

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

O LUGAR DA ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE

- A ANÁLISE CRÍTICA DE VICTORIA CAMPS-

ANO LECTIVO: 2000/2001

MESTRADO: FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ORIENTAÇÃO: PROFESSORA DOUTORA MARIA JOSÉ CANTISTA

MESTRANDO: MANUEL ALVES DE OLIVEIRA

AGRADECIMENTO

Assumindo o gesto sincero da gratidão, sinto o dever de expressar alguns agradecimentos:

Aos professores do mestrado Adélio Melo, Maria Manuel Araújo Jorge e Maria José Cantista, que com o seu saber e paciência muito contribuíram, não só para a realização deste trabalho, mas também para uma valorização da minha formação e para o renovar do indispensável entusiasmo na procura continuada de novas ideias e conhecimentos. E, sobretudo, pela insistência na atitude sábia de quem relembra que o saber com sabor é sempre um percurso inacabado.

Muito especialmente, à professora doutora Maria José Cantista pela permanente disponibilidade, pela ajuda, pelas sugestões e críticas, por ter generosamente aceite apoiar e orientar esta tese.

Aos colegas do grupo de mestrado, pela troca de ideias, experiências ou mesmo dificuldades.

À professora Victoria Camps pela disponibilidade que revelou ao responder aos meus pedidos de ajuda, designadamente, enviando-me bibliografia que, de outra forma, não encontraria.

À minha mulher e ao meu filho, pela compreensão e paciência face à escassez do tempo em família, já demasiado escasso pelos habituais afazeres profissionais, e pelas palavras de incentivo sempre presentes em momentos de maior desânimo e dificuldades.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. PARADOXOS E AMBIVALENCIAS DA “PRÁXIS” ACTUAL
 - 1.1. AMBIVALENCIAS DO INDIVIDUALISMO
 - 1.2. A “DEBILIDADE DA POLÍTICA”(AS “VICISSITUDES”DA DEMOCRACIA)
 - 1.3. O “SENTIDO DO TRABALHO”
 - 1.4. A ÉTICA E A CIÊNCIA (NORMAS ÉTICAS E SABER CIENTÍFICO).
 - 1.4.1. INTRODUÇÃO
 - 1.4.2. DA “RAZÃO TEOLÓGICA” À “RAZÃO TÉCNICA”
 - 1.4.3. DA “TÉCNICA E DA CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA”(JURGEN HABERMAS)
 - 1.4.4. DA “BIOLOGIA COMO IDEOLOGIA”(R.C.LEWONTIN)
 - 1.5. ÉTICA E COMUNICAÇÃO NUMA “SOCIEDADE DE INCOMUNICADOS”.
 - 1.5.1. PLATONISMO: O SIMULACRO COMO “FALSO PRETENDENTE”
 - 1.5.2. SIMULAÇÃO E SIMULACROS(JEAN BAUDRILLARD)
 - 1.5.3. COMUNICAÇÃO E ÉTICA(V. CAMPS)

- 2.DA “ÉTICA NEGATIVA” E DA “PRAGMÁTICA REAL” COMO NOVA PERSPECTIVA ÉTICA (A “IMAGINAÇÃO ÉTICA)
 - DA “PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL” (“SONHOS DA RAZÃO PURA) À “PRAGMÁTICA REAL”

- 2.1.ÉTICA E ARGUMENTAÇÃO RETÓRICA

CONCLUSÃO/ APRECIÇÃO CRÍTICA

INTRODUÇÃO

É frequente, quase lugar comum, a ideia de que a sociedade actual atravessa uma generalizada crise. As análises são múltiplas e diversificadas aos processos de transformação que ocorrem a diferentes níveis como o modo de produção, as tecnologias da comunicação, a democracia política, a racionalidade científico-técnica, a crise dos valores morais.

Avolumam-se (ou simulam-se) as preocupações sobre a ausência de referentes morais básicos da vida social, no Estado, na educação, nos media, na política, na vida. A perplexidade do homem comum parece um dado cada vez mais irrefutável, ou o seu consequente e progressivo alheamento. E ficamos sem saber se é a crise que continua a vender bem, se estamos perante um modismo “naturalizado”, ou se, ao contrário, esta questão da “crise”, incluindo a crise de valores, é mesmo real e actual, não estritamente conjuntural, assumindo uma dimensão estrutural, essencial e iniludível, porque integrante do agir e do ser humanos.

No começo deste novo milénio falamos muito de ética. Mas, ao mesmo tempo sentimos que, talvez mais do que em qualquer outra época, vivemos agarrados aos termos, como se de imagens sem semelhança se tratasse, deixando que a representação agonize pela falta de equivalência do signo e do real, ao mesmo tempo que valorizamos a ficção útil ou o simulacro, a morte de qualquer referente. Temos a “forma” e o termo mas não sabemos que conteúdo havemos de dar-lhe. E, no entanto, nenhum desconcerto, por mais generalizado que seja, dispensa a ausência de referentes. Há a incomodidade de quem busca certezas, apesar da transgressão, essa intrínseca “condenação” à liberdade que não deixa de estar presente nesta sociedade “pós-tradicional”, apesar do esforço de inversão de questões que, no essencial, permanecem idênticas: Será que ao contrário da questão filosófica “tradicional”, “por que é que há alguma coisa em vez de nada?”, hoje a verdadeira questão é “por que é que há nada em vez de alguma coisa?”¹ Talvez o ponto de partida para este trabalho (se se quiser, a motivação) seja mesmo este sentir, esta empatia com o lugar comum. Não para prolongar catastrofismos, mas para “re-flectir”. Com a consciência de que “o mundo da crise e da crítica é o reino do concreto e do áspero, do duro e do opaco, do obstáculo e

1cf. Baudrillard, Jean, O Crime Perfeito, Relógio d'Água, Trad. de Silvina R. Lopes, Lisboa 1996, pág. 24. (Título original: Le Crime Parfait, Éditions Galilée, 1995).

do valor, do interesse e do empenhamento”². Sem ousar qualquer pretensão de ditar o justo ou o injusto, assumindo a complexidade e a necessidade de “precaução” como essenciais a um trabalho que procede por “aproximações”, que reconhece a existência da multiplicidade de vias e perspectivas, mas que nem por isso estará isento de alguma “arbitrariedade” na escolha do percurso e das referências adoptadas. Evitar o catastrofismo ou a redutora “auctoritas” não significa a adopção de qualquer pura neutralidade ou falta de compromisso. Pode haver quem duvide da necessidade de reflexão sobre “as questões do tempo”, preferindo uma “anomia” ou “apatia” reconfortantes (mesmo que o efectivo conforto esteja longe de ser universal). Mas, ao contrário, pode sempre haver quem pense ou acredite que quando se está “fora ou acima do tempo” não se está em lugar nenhum, e que, apesar da desejável universalidade e da sua indispensabilidade em muitas circunstâncias (v.g. a da vida como universal valor) como legítimo desejo de resumo do tempo, este não pode deixar de ser entendido nas suas múltiplas contradições, e, por isso mesmo, questionado. Mesmo que as evidências continuem a cegar, nenhuma perplexidade poderá dispensar o esforço doloroso da lucidez, ainda que a dor se assemelhe à de um Sísifo pouco ou nada esperançado. A pergunta pelo nosso futuro e pelo futuro da nossa razão continua a impor-se depois dos “Gulag”, de Auschwitz, da “Morte de Deus” ou da suposta crise dos valores da Modernidade. E continuará a exigir o caminho da razão e da crítica para que a razão possa continuar a construir-se.

