois materializa preferências políticas do Estado, que dizem respeito à harmonização da vida social. O Estado, poderia, por exemplo, instituir uma legislação voltada à educação ao invés de uma que tornasse a punição mais severa.

À sua maneira, a *soft law* compreende a relação entre obrigações jurídicas (*hard law*) e preferências políticas, que são traduzidas em termos de diretrizes éticas. Como se trata de padrões de conduta ancorados em boas práticas éticas, não tem a obrigatoriedade das normas jurídicas, não depende de regras vinculativas, nem possui um regime de sanções formais. (Robilant, 2013, p. 2018)³ O exercício des-

3 *Soft law* distingue-se de *hard law* no sentido de que não compreende regras de natureza obrigatória. Em sentido jurídico mais técnico a *soft law* consiste numa modalidade de regra que, embora tenha conteúdo prescritivo, não é cogente, o que quer dizer que não tem exibilidade jurídica. O caráter prescritivo, nesse caso, tem sentido brando. Em termos kantianos, nem exerce a coerção típica da *hard law*. A “*soft law*” é, nesse sentido, uma expressão utilizada com mais frequência em direito internacional e administrativo, para designar documentos elaborados por instituições de reconhecida especialidade em determinado domínio e explicitam parâmetros de conduta, de interpretação ou de regramento acerca de um tema específico. (Didier Jr; Fernandez, 2021, p. 184) A *soft* se trata de algo mais

ses padrões consiste, afinal, numa espécie de constrangimento capaz de limitar a margem de manobra de decisões individuais a partir de expectativas de conduta. É o que pretendem fazer códigos de ética profissional, por exemplo, ao limitar a margem de escolha. Contextos de atuação profissional especializada ilustram perfeitamente o dever ético como baseado na liberdade, pois constituem situações nas quais soluções adequadas do ponto de vista técnico podem ser indesejáveis e o cumprimento estrito de obrigações jurídicas ou profissionais não é suficiente para evitar a falta ética.

A *soft law* supõe uma prática sem a intervenção de regras em sua origem. Por isso, põe em questão os limites entre uma conduta legal e uma conduta contrária à Ética. Que o dever ético esteja baseado na liberdade de ação, nesse caso, quer dizer que devem haver tanto boas razões para uma escolha quanto para o seu contrário. Nesse sentido, se os códigos de Ética forem compreendidos como um compilado de regras de seguimento necessário, então a distinção entre *soft law* e lei se mantém irresolvida. (Sossin, 2003, p. 884) Eles bem poderiam ser entendidos assim se fosse possível elaborar padrões universalmente aplicáveis, capazes de orientar a conduta, eliminando toda sorte de discricionariedade.⁴

Códigos de conduta ética não podem ser pensados adequadamente se divorciados de restrições da discricionariedade, que devem ter

flexível, de maneira que sua oposição à *hard* pode ser entendida por analogia à relação entre o *hardware* e o *software* de computadores. O *hardware* fornece a infraestrutura uniforme para todos os usuários, enquanto o *software* pode consistir numa adaptação do sistema à situação de um usuário específico, por exemplo, possibilitando o funcionamento adequado de programas ou aplicações contextualmente, tendo em vista propósitos determinados.

- 4 A discricionariedade do agente é uma questão fundamental da *soft law*. Diretrizes, códigos éticos ou mesmo as práticas administrativas exercem uma influência significativa sobre o exercício desse poder discricionário. Afinal, as escolhas são feitas e as decisões são tomadas tendo em vista práticas estabelecidas, as quais devem consistir em boas práticas. Mas se for assim, então, muito embora não consista em legislação, a *soft law* deve ter caráter normativo, o que por si só põe em jogo questões que dizem respeito à teoria das normas jurídicas. Enquanto norma, diretrizes, padrões, códigos de ética e práticas administrativas devem então aderir a um conjunto de requisitos processuais mínimos, que regem o seu conteúdo e o processo pelo qual são desenvolvidos e assimilados na prática em

natureza ética ou simplesmente a avaliação de práticas experimental e o relativismo típico da ausência de critérios para a elaboração de juízos. A existência de critérios quer dizer apenas que há padrões de correção, não que a margem de liberdade em que se baseia o exercício de deveres éticos possa ser eliminada. A preservação dessa margem de liberdade, sem a qual o caráter ético do dever se desintegra, exige a apresentação de razões características dos raciocínios que sustentam escolhas ou decisões. Não se perde de vista com isso que as escolhas sejam guiadas pelas consequências mais desejáveis, considerando que há o correto, o mais correto e o mais correto ainda. Boas escolhas devem ser, afinal, disputáveis.

Já não se trata de fundamentar o caráter preventivo do direito em relação à Ética. A questão passa a ser de que forma e em que medida a Ética vem em socorro do direito, pois ali onde a conduta legal está prestes a experimentar a falta moral, somente o dever ético pode restabelecer a sua concordância com o que é moralmente apreciável, e a coerção do direito nada pode fazer. A Ética, nesse sentido, não se preocupa apenas com considerações valorativas, devendo ter em vista também considerações sobre a justiça. Não se trata unicamente de balizar, por exemplo, o equilíbrio entre as reivindicações de boa saúde e condições adequadas de trabalho, mas do equilíbrio entre a saúde, educação e bem-estar de uma comunidade ou um indivíduo e a saúde, educação e bem-estar de outros grupos ou outro indivíduo.

Nesse domínio de questões, o dever ético experimenta o desafio de lidar com a definição do que seria justo ou equitativo. Ou ainda, as questões éticas não tratam diretamente, ao menos, do correto e incorreto, que põem em cena o obrigatório e o questionável, mas dizem respeito ao desejável e ao deplorável, como pretende Toulmin. (1953) Mais do que definir o significado de “justiça” e “equidade”, as questões éticas enfrentam o problema de decidir o que precisamente pode satisfazer as exigências da justiça e da equidade. A correção de que trata a Ética, nesse sentido, diz respeito à coerência entre escolhas

que consiste o sistema de justiça. (Cf. Sossin, 2003, 891) Há, no entanto, uma ação recíproca entre a *Soft Law* e institutos jurídico-processuais, como, em especial, o devido processo.

e padrões de justiça. Nesse caso, a justiça deve ser entendida como “solução adequada de um problema”. (Didier Jr.; Fernandez, 2024, p. 42) Caso o problema seja de direito, então é um problema jurídico.⁵ Seja como for, como não é possível eleger uma escolha como a correta, relegando outras possíveis à condição de incorretas ou inadequadas, é preciso então tratar a questão em termos de justificativa ética da escolha. O que impõe pensar uma racionalidade ética aplicável à justificação de decisões. Na falta de razões diretamente técnicas, razões éticas. Mas essa racionalidade ética deve ser compreendida em termos de razoabilidade, no sentido de que não há padrões éticos de decisão, aos quais seja possível recorrer com independência de contextos particulares.

Deve ser possível mais de uma resposta para um problema jurídico, assim como deve haver mais de uma alternativa para um problema moral. E não se trata unicamente dos efeitos da criatividade que caracteriza a interpretação jurídica ou da variedade de modos, igualmente técnicos, de resolver um problema. A *soft law* implica pensar a resposta do ponto de vista da Ética. É uma questão ética decidir qual resposta é a mais adequada. E se as coisas se passam mesmo assim, então é necessário que a Ética se volte ao problema das boas razões, o que pode muito bem prescindir de perguntas a respeito do que é o bom. É o caso de pensar o lugar que uma racionalidade, compreendida como a prática de elaborar e apresentar razões, teria em relação a questões éticas.

UMA OUTRA QUESTÃO

É preciso, antes de tudo, saber exatamente qual a pergunta que se pretende responder. Mas não naquele sentido que Moore formula essa exigência em *Principia Ethica*. Para ele, como, de resto, em todas as

5 A justiça “como solução adequada de problemas jurídicos” é uma definição conceitual fundamental do sistema de justiça multipartas pensado por Didier Jr. e Fernandez em *Introdução à Justiça Multipartas*. Se a justiça, assim entendida, pode ser alcançada por portas diversas além da jurisdição estatal, havendo, portanto, modos alternativos de resolução de problemas jurídicos, então (1) os problemas jurídicos prescindem do processo jurisdicional e (2) o direito consiste numa prática que deve extrapolar os limites da jurisdição estatal.

questões filosóficas, as dificuldades e divergências de opinião em que se emaranham teorias da Ética têm origem na tentativa de responder a perguntas sem antes determinar a questão que se quer responder. (Moore, 1993, p. 73) Moore, como outros filósofos, estabelece a definição do que é bom como ponto de partida da Ética. As questões “O que é bom?” e “O que é mau?” devem ter caráter preliminar, pois a resposta a elas é condição definidora da Ética. (Moore, 1993, p. 73) É trivial, nesse caso, como em muitos outros, dizer que o sentido e o alcance da resposta estão na dependência da questão.

Na maioria dos casos nos quais os termos “dever”, “correto”, “incorreto”, “bem” e “mau” estão presentes em nossas afirmações, estamos a proferir juízos de caráter ético. Afirmações dessa natureza solicitam a apresentação de argumentos e razões capazes de possibilitar decidir sobre a correção do comportamento. Qualquer debate sobre as questões que afirmações assim provocam consiste em discutir aspectos da Ética. Moore não vê problema algum em ser necessário argumentar (para usar a expressão dele, “demonstrar”) qual a “resposta verdadeira”, quando afirmações sobre o comportamento nos põem diante da inquirição sobre o que é correto fazer. (Moore, 1993, p. 81) O que importa, para Moore, é o quanto tudo isso é insuficiente para definir o domínio da Ética.

Saber exatamente qual a pergunta deve ser respondida não prescinde de definições preliminares. As pretensões, como é inevitável, são uma hipoteca que limita o poder de pensamento do filósofo. (Wittgenstein, 1972, § 549) Por essa razão, perguntas têm a virtude de encaminhar a formulação da resposta, como também de preparar novas questões. Com Moore, as coisas não se passam de modo diferente. Ele define a Ética como uma investigação geral sobre o bom. A investigação é orientada pelo esclarecimento a respeito de duas questões: (1) “que espécie de coisas devem existir em função de si mesmas?”; e (2) “que tipo de ações devemos praticar?”. (Moore, 1993, p. 73) O propósito de Moore com isso é definir precisamente (1) o que pretendemos ao perguntarmos se uma coisa tem valor intrínseco, além de (2) delimitar o que exatamente queremos saber quando perguntamos se devemos agir dessa ou daquela maneira, se uma ação é correta ou se está em concordância com um dever. Essas questões, como é

natural, servem ao propósito de descobrir o que há em comum no uso do termo “bom” em sentido ético.

Há, como faz ver Wittgenstein, um sentido de “bom” que nada tem a ver com a Ética. Tal como Moore, Wittgenstein, em especial, na “Conferência sobre Ética”, está preocupado em definir o âmbito da Ética. E, por isso, tem a sua reflexão filosófica, nesse caso, em alguma medida, dirigida pela pergunta “O que é o bom?”. Mas diferentemente de Moore, ele não está disposto a compreender a obrigação que se depreende do dever ético de forma utilitarista. Tendo partido da definição da Ética de Moore, Wittgenstein a subverte por compreender que onde Moore disse “investigação sobre o que é bom” poderia muito bem ter dito “sobre o valioso”, “o que realmente importa”, “o significado da vida”, aquilo que faz a vida merecer ser vivida ou “a maneira correta de viver.” (2005, p. 216) Todas essas expressões são usadas em sentidos muito distintos. Por exemplo, quando dizemos que esta é uma boa poltrona, diz Wittgenstein, “isto significa que esta poltrona serve para um propósito predeterminado e a palavra bom aqui tem somente significado na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado.” (2005, p. 217) O mesmo se passa quando afirmamos que aquele homem é um bom violonista. Queremos dizer apenas que ele está apto a executar peças de “um certo grau de dificuldade com um certo grau de habilidade.” Não se passa diferente se afirmamos que aquela estrada é correta. Significamos, com isso, que é correta em relação a uma meta determinada. (2005, p. 217)

Wittgenstein multiplica os exemplos. Todos eles compreendem usos de expressões em sentido relativo ou trivial. Nenhum deles corresponde ao uso feito pela Ética, cujo sentido é absoluto. Assim, por exemplo, alguém que mente escandalosamente, se instado a comportar-se bem, não seria compreensível se reagisse como se pouco importasse, pois se trata, nesse caso, de uma censura ética. O uso de “comportar-se bem” articula um valor absoluto. A diferença entre o sentido relativo e o absoluto é remetida por Wittgenstein a uma diferença essencial: juízos de valor relativo apenas aparentemente são juízos de valor, sendo, na verdade, juízos de fato. Além de dirigir sua atenção à linguagem, Wittgenstein tem em vista o absolutamente bom como a referência da Ética. Por isso, ela tampouco é exprimível. Entretanto,

por essa razão, recusaria o modo de Moore compreender a obrigação ética como determinada pelas consequências da ação. A ação correta, para Moore, é aquela que produz o melhor estado do universo. Se o efeito de uma determinada ação terá tornado o mundo pior do que seria se, por acaso, tivéssemos agido de modo diferente, então seria incorreto eticamente praticá-la. (Moore, 1942, p. 558)

Temos até então definido parcialmente o retrato de contra quem Toulmin escreve. A ética das boas razões de Toulmin situa-se na contramão dessas perspectivas sobretudo por sequer tematizar perguntas como “O que é o bom?”. Nesse sentido, a perspectiva de Toulmin contrasta, em especial, com explorações filosóficas intuicionistas e naturalistas. Moore escreve contra o naturalismo ético, pois recusa que a bondade seja uma propriedade natural. Mas Toulmin também escreve contra Moore por orientar toda a investigação ética pela pergunta acerca de quais modalidades de razões podem ser compreendidas como boas razões no domínio da Ética. Essas razões não podem, de forma alguma, ser consideradas com independência da função da Ética em contextos particulares. Assim, se a perspectiva de Wittgenstein não se enquadra em nenhuma daquelas teorias da Ética, ela se torna candidata a alvo da crítica de Toulmin pelo seu caráter universalista.⁶

A resposta à pergunta “Contra quem Toulmin escreve?” terá sido mais bem esclarecedora se a questão acerca de qual modalidade de raciocínio seria apropriada para sustentar decisões éticas for compreendida à luz de sua concepção de lógica. Para ele, antes de mais nada, a lógica é uma espécie de jurisprudência. A perspectiva do logicismo facilmente confunde as razões que apoiariam as decisões de natureza ética com conclusões factuais obtidas a partir da aplicação de raciocínios dedutivos ou indutivos. Talvez a lição de Wittgenstein a respeito

6 Em boa medida, a crítica feita por Toulmin à compreensão dos enunciados éticos como não descritivos atinge em cheio a perspectiva desenvolvida por Wittgenstein no *Tractatus*. Toulmin (1953) fará essa crítica diretamente, mas não sem a ressalva de estar convencido de que Wittgenstein, ele próprio, estaria apto a fazer uma crítica à perspectiva do *Tractatus* tão rigorosa quanto. (p. 78, nota 2). Diríamos, não apenas tão rigorosa, mas também mais completa e mais adequada, como, de resto, Wittgenstein já havia feito, mas foi publicada somente depois da edição de *An Examination of the place of reason in Ethics*, de Toulmin.

do caráter regional das razões que estruturam um jogo de linguagem seja bastante instrutiva nesse caso. Em especial, as suas considerações sobre a noção de ‘imagem de mundo’ em *Da Certeza*.

Os conceitos que têm funcionalidade no contexto da elaboração de juízos éticos não podem, de modo algum, ser compreendidos à luz da gramática que orienta as afirmações sobre fatos. O discurso ético compreende, como é natural, uma gramática própria, na qual prestam um papel fundamental os conceitos de ‘raciocínio ético’, ‘disputa ética’, ‘inferência adequada’, ‘juízo ético sólido’, ‘boa razão’. Não é outra coisa senão a trama que a prática de uso desses conceitos compreende que modula a resposta à pergunta filosófica a respeito da modalidade de raciocínio apropriada à Ética. As decisões éticas são amparadas pela apresentação de razões guiada por padrões de adequação e razoabilidade, que são, eles próprios, uma instituição prática. Não há lugar, nesse caso, para pensar o sentido da ação como determinado por condições etéreas.

