

# Os Valores não são Mentira!

MENDO CASTRO HENRIQUES

*“Penso que através dos valores atingimos algo de verdadeiro sobre a moral”.<sup>1</sup>*

Bernard Lonergan

*“A relação ética não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura.”<sup>2</sup>*

Emmanuel Lévinas

## I.

### I.1. A “crise de valores”

Apresentando-se a cultura sempre dividida perante dilemas morais, a própria variedade de propostas para exprimir preferências e indicar rumos de ação dificulta a articulação conceptual das nossas opções. Vivemos em sociedades plurais. Falamos várias línguas, existem muitas formas e artes de vestuário, moda, gastronomia, *hobbies* e lazeres. Há um pluralismo legítimo de modos de saber: senso comum, ciência, arte, filosofia e teologia. Há um pluralismo social de jovens e adultos, homens e mulheres, de assunção do género, de urbanos e rurais. Estamos acostumados a uma ampla variedade de atribuição de significados e valores e a uma diversidade de gostos e estilos de vida. E toda esta diversidade é quase sempre avaliada em termos de meras preferências pessoais.

No passado, talvez tenhamos sido exortados a ser virtuosos, pacientes, bondosos, tolerantes, e justos; ou, talvez ao contrário, a ser oportunos,

---

<sup>1</sup> Bernard Lonergan, *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, Collected Works, Vol.17, Toronto University Press, “Horizons”, p. 29.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1980, p. 211.

espertos e gananciosos. Os *media* encorajam-nos a procurar felicidade e sucesso, mesmo à custa dos outros. Ouvimos gritar “Faz isto!” “Não faça isso!”. Escutamos “Olha as consequências”, “O fim justifica os meios!”. Ou então, “Segue regras e as regras ajudam-te!”. Uns sussurram, “Segue a tua consciência e esquece as regras!”. Para outros “a única regra é amar; depois, faz o que quiseres!”. É previsível que fiquemos confusos ao encarar todos estes preceitos e sem saber como avaliar os procedimentos, próprios e alheios, pessoais e institucionais.

A perplexidade é o primeiro resultado de uma cultura complexa. Pertence ao passado a cultura homogênea com uma linguagem única, um conjunto de crenças e valores, um sistema político estável, uma comunicação monopolista. A cultura contemporânea é pluralista, incorporando influências de muitas religiões, códigos, filosofias e sistemas sociais. O clima moral é moldado por sistemas diversos, e interpretado por abordagens pragmáticas, consequencialistas, emotivistas, racionalistas, relativistas, desconstrucionistas, axiologistas e outros. Nenhuma destas teorias recolhe aceitação geral, e todas deixam a sua marca ao apontar para direções diferentes. Serão estas teorias incomensuráveis? Serão os princípios das éticas incompatíveis? Ou existirá um terreno no qual possamos dialogar e até mesmo chegar a um acordo e ter um objetivo comum?<sup>3</sup>

A questão que se coloca é a seguinte: poderá este mesmo pluralismo ser aplicado às regras, virtudes e valores morais? Pode-se escolher os valores como um objeto de consumo? Serão as alternativas bom / mau, virtude / vício, correto / incorreto, de escolha tão livre quanto as escolhas entre bens particulares? Poderá o legítimo pluralismo das culturas ser alargado aos valores? Será a ética apenas um menu de posições equivalentes? Ou o pluralismo torna-se ilegítimo ao ser aplicado a valores? Creio serem questões que apenas podem ser respondidas a partir de uma ética do reconhecimento, quando o foco da reflexão moral se desloca do eu normativo para a relação com o outro.

Sabemos como as pessoas atuam por apetite, emoção, desejo, e ambição, mas também por obrigação moral, por dever, por imperativo de consciência. Sabemos do abismo estranho entre o mundo ideal dos valores e o mundo real das atitudes. E sabemos que cada pessoa pensa e sente o seu caminho até alcançar uma solução, aconselhando-se e informando-se, testando possibilidades e consequências, experimentando e aprendendo, até finalmente reconhecer o que considera acertado, e agir em conformidade. Atinge este

---

<sup>3</sup> Harry Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London Routledge, 1998.

novo patamar porque a consciência intervém como um espaço de liberdade entre estímulos e respostas, e colocando-nos em relação com o outro.

Esta tensão entre as normas e os factos, esta tensão que é o ser, resulta de uma história onde coexistem conquistas genuínas e erros clamorosos, sistemas do passado e do presente. A possibilidade da violência, da culpa, da omissão, da inapropriação e do mal, está sempre presente. Mas no pensamento ético existe um movimento de diferenciação desde as formas compactas da lei natural, para as éticas mais exigentes da virtude, dos valores, e da liberdade até à transformação atual da ética pela primazia da relação, dos cuidados e do reconhecimento. Este movimento histórico parece apontar para uma consciência que progride para o reconhecimento do outro. O progresso reside na manifestação do sujeito moral, que aprende a decidir livremente, a agir de forma responsável, e a cuidar do outro, quando o eu deixa de ser o centro da realidade.

Voltemos às citações que servem de introito a este artigo, é verdade que no cerne das teorias éticas estão os valores. Mas para sabermos se tais teorias serão válidas ou mutuamente exclusivas; se possuem graus distintos de verdade; se ostentam um progresso ou declínio; se são contraditórias, contrárias ou complementares, teremos presente a recomendação de Jacques Rolland no prefácio aos últimos cursos de Lévinas que *a ética está antes e para além da ontologia* e que, mais do que a historicidade do pensamento ético, importa saber que a ética reside nas pessoas e não nos conceitos.<sup>4</sup>

Vamos evocar éticas da lei natural e da virtude, e éticas modernas dos sentimentos, do dever, dos valores, e da liberdade, até atingirmos a ética da relação e do cuidado como fundamento da moral. As éticas normativas estabelecem princípios, definem conceitos, fornecem explicações, propõem generalidades e atingem conclusões sobre os procedimentos humanos. Como tal, constituem um avanço sobre os pressupostos do senso comum. Ao nosso pensamento acrescentam clareza, coerência, sistema, universalidade, uniformidade, objetividade, e abrangência. Mas não nos tornam pessoas éticas.<sup>5</sup>

As limitações das éticas normativas revelam-se na escolha dos princípios que, tomados isoladamente, parecem insuficientes. Com uma vénia aos especialistas da história das ideias pelas generalizações aqui introduzidas,

---

<sup>4</sup> Emmanuel Lévinas, *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa, Almedina, 2003.

<sup>5</sup> O presente artigo enquadra-se num conjunto de estudos sobre a ética. Cf. Mendo Castro Henriques, *Bernard Lonergan. Uma filosofia para o século XXI*, S. Paulo, É Realizações, 2010. Sobre o tema ver Brian Cronin, *Value Ethics, A Lonergan Perspective*, Nairobi, The Consolata Institute of Philosophy Press, 2006.

ao traçar um panorama das narrativas sobre a experiência moral, veremos adiante que têm necessariamente de ser insuficientes na medida em que resultam de um conhecimento e não de uma relação. Não basta perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário experimentar que essa pergunta só ganha sentido se vier de um outro, na realidade interina e tensional em que com ele entramos em relação, e seja esse outro humano natural ou divino. Ignorar o outro no seu infinito apelo é contribuir para a corrupção e violência que resultam de totalidades falhadas.

Por outras palavras, o que define a experiência ética não são os princípios de virtude, valor, dever ou liberdade que nela se manifestam, mas sim a relação que a desencadeia; agimos a partir de apelos, mas só agimos eticamente quando escutamos o outro. Não há conhecimento que resolva a ética, mas tão só reconhecimento resultante do ser que nos interpela. Não há ética normativa que esteja à altura do acolhimento do outro, como creio estar refletido nos ensinamentos dialógicos de Platão, Tomás, Descartes, Kant, ou Lévinas. Filosofar significa levar a sério a construção do sentido que se dá no encontro com o outro.

## **1.2. A ética da lei natural**

Neste esboço da experiência ética das pessoas como elas são, e não das alternativas abstratas da moral, a primeira tradição a destacar é a da lei natural. Temos dois conceitos a explorar: o de “lei” e o de “natureza”. A moral que se apresenta como lei, preceito, regra, ou mandamento parece simples: diz como fazer o bem e evitar o mal. Apresenta uma lista das ações a evitar e outra das ações a seguir. Age bem quem age em conformidade com essa lei natural, e mal quem prevarica e a desrespeita. É a abordagem primordial em todas as culturas e épocas da história.