Na nossa análise e reflexão, e porque a consideramos de grande actualidade, procuraremos, “colocando-nos no lugar de outrem”, destacar, nas diferentes questões em apreço, a obra e o pensamento de Victoria Camps.³ Não o faremos mimeticamente nem como recurso exclusivo. Sempre que possível, procuraremos o confronto ou relação com outras perspectivas de análise, privilegiando a argumentação crítica. Mas será sobretudo a partir da sua obra que, neste trabalho se procurará: 1) Reflectir sobre alguns dos paradoxos e ambivalências da “práxis” actual. Entre outros aspectos, abordaremos o individualismo, algumas vicissitudes, “metáforas” e “aporias” da

² Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: Para uma leitura do Discurso Moderno*, Minerva, Coimbra, 1990, pág 48

³ Victoria Camps é catedrática de Ética na Universidade Autónoma de Barcelona. É ex-senadora. Possui uma vasta obra filosófica e de ensaio de que destacamos: “La imaginación ética”, Ariel, 1990; “Ética, retórica e política”, Alianza Univ., 1990; “Virtudes Públicas”, Espasa Calope (Prémio Espasa de Ensaio), 1990; “Paradojas del Individualismo”, Drakontos, 1993; “El Malestar de la Vida Pública”, Hojas Nuevas, 1996; “Los Valores de la Educación”, Anaya, 1994; “Qué hay que enseñar a los Hijos”, ed. de Bolsillo, Círculo Cuadrado, 2000.

democracia, o sentido do trabalho numa sociedade que adota o mercado como paradigma, problemas e paradoxos inerentes à “sociedade da informação”, algumas perplexidades, redundâncias e ficções da educação para os valores, o valor das crenças, a relação entre as normas éticas e o saber científico.

Não pretendemos, neste ponto, uma abordagem aprofundada e minuciosa de cada um dos assuntos referidos. Cada um, isoladamente, daria matéria para variadas teses. Apenas se pretende, a partir de uma análise sucinta, demonstrar que a perplexidade, a aporia, o paradoxo, a ambivalência, são categorias essenciais da “práxis” actual. E que as respostas encontradas, seja ao nível mais elementar da sabedoria comum, seja no domínio da reflexão mais crítica, são reveladoras, pelo menos numa abordagem dialógica e relacional, dessa mesma perplexidade: Do estado de tensão e mal-estar ao silêncio indiferente, do fundamentalismo mais primário à vacilação e ao ecletismo, da distância entre as indispensáveis perguntas e a multiplicidade de respostas marcadas pelo estigma da impossibilidade, da confusão (ou fusão identificativa) entre o real e o imaginário, tudo parece pretender coexistir. Talvez se trate de uma simples constatação suportada por sumárias demonstrações ou de apenas destacar o que de há muito se sabe. Mas se, pela simples constatação, for possível demonstrar a perplexidade e o paradoxo, esse será um bom ponto de partida para a ulterior reflexão, assumindo-se não só a perplexidade como sinal do tempo presente, mas como imprescindível ponto de partida, em qualquer tempo, para a reflexão filosófica. Talvez a filosofia tenha essa dupla e permanente função de mergulhar na perplexidade ao mesmo tempo que procura libertar-se.

2) Face à perplexidade e aos paradoxos da “práxis” (e da ética contemporânea), há tentativas múltiplas de resposta. Procuraremos, numa apreciação ampla, reflectir sobre a “ética dos filósofos”, em especial, a “pragmática transcendental”, enquanto perspectiva filosófica e ética. Referiremos o “emotivismo” como resposta ao “transcendental”. 3) Apresentar-se-á a “ética negativa” e a “pragmática real” como nova perspectiva ética e como crítica, quer da “pragmática transcendental”, quer do “emotivismo”.

Como “inconclusiva conclusão”, far-se-á uma apreciação crítica.

Assim, a escolha da temática a analisar resulta basicamente, não só da consciência da perplexidade, confusão e desorientação que hoje vivemos, mas da necessidade de pequenos contributos para a clarificação de alguns dos seus aspectos, neste caso, sugerindo algumas vias de análise e perspectivas.

Não procederemos a uma enumeração histórica das diferentes tradições éticas, como a aristotélica, a cristã, a utilitarista, a kantiana, a ética discursiva ou outra (nem a uma simples enumeração). O que não significa a sua desvalorização mas antes algumas referências a partir dos problemas que serão suscitados. Sabemos da existência de diferentes modelos de fundamentação ética e do grau com que os defensores de cada um reputam de mais convincente, ou seja, há diferentes “ofertas” de fundamentação ética que, apesar da pretensão de universalidade, por uma ou outra via, vêem os seus processos de fundamentação repousar numa espécie de irracional que se limita a um “porque sim”. Fim da tradição? De forma alguma. Apenas a recusa de fundamentalismos em nome de qualquer tradição e o reconhecimento dos diferentes contributos que as diferentes tradições deram e continuam a dar em diferentes contextos para a resolução de problemas morais. À ética continua a exigir-se um esforço de clarificação dos problemas morais, de fundamentação (“dar razão”) e de aplicação prática, orientando a acção nas diferentes esferas da vida social. Mas, mais do que uma qualquer análise sistemática de propostas éticas “elaboradas” procurar-se-á, a partir dos problemas e da sua actualidade, suscitar a “adequabilidade” de diferentes propostas.

Não se defenderá, por outro lado, a ideia de uma “pós-ética” ou “pós-moralismo” sob o pretexto de qualquer “era do vazio”.