A perspectiva de Ayer sobre os juízos éticos e estéticos ilustra muito bem o tipo de lógica que Toulmin pretende combater. Para Ayer, as afirmações que articulam valores são significativos apenas se forem afirmações científicas. Caso contrário, não passam de juízos destituídos de significação e, como tais, expressões emotivas. (Ayer, 1971, p. 104). Ayer está interessado apenas na possibilidade de reduzir toda sorte de termos éticos a termos não-éticos e, então, traduzir enunciados valorativos – vale tanto para a ética quanto para a estética – em enunciados de ordem empírica. (Ayer, 1971, p. 106)

Como os conceitos éticos normativos se mostram irredutíveis a conceitos empíricos, então Ayer aproxima-se da opinião da teoria absolutista, segundo a qual as afirmações valorativas não compreendem dados observáveis. Mas somente na medida em que admite que os enunciados que contêm conceitos de valor não podem ser validados empiricamente. Diferentemente da teoria absolutista, Ayer compreende que as coisas se passam assim e não há critérios de validação de termos éticos, já que não são mais do que pseudoconceitos. (Ayer, 1971, p. 110) Com isso, ao dizermos que uma ação é correta ou incorreta, não estamos produzindo uma afirmação com qualquer conteúdo factual, apenas exprimindo um ponto de vista moral. E uma expres-

são assim consiste na expressão de sentimento ou serve para provocar ações baseadas em sentimentos. E se não é possível validar qualquer conceito ético, não é porque tenham validade absoluta, mas porque não possuem qualquer validade objetiva.

A impossibilidade lógica de formar proposições éticas genuínas torna inviável qualquer discussão que envolva ou implique a avaliação da ação do ponto de vista de valores éticos. O que, para Ayer, deve diferenciar a sua teoria ética de uma perspectiva subjetivista, que compreende a Ética como expressão de sentimentos. As disputas sobre questões de valor não passam, na verdade, de um debate sobre questões factuais. Assim, diante de opiniões divergentes sobre o valor moral de determinada ação, os argumentos aos quais recorreremos se limitam, segundo essa perspectiva, a demonstrar que o interlocutor está equivocado sobre os fatos, jamais nos arvoraríamos a demonstrar que ele tem um sentimento incorreto em relação a uma situação empírica que ele apreendeu corretamente. (Ayer, 1971, p. 114-115) É assim ou simplesmente apelamos para argumentos mais gerais sobre os efeitos produzidos pela ação, com a esperança de produzir a concordância sobre os fatos. Teremos sido bem sucedidos se porventura o interlocutor partilhar do nosso sistema moral, o que deve ser pressuposto por qualquer aparente discussão dos valores.

Para Toulmin, a perspectiva de Ayer supõe que uma prova matemática, uma prova lógica ou uma explicação científica podem ser a única boa razão para qualquer afirmação. (1953, p. 46) Como consequência da delimitação do significado a partir do princípio da verificabilidade, enunciados valorativos são excluídos do âmbito do discurso significativo. A aplicação da verificabilidade como critério de significado deve supor a possibilidade de dois, e apenas dois, tipos de enunciados. Aqueles cujas condições de verdade são factuais e aqueles enunciados verdadeiros em razão da relação entre suas partes componentes. Para Ayer, o terreno disputável da ciência é constituído unicamente por enunciados do primeiro tipo, mas cuja fundamentação é regulada por enunciados do segundo tipo.

Não é possível responder à questão acerca do que torna uma razão uma boa razão na ciência, nem o que faz de um argumento, um argumento válido, senão em termos de razões, argumentos e expli-

cações que aceitamos. (Toulmin, 1953, p. 101) Nem mais e nem menos do que razões, argumentos e explicações confiáveis, coerentes e convenientes. Estes são critérios de determinação, mas poderiam ser outros. Mas caso o fossem, então a natureza da atividade que chamamos de ciência também mudaria, e mesmo deixaríamos de tratá-la como tal. Os critérios lógicos aplicáveis às explicações científicas são intimamente conectados à natureza da atividade que chamamos de “ciência”. (Toulmin, 1953, p. 101)

Por essa perspectiva, o positivismo, em especial, de Ayer, adota uma visão estreita da lógica dos usos de argumentos. Por isso, admite apenas uma prova matemática ou lógica ou uma verificação empírica como formas de validação de afirmações e raciocínios. Deixa de lado modalidades de argumentos baseados em valores ou deveres e toda sorte de inferências avaliativas, restringindo a lógica da linguagem a questões de validade dedutiva. Na melhor das hipóteses, a racionalidade dos argumentos éticos, tal como pensada por Toulmin, seria, desse ponto de vista, algo trivial. Afinal, uma tal perspectiva restringe a lógica ao cálculo dedutivo. É o que Perelman (1982) dirá ao considerar ser inegável que a lógica formal é uma disciplina à parte que se presta ao cálculo, assim como a matemática, mas também é inegável que “raciocinamos mesmo quando não calculamos”. (p. 4)

Há uma série de situações nas quais não demonstramos qualquer coisa, apenas argumentamos. É assim em deliberações privadas ou discussões públicas, quando defendemos ou criticamos uma tese ou opinião, elaboramos ou refutamos uma crítica. Não fazemos demonstrações nesses casos, apenas argumentamos. A esse respeito, Toulmin está em sintonia com Perelman, como pretende Canavan (2012), pois o que se ignora ao reduzir a lógica à demonstração é o quanto aspectos qualitativos não captáveis pela dedução são preponderantes em muitas circunstâncias. Mesmo raciocínios que têm um resultado provável não podem ser avaliados a partir do cálculo de probabilidade, uma vez que o “provável”, nesse caso, está identificado qualitativamente com o “aceitável”. E aceitação é uma questão de razoabilidade, em especial, por envolver componentes que escapam à exposição demonstrativa.

ÉTICA E ACEITAÇÃO DE RAZÕES

As razões que sustentam uma afirmação, de acordo com Toulmin, só podem ser razões capazes de torná-la digna de aceitação. (1953, p. 33) A esse respeito, o problema do positivismo lógico foi ter identificado “digna de aceitação” com “correspondente aos fatos”, o que se aplica muito bem a descrições de coisas no mundo, sendo, de resto, irrelevante para declarações éticas. (Nielsen, 1958) Além disso, a aceitação depende do contexto em que afirmações e razões são apresentadas, como também das consequências práticas da conclusão. Tendo isso em vista, sequer seria possível uma definição de raciocínio que se aplicasse irrestritamente a todas as situações possíveis. A linguagem tem uma variedade aberta de usos. Por essa razão, a analogia entre contextos argumentativos diferentes é limitada. E é bem esse o caso da comparação entre a argumentação ética e a científica.

De maneira geral, a formulação de teorias científicas ocorre após o fracasso do senso comum em explicar fenômenos intrigantes, como, por exemplo: por que uma vara reta parece estar dobrada quando a mergulhamos na água? Para Toulmin, uma teoria satisfatória está em condições de explicar o fenômeno a partir de dados observáveis, mas deve também estar apta a basear previsões, por assim dizer, fazendo uso de métodos da lógica dedutiva e da matemática, desde que estejam disponíveis como guia. (1953, p. 93) A teoria, então mais digna de ser adotada será aquela que apresentar maior confiabilidade, mais coerência e maior conveniência, sendo, de resto, esses os critérios aplicáveis para avaliar se uma razão é ou não uma boa razão científica. (Canavan, 2012, p. 35) À diferença da ciência, cuja função é alterar expectativas, a Ética se volta à mudança de práticas, o que limita significativamente a analogia entre os dois domínios, mas não impede Toulmin de fazê-la com o propósito de mostrar que os critérios de avaliação de afirmações éticas têm tanta consistência quanto os critérios de avaliação de teorias científicas.

A pergunta acerca de qual o lugar da razão nos raciocínios éticos parece supor um modo de entender o que seja um raciocínio. Toulmin o define como a prática de apresentar razões que acreditamos estarem incorporadas aos nossos padrões de aceitação, para o que

fazemos, pensamos ou dizemos. (1978, p. 4) É imprescindível que os padrões de aceitação estejam fora de questão, na medida em que é necessário, como regra geral, para sustentar o jogo de linguagem. Mesmo a dúvida se baseia no que está fora de dúvida. (Wittgenstein, 1972, § 519) A questão, para Toulmin, é o que significa e quais as consequências práticas de perguntar se uma declaração, argumento, decisão ou mesmo conselho de alguém é sensato, bem fundamentado ou lógico. Ela se relaciona diretamente com o caráter prático dos nossos raciocínios, na medida em que tem a ver com expectativas de razoabilidade em torno das quais eles orbitam. Mas a questão passa a ser então, em primeiro lugar, como avaliar a consistência de raciocínios éticos e, em segundo, se “boas razões” e “argumentação consistente” compreendem expectativas equivalentes.

A apresentação de razões em que consiste a prática de raciocinar envolve lidar com alegações conflitantes. A avaliação dessas razões em conflito, como é natural, exige a consideração do contexto e tem como ponto de partida padrões compartilhados. Isso implica um olhar especial nas próprias ideias, que podem muito bem ser modificadas em resposta à crítica. Além disso, essa prática implica passar em revista continuamente tanto as alegações provisoriamente aceitas quanto quaisquer outras que sejam apresentadas posteriormente. Com isso, um juízo baseado num raciocínio é então um juízo que pode ser socorrido por razões adequadas e apropriadas à sua defesa. (Toulmin, 1978, p. 10)

As divergências de opiniões devem se valer de um solo de acordos previamente estabelecidos. Mas isso não quer dizer que os padrões de aceitação à luz dos quais a adequação de razões é julgada possam ser imutáveis e universais. Aliás, esse é um ponto crucial do exame ao qual Toulmin submete as práticas argumentativas da Ética. Elas não podem ser compreendidas adequadamente sem que esteja claro até que ponto é possível o estabelecimento de padrões gerais ou universais de avaliação da validade, relevância e força de razões e argumentos. (Cf. Nilstun, 1979) Como também deve estar claro até que ponto esses padrões variam ao longo do tempo e diferem de acordo com o contexto e as circunstâncias em que as razões são produzidas.

FUNÇÃO DA ÉTICA

A Ética profissional ilustra, para Toulmin, a impossibilidade de determinações éticas de caráter universal. (1953, p. 1978) Há ocasiões que nos obrigam a perguntar se a solução estritamente técnica de um problema tem, de fato, a capacidade de nos oferecer as consequências desejáveis. Nesses casos, a solução pode ser desafiada de duas formas distintas, mas complementares. Em primeiro lugar, as perguntas especializadas que fazemos e os procedimentos profissionais que seguimos como cientistas, advogados, médicos, professores, podem simplesmente entrar em conflito entre si, levando ao colapso da solução. Não é difícil imaginar situações nas quais mais de uma solução considerada tecnicamente inquestionável é perfeitamente possível. Em segundo, as preocupações e procedimentos técnicos de profissionais podem ter de ser ignorados à luz de considerações mais amplas e gerais relacionadas com o maior impacto dessas questões profissionais na vida humana. (Toulmin, 1953, p. 1978) Em direito, é bem o caso da derrocabilidade de normas em razão de se mostrarem inaplicáveis por causa de razões éticas ou simplesmente a suspensão de sua aplicação direta em virtude de se mostrar preferível a aplicação da *soft law*.

Suponhamos o caso de uma criança com leucemia, mas cujo tratamento quimioterápico, por um lado, é certo que produzirá muito sofrimento, e, por outro, possui apenas uma chance mínima de resultar em bons efeitos. (Toulmin, 1953, p. 396) Esse caso põe em jogo o conflito de diferentes especialidades técnicas: a médica, a científica, a jurídica, etc. Nenhuma delas tem condições de arbitrar a solução. Simplesmente, faltam critérios para decidir as razões de qual especialidade devem preponderar nesse caso. Mas o conflito entre as diferentes especialidades não pode ser resolvido no âmbito de nenhuma delas, porque se trata de uma questão, antes de tudo, ética. Nesse caso, o raciocínio ético tem duas funções: arbitrar o conflito entre especialidades e decidir em quais condições argumentos técnicos devem ser desconsiderados em nome de uma preocupação com a humanidade. No caso específico do direito, trata-se de estabelecer uma solução capaz de se mostrar mais apta a satisfazer a justiça, en-

tendida como solução adequada de um problema jurídico. E o caso do direito é instrutivo, pois, naquele caso da criança, a arbitragem ética inevitavelmente implicará considerações de justiça, mas sem desconsiderar razões especializadas de parte à parte.

As considerações de natureza ética orbitam em torno das noções de correto e incorreto, bom e mau. Determinadas ações são simplesmente definidas como inaceitáveis por que incorretas. Por outro lado, procedimentos são compreendidos como desejáveis por que bons. (Toulmin, 1978, p. 396). Considerações que apelam para a correção, de maneira geral, pretendem substituir aquele procedimento indicado como incorreto por um outro. Como o que está em questão não é uma racionalidade demonstrativa, então o procedimento indicado como incorreto deve ser considerado, do ponto de vista da Ética, como menos desejável, menos adequado ou simplesmente menos correto. Raciócínios éticos, no caso da criança, devem ter tanta consistência quanto razões jurídicas apresentadas para justificar a decisão de ingressar com uma ação judicial ao invés de adotar um procedimento negocial como solução de um problema jurídico.

As questões éticas sobre o correto e o incorreto têm origem na consideração de uma determinada escolha como obrigatória ou questionável por razões éticas. A partir disso, se é instado a expor razões capazes de justificar afirmações. (Toulmin, 1978, p. 398) A presença de conflito de interesses é uma característica fundamental de questões éticas, de sorte que quanto menor o conflito de interesses mais próxima estará uma ação dos padrões éticos aceitáveis. Nesse sentido, a função da ética está relacionada diretamente com a pacificação da vida social, quer dizer, com a harmonização das ações dos membros de uma comunidade, para que causem o mínimo de inconveniência uns aos outros, o que só pode ser alcançado à medida que os sentimentos e a conduta individual forem compatíveis com aspirações coletivas. (Toulmin, 1953, p. 137) Os princípios éticos desepempenham um papel importante nisso, pois compreendem sínteses da experiência.

Há, para Toulmin, uma espécie de variação da natureza dos padrões éticos de acordo com o tipo de comunidade. Comunidades primitivas são orientadas por uma ética de caráter deontológico, normas rígidas de conduta. Já comunidades mais bem desenvolvidas, ou me-

lhor, à medida que essas mesmas comunidades amadurecem, o deontológico dá lugar ao teleológico, o que faz com que alguns dos princípios originais sejam questionados. Assim, práticas já estebelecidas como aceitáveis passam a ser encaradas como menos importantes do que outras, podendo ser relagadas à condição de desuso ou simplesmente sofrer modificações. Por outro lado, o desenvolvimento social não retira a relevância de práticas que continuam a ser vistas como cruciais à sobrevivência da comunidade, como o requisito geral de que o sofrimento deve ser evitado. (Toulmin, 1953, p. 142)

A pergunta acerca de qual a coisa correta a fazer numa situação determinada não pode ser respondida senão a partir de princípios que regulam o funcionamento da vida social. Todas essas situações podem implicar a apresentação de razões, o que não exclui a possibilidade de haver circunstâncias nas quais a demanda por razões poderá ser atendida apelando para aquilo que é considerado como fora de questão. Assim, se numa determinada situação, por exemplo, uma pessoa for instada a responder por que fez o que fez e disser “Porque prometi”, sendo obrigada a apresentar mais razões, pode simplesmente declarar que se tratou de uma promessa. (Cf. Canavan, 2012) A justificativa será aceita desde que, do ponto de vista da comunidade, houver a aceitação geral de que promessas devem ser cumpridas. Como mostra Canavan (2012, p. 27), as coisas se passarão de maneira diferente caso haja um conflito de deveres, pois isso instaura um conflito de interesses. O que só pode ser resolvido apelando para a proporcionalidade dos efeitos éticos das alternativas em jogo. A questão, para Toulmin, é que à medida que a sociedade se torna mais desenvolvida, os próprios princípios podem muito bem passar a ser questionados, de sorte que a questão ética passa a consistir em avaliar os efeitos de eventuais mudanças, tendo em vista o equilíbrio entre a harmonização dos desejos e o potencial de produção de conflitos. (Canavan, 2012, p. 37)

A Ética é, assim, identificada por Toulmin com a criação e a ampliação da harmonia social, bem como com a prevenção de conflitos e modos de solução de conflitos vigentes. A questão é como a razão desempenha um papel na atividade em que consiste a Ética, já que é pacífico que esse papel é desempenhado a partir de raciocínios. O guia dos raciocínios é o que se pode compreender como máxima de conduta

estabelecida como aceitável, de acordo com padrões éticos partilhados socialmente. (Canavan, 2012, p. 39) Nas situações, no entanto, em que houver conflitos entre máximas ou princípios, o juízo deve basear-se na probabilidade dos melhores resultados e menores danos.

Uma prática que reduza os conflitos de interesses é uma prática digna de ser adotada. Pelas mesmas razões que uma *forma vida* que levasse a uma felicidade mais profunda e duradoura é uma prática a ser almejada. Em sendo assim, uma prática que reduza os conflitos de interesses individuais é uma prática digna de aceitação. Como apontará Nielsen (1958), é claro que, para Toulmin, a afirmação “esta prática envolveria o menor conflito de interesses possível” não significa o mesmo que “essa seria a prática correta”. Todavia, afirmar que “este modo de vida seria mais harmoniosamente satisfatório” significa o mesmo que “seria melhor”. (p. 19) E, em qualquer caso, a primeira afirmação é uma boa razão para a segunda, pois se trata, por assim dizer, de um fato eticamente neutro.