A origem da lei natural pode ser apresentada por via religiosa ou racional: ambas deduzem da natureza do ser humano qual deva ser o seu comportamento. A tradição da lei natural, com regras específicas e mandamentos, é partilhada pelas religiões judaica, cristã e islâmica com origem comum no Antigo Testamento e bem assim pela sabedoria oriental. A mesma tradição pode ser reconhecida pela razão, como sucedeu com filósofos e os tragediógrafos gregos que distinguiram entre o que é justo por natureza e por convenção.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ver por todos *Ética a Nicómaco*, 1134b20 e a *Antígona* de Sófocles.

Aristóteles trouxe esta problemática ao seu estado canônico. Nas cidades gregas que possuíam constituições e sistemas de lei diversificados, os sofistas sublinharam que a variabilidade das leis significava que o comportamento reprovado num lugar poderia ser correto noutra e extraíram a conclusão relativista de que as leis são convencionais. Aristóteles estabeleceu que as leis variavam de acordo com as necessidades de cada cidade, mas que existia um critério superior: a distinção entre o justo e o injusto por natureza. O direito natural teria o mesmo valor em toda a parte; a lei natural seria imutável.<sup>7</sup>

Com esta noção de que há coisas erradas em si e que nenhuma lei convencional as pode tornar aceitáveis, Aristóteles reage contra o relativismo dos sofistas. Só não elabora mais a posição porque lhe interessava, sobretudo, distinguir entre virtudes e vícios. Serão os estoicos a desenvolver a ideia da lei natural como “ação de acordo com a natureza razoável” e a sintetizá-la nos princípios de *pie vivere, neminem laedere e suum cuique tribuere*. Esta tradição estoica com grande expressão no *Codex Justinianus* será assumida por escolásticos medievais, e por legistas do direito civil romano e do direito canônico.<sup>8</sup>

Na sociedade atual que atribui ao direito uma origem sobretudo voluntarista, e em que o exercício de poder não responde a fundamentos racionais, é relevante lembrar que foi o direito natural a inspirar textos solenes como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e a iniciativa do Tribunal Penal Internacional. Mesmo reduzida a alguns parágrafos, a tradição da lei natural mostra a sua pujança ao afirmar que há bem e mal humano em si mesmo, independentemente das circunstâncias e de quem os empreende.

A ética da lei natural possui uma pedagogia muito direta. A maneira simples de regular comportamentos é estabelecer listas de permissões e proibições. As instituições têm regras que esperam ver respeitadas. Às crianças ainda incapazes de discernir as razões para não violar a moral, ordena-se-lhes “Não faças isso; entenderás a razão quando cresceres!” A religião propõe os mandamentos da lei de Deus que não podem ser questionados, e cuja obediência é imperativa e sem exceções. O direito exige a conformidade a normas estabelecidas que comportam a punição do infrator, uma das motivações para fazer respeitar a lei.

<sup>7</sup> *Ética a Nicômaco*, 1134b24.

<sup>8</sup> *Summa Theologiae*, Prima Secundae, Q 90-94. S. Tomás de Aquino, foi o sistematizador da filosofia do direito natural ao distinguir entre Lei Eterna, Lei Divina, a Lei Natural e Lei Humana.

No clima contemporâneo, destaca-se a pretensão da lei natural em alcançar uma moralidade objetiva. Mas os seus estreitos alicerces racionais não a habilitam a lidar com a variedade transcultural nem com a procura da autenticidade. Os pontos fracos da ética da lei natural são bastante evidentes: confina-se ao comportamento externo e não atende a elementos morais tão decisivos quanto a intenção, o motivo e a liberdade, o reconhecimento e o cuidado. Como os comportamentos são exteriormente verificáveis, é tentador satisfazer-se com essas evidências. E contudo, a observância exterior das regras não revela os motivos; o hipócrita age de modo certo mas com motivos errados. Se a lei apenas exige observância externa, a vida moral será superficial e sem autenticidade.

A lei natural comporta ainda dificuldades, identificadas com o problema da falácia naturalista. Será legítimo passar do “é” da natureza para o “deve ser” da moralidade, do existir para a obrigação? De onde provêm as definições da natureza humana? Da autoridade da lei eterna em que se diz participar o ser humano? Da autoridade da razão? O que é essa “natureza” debatida por variadas correntes filosóficas? A que contributos neurológicos, biológicos e holísticos devemos atender? Serão as leis decretos arbitrários da vontade ou ditados da razão? E como equilibrar a obediência à lei com a autonomia da consciência?

Os filósofos da lei natural têm respostas diferentes para essas questões e pisam terreno firme ao afirmarem que existem atos bons ou maus em si mesmos, independentemente das convenções. Mas, apesar da tradição da lei natural ser um pilar sobretudo de doutrinas jurídicas, a ênfase nas normas negligencia a motivação, a autonomia e a aplicação de normas gerais a situações específicas. O desenvolvimento humano implica uma sensibilidade moral crescente, uma consciência autónoma, e mesmo prazer em fazer o bem, e vários outros fatores que não estão incorporados na tradição da lei natural.

### **1.3. Éticas da Virtude**

Podemos sistematizar os dados da existência em torno da virtude, ou seja, a característica da “boa pessoa”. Em vez de uma lista de regras de comportamento e de preceitos sobre boas e más ações, é-nos proposta uma lista de virtudes a adquirir e vícios a evitar, a fim de sermos uma pessoa moral. A educação para a virtude e a disciplina ajudarão a contornar dificuldades. Pais e educadores como J.-J. Rousseau usam esta abordagem quando estimulam os educandos “a não serem egoístas”, “a controlarem-se”, “a serem

corajosos”, “a agir com maturidade”. Após uma negligência de séculos, as éticas da virtude experimentaram uma renascença em finais do século XX devido à premência da sociedade se dotar de mínimos morais.<sup>9</sup>

De novo, avulta a figura de Aristóteles, para o qual a ética é uma parte da política e que trata da melhor maneira de organizar a sociedade em termos de liderança, constituição, ordem e educação. A ética pergunta: como deve o indivíduo viver na cidade? Qual o melhor tipo de vida para o cidadão livre? E que fins adotar? Onde encontrar a felicidade? Que virtudes deveria praticar? Em que tipo de pessoa se deve tornar? Enquanto Sócrates e Platão focavam coragem, sabedoria, justiça e outras virtudes, de forma holística, o Aristóteles da *Ética a Nicómaco* procura o contexto específico das virtudes. Começa por definir o âmbito da ética, a noção de felicidade, o fim da existência, virtude e vício e, finalmente, as virtudes e os vícios particulares. Ao criar este sistema, Aristóteles passa do nível descritivo para um nível explicativo. A felicidade é contrastada com o prazer; a virtude é imputada ao meio termo que evita vícios por excesso e por defeito; a finalidade é diferente dos meios; a potência está relacionada com a ação.

A ética da virtude, a que Aristóteles conferiu respeitabilidade, contempla alguns aspetos ausentes da ética da lei natural: intenção, motivação e aspirações humanas. O seu foco é como formar o caráter de um certo tipo de pessoas, como orientar as suas ações, e levá-las a adquirir hábitos positivos. Não é por caso que Teofrasto, o sucessor de Aristóteles no Liceu, é o autor dos *Carateres*. Trata-se de apelar a aspirações pessoais e de apresentar papéis que merecem ser imitados. Os modelos devem inspirar adesão, os vilões devem provocar desprezo e horror. Não nascemos virtuosos, mas podemos disciplinar os sentimentos.

A ética da virtude, por outro lado, tem pontos fracos. Em primeiro lugar, não é fácil definir as virtudes porquanto há muitos comportamentos que não são um meio-termo entre o excesso e a deficiência. Depois, não basta conhecer a virtude para nos tornarmos virtuosos. O próprio Aristóteles reconhece situações em que, cedendo a fraquezas, racionalizações, omissões e paixões, sabemos a ação recomendável mas não a praticamos.<sup>10</sup> A sua lista de virtudes, por outro lado, representa a visão muito situada do homem

---

<sup>9</sup> Algumas obras sobre o tema: Yves R. Simon, *The Definition of Moral Virtue*, New York, Fordham University Press, 1986. Robert Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York, Harper and Row, 1985. Donald de Marco, *The Heart of Virtue*, San Francisco, Ignatius Press, 1996. Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984, p. 259.