Temos consciência de que “com a lógica se chega à realidade só em parte”, como sugeria o antigo comandante de polícia do cantão de Zurique, a propósito da construção das acções pelos escritores de novelas policiais, criticando o facto de essa construção ignorar a realidade, o contingente, o individual, o caos. Talvez a “eficácia da lógica” pertença ao número das “ficções morais úteis”, não só usadas pelos autores de novelas policiais, mas por filósofos que muito se preocuparam em fingir, diria Nietzsche, uma ordem natural do mundo. A propósito, Adela Cortina refere: “Desde Zaratustra, passando por Sócrates e Platão, incluindo a religião judaica e cristã, e prolongando-se nessas éticas da justiça, que pretendem consolar quantos não podem digerir o caótico do nosso mundo com a promessa de um Juízo Final, em que se pronuncie o veredicto justo, seguido do justo prémio ou justo castigo. Todas essas éticas que, no nosso mundo de homens desiguais, pretendem a existência de outro *realmente real* no qual se mostram como iguais: como filhos de Zeus –dirão os estoicos-, como filhos de Deus – dirão judeus e cristãos-, como seres numénicos – na versão kantiana-, como produtores e autolegisladores – completarão o socialismo marxista e libertário – como sujeitos de

direitos que, por corresponder a todos, cabe qualificar de humanos: como iguais perante a lei, rezará o dogma democrático. *Ficções*, tudo ficções para *ordenar* mediante leis necessárias um mundo caótico em que reinam o acaso e a contingência, um mundo em que a desigualdade é a maior das evidências antropológicas”.⁴ Será que qualquer reflexão ética só poderá resumir-se à categoria nietzscheana de *perspectiva*, com toda a carga ideológica, de conhecimento *interessado*, que contém? Por exemplo, A. Cortina, assumindo uma atitude crítica face a qualquer tese “pós-moderna” ou “pós-moral”, assume expressamente a necessidade de uma *perspectiva* ética da “Modernidade Crítica”.⁵ Seja como for, parece colocar-se aqui uma questão fundamental a qualquer reflexão de natureza ética: Às diferentes éticas corresponde algo de real ou situar-se-ão apenas no domínio da ficção? Assumiremos a refutação de qualquer dos pólos, procurando sugerir que nem tudo se resume à pura lógica formal e abstracta, nem, por outro lado, ao elogio simples do caos ou de um vazio universal. Se, por um lado, nenhuma tentativa de fundamentação filosófica última, entendida como conjunto de axiomas evidentes e dogmas indemonstráveis, pode constituir uma base para as normas morais que permitam responder aos desafios da actualidade, inclusive pelos totalitarismos implícitos, por outro, qualquer subjectivismo arbitrário será incapaz de resolver problemas como a violência, a fome, a guerra, a poluição, a injustiça. À filosofia continua a exigir-se a ordem da fundamentação, ainda que os seus contornos possam evoluir e modificar-se. Como sugere Umberto Eco, “se alguém usar o *modus ponens* para me demonstrar que o *modus ponens* é uma lei racional eterna, julgarei razoável definir irracional a sua pretensão”, mas “continuo a considerar irrazoável é que alguém me defenda, suponhamos, que o Desejo vence sempre e de qualquer maneira o *modus ponens* mas que para me impor a sua noção de desejo e para refutar a minha refutação procura apanhar-me em contradição usando o *modus ponens*. Vem-me o Desejo de lhe partir a cara”.⁶

Não se tomará, como ponto de partida ou fundamento, um qualquer lugar estável a partir do qual se possa pensar. Antes, com Hannah Arendt, se assumirá que a questão “onde estamos quando pensamos?” não se aquieta com as respostas de um eu pensante contemplativo e produtor de universais invisíveis, dado encontrar-se “em parte

⁴ Cortina, Adela, *Ética sin Moral*, Ed. Tecnos, pp. 12-13, 1990. Nota: A tradução é nossa.

⁵ Cf. Cortina, Adela, op. Cit., p. 23

⁶ Eco, Umberto, *Viagem na Irrealidade Quotidiana*, Difel, p. 115, 1993 – Trad. de Maria Celeste Morais Pinto.

nenhuma” e ser um “apátrida”.⁷ Não se ignorará a importância do “mundo comum”, na medida em que é espaço e palco em que a realidade se mostra, “aparece”, reconhecendo que a pluralidade de fenômenos, o seu “co-aparecer”, constituem uma via essencial ao pensar: “Porque é que as coisas aparecem e porque é que aparecem sob determinada forma e não sob outra qualquer?”⁸ Como se verá, neste trabalho, e a partir do pensamento de V. Camps, evitaremos uma atitude, que consideraremos inadequada à reflexão a que nos propomos, de uma qualquer “tirania” contemplativa (deformação do filósofo?) ignorante da vida, da fenomenalização, da aparência, da “pólis”. “Ao substituir a acção pela contemplação, a filosofia, tal como a metafísica tradicional a entendeu, exilou o pensamento do mundo e deixou em desabrigo o viver em conjunto, o ser em comum. Se queremos reaver o sentido do homem, é, pois pelo *político* que temos de começar”.⁹ Portanto, e ainda que reconhecendo a complexidade da sua relação, não iremos estabelecer uma linha de demarcação ou de hostilidade entre o filosófico e o político, ou, mais especificamente entre a política e a ética (apesar de reconhecermos não se tratar de uma relação linear e simples).

Trata-se, em síntese, de reflectir sobre “o lugar da ética na contemporaneidade”, pensando “o acontecimento”, procurando clarificar experiências, assumindo a indispensabilidade de reabilitação da “práxis”, “do que estamos a fazer” e de “pensar o que fazemos”: “O que proponho é uma reconsideração da condição humana à luz das nossas mais novas experiências e dos nossos temores mais recentes. É óbvio que isto requer reflexão ; e a irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de «verdades» que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de reflectir sobre o que estamos a fazer”.¹⁰

Talvez, como sugere Max Weber, a ética da convicção e da responsabilidade não sejam contraditórias (sejam até complementares e essenciais ao homem autêntico). Mas, seja como for, a terrível questão do “bem e do mal” permanece, de nada servindo retirarmo-nos do mundo, mesmo que este nos pareça desumano. A este propósito,

⁷ Arendt, Hannah, *La Vie de l'esprit*, citado por Sylvie Courtine-Dénamy in Hannah Arendt, Inst. Piaget, p. 126.

⁸ Arendt, Hannah, *La Vie de l'esprit*, I: *La pensée*, Paris, P.U.F. 1981, trad. L. Lotringer, pp. 39-40
Citado de *Senso Comum e Modernidade* em H. Arendt, Anne-Marie Roviello, Inst. Piaget, p. 13.

⁹ Cantista, Maria José, in “O Político e o Filosófico no pensamento de Hannah Arendt”.

¹⁰ Arendt, Hannah, *The Human Condition*

Citado a partir da Tradução de Roberto Raposo, “A Condição Humana”, Rio de Jan., Forense Univ., 7ª Ed., 1995, p. 13

escreve Anne-Marie Roviello: “No seu texto dedicado a B. Brecht, Arendt exprime claramente o seu ponto de vista: trata-se de aprender «que no dia em que tivermos que deixar o mundo, é mais importante deixar um mundo melhor do que ter sido bom»”.¹¹

Desde que se não assuma a maldade como um meio.

¹¹ Roviello, Anne-Marie, *Senso Comum e Modernidade em H. Arendt*, Inst. Piaget, Tradução de Bénédicte Houart / João Filipe Marques, 1987, p. 41.

1. PARADOXOS E AMBIVALÊNCIAS DA “PRÁXIS” ACTUAL

A referência a paradoxos e ambivalências da práxis actual sugere a necessidade de clarificação prévia de alguns conceitos.