BOAS RAZÕES EM ÉTICA

As escolhas éticas põem em cena muito mais do que considerações particulares favoráveis ou contrárias um determinando tipo de ação. E há mesmo pouca margem para divergência a respeito de temas sobre a mentira, a lealdade, assistência médica ou assassinato, a menos que esses termos sejam empregados de forma ambígua. Mas saber quais considerações poderiam ser mobilizadas favoravelmente ou contrariamente a uma ação não é suficiente para justificar a conduta prática da Ética. (Toulmin, 1978, p. 400) É preciso, além disso, um entendimento claro sobre as circunstâncias e a maneira de ponderar umas boas razões contra outras nos casos específicos em que elas entram em conflito. Isso quer dizer que é necessário, além do domínio de considerações particulares, não apenas princípios subjacentes às circunstâncias, mas entendimentos de caráter geral, que, como tais, sejam aptos a governar decisões, desfazendo o conflito de interesses. É por essa razão que as diretrizes éticas orientadoras da prática do direito não podem se deter naquilo que é expresso legalmente.

A questão sobre se a Ética se detém no que se encontra legislado tem uma contraparte: se é possível normatizar boas práticas. A questão passa a ser a respeito das condições necessárias para o estabelecimento de uma prática. O hábito é condição necessária para a instituição de uma prática, mas não é suficiente para instituí-la. Como faz ver P. Winch (1970), caso as coisas não fossem assim, então “nosso comportamento cotidiano certamente seria influenciado pela maneira que agimos no passado: mas isso seria justamente uma influência causal” (p. 65) Como as coisas se passam assim, é somente à medida que as ações humanas “exemplificam regras” que a experiência passada se torna relevante para o comportamento futuro. Por essa perspectiva, o direito é uma forma de atividade humana. E, como qualquer outra, tem a sua objetividade dependente da aplicação de regras como padrões de correção. No mesmo sentido, ainda que não do mesmo modo, que há padrões de correção que definem o âmbito de aplicação de regras jurídicas, então há padrões de correção definidores de boas práticas. Elas, no entanto, devem experimentar uma normatização diferente, pois admitem uma maleabilidade de grau mais elevado, sobretudo porque não compreendem obrigatoriedade jurídica.

É claro que discussões éticas sobre o bem e o mal, o correto e o incorreto, podem variar substancialmente de caso a caso, de sistema moral a sistema moral, de comunidade a comunidade. (Cf. Nielsen, 1958) No entanto, isso não quer dizer que não contem com padrões e procedimentos de caráter geral. Para Toulmin, as dificuldades e desacordos surgem quando há boas razões conflitantes, entre as quais o equilíbrio deve ser alcançado, a partir de uma avaliação ética. (1978, p. 404) O que define o pertencimento de uma ação particular a uma prática é o conjunto de razões que pode ser apresentado para justificar a ação, não simplesmente o significado da ação. Ao passo que a definição, nesse sentido, de uma conduta como ética depende do quanto ela se volta à reconciliação da vida social, não o reconhecimento de um estado de coisas.

Seja como for, a resposta a perguntas a respeito da adequação ética de uma ação não pode, de modo algum, ser feita desconsiderando a prática aceita. (Toulmin, 1953, p. 145) Assim, por exemplo, se estou

dirigindo, esforçando-me, para, mesmo em curvas sinuosas, manter o veículo na faixa da direita e, a despeito disso, colido frontalmente com um veículo que invadiu a faixa esquerda, a colisão não torna a minha ação incorreta. A correção da ação não é avaliada tendo em vista eventuais consequências infelizes, como Moore poderia supor. A minha escolha, nesse caso, não poderia prever a escolha feita por uma outra pessoa, nem se responsabilizar por ela; tampouco eu teria razões para supor o comportamento alheio desviante. E se, a despeito das consequências, a minha ação é correta, é porque a existência de regras de trânsito é condição necessária e suficiente para a sua correção. Essa situação, como é natural, provoca a tematização da questão da justificação da ação ou da decisão. Ao ser perguntado por que transtiva na contramão, o motorista que provocou o acidente pode muito bem responder que está habituado a dirigir na Inglaterra.

A Ética não admite o uso de princípios aplicáveis irrestritamente a todos os casos. (Cf. Toulmin, 1953, p. 148) A correção de uma ação particular é diferente da justiça de uma prática. Em ciência, questionar o padrão de correção compreende interrogar a sustentação da teoria como um todo, o que é diferente de procurar explicação sobre um fenômeno em discussão. Em Ética, se questiono o comportamento prescrito por um padrão de conduta qualquer, o questionamento se dirige ao código ético como um todo. Nesse caso, está a ser questionada a prática como prática, não uma conduta particular. Com efeito, questionar a correção de uma ação específica é diferente de pôr em xeque a justiça de uma prática. Assim como velhas práticas podem ser alteradas à medida do desenvolvimento social, novas práticas podem muito bem ser instituídas, rearranjando o sistema de conduta social. (Cf. Toulmin, 1953, p. 149) Por outro lado, embora seja possível discutir a justiça de qualquer prática social, o que é condição à instituição de novas práticas, consideradas boas práticas, há práticas inquestionáveis, como, por exemplo, o cumprimento de promessas. (Toulmin, 1953, p. 150)

A bem da verdade, ao examinar o papel que razões podem prestar no âmbito da Ética, Toulmin põe em questão o propósito de regras morais, como também a própria função da moral. Como dirá Nielsen (1958), trata-se de ver o discurso a partir da tradição iniciada pelo pen-

samento do Wittgenstein tardio. (p. 11) O discurso ético encerra uma forma de vida. Não há outra forma de compreendê-lo senão em seu lugar natural. Os critérios para juízos éticos devem ser encontrados no discurso ético real, quer dizer, nas próprias práticas discursivas, não apanhados de um outro contexto, como é caso de critérios de natureza indutiva ou dedutiva. Com isso, o sonho de formalizar a lógica do discurso moral, traduzindo as afirmações valorativas, uma a uma, em termos de uma notação clara e deliberadamente construída perde completamente o sentido. Não há como controlar problemas morais fundamentais e, desse modo, resolver conflitos de interesses de diversas ordens. Como se a perplexidade ética pudesse ser aplacada à maneira do cálculo matemático. A lógica do discurso moral, em toda a sua riqueza e sutileza, simplesmente não é formalizável dessa maneira. (Nielsen, 1958, p. 11)

A compração de práticas só é possível no interior de uma sociedade específica. É irrelevante comparar uma prática cristã com a mulçumana, por exemplo. Em certo sentido, a ideia de uma máxima de conduta estabelecida como guia da ação ética cujo padrão de correção é interno a uma prática social parece abrir o caminho para o relativismo moral. É o que notará Nilstun (1979), que repugna as consequências do que caracteriza como “relativismo normativo de Toulmin”. (p. 62) Uma das consequências desse relativismo, para Nilstun, é julgar como corretas ações raciais realizadas por sul-africanos brancos, baseado em argumentos de acordo com regras deontológicas de inferência, uma vez que, na África do Sul, a discriminação racial é uma prática comumente aceita, pelo menos entre membros da comunidade branca.

Ao tematizar questões que dizem respeito à objetividade no campo da Ética, Toulmin faz a prática em que consiste raciocinar eticamente experimentar a fluidez que caracteriza os usos da linguagem, não exatamente aquela relatividade da vida subjetiva. À maneira das proposições dobradiças, os compromissos éticos resistem à mais funda incerteza, pois as ações humanas têm inevitavelmente repercussões que ultrapassam os limites de seu autor, não havendo sentido em ser justo ou injusto apenas em relação a si mesmo.

(Cf. Wittgenstein, 1972, § 341)⁷ A consequência inevitável dessa perspectiva é a conclusão de que considerações éticas são baseadas em padrões de correção e aceitação social. Talvez o preço a pagar por recusar o universalismo ético. Mas disso resulta também que um padrão é criticado já do ponto de vista de outro, o que permite pensar que o raciocínio ético, para Toulmin, compreende um “perspectivismo não relativista”.

Um perspectivismo familiar àquele perspectivismo elaborado por Wittgenstein em *Da Certeza*. Para esclarecê-lo, basta supor um rei que acredite que a Terra existe há pouco tempo, por exemplo, desde o seu nascimento. Diante desse rei, nós, a quem foi ensinado o contrário disso, teríamos razões convincentes para demovê-lo de sua crença? Não é o caso de dizer que seria impossível converter o rei ao nosso ponto de vista, “mas seria um tipo especial de conversão: o rei seria levado a ver o mundo de forma diferente.” (Wittgenstein, 1972, § 92) Nesse caso, como em muitos outros, é importante não perder de vista o papel que entendimentos gerais desempenham na apresentação de razões e que, por vezes, nos convencemos da correção de um ponto de vista por sua “*simplicidade* ou *simetria*, isto é, por sermos levados a adotá-lo.” Assim, se um raciocínio resultará no argumento digno de aceitação depende, no essencial, da sintonia entre as razões apresentadas e o código ético ou sistema de valores que orienta a prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ética compreende contextos argumentativos, que, como os científicos, envolvem a elaboração de razões segundo critérios de aceitação. O exame do lugar das razões na Ética não se volta à justificação do raciocínio ético como atividade, mas à explicação da lógica do raciocínio ético. (Nielsen, 1958, p. 29) Nesse sentido, a resposta à pergunta sobre a identificação de boas razões argumentativas na Éti-

7 Trata-se de proposições compreendidas por Wittgenstein como fora de questão, na medida em que estão fora de dúvida. Tratamos desse tema em “Normatividade, experiência e certeza em Wittgenstein”, publicado na *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 29, n. 59, 2022, pp. 111-129.

ca não pode senão apelar para os critérios de raciocínio estabelecidos e aceitos. A resposta está em sintonia com uma concepção de lógica que não se furta ao contato com a vida, à qual é cara a ideia de que entendimento do significado depende de determinações contextuais.

Deveres profissionais podem muito bem ser traduzidos em obrigações éticas, mas não podem ser convertidos em obrigações jurídicas sem que deixem para trás a natureza ética. Um conflito de interesses qualquer que solicite a intervenção de raciocínios éticos pode muito bem ensejar elaboração legislativa. Isso, no entanto, não torna a Ética legisível. Na exata medida em que passa à condição de regra jurídica, a obrigação perde a natureza ética, pois deixa de ter caráter facultativo. Por outro lado, o respeito ao ordenamento jurídico, não simplesmente a esta ou àquela norma jurídica, é uma exigência Ética. O que é eticamente exigido de qualquer profissional, como resultado, é que ele desempenhe de maneira competente qualquer tarefa profissional que lhe seja atribuída. (Toulmin, 1978, p. 415) Há, naturalmente, padrões técnicos que permitem a avaliação da competência. Nesse sentido, eventuais falhas em relação à performance profissional têm caráter ético, além de técnico.

A lógica dos raciocínios éticos de Toulmin está em sintonia com a *soft law*, pois, em certo sentido, compreende uma *soft logic*. A Ética profissional ilustra bem isso. É verdade que, em alguma medida, decisões profissionais têm caráter estritamente pessoal. No entanto, isso não faz delas algo menos exposto à crítica racional do ponto de vista ético. (Toulmin, 1978, p. 416) Não fosse assim, a Ética, nesse caso, não seria mais do que uma etiqueta. A *soft law*, nesse cenário, compreende padrões, que criam expectativas de conduta profissional no âmbito de procedimentos, sem implicar qualquer obrigação legal, embora se trate de padrões feitos à luz do ordenamento jurídico. Os padrões de aceitação embasam o raciocínio ético, tendo sido depreendidos da *soft law*. O corpo de práticas da *soft law* pode muito bem assumir a forma de regras escritas. Seja como for, trata-se de inferir das práticas vigentes e aceitas padrões de avaliação das razões que justificam a ação, estabelecendo, com isso, uma espécie de guia de boas práticas.

Não deixa de ser uma codificação, mas também é uma síntese das boas práticas profissionais estabelecida por autoridade competente.

Como não se trata da importação de padrões de contextos avessos às práticas, como dirão Campbell e Glass (2001), a aceitação das diretrizes e padrões é facilitada por estarem em sintonia com as práticas vigentes. (p. 478) A figura da autoridade competente, nesse caso, não pode ter os mesmos efeitos da autoridade jurídica ou a *soft law* tem o seu sentido subvertido. Perde, com isso, o caráter de orientação ou de regras que fundam expectativas de conduta, mas sem qualquer espécie de obrigação legal. (Cf. Terpan, 2023, p. 49) Na condição de *soft law*, essas regras e padrões podem funcionar como instrumento interpretativo de normas jurídicas e como instrumento de decisão de autoridades, o que quer dizer que a prática profissional terá sido avaliada de acordo com os critérios que a orientam. Nos domínios da ciência, como mostrou Toulmin, as coisas não se passam de forma substancialmente diferente.

A distinção entre obrigação jurídica e dever ético é clara, mas a linha que separa uma do outro pode ser bastante tênue. Kant (2018) distingue a Ética do direito tendo em vista o motivo da ação. (p. 92) Se ela é causada pelo arbítrio alheio, como é o caso de um mandamento judicial, então se trata de uma obrigação jurídica, pois foi motivada por coerção. Por outro lado, se não há ainda a coerção, por mais que haja a obrigação jurídica, se ela for satisfeita, então se trata de ter agido por dever ético. Entendida a distinção dessa maneira, ela parece supor uma abertura à negociação em que a obrigação jurídica é satisfeita por razões éticas. A rigor, isso instaura as condições para um amplo uso da *soft law*, baseada na concepção de raciocínio ético de Toulmin, na solução de problemas jurídicos.

As formas de solução de problemas jurídicos dependem de uma escolha orientada pela interpretação do direito. Ora, como há mais de uma interpretação correta, pode-se então falar em grau de correção da escolha. Há o correto, o mais correto, o mais correto ainda, mas não do ponto de vista meramente jurídico, apenas do ponto de vista ético. Isso quer dizer que as escolhas da solução mais adequada atendem a razões de natureza ética. E, nesse caso, o certo não é derrotado pelo verdadeiro, mas pelo mais certo ainda.⁸ O horizonte da escolha, nesse

8 Expressão do professor João Vergílio Gallerani Cuter numa conversa.

caso, é a satisfação da justiça. Em sendo assim, a pergunta “Qual a porta mais adequada?” não pode ser respondida à luz unicamente de regras jurídicas, embora as normas jurídicas aplicáveis balizem a resposta. E um dos efeitos disso é mesmo aquele compreendido por Didier Jr. e Fernandez (2024, p. 266), o devido processo legal não constitui uma obrigação de submissão do problema jurídico à jurisdição estatal, mas um direito, cuja satisfação pode ser feita a partir do exercício de deveres éticos. A adequação nesse caso, tal como a correção da escolha, subordina-se a razões éticas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Trad. Lesley Brown. Londres: Oxford University Press, 2009.

CAMPBELL, Angela; GLASS, Kathleen Cranley. *The Legal Status of Clinical and Ethics*.

Policies, Codes, and Guidelines in Medical Practice and Research. *McGill Law Journal*, v. 46, 2001, pp. 473-489.

CANAVAN, Thomas. *Between Logic and Rhetoric: Toulmin’s Theory of Argumentation*. 248 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Galway, Galway, 2012.

DIDIER JR.; FERNANDEZ, Leandro. *Introdução à Justiça Multiportas: sistema de solução de problemas jurídicos e o perfil do acesso à justiça no Brasil*. São Paulo: Editora Juspodium, 2024.

DIDIER JR.; FERNANDEZ, Leandro. *Introdução ao Estudo das Boas Práticas na Administração da Justiça: a relevância dogmática da inovação*. *Direitos Fundamentais & Justiça*, ano 15, n. 45, Belo Horizonte, 2021, pp. 165-198.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Trad. Octavio Mendes Caiado. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

KANT, Immanuel. *Licões de Ética*. Trad. Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Célia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

MOORE, Edward. “Replay to my Critcs”. In: SCHILPP, Paul Arthur. *The philosophy of G. E. Moore*. Nova Iorque: Tudor, 1942.