<sup>10</sup> *Ética a Nicómaco*, 1146b5 - 1147b17.

grego, de pendor aristocrático. Outras culturas apresentam outras listas. Não atinge uma noção clara do fundamento da obrigação moral, da liberdade, da responsabilidade pessoal, da vontade, e muito menos, do amor. Podemos questionar o princípio de que o homem “com maturidade”, o *spoudaios*, seja o critério e padrão de bondade e virtude. Podemos afirmar que este tipo de ética não tem resposta para múltiplas questões específicas pois apela à virtude da prudência, em mostrar como aplicar princípios gerais a situações concretas. Podemos ainda considerar que é uma ética que não permite avaliar as ações humanas no quotidiano. Se só o homem bom e sábio – o *spoudaios* – conhece a respostas, onde o encontraremos, quando precisarmos dele?

#### **1.4. As éticas do sentimento**

Os dados éticos podem ser sistematizados em torno de sentimentos como o prazer, a eficiência, a utilidade. Mais do que uma tradição única, existem escolas filosóficas diversas que recorrem a um sentimento ou emoção para distinguir o certo e o errado. O critério determina o método, o procedimento, os princípios e as conclusões teóricas. Em geral, são abordagens de tipo empirista. O importante é chegar a conclusões sobre prioridades, preferências e decisões sensatas e com base em dados concretos da experiência moral.

Com base em Epicuro (341-270) os poetas Horácio, Ovídio e Lucrecio definiram a busca do prazer como o fim último da vida. Consideram que os seres humanos, tal como os animais, organizam a vida para maximizar o prazer e minimizar a dor. Os prazeres são de diferentes tipos, uns do plano da sensibilidade, outros mais intelectuais, variando em intensidade, profundidade e duração. Além dos prazeres passageiros de “comer, beber e ser feliz, porque amanhã morreremos” os epicuristas valorizam a tranquilidade da mente; quem está em paz consigo mesmo e com o mundo, está feliz. A vida boa não depende dos altos e baixos da fortuna. Esta filosofia hedonista tem muitas variações, às vezes como teoria filosófica, outras vezes como estilos de vida.

Os filósofos morais ingleses, Anthony Ashley Cooper (Lord Shaftesbury, 1671-1713), Joseph Butler (1692-1752) e Francis Hutcheson (1694-1747) inspirados por Pascal e o platonismo, focam-se na análise psicológica do papel dos sentimentos na vida moral. Consideram que há um sentido moral pelo qual distinguimos entre o correto e o errado e que nos leva a fazer o bem. Shaftesbury enfatiza que a generosidade e o bem dos outros nos conduzem à felicidade.



Poderão as ações humanas ser avaliadas apenas pelos afetos que despertam e não pela razão? Poderá a experiência corroborar as declarações éticas sobre o que consideramos bem e mal? David Hume (1711-1776) descreve a vida moral, falando do sentimento de benevolência, da utilidade da justiça para a ordem na sociedade, e da importância do amor-próprio, do mérito, da aprovação e da desaprovação. Admira sentimentos como a coragem, alegria, tranquilidade, benevolência, polidez, inteligência, criatividade, utilidade, e felicidade. Mas quando se trata de saber da origem destes sentimentos, é absolutamente superficial: “A hipótese que abraçamos é simples. Sustenta que a moralidade é determinada pelo sentimento. Define a virtude como a ação ou qualidade mental que confere ao espectador o sentimento agradável de aprovação; e o vício como o contrário.”<sup>11</sup>

Jeremy Bentham (1748-1832) expôs o papel da utilidade como princípio da moral e da legislação. O princípio da utilidade mede as ações humanas em termos de consequências na produção de prazer ou dor. A natureza colocou a humanidade “sob o poder desses dois senhores”. Governam tudo o que fazemos, dizemos e pensamos. As boas medidas são as que aumentam a soma total de prazer, enquanto as ações erradas são as que o diminuem. Onde o princípio da maior felicidade: a finalidade da ação humana é buscar a maior felicidade do maior número de pessoas. O cálculo hedonista ajuda a elaborar a soma total de prazer envolvido na ação. Esta posição de Bentham, filosoficamente muito crua e primária, foi adotada como o modelo de ação do *homo economicus*; este postulado da ciência económica neutraliza o valor da liberdade e da autenticidade humana na determinação dos comportamentos, a fim de permitir a construção de leis da economia apresentadas como objetivas mas também artificiais.

Influenciado pela escola fenomenológica, G. E. Moore (1873-1958) considerou o bem como “indefinível”. É uma noção simples, direta, imediatamente perceptível, tal com a cor amarela, e muito difícil de expressar noutros termos. Explicar o “bem” como felicidade, prazer, utilidade, é cometer a falácia naturalista de transitar de um “é” para um “dever ser”. Se as premissas de um argumento moral apenas contêm matéria de facto, a conclusão não pode conter uma avaliação ou obrigação. Para A. J. Ayer, a ética não faz pronunciamentos éticos; apenas deve mostrar a categoria a que pertencem todos esses pronunciamentos.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, p. 85.

<sup>12</sup> Dado o intuito evocativo destas linhas, não comentamos aqui estas asserções positivistas, mormente a confusão grosseira entre facto e ser.

Nascem, assim as teorias emotivistas que não aceitam justificação racional para a existência de critérios morais objetivos. O emotivismo contemporâneo foi descrito por MacIntyre como a “*doutrina de que todos os juízos de valor e, mais especificamente, todos os juízos morais são expressões de preferências, atitudes ou sentimentos*”.<sup>13</sup>

É evidente que as tradições morais que valorizam os sentimentos que permeiam os nossos juízos, decisões e ações, tocam um ponto decisivo. É verdade que agimos com emoção e que os nossos juízos são matizados por amores e ódios, gostos e desgostos, prazeres e dores, aprovações e reprovações. Seria insensato pensar que agimos com base numa razão pura. As descrições dos sentimentos e das paixões na vida moral, e o papel que desempenham na ação e da decisão, ajudam a perceber a complexidade das avaliações. São contributos importantes para a vertente emocional da ética que mostram o alcance de termos prazer e felicidade. Finalmente, alertam para os equívocos a que a definição do bem está sujeita. Não vale a pena, sequer, tentar identificar o significado do bem sem esse fundo de experiência emocional.

Por outro lado, seria unilateral reduzir a filosofia moral a sentimentos e pensar que o correto e o errado resultam de nos sentirmos bem ou mal. A ética dos sentimentos não resiste à análise crítica e o emotivismo é uma pedagogia primária. Se o bem fosse uma questão de preferências emocionais, por que razão preferir preferências? Como debater com alguém que diz não poder debater? Se a ética assentasse apenas no sentimento, para quê tanta argumentação para provar essa posição? Se não há discurso razoável sobre princípios morais, porquê continuar a falar? Ao afirmar que não existe justificação racional para qualquer posição, o emotivismo moral está a justificar racionalmente a sua própria posição.

Apesar do seu grande contributo, as éticas do sentimento deixam em aberto o verdadeiro papel da emoção nos juízos, decisões e ações. Os sentimentos têm de ser integrados na relação com outro, como veio a ser debatido nas éticas existencialistas e dialógicas do século xx.

## 1.5. Éticas do Dever

Perante as lacunas das éticas iluministas do sentimento, surgiu a grandiosa tentativa de Kant de estabelecer uma ética com base na razão. Kant vê a fonte da obrigação moral nos ditames da razão prática, criando o que

---

<sup>13</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1984, p. 12.

hoje se chama ética deontológica. A obrigação moral decorre da própria racionalidade; não provém da natureza humana, como pretendia a ética da lei natural; nem da virtude que não é susceptível de corresponder a um modelo único; nem de sentimentos, como queriam os empiristas do seu tempo.

A primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* diz claramente: “É impossível pensar em qualquer coisa do mundo, ou até mesmo além dele, que possa ser considerado bom sem limites, exceto uma boa vontade”.<sup>14</sup> A isto, chama Kant a primeira transição, ou seja, a primeira etapa de purificação da ideia comum de moral em direção a um conceito baseado na pura racionalidade. Afastando as tentativas de fundar a obrigação moral em elementos empíricos, apresenta uma base racional da obrigação muito diferente da lei natural dos antigos e da filosofia aristotélica da virtude. A obrigação moral resulta de uma necessidade interna. O processo racional vem em primeiro lugar e a obrigação como consequência.