Em primeiro lugar, o sentido dado ao termo “paradoxo”. Não se trata aqui de um sentido etimológico (do grego “paradoxa”) como algo contrário à opinião comum, uma vez que se trata de referir situações veiculadas pela própria opinião e vulgarizadas por esta. No entanto, e porque se trata de demonstrar a sua ambiguidade ou mesmo a coexistência e aceitação de opiniões ou ideias contraditórias, pode considerar-se que, em certa medida, se está a contratempo relativamente à opinião comum. Um outro sentido poderá ser o referido por Cícero, citado por Ferrater Mora, quando refere o paradoxo como “coisa que maravilha” porque propõe algo “que parece espantoso que possa ser tal como se diz que é”. De facto, muitas das situações da nossa vida corrente actual, mesmo ao nível mais elementar e comum são merecedoras desse espanto e perplexidade. Sem pretender cair em qualquer casuística, poderia referir inúmeras situações que poderiam suscitar interrogações de ordem social, política ou mesmo das múltiplas regras em matéria de trânsito. Bastaria a interrogação sobre o “romance” de uma “democracia perfeita” em que os vencedores eleitorais correm o risco de ser derrotados políticos. Não pretendemos um percurso pela lógica, pela semântica ou pela psicologia, em torno da noção de paradoxo. Nem pretendemos sequer num plano elementar lógico explorar a auto-contradição ou o facto de haver frases contraditórias consigo mesmas do tipo “esta frase é falsa”, pelo que será falsa se for verdadeira e será verdadeira se for falsa. São questões que consideramos menos prioritárias para o nosso objectivo. Ferrater Mora refere que, por vezes, se usa o termo paradoxo e o termo antinomia como sinónimos, considerando-se a antinomia como classe especial de paradoxos resultantes da contradição entre duas proposições defensáveis, cada uma delas, racionalmente.¹² Trata-se, por exemplo, do sentido kantiano das antinomias da razão pura. Sem nos situarmos nessa esfera do “trancendental” kantiano, ou na análise das condições da possibilidade da metafísica como ciência, em certo sentido é esse

¹² Cf. a propósito Mora, Ferrater, Diccionario de Filosofia, Vol. 3, Alianza Diccionarios

carácter contraditório entre situações, ideias ou perspectivas, e o facto de todas serem defensáveis (e muitas vezes aceites como dogmas) que pretendemos explicitar.

Em segundo lugar, a noção complexa de “práxis”. Também relativamente a esta questão não serão feitas análises a partir de diferentes filosofias, que nos poderiam levar ao estudo cuidadoso do pensamento grego, passando pelas análises marxistas ou outras. Limitar-nos-emos a um conjunto de acções levadas a cabo pelo homem, reflectindo sobre elas, ou, como já sugerido, pensando “no que estamos a fazer” e nas eventuais consequências para a nossa “humana condição”. Evitando a ilusão discursiva dos discursos que se insinuam como referenciais rígidos e únicos. Mas procurando ultrapassar o nível da estratificação das experiências com uma intervenção e análise crítica do “dado” ou constituído, suscitando uma analítica de alguns dos aspectos da actualidade.

Com efeito, na humana condição (encarnada) do existir, poderemos, hoje, constatar um conjunto de situações paradoxais que, graças a múltiplas estratégias de “construção simbólica” (como a “naturalização”, o “agenda setting”, a “narrativização” ou outras), se insinuam como “plausibilidades”, sem que sejam conhecidos ou assumidos conscientemente os seus processos (ou as implicações práticas da sua aceitação como produtos). Assistimos ao esgotamento e ao desaparecimento de modelos ou de paradigmas que constituíam referentes comuns e que permitiam interpretar e explicar fenómenos sociais em diferentes sociedades. As linguagens políticas tradicionais e a capacidade comunicativa dos discursos ideológicos foram perdendo a sua influência, as várias instâncias do exercício do poder perdem progressivamente legitimação. O consumo impõe-se como regra. A legitimidade tradicional, carismática, racional e as formas tradicionais de reafirmação de crenças e convicções, de tornar plausíveis os discursos ideológicos, não constituem hoje o “recurso” privilegiado pelos grupos dominantes, dado existirem meios mais acessíveis e “englobantes” (massivos), como é o caso da publicidade. A “desconfiança” perante propostas explicativas dos discursos, e a sua secundarização, em grande parte provocada pela importância crescente das tecnologias da informação e da comunicação (mais massificadora e vulgarizadora do sucesso) e por algum afastamento (demissão?) de intelectuais (morte do filósofo?), vão permitindo que o êxito e o sucesso possam cada vez mais ser objecto de leituras únicas (unilaterais) forçosamente coincidentes com o discurso dominante. E tudo sem contradições aparentes, sem contrastes, sem conflito. Ora, “assumir, de um modo

concreto, os conflitos que tecem a condição encarnada do existir, implica, segundo Ricoeur, preparar a introdução do símbolo ou da problemática da relação no discurso filosófico. Será então necessário, para que se possa relançar a reflexão por meio do símbolo e sua lógica do paradoxo, ler o mito segundo a dinâmica dialéctica dos símbolos nela articulados”, “repudiando todo o afã universalista, Ricoeur duvida, assim de todas as conciliações apressadas”.¹³ A práxis actual, como aprofundaremos em alguns dos seus contornos, é imbuída duma “mitocracia” dominante, sincrética, tendencialmente orientada para a aparente eliminação de contrastes e conflitos reais (mesmo agravados). Daí que qualquer analítica da actualidade exija uma preocupação hermenêutica com a conflitualidade latente, para lá, e usando uma terminologia freudiana, do seu conteúdo manifesto. Tarefa que não poderá, em nosso entender resumir-se a uma argumentação crítica do presente ou às memórias mais ou menos colectivas do passado, mas que exige atenção aos “imaginários sociais” enquanto construtores da ordem social, procurando, assim, clarificar e tornar mais visível a própria invisibilidade social. Impõe-se, aqui um breve parêntesis para clarificar esta noção de “imaginários sociais”, ou o que, neste contexto, se pretende com esta expressão, uma vez que importa ter em conta os mecanismos que levam as comunidades a considerar uma determinada ordem social como natural, e que “estabelecem a dominação social como uma coacção legítima, hegemónica e aceite”.¹⁴ Os imaginários sociais podem ser entendidos como “esquemas de representação que estruturam a cada instante a experiência social e originam tanto comportamentos como imagens reais”.¹⁵ Assim, a sua função primária poderia definir-se como “a elaboração e distribuição generalizada de instrumentos de percepção da realidade social construída como realmente existente”. Trata-se de uma “função impossível de institucionalizar, salvo nas sociedades totalitárias com censura global dos meios de informação”.¹⁶ Por um lado, constituem “representações colectivas que regem os sistemas de identificação e de integração social e que tornam visível a invisibilidade social(v.g. a ordem social da Europa após a segunda guerra mundial que permaneceu intacta até ao final dos anos

¹³ Portucarrero Ferreira da Silva, Maria Luísa, A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur, Maiêutica/3, Livraria Minerva, Coimbra 1992, p.33

¹⁴ Pintos, Juan-Luís, Los Imaginarios Sociales, La nueva construcción de la realidad social, Cuadernos Fys, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1995, p.8. Tradução nossa.