- NIELSEN, Kai. Good Reasons in Ethics: An Examination of the Toulmin-Hare Controversy. *Theoria*, v. 24, 1958, pp. 9-28.
- NILSTUN, Tore. Moral Reasoning: A Study in the Moral Philosophy of S.E. Toulmin Lund: Studenlitteratur, 1979.
- PERELMAN, Chaïm. *The Realm of Rhetoric*. Trad. William Kluback. Londres: University of Notre Dame Press, 1982.
- ROBILANT, Anna di. Genealogies of Soft Law. *Scandinavian Studies in Law*, v. 58, 2013, pp. 217-268.
- SOSSIN, Lorne. Hard Choices and Soft Law: Ethical Codes, Policy Guidelines and the Role of the Courts in Regulating Government. *Alberta Law Review*, v. 40, 2003, pp. 867-893.
- TERPAN, Fabien. "The definition of soft law". In: ELIANTONIO, Mariolina; KORKEA-AHO, Emilia; MÖRTH, Ulrika. (eds.) *The definition of soft law*. Cheltenham: Edward Elgar, 2023.
- TOULMIN, Stephen; RIEKE, Richard; JANIK, Allan. *An introduction to reasoning*. Nova Iorque: Macmillan Publishing, 1978.
- TOULMIN, Stephen. *An Examination of the place of reason in Ethics*. Londres: Cambridge University Press, 1953.
- WINCH, Peter. WINCH, Peter. *A ideia de uma ciência social e sua relação com a Filosofia*. Trad. Anísio Teixeira e Vera Freitas de Castro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. "Conferência sobre Ética". Trad. Darlei Dall'Agnol. In: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, pp. 215-224.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

ÉTICA E RESPONSABILIDADE: COMO PENSAR A ÉTICA DO SÉCULO XXI A PARTIR DE HANS JONAS E EMMANUEL LÉVINAS

José Luís Sepúlveda Ferriz¹

“O outro na qualidade de ser humano guarda na sua existência uma exigência radical de respeito, pois detém um mandato de vida que, por si só, fala eloquentemente da necessidade de manutenção de sua integridade”

Hans Jonas

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Poucos autores tão lúcidos, tratam os temas da ética e da responsabilidade desde uma perspectiva tão corajosa e tão atual, como o filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993) e o filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995). Estes dois autores nos deixam um legado muito claro: que a filosofia não deve ter medo de abordar os problemas do nosso tempo, aliás, esse seria seu destino e seu fundamento. Por isso para Jonas e Lévinas a responsabilidade não é somente um referente para o ser humano, como também para a própria filosofia, enquanto acompanha o destino da humanidade e do planeta, ou

¹ Doutor em Filosofia. Professor da Ucsal e Coordenador do Programa em Família na Sociedade Contemporânea- PPGFSC-Ucsal. E-mail: jlsf966@outlook.com

contrário seria a morte da humanidade, do planeta e do pensamento, ontológica e eticamente falando.

Refletir sobre como pensar a ética do século XXI, desde a ética da responsabilidade, não deixa de ser um grande desafio nos tempos atuais, aliás, sempre foi um grandíssimo desafio pensar eticamente e não poderia ser diferente na contemporaneidade. Jonas e Lévinas foram filósofos e profetas em tempos sombrios, em tempos dúbios, em tempos de dureza humana e epistemológica. A filosofia é sempre desafiada a se repensar a si mesma, a partir dos condicionantes sociais, culturais, políticos, epistemológicos e ambientais de cada momento histórico. Estes filósofos se arriscaram, tomaram a iniciativa e pensaram diferente para superar a “morte” do pensamento, da humanidade e do planeta. Morte do pensamento que já foi anunciada pelos seus antecessores, Edmund Husserl na sua obra *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (1936) e por Martin Heidegger, seu mestre, através da crítica à técnica em *Ser e Tempo* (1927) e no ensaio *A questão da Técnica* (1953).

Na contemporaneidade, a vivência intensiva da mediocridade e a superficialidade, nos leva à proliferação do igual, como afirma Biung Chul-Han (2022), nos conduz a pensar na totalidade, onde o outro desaparece e o que aparece é o Mesmo como problema, como autodestruição, como “unidade” uniformizada e, não como Mistério². O outro não se vislumbra como Rosto, apenas como imagem estereotipada, com isso o outro desaparece, não ocupa um lugar (*a-topos*). O espaço e o tempo, desde esta perspectiva, se encurtam, mudam de natureza. Só interessa o eu, como autorreferência narcísica, num espaço de tempo muito reduzido, o presente. Desaparecem, cada vez de forma mais rápida, o passado e o futuro. O tempo não tem fala, simplesmente é consumido. Para esta forma de pensar, a responsabilidade e a alteridade, são transformadas em positividade e autenticidade do igual, uma ditadura do *Eu* em forma de posse, mercadoria. Tudo isto, produz um vazio ético!

2 Outros autores que refletem sobre o Mistério como filosofia são, Gabriel Marcel na sua obra *Diário Metafísico* e *Ser e Ter* e Maurice Merleau-Ponty na sua obra *Fenomenologia da percepção*.

No cenário atual, com a proliferação da tecnociência e seu braço armado a tecnologia, sobretudo com a intervenção desta na vida humana e não humana, chega-se a patamares nunca imaginados de “super-poder” (poder sobre o poder). Cada vez mais somos coagidos de inúmeras formas, impulsionados pelas novas tecnologias e pelo sistema econômico capitalista neoliberal, para uma ideia de progresso e de bem-estar social sem limites. Dá a impressão de que estamos num trem de alta velocidade que, nos leva queiramos ou não para um destino comum, qual seja ainda está por ver. Esta forma de pensar, atrelada a uma racionalidade totalmente instrumentalizada (técnica), leva no seu bojo uma ideia de falsa infinidade, de possibilidade absoluta, de governo total sobre os outros e sobre o planeta. O progresso da humanidade se entende como avanço de poder ilimitado. Os seres humanos foram modelando o mundo a sua imagem e semelhança, ou seja, conforme às necessidades determinadas pela própria tecnologia. Essa ideia de não querer ou poder parar nunca, porque precisamos usufruir da utilidade da tecnologia, nos pode levar a vivenciar no presente situações de superabundância, para mais tarde hipotecar a vida das gerações futuras.

Somos uma civilização pragmática, excessivamente factual e, aterradoramente individualista, por isso mesmo a ética não pode deixar de ser um guia que oriente nossas ações. Essa é a proposta tanto de Jonas quanto de Lévinas por uma ética da Vida, que proteja o ser humano nas suas diferentes expressões sociais, culturais, raciais e a própria natureza, do poder da racionalidade técnica instrumentalizada. A filosofia destes dois autores, se afasta da tradição ocidental e se transforma em pensamento “temerário”, porque se pensa e se realiza na contramão, por isso não deixa de ser uma filosofia da suspeita, uma filosofia da estranheza. Uma suspeita que deve despertar sensibilidade e novas propostas, tendo em conta as diferenças dos indivíduos nas suas alteridades e carnalidades específicas. Colocar no centro das reflexões atuais o Outro, as futuras gerações e o meio ambiente é, um grande empreendimento metafísico e ético que, inspira outros campos da pesquisa como o direito, a psicanálise, a antropologia cultural, a sociologia, a ecologia, a bioética, a espiritualidade, entre outros. Ao final de contas, devemos

continuar a nos fazer e responder a pergunta filosófica: Quem somos nós em relação aos outros e ao mundo?

Para ir terminando este momento introdutório, nos podemos fazer alguns questionamentos que intentaremos responder ao longo deste capítulo: a responsabilidade é necessária ainda, como elemento ético prático na nossa contemporaneidade, caracterizada pela subjugação do eu e pela recusa acintosa do outro? Quem seria esse outro a quem se deveria dar mais atenção? O que significa esse outro para mim? Qual é o grau de responsabilidade que outrem exerce sobre cada um de nós? E a própria filosofia como amor ao saber, como se pensa na atualidade a partir da provocação que a alteridade e a responsabilidade nos fazem? Como fazer filosofia a partir do Outro, da questão ecológica ou meio ambiente e, com o envolvimento da Técnica, cada vez mais presente nas relações humanas? Estas são algumas problematizações que estes dois pensadores na sua época tentaram responder e que agora delegam a cada um de nós, para que também sejamos consequentes com o ser e o existir da nossa natureza que é: saber amar a Vida para além do pensar, mas sem deixar de fundamentar a sabedoria prática em princípios sólidos que, dignifiquem aquele que é tido como “outro” na nossa sociedade: o refugiado, o imigrante, o apátrida, os mais pobres e vulneráveis, o meio ambiente, o totalmente diferente para além de si mesmo, etc.

A filosofia de Jonas e de Lévinas não deixa indiferente a qualquer um e, por suposto que não está a salvo de críticas, como por exemplo: transcendentalismo/espiritualismo em Lévinas, problemas de fundamento/insuficiência, a heurística do temor em Jonas, entre outras que se poderiam fazer. Os autores eram cientes, mais do que ninguém, da novidade e o alcance de seu pensamento. Provocação do pensamento crítico reflexivo! Por isso, eles deixaram em aberto como excelentes fenomenólogos, uma possibilidade de dar continuidade a repensar os problemas que a nossa civilização nos provoca, já que a existência é uma eterna possibilidade de ser e de fazer. Cabe a nós respondermos e assumirmos um protagonismo maior, ético e político, na busca de valores/princípios como a Vida, a Responsabilidade, a Sustentabilidade e a Vulnerabilidade, que nos reintegrem como sociedade e devolvam

a esperança de que nem tudo está perdido nas nossas relações com o mundo e com o outro ser humano e não humano.

O objetivo deste capítulo será traçar uma espécie de múltiplas perspectivas éticas, axiológicas e epistemológicas, que nos ajudem a encarar as graves problematizações que temos na nossa contemporaneidade e que suscitem elementos confiáveis para fazer autêntica a dignidade da vida humana e a sustentabilidade do planeta. Para isso o presente cuida do futuro e, a partir de agora, a proposta é determinar uma política de ação individual e coletiva, que faça possível a habitação do ser, tendo em cada um de nós, seus autênticos guardiões.

Termino esta parte introdutória com as palavras de Hans Jonas (2006, p. 44), sobre a relação do pensar e do agir, e a responsabilidade que todos nós temos perante ações éticas que interfiram no agir humano, individual e coletivo

Nem vocês nem eu: importa aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o autor individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação. Isso exige imperativos de outro tipo. Se a esfera do produzir invadiu a esfera do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública. Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política.

O PONTO INICIAL: ELEMENTOS PARA PENSAR A CRISE DA RACIONALIDADE OCIDENTAL

Parece evidente nos círculos acadêmicos e não acadêmicos que, a ciência e a tecnologia têm transformado todos os ambientes da vida cotidiana e que na atualidade se interatua com esses campos

do conhecimento, muito mais do que em épocas anteriores. Poucas criações do ser humano, inerentes à sua condição humana, influenciaram tanto nas últimas décadas como tem sido o binômio da tecnologia e da ciência, ou tecnociência. O mundo tecnológico alcança tudo o que tem a ver com a existência humana e não humana, como: vida e morte, pensamentos e sentimentos, presente e futuro, ação e contemplação, mundo e natureza. Tudo isto, se transformou em problema central para a filosofia, para a ética e para a existência em geral. Um primeiro passo a dar de forma sintética, já que o espaço não nos permite realizar uma exploração mais ampla é, no sentido de encontrar a origem, a dinâmica e o conteúdo do que se entende por ciência tecnológica ou tecnociência, depois apontar as críticas de Jonas e Lévinas à racionalidade instrumental, para finalmente apresentar as propostas de Jonas e Lévinas sobre a construção de uma ética da responsabilidade.

A configuração da ciência como a percebemos hoje, não é uma significação recente, tem suas raízes no surgimento da ciência do século XVI, e com o transcurso dos séculos tem se apresentado de formas diferentes, condicionada pelas circunstâncias de cada época. As características essenciais da ciência moderna são a *matematização* e a *experimentação*, que levam à *operabilidade (eficiência)*. Serão René Descartes (1596-1650) e Francis Bacon (1561-1626), junto com Galileu Galilei (1564-1642), os representantes de esta nova concepção de ciência, entendida como saber aplicado, como saber positivo.

Esta matematização do conhecimento e a metodologia experimental rompem com os modelos aristotélicos-escolásticos da Idade Média e modificaram a cosmovisão da ciência. Como resultado de um longo processo, a ciência moderna cada vez mais se foi institucionalizando, e já na Primeira Revolução Industrial na Inglaterra do século XVIII se dá um grande impacto social, político e econômico em que o principal eixo foi a tecnologia. Depois, com a Segunda Revolução Industrial, se forjou uma aliança de fortes laços, entre a indústria, a tecnologia e a ciência na metade do século XX, surgindo o que se conheceu como *Big Science*³. O alcance da razão tecnológica é imensa nos dias atuais,

3 O termo *Big Science* foi introduzido na linguagem científica por Solla Price em

não somente o que se refere à ciência e à tecnologia, mas se estende a outras áreas como a informação, a economia, a sociologia, a epistemologia, a biologia, chegando rapidamente a patamares de aproximação com a Inteligência Artificial, cada vez mais presente no nosso dia a dia.

Todo este proceder da razão tecnológica, nos mostra as características próprias da tecnociência. Poderíamos dizer que se trata de uma axiologia das ações ou praxiologia em que aparecem uns valores típicos muito particulares, valores do proceder técnico-científico, como são: a eficiência, a quantificação, a inovação, a funcionalidade, a utilidade, a aplicação e a fiabilidade. Estes princípios axiológicos operativos têm entrado em todos os âmbitos da pesquisa e do desenvolvimento. Como afirma Javier Echeverría (2003, p. 28-29), reconhecido pensador espanhol da filosofia da ciência, em que afirma que: “a tecnociência traz consigo a instrumentalização do conhecimento científico tecnológico”.

Este tipo de racionalidade, fundamentada na ciência tecnológica, especialmente a partir de meados do século XX, se vincula através desta matriz técnica científica. Os objetivos, ações, sistemas, valores, ou seja, tudo o que faz parte desta amplíssima rede atual de relações com a ciência, é fundamentalmente tecnológica e tecnocrática. A tecnociência se transformou no destino da civilização, de formas muito específicas em ocidente. A técnica é um exercício de poder, como afirma Oliveira (2014, p. 95-96), representa um perigo porque representa uma promessa utópica, dada sua magnitude e ambivalência:

Neste sentido, a técnica representa uma nova espécie de utopia, num mundo pós-utópico e pós-metafísico. [...] a pressão pela competência/competição (baseada na busca por poder, prestígio, benefício e segurança) levam à aceitação da técnica como um *perpetuum movens*; o altíssimo investimento dos poderosos interesses que financiam a produção da inovação; o aumento da população e esgotamento das reservas naturais fun-

1968 na sua obra: *Hacia una ciencia de la ciencia*. Barcelona, Ariel, 1973. Será o sociólogo da ciência, o francês Bruno Latour, que em 1987 popularizará o termo tecnociência, na sua obra *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Massachusett.

cionam como impulsos para esse movimento porque a técnica mesma acredita que os eventuais problemas criados por ela poderiam ser por ela sanados. Tal processo gera a utopia de uma vida cada vez melhor, ou seja, a técnica se torna uma promessa de possibilidade que é resultado da excitação incentivada pelos fabricantes de sonhos do complexo industrial-mercantil.

Nos encontramos diante do que Hans Jonas denomina como *Homo Faber* (o homem técnico); a tentação a crer que a vocação do ser humano, seu próprio destino, seja dar continuidade a esse impulso por uma ideia de progresso, superando-se sempre a si mesmo, com a lógica de empreendimentos cada vez maiores. O filósofo e urbanista francês Paul Virilio (1932-2018), introduz o conceito de *dromologia* na epistemologia filosófica, para sinalizar a velocidade com que sucedem os processos investigativos no campo da ciência. O conceito etimologicamente vem de *dromos*=velocidade e *logos*=discurso. Com esta *dromologia* epistemológica tecnocientífica não dá tempo a pensar de forma pausada, com tempo suficiente as possibilidades e os efeitos próximos ou remotos e sua irreversibilidade. Nunca foi tão interessante, como hoje em dia, pensar a velocidade a partir do impacto da cultura digital. O Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), na revista *Technology Review MIT* publicou no ano de 2008 as novas tecnologias do século XXI, entre elas destacou a biotecnologia, a nanotecnologia e a infotecnologia, terão um protagonismo importante nos avanços e progressos nas próximas décadas. Campos novos de pesquisa se abrem às novas “demandas” da humanidade tecnológica, como a genética, a cibernética, com a finalidade de propor uma nova natureza artificial cada vez mais emergente. O binômio evolucionismo e humanismo cobram importância neste sentido.

Com o avanço acelerado da tecnociência em suas representações epistemológicas da engenharia genética, a biologia molecular e as investigações sobre a prolongação da vida, se comprova que é preciso estabelecer desde a reflexão um princípio de precaução que resguarde a essência e a identidade do humano e da natureza. Neste sentido Lévinas, critica o primado da ontologia e da totalidade, por pretender

ser um saber absoluto que reduz o conhecimento do mundo e do outro a meras estruturas e conceitos, um modelo de racionalidade lógico discursiva:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser o fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. (Lévinas, 2019, p. 30)

Uma das questões pelas quais Jonas faz questão de criticar a racionalidade científica e tecnológica moderna é, porque para o filósofo alemão, segundo Oliveira (2014, p. 106), “essa lógica apresenta uma consequência metafísica importante, porque anula a possibilidade de existência de qualquer causa não física, como, por exemplo, uma pretensa causa espiritual”. Tudo o que não possa ser verificado, por não ter uma natureza não física, é descartado. Ou seja, é negado ao espírito qualquer intervenção no âmbito intramundano e material, com isso, qualquer espécie de teleologia natural, é também descartada e como consequência disso se dará uma ausência total de causas finais e portanto de juízos de valor. A crítica do pensador alemão com relação à ciência moderna, é que caiu numa espécie de determinismo físico, em que um existente físico somente pode provocar outro existente físico. Tudo é visto como automatismo de forças neutras, acidentais e necessárias, no qual se opera com essa mecânica dinâmica sem intencionalidade ou finalidade.