É maravilhosa, e num certo sentido nunca será ultrapassada, a defesa kantiana da objetividade da obrigação moral. O ponto de partida universal e necessário permite justificar as leis particulares como aplicações da lei geral. Ao extrair, da razão, recomendações morais específicas, a ética fica imune aos caprichos dos sentimentos e paixões e a argumentos relativistas, niilistas e céticos. E contudo, as crianças têm um sentido de obrigação, antes de serem capazes de raciocínio. E as culturas tradicionais não carecem de cursos de lógica formal para disporem do sentido de obrigação. Afinal, a obrigação moral – a voz da consciência – é um imperativo da razão ou é um sentimento?

O calcanhar de Aquiles da ética do dever é o modo como descreve a construção das atitudes e das decisões. Por isso, pode ser justamente acusada de formalismo, como fez Max Scheler (1875-1928).<sup>15</sup> Será que alguém usa o imperativo categórico para resolver dilemas morais? Será que só o dever nos motiva a enfrentar os dramas da existência? As éticas racionalistas excluem a vida concreta em que se jogam a nossa liberdade e responsabilidade. O sentimento, a intenção, o prazer, e a felicidade, parecem ficar de lado, se não são, mesmo, totalmente eliminados. A moral do dever trata-nos como seres de razão, quando somos unidades complexas de elementos químicos, físicos, biológicos, sensíveis, intelectuais e noéticos, em que pulsa a procura partilhada do sentido da vida.

<sup>14</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 1.

<sup>15</sup> Antonio Pintor Ramos. *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Católica, 1978.

Uma abordagem fecunda da ética tem de atender ao sujeito em fases distintas do desenvolvimento moral: não pode ser a mesma para a criança, o adolescente, o adulto. Em vez de procurar um sistema coerente, universal e necessário, a ética tem de começar pelas pessoas como elas são, aprender como resolvem dilemas, como se decidem, e como alcançam sucesso ou incorrem em fracassos, sem nunca perderem a incontornável liberdade de escolher, sejam quais forem as circunstâncias. É toda a pessoa que decide, que se constitui pelas suas decisões, e constitui critérios morais. É assim que os processos de desenvolvimento moral envolvem a pessoa como um todo, como alguém que conhece, sente, decide, realiza, responsabiliza-se e ama.<sup>16</sup>

### 1.6. Éticas dos Valores

A axiologia cobre quase 150 anos na cultura ocidental. À escala da filosofia, trata-se de uma mudança recente mas com um impacto decisivo, pois focou a ética no processo concreto de avaliação. Em vez das tradicionais considerações sobre o bem transcendental, os valores invocam as realidades da escolha, das preferências e da ação. É uma abordagem promissora, consolidada pelas correntes fenomenológicas e existencialistas, focadas no sujeito concreto que pensa e sente. E contudo, apesar de ter entrado no vocabulário quotidiano, o termo “valor” não recolhe unanimidade quanto ao seu significado e muito menos quanto à sua fundamentação e utilização.

O termo “valor” ocorre ocasionalmente nas filosofias de Kant, Hume e Marx, no sentido original de “bom”. Apenas começou a adquirir o seu significado atual na teoria de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). No contexto de uma problemática pós-kantiana, que examinava as condições epistemológicas para falar de valores no mundo externo, Lotze propôs que a metafísica principiasse pela ética; o bem é mais universal do que o ser e a existência do mundo tem que ser explicada em termos do seu valor, finalidade e função.

Franz Brentano (1837-1917) orientou estas considerações na direção da psicologia e da epistemologia, introduzindo a noção de intencionalidade: os fenómenos psíquicos visam objetos por meio da intencionalidade. “*Não há audição, sem algo ouvido, não há crença sem algo acreditado, não há esperança sem coisa esperada, não há esforço sem algo almejado, nem alegria sem algo para alegrar – em suma, nenhum ato de avaliação sem um valor*”.<sup>17</sup> Brentano estabelece

---

<sup>16</sup> Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of moral Development: Moral stages and the idea of justice*, vol 1, e 2, San Francisco, Harper and Row, 1981 e 1984.

<sup>17</sup> Robert T. Sandin, *The Rehabilitation of Virtue: Foundations of Moral Education*, New

um paralelo entre juízos teóricos e atos emotivos. “Quando sabemos que uma coisa é boa em si mesma, o que sabemos é que o sentimento de amor é correto (ou justificado). Quando sabemos que uma coisa é má, o que sabemos é que o sentimento de ódio é correto”.<sup>18</sup> Como intuicionista, entendia que existe uma experiência comprobatória dos juízos e das ideias morais.<sup>19</sup>

Alexius Meinong (1853-1921), discípulo de Brentano, tratou o valor “como uma questão de sentimento e, secundariamente, uma questão de desejo”. O foco principal dos valores é as relações pessoais. “O valor é atribuído às coisas, em virtude da sua relação aos sujeitos. O que confere objetividade dos valores é a validade da avaliação com que são captados”.<sup>20</sup>

Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi, talvez, o primeiro a esboçar uma teoria dos valores, no sentido atual do termo. Lançando a suspeita sobre a origem e o papel dos valores tradicionais, apresenta-os como invenções que preservam o *status quo* de senhores e escravos, de dominadores e de submissos. Pretendia desmascarar as ideologias falsas e libertar o homem, para este se tornar o criador dos seus próprios valores. Os “valores cristãos” de amor, humildade, obediência e mansidão surgiam do ressentimento dos escravos perante o poder dos senhores. Não pretendia criar um sistema, mas acima de tudo denunciar a dependência, a escravidão e a superficialidade da moral. Apesar da sua negatividade, elogia os valores da coragem, perspicácia, simpatia e solidão. E com a metáfora do “super-homem”, o homem que toma o lugar de Deus, elogia quem assume a responsabilidade pelas suas próprias ações e pensamentos. É a famosa transmutação dos valores. Contudo, este desmascaramento das motivações ocultas, a que Paul Ricoeur chamará “hermenêutica da suspeita”, é uma arma que se pode virar contra si mesmo.

Max Scheler (1874-1928) acolhe esta problemática mas modifica-a com a perspetiva fenomenológica e a incorporação dos sentimentos.<sup>21</sup> Considerando a ética de Kant como formal e vazia de conteúdo, porquanto apenas preocupada com o elemento *a priori* nos juízos morais, considera unilaterais os ensinamentos de Nietzsche devido à ênfase na *vontade de poder* como motivo oculto por detrás dos ensinamentos morais. Scheler

---

York: Praeger, 1992, p. 98.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 99

<sup>19</sup> As palestras de Brentano sobre as origens do conhecimento moral foram publicadas em inglês em 1902 e influenciaram o intuicionismo ético de G.E. Moore.

<sup>20</sup> Robert T. Sandin, *op. cit.*, p. 99.

<sup>21</sup> Manfred S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction to a Great Thinker*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

considera-se um intuicionista emocional e um apriorista não-formal. O seu argumento central é que o sentido do universo mede-se em termos do valor das pessoas – em termos do desenvolvimento mais rico e da plenitude mais perfeita, a mais pura beleza e harmonia das pessoas. Apesar de não subjetivista, considera que os valores resultam de intencionalidades emocionais específicas. “A intencionalidade emocional visa os valores, ficando por apurar se o visado é o desejável, se o refletido como bom”.<sup>22</sup>

Scheler recusa o formalismo da ética do dever e das suas proposições a priori e introduz a ética material dos valores. Estão primeiro os valores sensoriais, de alegria/tristeza, prazer/dor; depois, os valores civilizacionais sintetizados na utilidade e/ou no dano; os valores vitais, de nobreza/vulgaridade; os valores culturais (espirituais) vividos na estética, ética, justiça e lógica e, por fim, os valores religiosos. Tal conjunto de valores encontra-se na experiência da pessoa, para além da vontade ou do dever, sendo reconhecidos pela emoção.

A ética axiológica de Scheler foi continuada por Nicolai Hartmann (1882-1950). Descobrimos valores na experiência emocional; não os criamos. A ética não é só uma questão do que deve ser feito, mas de entender o que é valioso no nosso universo.<sup>23</sup> Intuicionista, Hartmann considera que temos acesso direto aos valores, mas não explica como são construídas as nossas avaliações e qual o papel da liberdade na formação das atitudes com que respondemos às interpelações da vida.