¹⁵ Cfr. R. Ledrut, “Société réelle et société imaginaire”, in Cahiers Internationaux de Sociologie, 82(1987)45. Citado por J.L.Pintos, op.cit.p.20. Trad. nossa.

¹⁶ Pintos, Juan-Luís, op.cit., p. 11

oitenta, gerou uma série de imaginários sociais que permitiram a dominação pacífica nos dois sistemas de ordem social diferenciado: países de democracia capitalista e países do chamado socialismo real, capitalismo de estado ou comunismo”.¹⁷ Mas, por outro lado, trata-se de representações, não de realidades, e não de qualquer tipo de representação: ultrapassam as consciências individuais, têm uma presença dispersa e multiforme, carecem de entidade objectiva, assumem um mascarar ideológico e simbólico, pelo que escapam à interpretação segundo a lógica duma racionalidade específica, da linguística ou da estatística. E, no entanto, “estão presentes nos grandes discursos científicos, políticos, morais ou religiosos, como o elemento decisivo que impulsiona a acção”¹⁸, que garantem a eficácia social das ideias, que têm o poder simbólico de “produzir sentido” e submissão. Por isso, a necessidade do reconhecimento da sua importância em qualquer análise da actualidade, e da sua elucidação e clarificação. Sem qualquer ilusão ou pretensão do esclarecimento absoluto, mas assumindo uma preocupação elementar com a exegese e a hermenêutica, enquanto teorias gerais da interpretação. E procurando, não um conhecimento objectivo alicerçado em processos metodológicos tidos como absolutamente rigorosos, mas a atenção ao “dasein” humano e à temporalidade que o constitui, “avaliando” situações conhecidas e “praticamente” relevantes. Mesmo as abordagens de natureza “histórica” só nos interessarão pela possibilidade do “contraste” com o seu “significado histórico” para a actualidade e concreticidade dos sujeitos interpretativos que somos nos tempos e lugares que habitamos. Não estaremos especial e exclusivamente obcecados pela interpretação, mas antes se procurará evitar o dualismo entre a lógica e a vida, a teoria e a práxis, a ciência e a vida. Sem que isso signifique a transformação da filosofia ou da ética na simples compreensão do sentido da situação existencial ou simples justificação do “ethos” vigente, do “deixar que o ser seja”, sem “thelos”. Mesmo que negássemos à ética o rigor próprio das “ciências teoréticas”(no sentido aristotélico do termo), colocando-a no lugar da “filosofia prática”, não estaremos dispensados da argumentação e clarificação exigidos por um “dever ser”. Talvez seja “louca empresa” uma ética hermenêutica definitiva, ignorante dos seus próprios limites, da sua historicidade ou mesmo relatividade. Mas nem por isso estamos dispensados dessa procura sincera do verdadeiro, do justo, ou do bem, confrontando posições, mostrando incompatibilidades,

¹⁷ Pintos, Juan-Luís, op. cit., p.8

¹⁸ Cf. Pintos, Juan-Luís, op. cit., pp.10 e 11

numa socrática atitude alicerçada no “saber do não saber” indispensável a quem, mesmo respeitando princípios e valores como a vida, reconhece, por exemplo, dificuldades perante a concreticidade de situações como o aborto ou a eutanásia. Como refere Victoria Camps “existe, sem dúvida, uma linguagem valorativa que nos fala de justiça e solidariedade, de paz e de amor. Uma linguagem que dá um sentido inequivocamente positivo a estas palavras. Não obstante, dizemos que os valores éticos estão em crise, não existem realmente se os comparamos com outros princípios e ideais que são os que, de facto, estão a orientar as nossas vidas. Refiro-me ao êxito, ao dinheiro, ao prazer, como fins em si, objectivos que admitem o uso de qualquer meio que conduza a eles, mesmo que inumano. O diagnóstico é correcto, mas talvez se deva acrescentar que os valores éticos nunca deixaram de estar em crise. Mais, o reconhecimento da crise é um sinal de lucidez, a lucidez resultante da insatisfação face a uma realidade que nunca alcança o patamar adequado.”¹⁹ Segundo a autora, “ a constatação da distância entre o que dizemos e o que fazemos deve ser o ponto de partida da crítica, do protesto perante situações e comportamentos que, de uma perspectiva ética, são decididamente insatisfatórios.”²⁰ E estamos perante reais dificuldades de “definir”. Por exemplo, é-nos impossível determinar aprioristicamente o que é “ser boa pessoa”, ser “bom cidadão”, “bom político”, “bom católico”, “bom judeu”: “A medida da humanidade que se nos pede, ou que deveríamos autoexigir-nos, não pode especificar-se numas quantas notas que a definam. Nem é possível reduzi-la a uma doutrina precisa, concreta e clara.” O ser bom é “realizável de muitas maneiras” e “qualquer actividade pode ter dimensões mais ou menos éticas –mais ou menos humanas- impossíveis de determinar e codificar a priori. Os códigos deontológicos valem enquanto declarações de princípio que precisam de ser repetidas e recordadas, mas não valem para dar resposta a todos os conflitos e situações imagináveis ou possíveis. Pretendê-lo seria incorrer numa casuística inoperante, desaconselhável e anacrónica”.²¹ À primeira vista, uma análise das afirmações que acabam de referenciar-se, parece sugerir uma de duas perspectivas: Ou o fim de qualquer universal “a priori”(ou do seu valor) e/ou a defesa clara de um qualquer relativismo ético. Embora se trate de questão a aflorar posteriormente, desde já deverá referir-se que Victoria Camps adianta que “ainda que nos falte um modelo de pessoa, contamos com um conjunto de valores universalmente consensuais, um sistema

¹⁹ Camps, Victoria, *Los Valores de la Educación*, Anaya, Madrid, 1984, p. 12. Nota: A tradução é nossa.

²⁰ Camps, Victoria, *op. cit.*, pp. 12-13

²¹ Camps, Victoria, *op. cit.*, p. 15

valorativo que serve de marco e de critério para controlar até onde chegam as nossas exigências éticas individual e colectivamente”, que se resumem aos chamados “direitos fundamentais”, inspiradores dos direitos humanos e das constituições políticas e que “são, sem dúvida, valores abstractos e formais”. No entanto, “nem todos os imperativos morais são redutíveis a leis, nem é bom que o sejam. Pelo contrário, é a ética que julga a lei e que orienta a sua interpretação”. E se é grande o salto entre a lei e a sua interpretação, “mais incerta é a distância entre o princípio ético e a sua interpretação ou aplicação prática”. Por exemplo, que leis, que atitudes são eticamente mais convincentes e recomendáveis, face a problemas como as quotas de participação feminina no acesso ao poder, a igualdade de oportunidades na educação, a solidariedade nas escolas (face à concorrência real) ? Como conciliar a liberdade de expressão com a ausência de regras do jogo veiculada pelas televisões ? “Há que eliminar o relativismo último que se contentaria com a existência de éticas distintas ou distintos valores básicos como ponto de partida”. Mas a defesa de valores universais “não significa que não permaneçam muitas zonas duvidosas e obscuras onde o consenso é complicado”: Pela distância entre os princípios e direitos e a sua interpretação, pela necessidade (“tragédia da ética”) de priorizar, de seleccionar, de escolher, pela diferença entre o carácter absoluto da enunciação dos princípios e a sua relativização e conflitualidade na “prática”.²²

São alguns destes conflitos e paradoxos da “práxis” actual que se pretenderá clarificar.