Neste sentido Hans Jonas identifica esta forma de pensar como processo de “desencantamento”, tudo aquilo que não tem vontade, nem liberdade, e não tem sabedoria, não merece o respeito. A nature-

za como Mistério, dá lugar ao intelectualismo desencantado. A natureza é inerte e indiferente, por tanto tudo é permitido. Desaparecem todos os limites, já que desaparece a ideia de validade intrínseca da própria natureza. Gostaria de colocar um texto de Jonas, tirado da sua obra *O Princípio Vida*, que reafirma a necessidade de pensar a Vida como parte de um processo dialético de polaridades que determinam a nossa existência, como ser e não-ser, matéria e forma, liberdade e necessidade, vida e morte:

Se conseguimos mostrar a presença de uma tal transcendência e das polaridades que a articulam já na própria base da vida, por mais rudimentar e pré-espiritual que seja sua forma, teremos tornado verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal. (Jonas, 2004, p. 15)

Tudo isto, afirmado anteriormente é muito perigoso, tanto desde o pensamento de Jonas quanto de Lévinas, por vários motivos, entre os quais podemos destacar; a anulação de quaisquer ideias de transcendência e infinitude, entendida como sair de si, implica ultrapassar-se, e isso pode nos levar ao não reconhecimento do Outro e reduzir esse “outro” ao Mesmo. Alteridade e Responsabilidade são as respostas à epifania do Rosto do outro (o outro humano e não humano, como a natureza). Com palavras do próprio pensador franco-lituano: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo” (Lévinas, 2019, p. 31). Sob a ótica do racionalismo e da totalidade da subjetividade do Eu, se expande num pensamento de um Eu racional que gera violência, já que conhecer desde esta perspectiva é sinônimo de dominar e excluir. É Totalidade!

A nova forma da racionalidade do pensamento pós-moderno, parte do Si e encontra no Si- mesmo a sua auto fundamentação. Para Lévinas o pensamento ocidental é violento, está erigido sob a totalidade e impede a realização da alteridade. Por quê? Porque o outro se recusa a ser submetido ao totalitarismo do Eu e da Razão que transforma tudo em objeto ou propriedade. Poderíamos afirmar que se trata de um pensamento “egológico”, um retorno ao Ser, sempre como Si-

-mesmo. É uma ontologia baseada na subjetividade do Eu, fechada em si mesma. Este tipo de racionalidade provoca na contemporaneidade, um ser humano que se anuncia como absoluto e extremadamente individualista. Este individualismo, uma espécie de impessoalidade do Ser, rompe com qualquer ideia que possa nos remeter ao Outro, seja como Deus, como natureza, como mundo. Com palavras do próprio Emmanuel Lévinas:

A individualidade do eu se distingue de toda individualidade dada, pelo fato da sua identidade não ser feita do que a distingue dos outros, mas de sua referência a si. A totalidade em que se situa um ser pensante não é uma adição pura e simples de seres, mas a adição de seres que não fazem número uns com os outros. É toda a originalidade da sociedade. A simultaneidade da participação e da não participação é precisamente uma existência que evolui entre culpabilidade e inocência, entre o domínio sobre os outros, a traição a si mesmo e o retorno a si. (Lévinas, 1997, p. 38)

Então, qual seria a solução para Lévinas e para Jonas perante este saber-poder? Para Lévinas, pensando fenomenologicamente (percepção e sentido) seria sair do Eu, como despojamento. Abrir-se ao Outro não como um alter-ego (outro eu) mas sim sendo diferente do Eu. Olhar para o outro desde uma perspectiva ética (Rosto), e este surgimento do Outro exige respeito (Responsabilidade) e acolhida. Segundo Lévinas para sair de Si-mesmo ou do Eu, precisamos do Outro. O Outro como manifestação (Rosto) nos leva ao infinito e convoca o Eu à Responsabilidade. É o Outro que faz possível a alteridade ética, a partir da abertura para o exterior, para o encontro com a autêntica humanidade. É a abertura do humano no ser, um “outramente que ser”.

É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro que procurei analisar o fenômeno da dor inútil. (Lévinas, 1997, p. 156)

Para Jonas, o saber e o poder, séculos atrás, eram demasiado limitados para prever o futuro remoto. Porém, na atualidade sob a bandeira da tecnociência, a ética tem que lutar cotidianamente com as ações humanas de alcance global e que não deixa indiferente o futuro. Para Jonas, os efeitos cada vez maiores e sua irreversibilidade exigem colocar a Responsabilidade como imperativo no centro da Ética e situá-la dentro de um horizonte espaço-temporal de acordo com os nossos atos morais.

O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da ameaça física. (Jonas, 2006, p. 21)

Vejamos, concretamente, quais são as propostas para uma Ética da Responsabilidade em Hans Jonas e Emmanuel Lévinas, como solução para recuperar uma sociedade em risco que compromete a Vida Humana e do Planeta.

A ÉTICA PARA O FUTURO EM JONAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LÉVINAS: PROPOSTAS ÉTICAS PARA A RESPONSABILIDADE NO SÉCULO XXI

A Ética para o futuro em Hans Jonas.

A Responsabilidade como anuncia Jonas, no Prólogo de sua obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (1979), nunca esteve no centro das discussões éticas ou a filosofia ética lhe deu pouca atenção, até agora. Por isso, argumentar sua pertinência e seu sentido no debate ético, é importantíssimo. Como ele próprio afirma:

No entanto, o verdadeiro tema do livro o desse dever recém-surgido, expresso no conceito de *responsabilidade*. Embora não represente um fenômeno novo para a moralidade, a responsabilidade nunca tratou de tal objeto, e a teoria ética lhe concedeu pouca atenção. [...] Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que tem uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro, acompanhadas por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente. (Jonas, 2006, p. 22)

Segundo Jonas, a tradição ética do passado (teleologismo e deontologismo), já não dá mais conta dos graves problemas do nosso tempo, por vários motivos: a ética estava reduzida ao mundo intra humano, o extra-humano (o tecnológico) se pensava como neutro, a ética se pensava como relação do ser humano com outro ser humano, portanto era antropocêntrica. Dentro dessa composição de ética antropocêntrica a essência humana era tida como constante ou não podia se reconfigurar, o alcance temporal era o aqui e o agora e por último todas as máximas e princípios das éticas tradicionais estavam configurados desde o efeito imediato da ação. Máximas desta tradição eram comuns, como: “Ama teu próximo como a ti mesmo”; “Faz aos outros o que gostariam que fizessem contigo”; “Nunca trates os outros como simples meios e sim como fins em si mesmos”. Os velhos imperativos categóricos kantianos da adequação do querer à razão, entendido como lógica da ação ou lógica do dever, para o nosso autor devem ser repensados, a partir dos novos desafios que as ações humanas realizadas pelos novos tipos de sujeitos da contemporaneidade, provocam efeitos cada vez maiores na sociedade e no planeta.

Tudo isto leva a pensar a Jonas, com a entrada dos novos desafios técnicos no campo ético, que novos imperativos sejam adequados ao novo tipo de agir humano, e por tanto o novo imperativo seria mais ou menos assim: “Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”. Também o expressa de forma negativa: “Aja de tal forma que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de

uma tal vida” ou de forma mais simples: “Não coloques em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade na Terra”, como também de modo mais positivo: “Inclui na tua escolha presente, como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem” (Jonas, 2006, p. 47-48).

Este imperativo categórico jonasiano que nos possibilita orientar o futuro consiste essencialmente em que “a humanidade seja possível”. Como pode se perceber, possui uma clara exigência ontológica e uma obrigação para as futuras gerações. A humanidade de nossa época não pode considerar a responsabilidade simplesmente como imperativo hipotético sem negar-se a si mesma. Para Jonas a responsabilidade não é um problema somente de ordem prudencial, de modo aristotélico, próprio de uma ética das virtudes, e sim compreende um alcance estrutural, propriamente imperativo. A partir daqui podemos nos fazer algumas perguntas: Existe uma fundamentação ontológica para o conceito de responsabilidade e, portanto, para o direito ou a obrigação de exigí-la? Existe uma ponte lógica entre o ser e o dever-se, ou seja, para uma objetividade da moral? Vejamos as condições de possibilidade de uma ética da responsabilidade.

A noção de responsabilidade em Jonas é muito particular, vai muito além de ser simplesmente uma correlação com a liberdade. Somos responsáveis, entre outras necessidades, pela preservação do planeta (ética ecológica) e de garantir as condições de vida humana digna no futuro (bioética). Precisamente por sermos racionais, ter vontade e liberdade, a exigência por uma responsabilidade que se alarga no espaço e no tempo, é cada dia mais urgente e necessária, pois é uma responsabilidade para além do humano. A responsabilidade desde esta perspectiva de Jonas, precisa da metafísica, da ética e da antropologia, para que objetivamente direcione políticas e princípios válidos de ação. Com relação ao problema do ser existe uma defesa da existência frente ao nada (niilismo); com relação ao dever, existe uma ponderação frente a irresponsabilidade das nossas ações pela desmedida do poder tecnocientífico e com relação à moral existe uma consideração do bem como contraposição ao mal, cuja presença parece mais perceptível. Neste sentido o filósofo Jelson Oliveira (2014, p. 128) afirma:

Segundo Jonas, o mau está presente no risco da ação (mesmo naquela ação dirigida pelo bem) porque o “longo prazo! dos efeitos que acompanha hoje o “grande poder” da técnica faz com que as consequências perdurem de forma incerta. Neste caso, a incerteza significa o risco e, dada a magnitude do poder, o risco do mal está sempre presente nas circunstâncias, mesmo aquelas que se originam da boa intenção e seus efeitos, de tão efetivos e ameaçadores, pela mera previsão, deveriam interditar a ação.

Ao ponderar as condições de possibilidade de esta ética da responsabilidade, os princípios da moral são de aplicação ao momento atual humano. Com esta premissa do tempo presente, o futuro da humanidade e do planeta se impõe como uma *preocupação* digna de ser levada a sério. O axioma da responsabilidade mira ao futuro desde o presente: “Deve existir um futuro”. Neste sentido, afirma Jonas, é necessária uma ciência da projeção hipotética, ou seja, uma futurologia comparativa. A consciência de uma *previsão* e *precaução* se apresenta como necessária para fazer o cálculo que nos obriga o temor do “nada” e do horror pelo vazio. Aqui é que o nosso autor nos apresenta outro conceito importante da sua exposição de uma responsabilidade para o futuro, como é a “heurística do temor”. Em que consiste?

Para Jonas a heurística do temor não seria outra coisa do que a capacidade de prever ou representar através do nosso próprio saber, os efeitos remotos de nossas ações, as consequências que uma tecnologia irresponsável pode causar sobre o planeta e sobre a humanidade. Assim se expressa o mesmo Jonas na sua obra *Técnica, Medicina e Ética*:

Como se practica la cautela que recientemente nos impone la responsabilidad? En última instancia, más allá de toda prueba de riesgo concreta de esta o aquella empresa, em una nueva *humildad* em los objetivos, em las expectativas y em el modo de vida. En lo que concierne a las pruebas de riesgo concretas, em *El principio de responsabilidad* propuse, al intentar una heurística do temor, una regla fundamental para el tratamiento de la

incertidumbre: in dubio pro malo – en caso de duda, presta oídos al peor pronóstico antes que al mejor, porque las apuestas se han vuelto demasiado elevadas como para jugar. (Jonas, 1997, p. 49)

Se trata, de um cálculo (heurística) das ameaças que se preveem se não agimos responsabilmente, sabendo que o que está em jogo é a mesma continuidade da Vida. Este temor não é paralisante, e sim consciência clara e distinta da responsabilidade pelos nossos atos; não é uma ética do medo e sim a possibilidade da evidência do mal. Por tanto, o primeiro dever de uma ética orientada para o futuro será a representação dos efeitos remotos já que o mal, o temido, ainda não é vivenciado e sim previsto.

O dever incondicional com a existência, como orientação metodológica, procura que tem que outorgar nossas decisões aos prognósticos catastrofistas e não aos favoráveis. O axioma ético que mantém a licitude de uma aposta ou de sua omissão, declara que nunca é lícito arriscar a existência humana ou a essência do homem em sua totalidade. É por esta razão que é dever primário optar pelo ser frente ao nada. O dever com a existência e com a essência, se transforma num imperativo, é o dever de construir uma autêntica humanidade, entre nós e a humanidade do futuro, ou que Jonas denomina de “contemporaneidade fictícia”; é o direito a uma essência humana digna. Daí que com o apelo de imperativo, o primeiro preceito seja que a humanidade seja⁴.

Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável a sua natureza falante, característica fundamental para a sua definição, caso alguém deseje empreender essa duvidosa tarefa. (Jonas, 2006, p. 176)

4 Sobre esta temática se pode consultar Paul Ricoeur, em sua obra: *La responsabilité et la fragilité da vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas: En: Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 304-319.

Jonas se faz a pergunta pelo valor do existir, a pergunta sobre se vale a pena existir: “por que algo deve existir de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenha feito existir” (2006, p. 102). Para Jonas a existência é um bem, ou seja, tem valor e, o que vale é o que merece a pena existir. Existir é e será sempre, para o nosso autor, melhor do que não existir. A vida é o valor máximo porque nela acontecem as possibilidades de uma ética e a possibilidade de outorgar valor, assim mesma e aos outros entes. Para Jonas, a verdade biológica é verdadeira, mas insuficiente para compreender todo o alcance da questão do ser humano. Precisa integrar-se a uma estrutura de sentido metafísica. A simples materialidade biológica precisa de um universo simbólico de sentido.

A argumentação de nosso autor poderia resumir-se nos seguintes termos: a presença de fins na natureza é interpretada como um valor e um bem em si mesmo, como expressão da superioridade axiológica do ser sobre o não-ser. Mas este ser do qual fala Jonas não está assegurado uma vez para sempre. Se trata de uma ontologia do ser como ser frágil, vulnerável, histórico, ou seja, se trata de uma possibilidade que requer para existir da nossa liberdade e da nossa responsabilidade, para que tomemos conta dele. De forma que sendo um valor ou um bem contêm a exigência de um dever-ser “o ser deve ser”. Desse valor e bem nasce o dever como mandato moral de ter que tomar conta daquilo que sendo valioso e vulnerável, sem cuidado pereceria. O dever consiste em cuidar do ser.

La dignidad y el valor de la vida imponen una tarea moral al hombre: el deber de cuidar y proteger la naturaleza como local da vida. Se cumple de ese modo el postulado de la prioridad del ser sobre la nada y, en consecuencia, lo que debe ser equivale a valioso. Es decir, lo bueno coincide con lo que tiene tendencia a convertirse en vida y existencia. [...] Es la posibilidad de existir lo que reivindica llegar a vivir y el derecho a vivir fundamenta el correspondiente deber y obligación en el hombre. (Gómez-Heras; Velayos, 2007, p. 54)

Dimensão ecológica da ética jonasiana

A experiência da vulnerabilidade da natureza permite a Hans Jonas sublinhar a interpretação de esta para a existência humana, assim como, para a compreensão da própria ecologia. Ter uma vida digna somente será possível num habitat saudável, hoje seriamente ameaçado. A natureza aparece como um bem frágil e como um valor que apela ao tratamento respeitoso pelo ser humano. Podendo se tornar num imperativo que ordena o trato amável e respeitoso com o meio ambiente. A preocupação com a natureza deixa de ser um assunto marginal para converter-se num elemento central da proposta ético ecológica jonasiana.

Jonas soube apreciar as verdadeiras dimensões dos problemas meio ambientais (poluição, mudança climática, matérias-primas, energia etc.) e por outro lado, o nosso autor antecipou a exigência ética de buscar soluções equilibradas que evitem cair no catastrofismo de uns e no otimismo de outros. Jonas situa o problema da responsabilidade na linha divisória das duas grandes correntes do pensamento que fundamentam a ética do meio ambiente: o fisiocentrismo e o antropocentrismo. A reflexão jonasiana desenha um modelo de moralidade em que o problema central segue sendo a humanidade. Poderíamos dizer que a ética de Jonas se fastia tanto de uma quanto da outra. Segundo Moratalla (2007, p. 377) “Su filosofía y antropología de la vida definen al ser humano en la naturaleza y a la naturaleza vinculada al ser humano. El ser humano es ser-en-la-naturaleza”.