## 1.7. Éticas da Liberdade

As filosofias da existência surgiram na Europa nos anos 30, no seguimento do que se designa como a “crise da razão”. A vivência das duas guerras mundiais contribuiu para uma sensibilidade crescente ao problema da existência, na sua singularidade concreta e naquilo que tem de frágil, contingente e livre. A presença constante do horror da morte contribuiu com mais veemência para acentuar estas temáticas e para a questão de fundo da vida: o que fazer da liberdade humana.

São muitos os autores que elaboraram uma reflexão ética centrada na liberdade. Para Martin Heidegger, Karl Jaspers, Emmanuel Mounier, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Merleau-Ponty, as respostas sobre essa questão

<sup>22</sup> Robert T. Sandin, *op. cit.*, p. 101.

<sup>23</sup> Nicolai Hartmann, *Moral Phenomena*, Vol 1 of Ethics, London: Transaction Publishers, 1932, 2002. *Moral Values* Vol 2 of Ethics, London: Transaction Publishers, 1932, 2003.

giram em torno do sujeito. Foquemo-nos nesta noção. Pensamos e agimos como sujeitos em termos de autonomia, autenticidade, escolha e criação de valores. Se descrevermos o modo como elaboramos juízos de valor, crescemos em autenticidade e sistematizamos a experiência moral.

Para os existencialistas, o sujeito é a fonte e o fruto das suas próprias ações; não responsabiliza nada nem a ninguém pelos seus atos. Estes resultam de uma liberdade não escolhida, mas que o constitui desde o início – como exprime a célebre fórmula de Sartre “*estamos condenados a ser livres*”. Viver é assumir essa condenação, exercê-la em todos os sentidos e agir de acordo com a consciência das escolhas. O ponto de partida é a subjetividade do indivíduo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência.

Jean-Paul Sartre destaca-se pelas inúmeras obras que lhe valeram o Prémio Nobel de Literatura em 1964, que aliás recusou. Em *O existencialismo é um humanismo*, com um estilo derivado da fenomenologia, apresenta a existência como a base desde a qual o mundo e o próprio ser humano são pensáveis.<sup>24</sup> Para ele, a liberdade, que me obriga a escolher e agir de acordo com as minhas escolhas é o fundamento da autocompreensão humana. O existencialismo define o homem pela ação e coloca nas suas mãos o seu destino; encoraja-o a agir, pois não há esperança senão nos atos.

A liberdade tem muitas consequências pois o tempo não para nunca. A manifestação permanente da subjetividade coloca o indivíduo perante situações difíceis, em que não pode recorrer a regras nem a generalidades ao decidir. Agir é ser livre e não se pode basear em normas porque a existência é uma sucessão de situações concretas, particulares, irrepetíveis. O exercício ético da liberdade exige a compreensão deste facto. Não adianta o imperativo kantiano de tratar sempre os outros como um fim, e nunca como um meio. Muitas vezes, os valores são demasiado vagos para nos guiar. Só nos resta o instinto, o sentimento. Mas para determinar o valor de um sentimento, tenho de me decidir. Não posso determinar o valor do sentimento a não ser que pratique um ato que o confirme e o defina. Ora, como eu pretendo que esta afeição justifique o meu ato, encontro-me num círculo vicioso.

---

<sup>24</sup> Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand, 2004; Simone Beauvoir, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, Lisboa, Estampa, 1967; Albert Camus, *O Estrangeiro*, Lisboa, Livros do Brasil, 2006; Karl Jaspers, *Filosofia de la Existência*, Trad. e prólogo de Luís Rodriguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958; Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, tradução de Pinharanda Gomes, 2.<sup>a</sup> edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1980.

A liberdade é a condição humana. As ações criam sentido porque resultam de decisões, às quais nada é indiferente, incluindo as emoções e dos sentimentos. O mundo vivido é um conjunto indefinido de possibilidades, de escolhas. Não há ato meu, absurdo ou coerente, de vida ou de morte, que não seja determinado por uma escolha. E trata-se de escolhas em que envolvo a totalidade de meu ser. Não há atos “menores”, porque todos me dizem respeito, e a vida não é, nunca, “menor”, mas sempre a minha vida.

A “escolha individual” de que fala Sartre não é privada, mas antes um projeto. Ao entender o existencialismo como ação, e nunca como mera teoria, opõe-se à atitude de quem diz: “os outros podem fazer aquilo que eu não posso”. Para Sartre, o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza. Tomando este conceito de Martin Heidegger, afirma Sartre que eu sou o meu projeto. Nada existe em mim senão em ato; a potência é somente o refúgio dos atos não realizados. As virtualidades apenas retiram energia da ação. E o mundo é o conjunto realizado das ações que emergiram de possibilidades que alguém assumiu.

Uma vez que o mundo é a dinâmica das relações humanas sempre em reconstituição e sempre variável, a ética depende das nossas escolhas. Se não posso deixar de escolher, ser ético é projetar o mais profundo de mim mesmo; isso significa autenticidade. A ética é o que escolhemos ser, porque a alternativa seria o homem transformar-se em fantoche do destino ou em mera circunstância. Esta ética da liberdade não resulta de uma abdicação de si mesmo, mas assume-se no que se escolhe, na autenticidade pela qual se vive e morre, na fidelidade a valores eleitos, a si mesmo e aos outros. “*O que importa não é o que fizeram comigo, mas o que eu faço com o que fizeram comigo*”, escreve Sartre; a palavra final pertence-me, é o meu sinal de humanidade.

## 2.

### 2.1. A transformação da ética

As éticas existenciais de autores como Sartre deram os seus frutos em gerações subsequentes e continuam a alimentar as reflexões do “pensamento débil” com impacto considerável nas academias e círculos intelectuais, onde se suspeita do poder da razão para encontrar normas; quaisquer tentativas de teorias normativas resultariam de ilusões ilegítimas, ambições totalitárias e motivações manipulativas a serem desconstruídas pela “hermenêutica da suspeita”.

A continuada e trágica experiência da violência no século xx obrigou a repensar as raízes da ética no Ocidente. É neste contexto que irá ocorrer,



primeiro em pequenos círculos mas depois alargados, uma poderosa transformação levada a cabo pelos filósofos dialógicos de origem judaica Martin Buber, Franz Rosenzweig, Viktor Frankl, Emmanuel Lévinas e Hans Jonas. Por caminhos diferentes, todos criticaram a noção tradicional do ser humano como sujeito racional e dominador. Todos reformulam o “eu” como sujeito ativo e passivo, reorientando-o na direção do outro, a verdadeira fonte de compreensão ética. Buber quer um novo humanismo, reforçado pela importância da relação; Lévinas quer um pós-humanismo, fundamentado na crítica anti-humanista, e rejeitando a base ontológica tradicional.

Embora sem a mesma unidade de propósito e de experiência comum, esse movimento tem a sua réplica em pensadores com referências cristãs, como Gabriel Marcel, Edith Stein, Michel Henry, Alexandre Soljhenitsyn e Paul Ricoeur, Vyacheslav Ivanov, Giuseppe Zanghi, Josef Seifert e Charles Taylor. Com base na Mikhail Bakhtin e George Herbert Mead, Charles Taylor afirmou que o “*ideal monológico subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana*”. O desenvolvimento de um ideal de identidade gerado interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento.<sup>25</sup>

Independentemente do seu pendor pessoal, experiências de vida, formação filosófica e circunstâncias em que escreveram, os pensadores judaicos mais importantes do século XX, enalteceram a relação como a base da ética. As suas narrativas articulam o encontro com o outro nas dimensões do humano, do natural e do divino. Tanto recorrem a linguagens muito diretas como os relatos de Auschwitz, de Frankl; ou ao denso vocabulário fenomenológico de Lévinas; ou a referências metafísicas e religiosas como Buber e Rosenzweig; ou ainda ao diálogo com a ciência, como Jonas.

## 2.2. Martin Buber

A filosofia dialógica tem como marca pessoal a obra *Eu e Tu* (1923) de Martin Buber. O facto primordial da existência é a relação que ocorre na forma de reciprocidade, de um anunciar-se do outro e de a ele responder.

---

<sup>25</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism and Politics of Recognition*, Princeton, Princeton U.P., 1992, p. 33, Ver ainda Edith Stein *Essere finito e essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1988, p. 92. “O enigma do Eu permanece. Porque o Eu deve receber o seu ser de outro, e não de si mesmo. Eu não existo em mim mesmo, e por mim mesmo, nada sou.”; Gabriel Marcel *Être et avoir* Paris, Aubier, 1935; Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, 1966. Trad. port. *Anamnese – da teoria da história e da política*, S. Paulo, É Realizações, 2009; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000; Alexandre Soljhenitsyn tem como tema em *Arquipélago Goulag*.