²² Camps, Victoria, op. cit., cf. pp 15 a 19

1.1 AMBIVALÊNCIAS DO INDIVIDUALISMO

Em “A Era do Vazio”, Gilles Lipovetsky sugere que vivemos hoje uma “segunda revolução individualista” que, entre outros aspectos, se caracteriza pela passagem de um “individualismo limitado” a um “individualismo total”.²³ Sem nos determos, no imediato na referida distinção entre “individualismos”, são múltiplas as perspectivas que sugerem e focalizam a “primeira revolução” nos começos da época moderna, em resultado duma clara manifestação da moderna figura do indivíduo como “valor” e como “categoria” quer ao nível da representação teórica, quer no domínio político. Com efeito, esta “nova” figura representaria o fim da unidade do todo e das partes, da hierarquia perfeita e articulada pelos desígnios divinos, da teodiceia como suporte da organização social, e a sua consequente substituição por uma nova “sociodiceia”. Não será tanto a questão da relação entre Deus e o mundo a questão essencial, mas antes a questão da relação entre os indivíduos e a sociedade.

Embora admitamos e veiculemos, neste trabalho, esta perspectiva, seguindo de perto diferentes autores, entendemos ser pertinente a referência a propostas diversas, defensoras duma necessidade de “refazer a genealogia da modernidade”, não só porque “os próprios modernos são diferentes entre si”, mas também porque “não é efectivamente correcto dizer que os Antigos não conheciam o indivíduo”. A este propósito, Blandine Kriegel afirma: “...Os direitos do cidadão eram direitos individuais (v.g. o direito de sufrágio). Só que o indivíduo era o senhor e nem todos os homens eram indivíduos”. O mesmo poderá dizer-se quanto ao sujeito: “Também não é correcto dizer que os antigos não descobriram o sujeito: a figura da consciência afirma-se com Antígona, mas em contrapartida há que constatar que não havia homens na cidade politeísta antiga.”. Assim, o que distingue “radicalmente” a filosofia de certos modernos da dos antigos “não é o indivíduo, é o homem”.²⁴ Além disso, não é fácil nem linear a fronteira e/ou a relação entre indivíduo e sujeito. Pretender, por exemplo, reduzir, como

²³ Lipovetsky, Gilles, *A Era do Vazio – Ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, Relógio d'Água, Antropos, Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, p. 13, 1989

²⁴ Kriegel, Blandine, “Filosofia dos Direitos do Homem”, in *Conferências de Filosofia da Fac. De Letras da Univ. do Porto, Campo das Letras, Col. Campo da Filosofia-2*, pp.72-73, 2000

fazem muitos autores, a filosofia moderna ou a filosofia dos direitos do homem, à filosofia do sujeito, poderá significar uma redução abusiva ou uma simplificação pouco ajustada. “A ideia segundo a qual a filosofia moderna se reduz à filosofia do sujeito conduz a exilar, para fora da filosofia dos direitos do homem, aqueles que foram precisamente os seus criadores. Pois Hobbes não é um filósofo do sujeito, nem o é Espinosa, nem Locke. Em contrapartida, um bom número de filósofos do sujeito desinteressou-se dos direitos do homem. Em primeiro lugar, Descartes, ao declarar que a política era um assunto do príncipe...A filosofia moderna do sujeito, tal como foi fundada pelo cartesianismo, dissocia radicalmente a natureza da cultura, descentra o homem do mundo.”²⁵ Importa, por isso, não confundir o individualismo com o subjectivismo, e evitar a identificação entre este e o humanismo, uma vez que a ideia humanista de homem como ser natural é mais ampla que a ideia de sujeito, tratando-se, nesta perspectiva, de uma humanidade una, não identificável com direitos apenas de alguns nem excluindo o direito de cidadania (o que acontecia, v. g., com os antigos).

Assim, e colocada esta questão preambular (já de si paradoxal pelas implicações de diferentes perspectivas a propósito do “primado do sujeito”, “primado do indivíduo”, ou pelas questões do “horizonte de sentido” – políticas e morais – das supostas relações entre fins individuais e finalidades sociais), regressemos à problemática do individualismo.

George Simmel afirma que o individualismo teve o seu início no renascimento e procurou valorizar o “chamar a atenção”, o “ser único”, a “diferença”. Este mesmo individualismo esteve sujeito a diferentes processos e a uma evolução nem sempre positiva. Assim, no século XVIII o individualismo defendia uma liberdade baseada na igualdade natural dos indivíduos, pelo que se tornavam indivíduos plenos mais pela humanidade partilhada por todos e por uma igualdade básica fundamental e unificadora que pela afirmação da singularidade e da diferença. Segundo ele, só o romantismo devolverá o ideal do renascimento à liberdade, à vida singular e própria.²⁶ A propósito da relação entre humanismo e renascimento, e referindo-se a autores como Nicolau de Cusa e João Pico de la Mirândola, Eugénio Garin afirma: “Numa espécie de exaltação reivindicava-se a liberdade do homem, a sua actividade no Estado, a sua capacidade de construir o mundo da cultura e da arte, o seu esforço para dominar as forças

²⁵ Kriegel, Blandine, op. cit., cf. pp. 70-72.

²⁶ Cf. Simmel, George, *El Individuo y la Libertad*, Península, Barcelona, 1986, p. 127