A relevância da natureza na hora de construir uma ética meio ambiental, não pretende anular o protagonismo do ser humano no mundo moral. Os valores e diretos da natureza fundamentam deveres. Mas a perspectiva antropológica não se perde para Jonas, porque são os interesses da humanidade os que estão em jogo. Jonas mostra como os conceitos de fim e de valor, homologáveis entre si, não são simples projeções da subjetividade humana, mas estruturas do ser objetivo das coisas. A finalidade na natureza é em si uma coisa boa e o ser humano se encontra no cume de esta teleologia, desempenhando

a função de gestor e protetor dela. E é a partir deste fim supremo da natureza, como o ser humano se faz credor da maior responsabilidade sobre a conservação do mundo que o rodeia, já que lhe corresponde estar vigilante, para que nem ele nem a natureza percam seus valores supremos em mãos da técnica.

Hans Jonas tem refletido sobre a vida e as ameaças que se cernem sobre ela por causa do deterioro do planeta. A crise ambiental, na opinião de nosso autor, não somente requer um diagnóstico certo, exige também um comprometimento moral. Os valores intrínsecos da natureza geram obrigações e destes emergem normas e critérios a seguir pela ação humana. O problema meio ambiental exige reconstruir o mundo moral. A filosofia está chamada a repensar as categorias morais básicas como: finalidade, valor, liberdade, norma, e todas elas agrupadas ao redor do termo clássico: Responsabilidade.

Esta não somente deriva da imputação de uma ação passada. Se vincula a um compromisso com o futuro. A falta de medida do poder tecnológico tem mudado a relação homem-natureza. Sobre tal fato se fundamenta o novo conceito de responsabilidade, definido não a partir de fatos passados, mas por antecipação de consequências ou efeitos futuros. Como afirma Ferriz (2020, p. 80): “A ordem ética em Jonas está presente não como realidade visível, mas como um chamado sensato, que pede calma, prudência e equilíbrio. A isto Hans Jonas o chama de *Princípio de Responsabilidade*”.

Para terminar esta parte, Jonas faz um apelo aos governantes e aos regimes políticos, manifestando o risco de prestar atenção excessivamente aos interesses a curto prazo esquecendo os interesses a longo prazo e a necessidade de buscar um sistema de tomada de decisões o suficientemente rápido e eficaz, quando os prognósticos prevejam danos irreparáveis. Por tanto, para Jonas o ambiental ou a natureza também é uma questão política e social. As dimensões do problema ecológico não se reduzem ao tratamento acadêmico. O problema ou os problemas requer compromissos cada vez maiores e melhores, que concernem à política, à ciência, à técnica, à indústria e, por suposto a toda a sociedade. Jonas nos anima a pensar a Responsabilidade

também, como ética ecológica, como ecologia política e como justiça meio ambiental. Concluímos com estas palavras de Ferriz:

A questão ética, na prática, se manifesta através de certo sentido de responsabilidade que nasce de nossa relação com as pessoas. Esta responsabilidade dá lugar a relações normativas, isto é, a um conjunto de obrigações que passam a ser socialmente válidas, adquirindo o e status de normas ou valores de uma determinada sociedade ou grupo social. Em neste sentido, a ética socioambiental está centrada na reflexão sobre comportamentos e atitudes adequadas [...]. Como no contexto de qualquer ação em que várias práticas possam ser consideradas corretas ou incorretas, também nossas ações no marco ambiental podem ser positivas ou merecer censura moral. (Ferriz, 2020, p. 147)

A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas

Dando uma olhada ao nosso redor, percebemos rapidamente que o que mais predomina na nossa sociedade é a indiferença, a apatia e a superficialidade ou banalidade. Estas características marcam ao homem pós-moderno trazendo consigo falta de responsabilidade e um individualismo centrífugo em que a existência é vivenciada a partir de atitudes de hedonismo, êxito e prazer. Isso claramente traz algumas consequências como crise de identidade, desorientação na hora de fazer escolhas importantes, especialmente pelo abandono de critérios confiáveis, trazendo déficit social, democrático e cívico, produzindo na maioria das vezes isolamento e alienação.

Nos encontramos, perante uma crise axiológica de ordem cívico moral, em que valores que outrora eram fundamentais para a humanidade, hoje estão alicerçados na competitividade do mercado e no consumo. Lévinas não foi o único a perceber este tipo de situação, outros filósofos como G. Lipovetsky, U. Beck, Z. Bauman e ultimamente Biung Chul-Han, já faziam e fazem, diferentes tipos de diagnósticos e reforçam o retorno ao exercício da responsabilidade através de mo-

delos valiosos de vida, de justiça, de liberdade, de respeito e de prática da solidariedade. Se analisarmos o conceito de responsabilidade desde uma perspectiva histórica vemos sua evolução e diversidade desde Aristóteles até Lévinas, passando por Spinoza, Kant, Weber, Habermas, entre os mais destacados.

A palavra responsabilidade (do latim *respondere*: responder) nos diz sobre a obrigação de responde perante os nossos próprios atos. É a consciência sobre tudo o que fazemos ou não fazemos com os outros ou com nós mesmos. Por tanto, responsável é aquele que reflete seriamente antes de tomar decisões que possa afetar sua própria vida ou a vida dos outros; que assume as consequências de seus atos e responde pelo que faz, tanto se está bem-feito ou não e, que reconhece os erros que comete e está disposto a repará-los.

Uma primeira aproximação ao sentido da palavra responsabilidade é em sentido punitivo ou como imputação causal dos atos cometidos. Podemos dizer que se entende em sentido legal e jurídico, quando o sujeito transgrede um dever de uma norma jurídica imposta por uma agente externo a ele mesmo, como o Estado. Aqui o indivíduo é responsável porque é livre, e se responsabiliza por aquilo que faz. Mas existe uma segunda interpretação do termo responsabilidade; se é responsável por “aquilo que se deveria de fazer”, aqui nos adentramos no sentido moral do termo. Sou responsável por tudo aquilo que se encontra do campo do meu poder. Esta é a versão que a partir de Max Weber, no seu ensaio *Ciência e Política duas vocações*, se foi introduzindo na reflexão filosófica; a diferença entre uma ética da convicção e uma ética da responsabilidade.

Temos que ver com clareza que qualquer ação eticamente orientada pode ajustar-se a *duas* máximas, fundamentalmente diferentes entre si e irremediavelmente opostas: pode orientar-se de acordo com a “ética da convicção” ou de acordo com a “ética da responsabilidade”. Não quer isto dizer que a ética da convicção seja idêntica à falta de responsabilidade, ou a ética da responsabilidade à falta de convicção. Não é nada disso em absoluto. Mas há realmente uma diferença abissal entre

agir segundo as máximas de uma ética da convicção, tal como a ordena (religiosamente falando) “o cristão age bem e deixa o resultado à vontade de Deus”, ou segundo uma máxima de ética da responsabilidade, como a que manda ter em conta as *consequências* previsíveis da própria ação. (Weber, 1994, p. 113)

Nas últimas décadas autores como J. Passmore (1995) e H. Jonas (1978) advogam por uma ética da responsabilidade desde uma perspectiva ecológica. Para passar de uma ética da responsabilidade com a natureza, para uma responsabilidade com o outro. Esta ênfase na ética é importantíssima, já que a responsabilidade alude à alteridade, somos sempre responsáveis por algo ou por alguém. Aqui é que entra de vez o pensamento ético de E. Lévinas!

Sua proposta constitui um sério projeto ético de busca de sentido pela responsabilidade e a alteridade. Em toda sua obra Lévinas sempre fala, uma e outra vez, que o encontro ético com o “outro”, seja ele quem for, é fundamental para sair do ser “em-si e para-si” que leva ao egoísmo, ao Mesmo e ao hedonismo narcisista. E responsabiliza a “violência contra o outro” pelas graves barbáries que tem sofrido a humanidade ao longo da sua história, como o holocausto, o colonialismo e as guerras.

A noção de responsabilidade no autor franco-lituano deve ser proposta, em primeiro lugar, desde a ética como filosofia primeira e a segunda, desde a responsabilidade para com o outro, suas problematizações e suas consequências.

Lévinas parte das palavras de F. Dostoievsky, em *Crime e Castigo*, para construir sua argumentação filosófica: “Todos somos responsáveis de tudo e por todos e, eu mais do que os outros”. O conteúdo ético originário da relação com o outro é a responsabilidade. Uma responsabilidade que é inerente ao eu, mas não é recíproca: o outro faz o eu responsável por ele, mas isso não faz que o outro seja responsável pelo eu. Seria um humanismo de outro homem para o outro homem.

Esta responsabilidade é intransferível, insubstituível. É o que, de forma exclusiva, me incumbe e, que humanamente, não posso rejeitar.

É uma espécie de carga, de imperativo supremo. Se o eu quiser realmente ser eu, tem que se doar ao outro. É a responsabilidade pelo outro o que produz o meu eu, a minha subjetividade. O que dá sentido ao meu eu é precisamente o outro. É por isto mesmo que devemos nos preocupar pelo outro, já que, existe subjetividade na medida que há responsabilidade, pois o eu, é resultado de que alguém nos cuidou, e graças a isso, podemos nos sentir insubstituíveis, únicos.

Como afirma Haddock-Lobo: “a finalidade de tal radicalismo ético consiste em girar o pensamento em direção de uma origem diferente, propondo uma abertura radical e primeira ao outro, ontologicamente anterior à construção da alteridade” (2006, p. 117). Aqui encontramos como a alteridade reconduz o pensamento, retirando-o da identidade com o Mesmo, e fazendo com que o outro seja presença, diferença, rosto.

Rosto é a apresentação de uma radical exterioridade que não se encontra em nenhum sistema referencial de nosso mundo. No mesmo sentido, a relação com o rosto – o face-a-face- é linguagem, aquilo que se apresenta na palavra e que implica desejo, bondade e justiça. Assim, precisamos, antes de qualquer especulação, atentarmos para essa relação primeira com a alteridade, que configura o verdadeiro sentido da ética: a transcendência. (Haddock-Lobo, 2006, p. 140)

Para Lévinas, o tu é primordial com relação ao eu, e se manifesta no face-a-face, no Rosto. Isto quer dizer que, para Lévinas a ética começa na descoberta do rosto do outro, não mais como finitude e sim, como infinitude, como mistério, como enigma. A partir daí Lévinas dá um giro de parafuso a mais e afirma que nesse momento da percepção e a compreensão do outro, o eu torna-se responsável pelos seus atos. A relação com o outro, para nosso autor, é justiça, é retidão do acolhimento feito ao rosto.

Penso que em E. Lévinas podemos também encontrar uma ética da vida e não somente uma ética do humano. No âmago da filosofia de Lévinas se encontra o outro, como fundamento de toda realização do

humano, o que significa que unicamente no outro é possível encontrar-se a si mesmo. Isto também pode ser aplicado ao outro não humano (ecossistemas, animais, plantas). As relações que o ser humano tem com seu entorno e com os demais seres, nos afetam e nos modelam, de forma que possamos nos reconhecer e pensar na vulnerabilidade das outras formas de existência no mundo. Então poderíamos pensar em Lévinas uma ética ampliada para seres não humanos? Penso sinceramente que sim. Não tenho nem espaço nem tempo neste capítulo para fazer isso, e me proponho fazê-lo em outra ocasião de forma mais aprimorada. Mas, a vida transcende o humano, entanto que o humano faz parte do outro e o outro faz parte do humano. A vida é muito mais do que as pessoas que a pensam. Da mesma forma que Lévinas no reduz a humanidade ao eu, e o amplia necessariamente ao reconhecimento do outro, da mesma forma se podem pensar em formas de alteridade ampliada em que todos os seres vivos se relacionam. O outro pode ser identificado como um “outro” que não é o outro imediato e que assume importância no processo de sair de si para dar-se e reconhecer-se naquele estranho para além de si. Relações de vulnerabilidade e dependência, que pareciam ser o âmbito do mundo humano, também se reconhecem nos diferentes entornos e por meio de todas as criaturas que compõem os diferentes espaços e territórios. Por tanto, relações de cuidado, responsabilidade e equidade se vislumbram como necessárias para uma experiência do “ethos” desde o reconhecimento e a importância e o valor da Vida nas suas diferentes formas e sujeitos.

Gostaria de terminar esta reflexão com as palavras de Luiz Bicca (2003, p. 307), que nos faz pensar em tempos tão dilacerados, sobre as questões existências e como a ética ainda pode ser o caminho de encontro e de completude, para dar sentido a nossas vidas:

Afinal, é bem verdade que está difícil para qualquer indivíduo ter uma experiência de uma forma de vida em comum na qual responsabilidade e confiança estejam solidamente estabelecidas nas modalidades fundamentais e decisivas de relacionamento humano. Não podemos esquecer que a experiência que a maioria das pessoas faz é a negligência de obrigações por parte daqueles que deveriam ter responsabilidades.

O que, entretanto, torna ainda mais notável e fascinante o fato de que a despeito de tantas experiências dessas, tantas pessoas ainda sejam capazes de acreditar na realidade de uma ligação ou de um laço moral entre seres humanos.

CONCLUSÃO

Hans Jonas e Emmanuel Lévinas são dois filósofos que nos ajudam a pensar a ética como relação, carregada de Responsabilidade, de Comprometimento e de Cuidado com a Vida. Desde diferentes perspectivas, em Jonas a partir do poder que exerce a tecnociência nas relações do homem com a natureza e com as futuras gerações e, em Lévinas como epifania do Rosto como princípio de Alteridade, são duas formas de encontrar na ética, ontológica e eticamente, as bases ou princípios de devem orientar e pautar a reflexão e atuação dos seres humanos.

Como proposta de ação deste capítulo, pode ser pensada a ajuda que podemos dar aos jovens e às próximas gerações, para descobrirem a bagagem e os equipamentos necessários para interpretar a realidade e seu entorno e, encontrar as chaves de leitura e interpretação para sua própria existência, numa sociedade tão dilacerada e complexa como a nossa.

A ética deve preparar para o viver e viver eticamente na Responsabilidade. Toda ação deve ser sempre resposta ética, oferecimento respeitoso e testemunho de uma vida ética. E esta vida ética, sempre vem acompanhada da mão do outro, da companhia do outro, do testemunho ético do outro e com o outro, seja ele quem for. Isto deveria ser o fundamento de todo humanismo que preencha a nossa existência e dê um sentido às nossas ações e às nossas reflexões.

Espero que esta pequena contribuição, possa ajudar a pensar na Vida como um grande valor que deve ser cuidado, é Responsabilidade, é Sensibilidade pelo vulnerável, é um dever-fazer que se abre ao cuidado do ser, ao cuidado dos rostos humanos e não humanos. Desta forma, para fazer da nossa existência uma existência ética, a ética tem

que ser pensada desde a vida, a vida do vivente. Assim, contribuiremos com a reflexão de ampliar os campos éticos para além do humano.

REFERÊNCIAS

- BICCA, L. *Questões persistentes*. Rio de Janeiro; 7Letras, 2003.
- ECHEVERRIA, J. *La revolución tecnocientífica*. México: Fondo de la Cultura Económica, 2003.
- FERRIZ, J. L. S. *A Liberdade e a Justiça: Horizontes para uma racionalidade socioambiental*. Curitiba, Ed. Brazil-Publishing, 2020.
- GÓMEZ-HERAS, J. M.; Velayos, C. *Responsabilidad política e medio ambiente*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro, Ed, PUC-Rio, Loyola, 2006.
- JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros; Rio de Janeiro, Ed. Contraponto, 2006.
- JONAS, H. *O Princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, Vozes, 2004.
- JONAS, H. *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona, Paidós, 1997
- LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro; Lisboa, Edições 70, 2019.
- LÉVINAS, E. *Entre nós. Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- MORATALLA, T. D. *La ética antropológica de Hans Jonas em el horizonte de la fenomenología hermenêutica*. *Thémata*, Revista de Filosofia (39), 2007.
- OLIVEIRA, J. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- RICOEUR, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999.
- WEBER, M. *Ciência e Política duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1994.

LINGUAGEM E ÉTICA EM WITTGENSTEIN¹

Valério Hillesheim²

ESCLARECIMENTO PRELIMINAR

Ao longo da história do pensamento ético, muitas concepções foram erigidas por diferentes pensadores e pensadoras. A elaboração conceitual pode ter sido por tentativa de explicitar as razões de determinadas condutas e propor justificativas para as ações que são eticamente aceitáveis. Podem ter sido elaborações abstratas e especulativas para esclarecer o sentido e o significado de regras, princípios e valores, ou podem surgir de um espelhamento na prática cultural das sociedades ao longo do tempo, como incorporação dos hábitos e costumes do que era tido como desejável para o bem-estar, individual e coletivo. No processo histórico e cultural de instituição de valores morais e da prática ética, podemos identificar muitas possibilidades como causa do surgimento e do desenvolvimento das práticas culturais valorativas: instituições como a família, as religiões ou igrejas, o Estado e outras instituições. Assim também vale para a imprensa e as outras corporações. Toda instituição que sustenta ou propõe algo de relevante em termos de concepções valorativas, pode influenciar ou determinar o surgimento ou a prática de valores, priorizando uns em detrimento de outros, propondo uma hierarquia de valores, ou até

1 Texto publicado originalmente na Revista Ft. Vol 29, ed. 141. DOI: 10.69849/revistaft/th102412160951. ISSN 1678-0817.

2 Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (Ufba/Uefs). Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

mesmo uma inversão de valores que influenciam ou determinam as ações das pessoas.