A relação estabelece-se nas três esferas da vida, natural, humana e divina. Há dois géneros de relações na existência: eu-tu e eu-isso. Na relação eu-tu, o indivíduo abre-se ao outro, abraçando-o, desfrutando a sua presença, face a face; na relação eu-isso, o indivíduo trata o outro como um objeto, de forma impessoal. O grande desafio ético é não permitir que a objetivação se aposse de nós, sendo o reconhecimento uma prerrogativa que ocorre na presença concreta.

*Eu e Tu* torna a relação fundamental para o reconhecimento. O facto fundamental da existência, negligenciado pelo positivismo científico, pelo pensamento abstrato e pelas filosofias da identidade, e mesmo pelo existencialismo é o diálogo entre seres, na “interinidade humana” (*das Zwischenmenschliche*).<sup>26</sup> Para além do conhecimento do mundo material, importa a maneira como nos aproximamos dos demais seres, e com eles interagimos. Esta realidade também se evidencia no conflito. Com a relação, confio naquele com quem estou disposto a entrar em diálogo e que me torno capaz de reconhecer na sua singularidade. Não posso conhecê-lo como um objeto, mas só reconhecê-lo como presença. Quem diz “isso”, possui; quem diz “tu”, dialoga. O “tu” não é um objeto, é antes um sujeito desde o início da relação. E esse sujeito é indispensável para que apareça o “eu”.

Apesar de não visar a criação de uma ética, Buber colocou a vida ética e a ação no cerne desta sua visão. A sua proposta aproxima-se do imperativo kantiano sobre a dignidade humana, de nunca tratar o outro como um meio, mas sempre como um fim. Mas o que conduz a comunidade humana a essa dignidade decorre da abertura ao outro. Somente nessa vocação pode a humanidade realizar-se.

### 2.3. Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig também procedeu à grandiosa tentativa de renovar a filosofia mediante a introdução da dimensão do outro. No seu livro maior, *A Estrela de Redenção*, (1923) ultrapassa a identificação entre ser e pensar pela experiência do outro que se nos apresenta e apela de forma singular. A absoluta diferença entre o eu pensante e o conteúdo do pensamento revela-se no tempo, a série de momentos de encontro com o outro. *A Estrela de Redenção* começa com o entrosamento entre realidade divina, mundana e humana (parte I); prossegue com uma teoria performativa da expressão

---

<sup>26</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, 1923; Martin Buber, *Eu e tu*. São Paulo, Centauro; Martin Buber, *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspetiva, 1982. Maurice S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, University of Chicago Press, 1955, p. 85.

(parte II) que examina a sequência de relações criação, revelação e redenção; e culmina numa teoria social metafísica (parte III), que apresenta judaísmo e cristianismo como comunidades de redenção.<sup>27</sup>

A ética, para a *Estrela da Redenção*, significa levar a vida a sério, tão a sério que esta não pode ser confundida com a ideia de vida. Viver, significa preservar os encontros temporais das realidades fundamentais, em que a visão lógica de “um” + “um” é “dois” se transforma na visão ética não quantificável, mas apenas qualificável em que o encontro de “um” + “um” é infinitamente mais do que “dois”. Filosofar significa: transformar a “quantidade” em “qualidade”. Rosenzweig elabora a filosofia de *Eu e Tu*, de Buber; mas recorre aos ensinamentos do seu amigo Eugen Rosenstock-Huessy, judeu convertido ao cristianismo, para ampliar com horizontes históricos e culturais a relação como experiência pessoal.

A relação entre razão pura e raciocínio que admite a emoção é uma questão-chave para a compreensão do seu ensaio *O Novo Pensamento* (1925) que combina filosofia e teologia. A comunidade judaico-alemã reconheceu a *Estrela da Redenção* como obra de génio e, de seguida, remeteu-a para a estante, devido ao estilo e tamanho. Contudo, a sequência de relações – Criação, Revelação e Redenção – tornou-se um padrão para a teologia judaica e a aproximação entre judaísmo e o cristianismo inspirou o diálogo inter-religioso. Nos círculos de intelectuais judaicos foi influente em pensadores como Gershom Scholem, Walter Benjamin, Emil Fackenheim, Leo Strauss, André Neher, e Emmanuel Lévinas.

## 2.4. Viktor Frankl

A filosofia dialógica de Viktor Frankl tem uma dupla raiz; por um lado a experiência de médico psicanalista; por outro, a experiência do prisioneiro de Auschwitz onde foram exterminados muitos dos seus parentes próximos e onde presenciou um mundo de violência e terror inauditos. “*Desde Auschwitz que sabemos o que o homem é capaz de fazer. E desde Hiroshima que sabemos o que está em jogo.*”

O filósofo e psicanalista vienense observou inúmeras vezes como, mesmo em situações limite, o ser humano consegue partilhar com o outro as

---

<sup>27</sup> Fran Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996; Franz, Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989; Bernhard Casper, *Das dia-logische Denken – Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, 1967., R. T. Souza, *Existência em Decisão – Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspetiva, 1998.

suas dores. Encontrou provas de que tudo pode ser retirado de uma pessoa exceto a última das liberdades – a escolha do caminho. Todos temos a capacidade de escolher a nossa atitude, mesmo no meio de circunstâncias difíceis. Podemos encontrar significado e esperança, mesmo no sofrimento. E é nossa responsabilidade tomar decisões.

Este “otimismo trágico” exposto na obra maior, *O Sentido da Vida*, significa que a vida tem sentido apesar da dor, culpa e morte.<sup>28</sup> Apesar desta “triade trágica”, a existência tem sentido, mesmo nas mais miseráveis circunstâncias. A capacidade humana de transformar os aspectos negativos da vida em algo construtivo é inesgotável. O potencial humano permite transformar o sofrimento numa conquista e numa realização humana; permite extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor; e permite fazer da transitoriedade da vida um incentivo para realizar ações responsáveis.

Esse otimismo não resulta de ordens ou determinações exteriores ao nosso encontro com o outro. O que é verdadeiro com relação à esperança, é também em relação aos outros dois componentes da triade, na medida em que fé e amor também não podem ser impostos ou exigidos. “*O amor é a única maneira de captar outro ser humano no núcleo mais íntimo da sua personalidade.*” A felicidade não pode ser buscada, precisa decorrer de algo; o ser humano não é alguém em busca da felicidade, mas sim alguém em busca de uma razão para ser feliz, através das manifestações concretas do sentido latente da vida.

## 2.5. Emmanuel Lévinas

Apesar de não ser o primeiro a chegar ao pensamento dialógico, foi Emmanuel Lévinas quem colocou o compromisso ético no seu âmago, após a recepção das filosofias de Martin Buber e Franz Rosenzweig. A voz própria de Lévinas só emergiu lentamente, a partir da rutura com o a fenomenologia de Husserl e com a transformação desse método por Heidegger em *Ser e tempo* em um existencialismo.

Considera Lévinas que o projeto ontológico de Heidegger apaga o outro, a pessoa, reduzindo-o a uma especificação do ser, o *Dasein*. Parcialmente

---

<sup>28</sup> Viktor Frankl, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, Petrópolis, Editora Vozes, 1991. Viktor Frankl *Recollections: An Autobiography*, Basic Books, Cambridge, MA, 2000; Viktor Frankl, *A presença ignorada de Deus*, São Leopoldo, Ed. Sinodal, 2013; Viktor Frankl, *A Tese do Otimismo Trágico*, III Congresso Mundial de logoterapia, Universidade de Regensburg, RFA, 1983.

motivado pela desilusão com Heidegger, do qual tinha sido um discípulo e um promotor, e pela maneira como a filosofia ocidental foi impotente para desafiar a desumanidade da guerra e dos genocídios, Lévinas orientou os princípios fundamentais da filosofia em direção à ética e à responsabilidade infinita.