naturais”.²⁷ Por sua vez, e referindo-se a Maquiavel, Viriato Soromenho Marques refere que “não nos será difícil encontrar em Maquiavel a partilha deste vertiginoso sentimento de que o mundo é um campo aberto às possibilidades interiores de cada um. A exaltação da vontade forte, da virtú, da capacidade de desafiar o destino, a fortuna, são traços genéricos do ideal moderno que moldam profundamente a meditação de Maquiavel”.²⁸ A ideia de Modernidade parece estar claramente associada ao aparecimento do indivíduo como sujeito livre e autónomo nos planos religioso, social, económico, político e ético, quer se trate da valorização do indivíduo como “excepção” do renascimento, ou do individualismo expresso na Declaração Universal dos Direitos do Homem, ou mesmo do sujeito social e político de cidadania do século XIX. Embora não estejamos na presença dum percurso linear ou da afirmação definitiva do individualismo. A este propósito, Vital Moreira sugere que o individualismo se evidenciou e triunfou sobre o corporativismo medieval, mas sem que isso signifique a definitiva anulação de alguma destas vertentes, pelo que estaremos perante uma espécie de “paradoxo pós-moderno”, entre outras razões, pelo facto de o pensamento moderno (com origens, segundo ele, no racionalismo e na revolução inglesa do século XVII) ser “recorrentemente atravessado por dicotomias” (liberdade/absolutismo; monarquia/república; presidencialismo/parlamentarismo; liberdade/igualdade; individualismo/colectivismo). Algumas destas dicotomias são claramente “reactivas”, como acontece com o corporativismo e com o individualismo. Assim, se parece certa “a afirmação da sociedade como conjunto de indivíduos” como “construção histórica realizada a partir da desagregação das solidariedades orgânicas do corporativismo pré-moderno”, a “afirmação triunfante do individualismo gera, por sua vez, uma reacção neocorporativa” com bases doutrinárias no século XIX e que tem afirmação prática já no século XX, “no plano da construção política da Sociedade e do Estado” e de que são exemplo os regimes totalitários, inclusive o “Estado-Novo” em Portugal. Segundo o mesmo autor, segue-se uma reacção individualista no século XX, parecendo que este ciclo individualismo – corporativismo, estaria resolvido, não por uma síntese, mas por uma outra via constituída pelo Estado Social do pós-guerra.²⁹ Ora este “paradoxo pós-

²⁷ Garin, Eugénio, “O Renascimento”, Colecção Universitas, Telos, Trad. de Ferreira de Brito, Porto 1964, p.59

²⁸ Marques, Viriato Soromenho, A Era da Cidadania, Publicações Europa-América, Biblioteca Universitária, 1996, p. 20

²⁹ Moreira, Vital, “A Prática Política entre o Neindividualismo eo Neocorporativismo”, Finis terra nº5, 1990, pp. 39-40.

moderno” pode constatar-se na actualidade, dado que as tradicionais dicotomias (v.g. individualismo/corporativismo) não só parecem esbater-se, como dão lugar à coabitação e à coexistência, pelo que caminhamos para uma simultânea afirmação do neoindividualismo e do neocorporativismo. Com efeito, refere o autor, por um lado assistimos a um retorno ao privado, a um desprezo do político, à valorização da iniciativa individual anti-colectivista, do neoliberalismo económico, do neoliberalismo social, (“retorno à sociedade civil”), do neoliberalismo político (pelas práticas de concertação e administração contratual entre o Estado e os agentes económicos privados), à desvalorização da “coisa pública”, à descrença na “vontade colectiva”, à afirmação duma ordem social natural e espontânea, e, mesmo no plano epistemológico e metodológico ao alargar do individualismo metodológico pela reacção às formas englobantes e holísticas, às categorias globais sociais, valorizando a analítica e a metodologia do estudo singular. Por outro lado, assistimos a um neocorporativismo que, embora “assistemático e adoutrinário”, revela a valorização de um “status público” ou “status político”, a atribuição de exclusividades/monopólios de representação (de que são exemplo, em Portugal, as ordens profissionais, as organizações económicas, desportivas, sociais, ou mesmo os partidos políticos com a sua prática bem difundida dos “jobs for the boys”). Este neocorporativismo pode constatar-se na valorização da organização do grupo (substituindo o indivíduo), no desempenho de tarefas públicas por órgãos não-estatais (veja-se, v.g., a contratualização de serviços no poder local), na valorização das empresas-rede e da subcontratação e do franqueamento (“franchising”) com códigos de conduta e normativos próprios, em que, apesar da compreensão e reconhecimento do indivíduo, este acaba por ser absorvido pela organização.³⁰

Ainda segundo Vital Moreira, esta “coabitação” ou “paradoxo” produz “vícios” e “contradições” dos quais, sem ser exaustivo, destaco alguns: No que ao neoindividualismo respeita, a reafirmação do neoliberalismo económico com consequências neo-elitistas reiterando a espontaneidade da sobrevivência dos mais aptos e revelando um darwinismo social, a aceitação de um “cinismo social” onde a indiferença prevalece perante os “desafiliados” dos sistemas. Além disso, e porque o neocorporativismo também se organiza, o indivíduo sente-se “politicamente impotente”

³⁰ Embora se trate de aspecto a abordar posteriormente sobre o “sentido do trabalho”, várias são as análises que sugerem, sobretudo no que respeita aos “empregos inteligentes”, uma espécie de retorno a relações sociais próximas da situação corporativa medieval, sugerindo a metáfora da “nova idade média” ou de um “neo-despotismo ilustrado”.

pesando cada vez menos. Avoluma-se a “oligarquização” das organizações, a burocratização, o autoritarismo, degradando-se o papel do cidadão. Agrava-se o “paradoxo da confusão das fronteiras entre o público e o privado” (uma das dicotomias da modernidade) pela série de organizações entre o indivíduo e o Estado (os “corpos intermédios” de Montesquieu) e que misturam o exercício privado de funções públicas com o exercício público de funções privadas. A representação e a concertação tornam-se mais adstritas a organizações sectoriais, assistindo-se, por exemplo, à crise da tradicional representação (partidos, parlamentos, etc.) com a consequente marginalização dos que não estão organizados. Em suma, “no meio do indivíduo remetido ao privado e da política remetida para os grupos organizados, onde está o cidadão?”³¹ Talvez o “cidadão paradigmático da modernidade” (de Locke, de Montesquieu ou mesmo de Proudhon e Marx) tenha sofrido uma “tendência de expulsão”. E será que bastarão a “reivenção” de pequenas utopias (em torno do ambiente, do acesso à justiça, do urbanismo etc.) ou a defesa de contrapoderes, ou o reforço do poder político, para contrariar esta tendência? Ou será que assistimos hoje a um “revivalismo individualista”, “estranho” e “enigmático” (como sugere Eduardo Lourenço)? “O nosso século foi, de uma maneira concertada, o da tentativa de rasurar precisamente a ideia e a realidade mesma do indivíduo”. “Rasura”, “apagamento”, “neutralização”, a que não são alheios os diferentes totalitarismos vividos no século XX (nazismo, estalinismo, diferentes fascismos) com as suas “máquinas de uniformização, de submissão ou escravização dos indivíduos”. Embora seja de considerar que “já o indivíduo, tal como a Revolução Francesa o havia promovido simbolicamente pelo menos, a sujeito da história, não tinha nenhuma existência”. Por isso, não estaremos perante um “revivalismo individualista” que constitui, tão só o reflexo de “utopias voluntaristicamente solidárias incapazes de conciliar o mínimo da exigência individual com a exigência da justiça social de que se reclamavam”?³²

Victoria Camps dedica grande parte da sua obra a esta problemática. Embora em fase posterior deste trabalho façamos uma apreciação mais abrangente da sua perspectiva ética, por uma questão estritamente metodológica centraremos a nossa reflexão, por agora, na problemática do individualismo. Mas, como é óbvio, é impensável isolar esta análise das implicações éticas e políticas de âmbito mais geral.

³¹ Cf. Moreira, Vital, op. cit., pp. 40-49.