O objetivo deste trabalho é analisar a relação entre ética e linguagem e fazer distinções entre os valores e as ações praticadas com base nesses valores, a partir do esclarecimento das implicações lógicas dos conceitos envolvidos. Para tanto, não é necessária uma historiografia das concepções de ética, nem o resgate da história natural dos principais conceitos mobilizados em tal esclarecimento. Por vezes, algumas concepções podem ser mencionadas para esclarecer a diferença do modo de fazer filosofia ou do modo como Wittgenstein pensa a ética e o seu papel.

A filosofia, para Wittgenstein, não é uma teoria, tal como podemos identificar nas filosofias clássica, grega, medieval e moderna. O papel da filosofia não é propor ou defender teses, quer sejam realistas, subjetivistas, idealistas ou céticas. A filosofia consiste em uma atividade de esclarecimento da lógica da linguagem, do papel das proposições, do sentido e do significado dos termos na linguagem, nos diferentes usos e funções. A filosofia não se confunde com as ciências, na busca pelas causas e explicações, teorizações e predições. A filosofia visa a investigar e esclarecer as razões que impedem a clarificação do significado e do sentido dos conceitos³, portanto, busca eliminar as confusões que impedem de vermos, nitidamente, o que é necessário para pensar corretamente. Em termos gerais, podemos dizer que a filosofia tem uma tarefa eminentemente crítica e terapêutica.

Pode parecer ser uma tarefa excessivamente simples, ou um reducionismo, limitar a filosofia a esse nível. No entanto, evitar as confusões, os problemas insolúveis, os problemas artificiais, os paradoxos e a falta de clareza do pensamento e da linguagem é condição de possibilidade de poder pensar e significar. É como se, para filosofar, alguns cuidados, procedimentos e esclarecimentos devessem ser estabelecidos e seguidos com todo rigor. Sem essa radicalidade, a verdadeira e genuína tarefa da filosofia estaria comprometida desde o ponto de par-

3 Para Deleuze (2000), a filosofia tem como tarefa elaborar conceitos. Para Wittgenstein, muito mais do que a elaboração dos conceitos, a filosofia deve investigar sob quais condições ocorre essa elaboração e quais os problemas que podem derivar dela.

tida. O filosofar de Wittgenstein exige entender a filosofia como essa atividade radical, crítica, genuína, rigorosa, cuidadosa, ao extremo, para poder deixar o pensamento com autonomia e autêntica liberdade de expressão. Por isso, “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (Wittgenstein, 1994, p. 245). E a radicalidade de seu filosofar pode ser constatada na expressão “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1994, p. 281).

Quais as principais confusões que a filosofia deveria evitar? As principais são as seguintes: a oscilação entre critérios e sintomas, sem clareza de quando estão em jogo os critérios ou os sintomas; a falta de clareza na diferenciação entre o factual e o metafísico; a confusão entre as causas, investigadas pelas ciências, e as razões, esclarecidas pela filosofia; a falta de distinção ou a mistura entre o descritivo e o normativo; a indistinção entre o necessário e o contingente; a permuta dos papéis exercidos pela dimensão lógica e pela dimensão empírica, sem esclarecimento do contexto e das razões exigidas para tal permuta; a confusão e a identificação entre a regra e os casos legislados pela regra; a confusão entre dizer e mostrar; a falta de distinção entre as proposições com sentido, sem sentido e absurdas; as concepções unilaterais, céticas, dogmáticas, idealistas e naturalistas do pensamento filosófico. A confusão principal na ética é a não distinção entre os valores como fundamento das ações e as ações singulares, cuja ocorrência recebe influência do contexto e das circunstâncias. O bom, na dimensão valorativa da ética, não pode ser igualado ao bom que se refere ao bom profissional, ao bom técnico, eficiente e eficaz. A diferenciação das implicações existentes nessa distinção é fundamental e só deve ser feita a partir da distinção do necessário e do possível. Ao ser estabelecido o que é logicamente necessário, surge o problema de entender se o obrigatório na ética, o dever ser, decorre dessa necessidade lógica ou não.

A concepção de ética de Wittgenstein não é resultado de concepções anteriores, nem a síntese ou antítese das clássicas concepções. Ela é tão genuína, original e singular quanto é o seu pensamento filosófico sobre a lógica, a linguagem, o pensamento e sua expressão. Por esse motivo, não é suficiente ou é até mesmo inadequado classificar o pensamento ético de Wittgenstein como relativista, conforme Loparic

(2007), entre outros; como fundacionista ou infalibilista, conforme Stroll (1994), Danièle Moyal-Sharrock (2004, 2005, 2007) e Pleasants (2008); como falibilista e coerentista, conforme Dall’agnol (2010). Pode ser tentador ver certa semelhança no pensamento de Wittgenstein com a teoria ética da convicção, conforme Weber (2013), pois, para Wittgenstein, os valores são perenes e absolutos; ou com a teoria ética da responsabilidade, pois o sentido da ética tem a ver com a vida feliz e o sentido da vida, o que levaria a ver aí uma teleologia. Procurar por semelhanças ou contrariedades com outras concepções seria um trabalho interminável e pouco relevante.

“A FILOSOFIA DEIXA TUDO COMO ESTÁ”⁴

Ao lermos esta expressão de Wittgenstein, poderíamos imaginar uma filosofia pouco ativa e pouco preocupada com as grandes interrogações que sempre ocuparam os pensadores, ao longo do tempo, sobre questões éticas. Afinal, lemos o seguinte: “A gramática não diz como a linguagem tem que ser construída para cumprir com sua finalidade, para agir desta ou daquela maneira sobre as pessoas. Ela apenas descreve o emprego dos signos, mas de maneira alguma os elucida” (Wittgenstein, 1979, p. 186). Poderíamos, ingenuamente, entender que, diante dos problemas morais práticos, diante dos dilemas morais, diante da necessidade de buscar por razões e esclarecimentos sobre os argumentos usados em concepções morais, nada seria feito, e passaria a vigorar uma espécie de vale tudo. Se este fosse o caso, concordaríamos, assim, com o que está posto, com o que vige, em termos de fundamento da conduta. No entanto, não é o caso. O aforismo que sugere à filosofia deixar tudo como está precisa ser contextualizado e interpretado.

No *Tractatus*, Wittgenstein diz que

A filosofia não é uma das ciências naturais (A palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado das ciências naturais). O fim

4 Acerca dessa concepção, devemos lembrar que “o filósofo trata uma questão como uma doença” (Wittgenstein, 1994, p. 126).

da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidacões. (Wittgenstein, 1994, p. 177)

Por isso, ela não elabora teorias, nem defende teses. Logo, não há uma elaboração de concepções de filosofia moral, tal como em Aristóteles, Kant, Hegel, entre outros. A radicalidade da distinção é para não cair “[...] em investigações psicológicas irrelevantes” (Wittgenstein, 1994, p. 179). Assim, a tarefa principal consiste em: “[...] delimitar o pensável [...] cumpra-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável” (Wittgenstein, 1994, p. 179). Isso não quer dizer, entretanto, que Wittgenstein rejeite concepções de moral que sejam necessárias e desejáveis para a convivência humana. O seu interesse consiste em analisar as razões⁵ apresentadas para fundamentar as concepções morais e a concatenação de razões para a legitimidade da argumentação.

Por isso, mesmo com as mudanças de método⁶, a partir do período intermediário, em torno dos anos de 1929 e 1930, até o final de sua vida, em 1951, buscou o esclarecimento lógico e gramatical dos conceitos usados nas expressões envolvendo juízos e valores morais. Entendemos que Wittgenstein pressupõe que já houve o desenvolvimento moral e cognitivo e, a partir da educação e da cultura, as pessoas agem em diferentes e determinados contextos sociais. O interesse gramatical e terapêutico é por conta dos usos que causam

5 Na análise das razões, Wittgenstein é cuidadoso, crítico e procura estabelecer rigorosos limites no estabelecimento dos fundamentos, pois “[...] os elos da corrente de razões chegam a um fim, na fronteira do jogo” (Wittgenstein, 2003, p. 69). Esta é uma das razões que impedem, no nosso modo de entender, de chamar Wittgenstein de fundacionista. Ele analisa os usos dos conceitos, princípios e valores na ação, na prática, nos usos regrados em jogos de linguagem envolvendo a dimensão valorativa.

6 A filosofia não terá mais um único método, como no *Tractatus*, qual seja, o esclarecimento lógico das proposições, no pensamento tardio, a filosofia terá diferentes métodos, diferentes atividades, ou seja, descrever e exemplificar os usos dos conceitos, em jogos de linguagem, como forma terapêutica.

os mal-entendidos⁷ e podem comprometer a coerência da argumentação e as dificuldades no diálogo sobre a finalidade da ética para o sentido da vida e da vida feliz. Portanto, a atividade filosófica tem em vista a dimensão crítica e a necessidade de estabelecer limites para que o sentido das ações seja claro.

A gramática (lógica) é antecedente à verdade. As questões filosóficas dizem respeito aos limites dos sentidos, e estes são determinados pelas regras para o uso de palavras, pelo que faz sentido de se dizer em uma língua. Esta é a fonte de preocupação da filosofia com as regras gramaticais. Por seus esclarecimentos e disposições, as questões e confusões filosóficas típicas podem ser resolvidas e paradoxos solucionados. (Hacker, 1985, p. 54)

Nesse sentido, esclarecidos os mal-entendidos, confusões, contradições e tudo o que impede uma argumentação coerente, as escolhas, o comportamento ético e a responsabilidade pelas ações praticadas poderiam ser feitos de modo desejável e compatível com o que se espera de uma vida digna.

A ÉTICA É TRANSCENDENTAL

A ideia de que a ética é transcendental aparece no *Tractatus* (1994), entre os aforismos 6.41 e 6.4312. Wittgenstein apresenta a ética como sendo semelhante à estética, e tem a ver com o sentido do mundo e da vida, assim como o místico. Os valores da ética são absolutos e não podem ser expressos em proposições. Cabe lembrar que, no *Tractatus*, há três tipos de proposições: as proposições com sentido, são as bipolares, podem ser verdadeiras ou falsas; as proposições sem sentido, são as proposições da lógica, contradição e tautologia, e as proposições absurdas ou contrassensos, que são as filosóficas ou metafísicas. As proposições da ética, da estética e da mística estão na classe das

7 “A terapia dissolve, pois, confusões conceituais; afinal, na filosofia, é sempre preciso perguntar: ‘Como se pode enxergar este problema de modo que se torne solúvel?’” (Salles, 2006, p. 127).

proposições absurdas, ou seja, elas não são descritivas, como as das ciências e não são proposições lógicas. Por isso, elas não se referem ao mundo, não representam fatos, nem percepções e sensações, nem são formas sintáticas para organização de outras narrativas.

A distinção entre proposições descritivas que representam fatos e as proposições que expressam valores é fundamental para não cometer a falácia naturalista. Ela deve ser identificada em quais concepções morais aparece, e criticada. É o caso do pensador Moore (1998), por exemplo. O elemento principal dessa distinção é o fato de as proposições descritivas serem relativas aos fatos que são contingentes e as proposições valorativas implicaram valores que teriam valor intrínseco, quer dizer, valeriam em si mesmos e por si mesmos, independentemente das circunstâncias e da finalidade, portanto, são absolutos. Um dos pontos centrais do esclarecimento de Moore é este:

E é um fato que a Ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas, demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam definindo bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente “outro”, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é proposta por mim, para chamar a “falácia naturalista” e dela me esforçarei, agora, de tratar. (Moore, 1998, p. 108)

Wittgenstein, como um intérprete do pensamento de Moore, conhecia muito bem a falácia naturalista e a crítica feita por Moore. Ao dizer que a ética é transcendental e que os valores são absolutos, não está reproduzindo o sentido que a metafísica clássica atribui à ética e aos valores. Não é possível mostrar, aqui, pelo limite de espaço e tempo, as diferenças entre a forma como a tradição pensava o transcendental, a forma como Kant usa o sentido de transcendental e a forma como Wittgenstein adota. O transcendental pode ser entendido como gramatical, e o gramatical pode ser entendido como lógico. Logo, Wittgenstein faz uma análise lógica das proposições da ética.

Ao situar a ética como transcendental significa, também, “o assombro ante a existência do mundo” (Wittgenstein, 2005, p. 220). O assombro ou o espanto ou o encantamento diz respeito à experiência de sentido frente à existência do mundo e da vida como um todo em oposição à não existência do nada. Sobre a existência do mundo como totalidade, a ciência nada pode dizer. Portanto, a experiência ética sobre o sentido da existência do mundo e da vida, diz respeito ao sentido a partir da contemplação do mundo como totalidade organizada. Quem contempla o mundo como totalidade limitada e organizada nos limites do espaço lógico é o sujeito metafísico. “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (Wittgenstein, 1994, p. 247). O sujeito metafísico, de forma transcendental, contempla o mundo como totalidade limitada e organizada, dentro do espaço lógico, e o assombro ocorre pela impossibilidade de entender e oferecer razões sobre a finitude ou infinitude do mundo, bem como em relação a sua causa última. Por ser o limite do mundo, o sujeito metafísico não está no mundo entre os fatos, como parte do mundo. “O eu entra na filosofia pela via de que ‘o mundo é meu mundo’” (Wittgenstein, 1994, p. 247). Este eu não é o eu psicológico, empírico e antropológico. É o eu em sua identidade metafísica. É esse eu que tem um olhar contemplativo sobre o mundo como totalidade limitada, no espaço lógico. O espaço lógico é a condição para pensar o mundo. Que o mundo seja mundo é o que produz o assombro, pois “o mundo e a vida são um só” (Wittgenstein, 1994, p. 245).

O eu transcendental e metafísico reconhece-se como portador de uma vontade. Porém, a vontade não pode alterar os fatos do mundo, concatenados de modo contingente. “O mundo é independente de minha vontade” (Wittgenstein, 1994, p. 273). Sendo assim, não há um nexos entre a vontade e o mundo que possa explicar qualquer modificação do mundo. Por isso, o sentido do mundo não pode ser constitutivo do mundo, deve estar fora dele, conforme o aforismo 6.41 do *Tractatus*. Por essa razão, não há qualquer valor ético como constitutivo do mundo. O valoroso deve estar fora do mundo e não pode ser representado, o que torna impossível a existência de proposições com sentido na ética.

O dever ser da ética implica uma necessidade que não está atrelada à necessidade lógica. O deve ser assim ou o tem que ser assim, na ética, deve expressar uma coercitividade compatível com a liberdade. A normatividade ética é transcendental, pois não poderia depender da contingência dos fatos no espaço lógico, nem da necessidade lógica, como uma tautologia, por exemplo. O sujeito metafísico, portador de uma vontade, como limite do mundo e não pertencente ao mundo, deve ter a liberdade como constitutiva, o que torna possível ele ser a causa da ação, sem uma determinação factual. A causa da ação deve estar no sujeito metafísico, logo, a responsabilidade está intrínseca ao sujeito e não tem qualquer punição ou recompensa atrelada aos eventos do mundo. “Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação” (Wittgenstein, 1994, p. 277).

O critério principal para entender a punição ou a recompensa ética não é, portanto, consequencialista. Wittgenstein, ao dizer que “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (Wittgenstein, 1994, p. 277), parece adotar uma deontologia do ato e não uma deontologia da norma. A ação, em si mesma e por si mesma, oferece as condições para compreender que faz sentido fazer daquela forma e não de outra, não necessitando de critérios externos para valorar a ação. O dever fazer assim e não de outra forma faz com que o juízo moral seja emitido a partir do sentido da ação para a vida feliz. Mas o que seria uma vida feliz? Talvez algo como a vivência e a contemplação serena da ordem e da harmonia entre a vontade livre e o sentido da ação para a própria vida do sujeito agente; a compreensão da autossuficiência para o sentido da vida a partir da contemplação do sentido e da responsabilidade para com a ação; da coparticipação e da copresença do que é possível alcançar em relação à “vida da vida”; a vivência de um possível elo entre a vida do indivíduo e a vida propriamente dita; sentir a vida em toda sua intensidade possível e gozar do prazer estético e místico de estar existindo como autor dos atos, diretor da própria vida e partícipe das condições de sentido da vida.

A ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz não acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria. (Wittgenstein, 2005, p. 13)

Como a linguagem poderia dizer tal experiência ética quanto ao sentido da ação para a vida? Pela análise crítica feita por Wittgenstein, as proposições absurdas da ética não poderiam ter sentido. O valor único e genuíno das experiências éticas tem um caráter absoluto, pois não depende de fatores, características, circunstâncias ou qualidades extrínsecas. Os valores absolutos devem valer por si mesmos. Logo, eles não têm valor por atribuímos valor. Portanto, o caráter valorativo das práticas éticas não pode ser avaliado nem pelos resultados das ações, nem pelas consequências das ações, por mais positivas que possam ser classificadas no sentido pragmático.