Os seus dois livros principais são em estilo fenomenológico. Em *Totalidade e Infinito*, um grande texto sobre a intersubjetividade, contrasta o encontro ético com a assimilação totalitária, e usa argumentos heideggerianos contra Heidegger. Em vez da relação ontológica, propõe a alegria de desfrutar das coisas; em vez da autenticidade, promove o ser para o outro, o encontro cara-a-cara. Em vez de do ser para a morte, surge a vida e a continuidade das gerações. Num novo livro, *De outro modo que o ser ou para além da essência*,<sup>29</sup> Lévinas explora o encontro com o outro, como momento da responsabilidade pessoal. Afasta em definitivo a linguagem ontológica e usa um vocabulário paradoxal. Descreve o rasgar da consciência quando o outro se aproxima de nós, experimentando conceitos como “enigma”, “obsessão”, “substituição” e “glória”, em descrições muito problemáticas.

Revoltando-se contra a própria filosofia, Lévinas formulou a ética de modo a não ser derrubada pela ontologia. Buber relatava a sua intuição da relação humana na vida quotidiana. Lévinas deu uma base mais radical aos imperativos da moralidade, desligando-os das intuições da vida comum. Considerava que a filosofia do encontro interpessoal de Buber, apesar de colocar a relação no cerne, não lidava com as questões fundamentais da filosofia.. As suas críticas ao formalismo e simetria de Buber na relação Eu Tu visam subalternizar as categorias da Ontologia. Buber não foi contra a filosofia do Ser, e opôs-se a algumas das ideias sobre o papel do Outro na Metafísica de Lévinas.

Sem Franz Rosenzweig e Martin Buber, ou seja, sem o cuidado com o outro, o pensamento de Lévinas seria ininteligível. A sua filosofia atinge radicalidade graças ao vigor subjacente ao pensamento de Rosenzweig sobre a urgente necessidade de desmascarar a violência. De Lévinas, separa-o não a

---

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971; Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974; A. Pintor Ramos, “Introducción” à tradução espanhola *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987; A. Peperzak (Edit.), *Ethics as first philosophy. The significance of Emmanuel Lévinas for philosophy, literature and religion*. New York / London: Routledge, 1995; Catherine Chalier, *Lévinas – a utopia do humano*, Lisboa, Instituto Piaget; R. T. Souza, *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

filosofia, mas sim a história e, especificamente, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto. Para Rosenzweig havia ainda esperança na construção da paz e a ética tem uma base ontológica na multiplicidade primordial. Para Lévinas, a esperança volve-se em apelo à ética e esta é a única base que pode gerar a racionalidade.

## 2.6. Hans Jonas

Coube a Hans Jonas incluir no pensamento dialógico algumas fundamentais premissas sobre a condição humana. Começa por considerar que a ética tradicional movia-se num âmbito restrito. A relação com tudo o que fosse extra-humano era neutra. A natureza da humanidade era considerada constante. O bom e o mau referiam-se a realidades imediatas ou próximas. A longo prazo, tudo era considerado destino ou providência. O conhecimento requerido para a ação era o disponível para o bom senso e a simples prudência. Dado o escasso poder humano não se exigia uma correlação apreciável entre ética e conhecimento. Enquanto mal conhecia e dominava as criaturas naturais, o homem criou a sociedade como um enclave, protegido pelas leis e pela moralidade. Como criatura comparativamente fraca, a sua ação não alterava a balança de poder na natureza, deixando intacto o ambiente e os poderes regenerativos da água, terra e ar. As crises sociais não afetavam a natureza que era objeto de manipulação limitada.

Tudo isto mudou desde que a tecnologia se tornou a vocação da humanidade. Com a revolução industrial, a urbanização faz desaparecer as fronteiras entre a cidade e o campo. A industrialização alargou-se ao mundo. A “natureza pura” ficou confinada a parques e reservas “naturais”. O *homo faber* parece ter ganho primazia sobre o *homo sapiens sapiens*. Uma vez radicalmente alterado o alcance da ação humana pelo desenvolvimento tecnológico e por deformações ideológicas, a natureza das nossas ações transformou-se de um modo sem precedentes.<sup>30</sup> A industrialização poluente, os riscos de manipulação genética criados pelas possibilidades de clonagem e a persistência de radiações resultantes de armas nucleares ou de acidentes nucleares, exigem um novo equilíbrio entre o homem e a natureza.

Uma vez que as resultantes destas ações cumulativas e irreversíveis não são abrangidas pelas éticas tradicionais, a ética tem de mudar. Os imperativos de honestidade, virtude e justiça mantêm o seu valor no dia a dia e nas relações pessoais mas tornam-se insuficientes na sociedade do *homo faber*.

---

<sup>30</sup> Hans Jonas, *The imperative of responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; Marcelo Pelizzoli, *A emergência do paradigma ecológico*, Petrópolis, Vozes, 1999.

Se a presença do homem no mundo era um dado inquestionável do qual emergia a ideia dos direitos e dos deveres na conduta humana, agora essa presença tomou-se um objeto de responsabilidade. A ética tem de enfrentar as pré-condições da ação, e afirmar deveres para com a natureza, o suporte físico do mundo moral sem o qual nem existiriam candidatos à ética. O imperativo categórico de Kant dirige-se à pessoa no imediato e só requer a consistência do ato consigo mesmo. Um novo imperativo seria “*age de tal modo que os efeitos da ação sejam compatíveis com a permanência da humanidade genuína*”. O futuro da humanidade tem de ser incluído nas nossas escolhas presentes. Significa isto que não temos o direito de arriscar a não-existência de gerações futuras, só por causa da nossa existência. Temos um dever para com o outro que ainda não existe.

A ética de Jonas abrange a escala contemporânea de ação humana. A partir dele começou a falar-se de direitos da natureza porque o bem procurado é também extra-humano. O enquadramento antropocêntrico das éticas tradicionais não atendia às condições de sustentabilidade do planeta nem ao futuro da humanidade. Mas sendo a biosfera dependente da ação humana, tem direito a persistir. Este apelo (mudo) da natureza é sancionado pela maneira de ser das coisas. Dado que a tecnologia trata a natureza como meio sem lhe atribuir a dignidade de fim, tem de existir de um poder moderador fundado na “sacralidade” da natureza. O novo papel para o conhecimento na ética, cria o imperativo de responsabilidade.

Uma sequência desta proposta surge na “ética do cuidado”, de Leonardo Boff que apela a consensos a partir dos quais todos se amparem e desenvolvam – humanidade e natureza. Em vez das fontes de origem judaica que inspiraram a Hans Jonas a transformação do religioso “temor de Deus” numa secular “heurística do medo”, Leonardo Boff inspira-se em fontes cristãs. O afeto que se revela na dimensão humana do cuidado é a base fundamental da ética e toda a vida precisa de cuidados. Com a urgência de um socialista utópico, Boff roga que a solidariedade se torne de projeto pessoal em projeto da comunidade. Uma comunidade só funcionará se criar laços de cooperação e de inclusão. A biotecnologia impõe uma ética da responsabilidade, da justa medida, da cautela e da prevenção. Essa ética tem como imperativo o seguinte: “Age de tal maneira que a tua ação não seja destrutiva. Age de tal maneira que a ação seja benevolente. Ajuda a vida a se conservar, a se expandir, a irradiar”.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Leonardo Boff, «A ética e a formação de valores na sociedade», *Reflexão*, ano 4 – 11 outubro 2003. Cf. ainda *Ética da vida*, Rio de Janeiro, Sextante, 2005; Leonardo Boff, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Rio de Janeiro, Record, 2008.

Entre os alvos da violação pelo homem estão os animais que têm sofrido os efeitos das técnicas. O seu sofrimento e aniquilação é justificado como parte de uma lógica da sobrevivência humana. São seres sensíveis mas destituídos de capacidade racional de resistência. A história das espécies animais – e não apenas das espécies, mas de cada animal singular – corresponde ao que Walter Benjamin chamou a “história dos vencidos”. Os antiespecistas, como Peter Singer, apelam a um fim dos preconceitos antropomórficos e à aceitação da ética da alteridade dos animais. Outros colocam o problema da sobrevivência não apenas dos não-humanos, mas do homem que tem a responsabilidade do conjunto.<sup>32</sup>

## 2.7. Para uma ética do reconhecimento

Traçado este panorama da coexistência das diversas tradições éticas, é patente que a par do caminho para uma sensibilidade moral mais profunda, permanecem desentendimentos, disputas, e sobretudo vários tipos de insensibilidade à ética.