AS PROPOSIÇÕES ABSURDAS DA ÉTICA E AS PROPOSIÇÕES DESCRITIVAS DAS AÇÕES

As proposições da ética não são significativas. Não reconhecer isso pode fazer com que se cometa a falácia naturalista ou uma confusão conceitual. As proposições da ética têm valor absoluto ou expressam valor absoluto. Por isso, Wittgenstein afirma que “[...] de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que posso imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rechaçaria *ab initio* qualquer descrição significativa que alguém pudesse sugerir em razão de sua significação” (Wittgenstein, 2005, p. 224). As proposições que descrevem ações não são da mesma categoria das proposições da ética. Proposições descritivas de ações e proposições que expressam valores pertencem a categorias distintas.

Dessa forma, quando dizemos que alguém é uma pessoa boa, estamos usando uma proposição absurda da ética, pois ela pretende expressar um valor, o valor da bondade, mas não é possível à medida que o valor da bondade não é um fato ou fenômeno, por isso, não pode ser descrito. É bem diferente quando descrevemos atos tidos como bondosos. Por exemplo, Maria destinou o feriado para cuidar dos idosos doentes em um asilo. Ela fez curativos nas feridas das pernas de um idoso, deu banho em outro idoso, pessoa com deficiência, trocou fraldas de outra idosa, ouviu as histórias de vida de cada um deles, foi muito afetuosa e tornou o feriado mais interessante para algumas pessoas. Essa descrição é possível de ser feita e representa, com sentido, um conjunto de atos praticados por Maria. Podemos chamar de atos louváveis; atos desejáveis; atos que admiramos por promoverem o bem-estar e suprirem certas necessidades das pessoas. No entanto, ao observarmos esse conjunto de ações praticados por Maria, não conseguimos identificar, no conjunto de fenômenos, o valor da bondade. “A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência” (Wittgenstein, 2005, p. 224). Como saber, então, se as ações de Maria estão fundamentadas no valor da bondade? Pela observação dos fenômenos externos não teríamos nenhuma garantia. Como saber, então, se se trata da prática ética fundamentada em valores ou ações com qualquer outra motivação?

Em primeiro lugar, quem poderia saber, com certeza, é somente a própria Maria. O conjunto de ações praticadas deve ser por iniciativa própria, com a intenção e a motivação de ajudar aos necessitados, sem interesse pessoal e sem visar a um retorno, uma recompensa, quer financeira ou de qualquer outra ordem. Sem visar ao reconhecimento dos outros, aplausos e possíveis honrarias decorrentes de tais atos. Na base da decisão deve estar a vontade livre, pois, se a ação foi induzida ou determinada por alguma circunstância ou por alguém, diríamos que os atos não tiveram uma razão suficiente, com liberdade e espontaneidade. O ato moral deve ser resultado da livre escolha do sujeito agente, com a consciência de todas as implicações do ato. As implicações dizem respeito às regras, princípios e valores que orientam a ação às consequências, tanto para o próprio sujeito

agente, quanto para os outros, para o ambiente e para a sociedade. Mas a pessoa não poderia estar ensimesmada em fantasias, ficções, delírios, alucinações e toda sorte de elucubrações peculiares e subjetivistas? Talvez. No entanto, essa possibilidade seria cotejada com o quadro de referências e imagem de mundo que tem um caráter mais amplo, externo e geral do que as experiências singulares e contingentes da pessoa.

O quadro de referência, a visão de mundo e as formas de vida implicam o copertencimento e a partilha, com os outros, de regras, princípios e valores. Dessa forma, a ação praticada, envolvida em determinado contexto, com determinadas circunstâncias, exterioriza e expressa valores que são compreendidos pelos outros, quanto ao sentido e ao significado. O sentimento de pertencimento aos grupos sociais, às práticas culturais, ao país e a instituições faz com que haja compreensão, por parte dos outros, de quais valores estão envolvidos na ação. A vida social e comunitária implica a troca e a partilha de crenças, regras, princípios e valores que são as bases (Hintergrund) para a experiência ética da vida. As trocas simbólicas ocorrem de variadas maneiras nos usos e práticas linguísticas do cotidiano.

Os valores envolvidos na ação expressam a conjugação com conceitos aparentados, em semelhanças de família, em que a interconexão conceitual faz os jogos de linguagem expressarem o parentesco conceitual articulado. Assim sendo, o conceito de bondade pode estar imbricado com o conceito de empatia, generosidade, alteridade, respeito recíproco, entre outros. A forma como os outros avaliariam a ação de Maria, para entender o significado de bondade, não seria, portanto, pela enunciação da proposição absurda “Maria é uma pessoa boa”. A ação ética de Maria seria entendida pelo fato de haver o compartilhamento de elementos comuns vivenciados em determinada sociedade, em determinada cultura. O sentido da ação ética estaria na própria ação, e a recompensa ética seria traduzida pelo fato de a vida ter sentido, a partir do que dignifica a ação. Embora a felicidade não seja o telos visado pela ação, a vida feliz seria a expressão das atitudes éticas.

A sabedoria de vida, alcançada pela prática ética, não é, obviamente, gratuita e espontânea. Certamente, há toda uma base de aprendiza-

do (Abrichtung = exercício, treino) adquiridos ao longo da vida. Não há, em Wittgenstein, uma teoria desse desenvolvimento moral, algo que diz respeito à psicologia, por exemplo. O interesse de Wittgenstein é pelo papel gramatical dos conceitos, em outras palavras, pela lógica da linguagem. Por mais que seja desafiador mostrar o papel da lógica para a ética, algumas coisas parecem ser evidentes. Por exemplo, a noção de impossibilidade lógica é fundamental de ser entendida ao pensarmos as proposições, absurdas ou descritivas na ética. Assim como “[...] é impossível que palavras intervenham de dois modos diferentes, sozinhas e na proposição” (Wittgenstein, 1994, p. 137), deveria ser logicamente e eticamente impossível que os valores pudessem intervir de modos diferentes, sozinhos e nas proposições, ou sozinhos e em interconexão com outros valores.

A linguagem que expressa valores e juízos morais pode ser complexa como um “traje que disfarça o pensamento”, conforme o *Tractatus* (1994, p. 165). O traje da linguagem cotidiana pode esconder a complexidade do uso proposicional valorativo e descritivo. O esclarecimento da lógica da linguagem pode mostrar que a contradição é uma impossibilidade. Assim, nas proposições descritivas, é impossível que um ato seja feito e não seja feito ao mesmo tempo, que ele seja visto como bom e mau ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, que ele tenha uma consequência aceitável e inaceitável ao mesmo tempo. Podemos, por analogia, aplicar esse raciocínio aos valores? Acreditamos que sim, pois um valor não pode ser e não ser valor, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. A contradição, como impossibilidade lógica, pode servir de base para a apresentação de razões, na ética. No caso hipotético da bondade de Maria, conforme apresentado acima, se o valor da bondade é fundamento para os atos bondosos de Maria, a bondade não pode ser uma impossibilidade. Embora não se possa tratar as proposições da ética, por serem absurdas, como descritivas, como tendo sentido ou serem representativas, não se pode pensá-las como impossibilidade. É a lógica emprestando o seu serviço à ética.

A necessidade lógica se apresenta, também, em uma tautologia. A proposição, Maria é casada, ou Maria não é casada, será sempre verdadeira. Nesse caso, “A verdade da tautologia é certa” (Wittgenstein, 1994, p. 199). Pela concepção de tautologia e de contradição do

Tractatus, isto é lógico, elas não podem representar e descrever fatos e fenômenos. Por essa razão, elas não podem descrever ações práticas da ética, como os casos listados de Maria ajudando pessoas idosas em um asilo. Por outro lado, “Tautologia e contradição não são, porém, contrassensos (*sic*); pertencem ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o ‘o’ pertence ao simbolismo da aritmética” (Wittgenstein, 1994, p. 199). Se as proposições da ética que expressam valores e juízos morais são contrassensos, não são, obviamente, tautologias e contradições. Por essa razão, podemos inferir que a necessidade lógica não pode ser usada no mesmo sentido que a necessidade ética, muito menos aplicar a necessidade lógica para a ética, como se a noção de obrigatoriedade ética fosse sinônimo de necessidade. O dever ser moral tem um sentido de obrigatoriedade, a partir do que é possível, por escolhas, segundo o que se compreende por aceitável, desejável e adequado no campo da conduta. Logo, o “deve ser” assim ou o “tem que ser assim”, na ética, não implica, em sentido estrito, uma necessidade lógica idêntica à necessidade da tautologia e da contradição. Se não fosse assim, as proposições absurdas da ética seriam “Maria é boa” ou “Maria não é boa” para a tautologia, e “Maria é boa” e “Maria não é boa”, para a contradição, o que é bem diferente de como Wittgenstein apresenta.

Wittgenstein sugere que a Ética é sobrenatural e que agir eticamente seria análogo a “seguir uma estrada absolutamente correta. Creio que seria aquela que, ao vê-la, todo mundo deveria tomar com necessidade lógica [...]” (Wittgenstein, 2005, p. 219). Creio que o sentido de necessidade lógica aqui é a forma da necessidade. Ou seja, ao entendermos a necessidade lógica, por analogia, deveríamos aplicá-la nas escolhas éticas. Acreditamos que a necessidade moral se apropria da necessidade lógica, colocando como ponto de partida a possibilidade de escolher por liberdade. Entendemos que deve existir uma transmutação da necessidade lógica para a obrigatoriedade moral, para existir a compatibilidade com a liberdade. Se fôssemos aplicar, diretamente, a necessidade lógica para o campo da ética, entenderíamos que as escolhas ficariam condicionadas por um sentido forte de necessidade, o que levaria a comprometer a ideia mesma de liberdade, condição

fundamental para pensar as ações éticas, a partir do direito de escolha e a responsabilidade que daí deriva.

As escolhas devem ter uma razão para justificá-las. Embora, para Wittgenstein, as justificativas devem ter um fim, “mas a cadeia de razões tem um fim” (Wittgenstein, 1996, p. 145), no sentido de terem um limite, não podemos abrir mão de apresentá-las, quando necessário, para pretender dar legitimidade à argumentação e convencer os que não aderem ou não compreendem por que escolher um caminho em detrimento de outro é desejável, porque escolher fazer de uma forma ou de outra é preferível. Nenhuma pessoa razoável pode escolher sem levar em conta regras, princípios e valores que orientam a ação de um indivíduo em determinado grupo. As disputas de opiniões, as diferentes crenças, os diferentes tipos de argumento estão atrelados a um quadro de referência valorativo, a um sistema de valores e a uma imagem de mundo. É esclarecedora a seguinte passagem de Wittgenstein:

Imagine que você fosse como pesquisador a um país desconhecido cuja língua você desconhece completamente. Em que circunstância você diria que as pessoas de lá dão ordens, entendem as ordens, cumprem ordens ou se insurgem contra elas etc.? O modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira. O modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira. (Wittgenstein, 1996, p. 115)

Assim como uma língua estrangeira é interpretada segundo esse sistema de referências, as regras, princípios e valores morais de outros grupos que não o nosso são interpretados. Estas são as condições pelas quais uma escolha pode ser qualificada como preferível em relação a outra. No campo da ética, não pode haver escolhas gratuitas e completamente arbitrárias, em que reinam as peculiaridades do psicologismo e do relativismo cultural. Cada escolha, embora eivada de influência das circunstâncias, de interesses, da intencionalidade interessada e das

finalidades próprias de cada ação, precisa ser aceita a partir de critérios objetivos. Tais critérios devem valer como elementos que acomunam os interesses dos sujeitos agentes, em determinada sociedade, em torno daquilo que é significativo e valorativo para promover a dignidade humana. Afinal, deve haver uma ligação interna entre os valores e as práticas éticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CARÁTER INCONCLUSO DAS REFLEXÕES SOBRE A ÉTICA

A complexidade e as dificuldades em torno da definição e compreensão do que é ética teriam levado Wittgenstein ao silêncio em relação a esse tema? Acreditamos que o trabalho de esclarecimento lógico da linguagem era prioritário e, a partir deste trabalho, poderíamos compreender as implicações para a ética. Para Wittgenstein, a ética não é uma ciência e não pode, portanto, ser explicada pela psicologia, nem por qualquer outra ciência. A ética é uma atitude que se fundamenta no que é tido como bom. Não o bom descritivo das assim chamadas boas ações, mas o bom em si mesmo e por si mesmo, o que equivaleria a uma espécie de Bem Supremo, para lembrar Espinosa. As razões apresentadas deveriam visar justificar que as ações éticas seriam praticadas com fundamento nesse valor absoluto e não a partir de qualquer sorte de causas. E, para Wittgenstein, não é adequado, olhar uma causa a partir de dentro, acreditando ser uma razão. Causas e razões pertencem a categorias distintas.

Talvez, a questão mais difícil de ser aceita, em ética, é que o outro ou os outros têm o direito legítimo de discordar, escolher de outra maneira e decidir segundo o que entendem ser o melhor. Não há, por isso mesmo, nenhuma garantia de que haveria qualquer tipo de consenso sobre o que é eticamente desejável. Os argumentos podem não convencer, e as ações dos outros podem tomar rumos completamente diferentes de uma pessoa para a outra, de um grupo para outro. Mais desafiador ainda é aceitar que, mesmo que os argumentos sejam aceitos, alguém pode, por liberdade, fazer o contrário do que é razoável, eticamente falando. Humanamente é bem possível isso ocorrer. É claro que, nesses casos, os juízos morais, condenando tais

atitudes, seriam expressos de forma contundente. No entanto, não necessariamente, têm o poder de alterar, influenciar ou determinar as ações das pessoas.

Claro que isso instauraria desacordos profundos entre os utentes de concepções éticas vigentes. A busca pretendida por pessoas desejosas da prática do bem, é claro, visa a acordos, não desacordos, muito menos desacordos profundos⁸.

Quem poderia espantar-se com esses fatos e obviedades? Ora, o filósofo! Talvez apenas o filósofo possa perceber que não somos racionais antes de admitirmos certas coisas; ou ainda que, para sermos racionais, é preciso antes sermos razoáveis, aceitando momentos prévios de salutar e constitutiva penumbra. (Salles, 2024, p. 307)

Em um mundo onde o relativismo cultural parece ditar o que é adequado também no comportamento humano; onde as múltiplas referências colocam-se com pretensões de legitimidade, com toda força; onde as diferentes concepções morais reivindicam legitimidade, embora não consigam consenso sobre sua legitimidade; onde as diferentes hierarquizações de valores, quando não a inversão de valores, são algo praticamente naturalizado; onde a tecnociência parece esmaecer imagens e visões de mundo míticas e religiosas; onde tudo parecer ser permitido, porém com experiências intensas de que nem tudo é adequado; onde o que é obrigatório juridicamente é confundido com o que é obrigatório moralmente ou vice-versa; onde a obediência ao que não é obrigatório é confundida com “tudo é permitido”; onde o sentimento de pertencimento à humanidade está em crise; onde a experiência fundamental do que é entendido como dignidade humana é confundido com aparências de êxito, sucesso, honra e glória, entre

8 Uma boa análise dos acordos profundos, em Wittgenstein, como forma de superar os desacordos, pode ser encontrada em Salles (2024).

outras coisas, parece filosoficamente salutar seguir a sugestão de Wittgenstein de, ao fazer comparações, aprender a ver diferenças.

Este parecer ser o ponto de partida adequado para, através do diálogo, com razoabilidade, interagir com o outro e instituir, através da cooperação e da copresença, condições mínimas para as ações eticamente desejáveis. Afinal, para Wittgenstein, afirmar que há vários sistemas de ética não significa que todos tenham a mesma legitimidade. Logo, é necessário este exercício interessado em procurar, junto com o outro, razões suficientes e necessárias para uma convivência digna.

REFERÊNCIAS

- DALL'AGNOL, Darlei. *A Ética no Segundo Wittgenstein vista a Partir de Loparic*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 3, p. 2-13, número especial, jul.-dez., 2010.
- LOPARIC, Z. Ética Originária e Práxis Racionalizada. In: DALL'AGNOL, D. *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Edufsc, 2007, p. 263-344.
- MOORE, G. Edward. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998. Tradução de Márcio Pugliesi e Divaldo Roque de Meira.
- SALLES, João Carlos. *Gatos, peixes e elefantes: a gramática dos acordos profundos*. São Paulo: Aretê Editora e Comunicação, 2024.
- SALLES, João Carlos. *O Retrato do Vermelho e Outros Ensaios*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.
- SHARROCK, Danièle Moyal. *The Third Wittgenstein*. The Pos-Investigations Works. Hampshire: Ashgate Publishing, 2004.
- STROLL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996. Tradução de Marcos G. Montagnoli.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos.
- WITTGENSTEIN, Ludwig Conferência sobre Ética. In: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 213-224.