Em primeiro lugar, salta à vista a grande variedade de teorias, sistemas, abordagens, e métodos contemporâneos alternativos em ética. Na ordem do dia estão relativismo, subjetivismo, sobrenaturalismo, intuicionismo, emotivismo, prescritivismo, consistencialismo, a regra de ouro, a racionalidade moral, consequencialismo, antiespecismo, não consequencialismo. A estas teorias, podemos acrescentar descritivismo, proporcionalismo, eudemonismo, probabilismo, deontologismo, antinomianismo, utilitarismo, situacionismo e ética do discurso. Esta lista longa mas não exaustiva mostra bem o embaraço da ética contemporânea. Quais dessas abordagens estão vivas? Qual o respetivo *ethos* predominante e que ensinam? Até que ponto esta luxuriante panóplia de normas de ação não esconde um esvaziamento do próprio sentido de agir? Até que ponto não existe em tanta teoria centrada nas atitudes do sujeito um esquecimento do outro?<sup>33</sup>

Em segundo lugar, notamos que as grandes tradições se fragmentaram. Raramente existe unanimidade dentro de uma tradição quanto à interpretação e apresentação das teorias dos fundadores, e, mais ainda, quanto ao modo como esses ensinamentos devem ser aplicados. Na visão pessimista e conservadora de MacIntyre, a situação atual da filosofia moral compara-se a

---

<sup>32</sup> Peter Singer, *Animal Liberation: A Graphic Guide* (coauthor with Lori Gruen), Camden Press, London, 1987; J. Barrientos, *Peter Singer, Caminhos para um copernicanismo ético*, trad. Joaquim Pinto, Lisboa, Indeport, 2013.

<sup>33</sup> Harry Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London Routledge, 1998.



um campo de batalha, cheio de destroços. Apenas sobreviveram fragmentos de grandes tradições irrecuperáveis. “*O que possuímos (...) são apenas fragmentos de um esquema conceptual, peças a que agora faltam os contextos de onde deriva o seu significado. Possuímos, de facto, simulacros de moralidade, e continuamos a usar muitas das expressões-chave. Mas perdemos – em grande parte, senão mesmo totalmente – a compreensão, teórica e prática, da moralidade*”.<sup>34</sup> O pessimismo de MacIntyre leva-o a falar de posições conceptualmente incomensuráveis, “*em que as premissas são tão heterogéneas que não há maneira racional de ponderar as respetivas reclamações.*” Argumentar sobre realidades como a justiça, a generosidade e o dever, sem assumir preferências e explicitar atitudes pessoais, esvazia o debate moral.

Contudo, a vida continua e os valores não são mentira. Em profundo contraste com o conflito de interpretações morais, e com o pessimismo decorrente, encontramos a pujança das avaliações na vida quotidiana. Avaliamos pessoas, ações, objetos e instituições. Apelamos à consciência, à autonomia pessoal e à responsabilidade. Estamos conscientes das falhas morais, sentimos culpa e remorso. As famílias tentam ensinar os filhos a não mentir, a partilhar os brinquedos, a cuidar do modo como falam, a ter alimentação saudável. Os professores cumprem horários e procuram ser justos a classificar testes e exames. Embora com defeitos e morosidade, os tribunais punem crimes, e defendem os direitos das minorias. Continuamos a julgar o caráter das pessoas, considerando umas fiáveis, honestas, sinceras, dedicadas, corajosas, e outras fraudulentas, covardes, hipócritas, egoístas e patifes. Continua a haver quem se realize a lutar pela justiça, e a sentir-se solidário com os perseguidos e humilhados. O debate é acérrimo sobre o aborto, a eutanásia, a homossexualidade, a pesquisa com células estaminais, os conflitos armados e demais áreas de ética aplicada.

Este contraste entre a pujança da moralidade aplicada e a debilidade das teorias morais ajuda a explicar a chamada “crise dos valores”. Na verdade, os desafios da vida impõem-se com grandiosidade, e as respostas surgem, mesmo sem formulações teóricas satisfatórias. Ninguém faz opções em assuntos morais, apenas com base em sentimentos de aprovação e desaprovação. Ninguém exclui os sentimentos em favor de argumentos puramente racionais. Raramente agimos mediante a aplicação automática de regras morais. Apelamos à consciência para descobrir exceções e circunstâncias atenuantes ou agravantes. Seguimos modelos e execramos vilões, embora reconhecendo as limitações deste procedimento porque aceitamos o outro.

---

<sup>34</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 9.

As pessoas mostram notável discernimento, flexibilidade e competência em lidar com desafios na vida quotidiana – sem terem cursos de filosofia moral, nem estudarem ética, ou lerem os moralistas clássicos. Tudo isto sugere a inversão de um conhecido prolóquio na seguinte afirmação: “Faz o que ele faz e não faças o que ele diz”.

A “crise dos valores” invocada no início deste artigo não significa falta de valores mas sim, e pelo contrário, uma superabundância de valores vividos num contexto de colapso das éticas normativas. E a importância das éticas dialógicas resulta de terem sabido identificar quão facilmente as éticas normativas centradas no eu se tornam totalitárias e o seu uso é uma prova de ingenuidade ou de má fé.

Para a ética dialógica, o homem apresenta-se em relação e o diálogo é a forma de que se reveste a existência humana. As questões existenciais, culturais, sociais, ecológicas, económicas, políticas, parecem estar a dizer uma mesma palavra: queremos ser ouvidas. O mundo não quer ser apenas explicado; quer ser escutado. A realidade não se reduz a representações que apenas servem a jogos de poder: quer ser relacionada. As pessoas não querem obedecer a quem não sabe o que quer; querem partilhar experiências. O divino não se apresenta como dogma mas como interpelação. No coração da realidade, pulsa uma mesma voz e uma mesma exigência; queremos ser reconhecidos. A ética não resulta de um voluntarismo moral mas sim de um propósito de querer entender a realidade de modo dialógico e heurístico.

O que define este reconhecimento é saber para onde a realidade nos conduz; na frase de Frankl “*Em última análise, não devemos perguntar qual o sentido da vida, mas reconhecer o que nos é perguntado*”. Queremos saber como agimos a partir da relação com o outro, a partir da constatação de que não há conhecimento que resolva a realidade. Nenhuma totalidade pode substituir a singularidade do encontro. Ser ético significa levar a sério este reconhecimento. Ignorar o outro, é desencadear as formas de corrupção e violência que resultam de totalidades falhadas e abrir caminho para todas as imoralidades, pessoais e sociais.

Os pensadores dialógicos responderam à barbárie das guerras mundiais e ao horror dos campos de concentração e genocídios do século XX, indicando a falência da velha consciência, e a decadência das promessas conciliatórias de racionalidade ao estilo das éticas normativas. As conflitualidades multiplicadas entre as quais vivemos no século XXI, com as suas metamorfoses sociais e culturais, não nos permitem mais uma ética da ingenuidade. Não se trata apenas de exigir a presença da ética face aos grandes

acontecimentos sociais e históricos; trata-se, também, de ser ético nos “pequenos” acontecimentos quotidianos, repletos de desumanidade, de infinitas violências contra o outro, em todos os seus níveis e formas de manifestação, e que pelo facto de se articularem logicamente num quadro histórico e social, passam por ser casos “normais”. Toda a violência contra o outro é, neste sentido, uma guerra. A forma mental desta violência é a aniquilação da alteridade, mesmo que seja pela exclusão do outro, transformando-o em “ser invisível”.<sup>35</sup>

Somente na medida em que vivermos a apropriação dos valores através do reconhecimento do outro é que nos tornamos verdadeiramente humanos e nos confrontamos connosco. O sujeito não se torna autêntico por respeito para consigo, nem pela atualização do eu, mas antes esquecendo-se e doando-se, com vista ao outro. Nem o sujeito se torna autêntico aderindo a princípios abstratos como justiça, bem, ordem, que permanecem conceitos gerais enquanto esquecem a singularidade do outro. Nem basta ao sujeito perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário interrogar que sentido assumem essas perguntas pelo ser da vida e do mundo na relação com os outros, no encontro com o ser que ocorre na interinidade, a *metaxy* platónica. Tudo isso significa que antes de afirmar valores e investir em conhecimentos, temos de acolher a relação, encontrar um porquê para viver, desafiar o sentido da vida a partir da interpelação dos outros. Tudo isso significa, finalmente, que a crise das éticas normativas é o passo necessário para cumprir a ética do reconhecimento.

---

<sup>35</sup> Ralph Ellison, *Invisible Man*, Penguin, 1972.