³² Cf. Lourenço, Eduardo, “A Estranha Metamorfose do Individualismo”, in *Finisterra*, nº 5, 1990, pp. 21-23.

Em “Virtudes Públicas”, após uma referência à laicização que se seguiu, na sociedade espanhola, ao “experimento do nacionalcatolicismo”, ao sentido grego da virtude (arété), à virtude na Idade Média (menos como disposição para a prática do bem do que para o respeito por normas), refere que, “com a época moderna tudo muda, pois o *ethos* característico da modernidade é o *individualismo liberal*”.³³ Como se verá, este individualismo coloca o dever como categoria central da ética (e não a virtude grega), prescinde de um fundamento transcendente, e, embora o seu discurso se empenhe na procura de um fundamento inexistente, abre, segundo a autora, as portas ao “emotivismo”, à “única ética que expressa o sentir do nosso tempo”.³⁴ Mas, se “ninguém duvida de que somos individualistas”, “isso é bom ou mau”? É com esta questão que Victoria Camps nos introduz nas “ambivalências do individualismo” que importa aprofundar.³⁵ Estamos perante uma realidade “ambivalente que denota tanto o esquecimento ou a ignorância voluntária dos outros, como o lugar hegemónico que cada um de nós deveria ter na gestão de tudo aquilo que tem a ver com a sua própria vida.”³⁶ Retomando, em parte, uma ideia já expressa anteriormente (cf. o “paradoxo pós-moderno” seg. Vital Moreira), sugere que não se trata tanto de uma idolatria de um ego inseguro, desorientado e enfraquecido por diferentes ideologias, mas de uma tendência compreensiva e lógica de desmembramento da sociedade em tribos, corporações, seitas, etnias ou grupos, em resultado de um “mundo cada vez mais inóspito e com traços mais visíveis de inumanidade”. O que não quer dizer que este individualismo seja a solução para uma vida melhor ou para as actuais injustiças. Importa, por isso, “defender agora o melhor individualismo e mostrar também o seu pior rosto”, em nome das necessidades duma ética que saiba “combinar adequadamente a busca do interesse comum da sociedade e da humanidade com o cultivo de uma vontade própria; saber escutar a

³³ Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 18

Nota: A tradução é nossa.

³⁴ Camps, Victoria, *Ib.*

³⁵ Camps, Victoria, *Paradojas del Individualismo*, Drakontos, Crítica, Barcelona, 1993, p. 13

Nota: Trata-se, segundo a autora, e como poderá verificar-se no prólogo, de uma obra que “serve de pano de fundo” a “*Virtudes Públicas*” uma vez que “a radiografia da maneira de ser individualista, característica das sociedades mais modernizadas, torna extremamente difícil o desenvolvimento de virtudes públicas, cívicas ou democráticas”, sendo obstáculo a valores como os direitos do homem ou à própria democracia, embora, por outro lado, seja um valor em si mesmo, pelo “desenvolvimento e autonomia da pessoa”, por representar a “resistência do indivíduo a desaparecer sob a tirania de relações feitas à medida do mercado, do consumo e da publicidade”.

Por questão de comodidade, as referências a esta obra, serão efectuadas a partir da obra seguinte:

Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, Antropos, Relógio d'Água, Trad. de Manuel Alberto, Lisboa, 1996.

³⁶ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 11

razão sem desprezar o imprescindível apoio do sentimento”, valorizando a “difícil arte da medida” dos gregos, salvando o indivíduo sem ser individualista ou tribalista, favorecendo o diálogo, a participação, a cooperação e comunidade com o outro.³⁷

Na linguagem corrente e comum o individualismo assume diferentes sentidos: anti-ideologia e obstáculo a ideais comuns, falta de solidariedade e insensibilidade relativamente às desigualdades, desinteresse pelos assuntos públicos, egoísmo e déficit de cidadania, esquecimento do serviço público por parte dos políticos, indiferença perante a miséria por parte das sociedades individualistas, “atomização, fechamento na esfera privada e desafecto em relação ao público”.³⁸

No que se refere à filosofia, enquanto alguns filósofos “propõem o regresso à formas de vida comunitária não de todo claras, ideais que pretendem recuperar algo tão longínquo para nós como a comunidade política grega, outros continuam a construir grandes teorias éticas como se nada tivesse deixado de funcionar e servisse de alguma coisa falar de justiça”.³⁹ E isto perante um panorama “desmoralizador e triste”, onde se cruzam horizontes éticos baseados em grandes ideais com valor universal suportados por linguagens confusas e contraditórias, contradições entre o discurso teórico e prático, contrastes mal resolvidos, hipocrisias que suportam uma “dupla moral”. Por isso, e “para que os nossos ideais possam ser mais credíveis, tudo se deveria passar de outro modo: a política, o trabalho, os meios de comunicação, os nacionalismos, a cultura. Os referentes reais de cada uma destas palavras não costumam dar a dimensão que o conceito pressagia”. Somos ludibriados pela linguagem, remetidos para esperanças sem fundamento e harmonias impossíveis, e ou “são as palavras que nos confundem ou o que acontece é que a sociedade é realmente dual: o que vale e é aceitável nuns casos, não o é noutros. Não há significados universais”.⁴⁰ E tudo isto pode constatar-se a diferentes níveis: Na política, onde o descrédito e as discordâncias são frequentes (a começar pela delimitação das “coisas públicas” e dos problemas comuns), apesar da impossibilidade de prescindirmos dos serviços dos políticos ; no trabalho como fundamental direito e onde, a par das declarações de princípio, assistimos à coexistência de privilegiados e trabalhadores precários ou de desempregados, importando ter presente questões essenciais como o significado do direito de todos ao trabalho, o seu

³⁷ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 12

³⁸ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 16.

³⁹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 17.

⁴⁰ Cf. Camps, Victoria, *Paradojas del Individualismo*, op. cit. p. 15 e 16 (Tradução nossa).

valor e a consequente valorização do ócio, o enquadramento da inovação tecnológica, a flexibilidade, as políticas distributivas de rendimentos, as expressões corporativistas de individualismo que lhe estão associadas; nos nacionalismos, onde a grande contradição reside na tendência para os separatismos, a descentralização, a regionalização, a par da globalização, do superestatismo, o que exige compatibilizações, dada a sua ambivalência e diversidade de interpretações ; na comunicação, onde, a par das facilidades de comunicação, da ausência de fronteiras, das imagens em tempo real, se constata uma nostalgia da vida em comum e um progressivo isolamento dos homens no seu próprio mundo: “A sociedade da comunicação não é mais solidária nem mais afectiva. Não soube pôr os meios e o progresso técnico ao serviço da democracia e do entendimento mútuo. Muito menos ao serviço do ser humano. A técnica vale por si própria e só se submete ao poder económico.”⁴¹ Assistimos ao “relativismo no pensamento”, à valorização teórica do pluralismo e da tolerância, à defesa da compatibilidade da universalidade e do individualismo, aceitando teoricamente a diferença como um valor (desde que, na prática, não nos exijam demasiados sacrifícios) a par da homogeneidade das culturas pelo liberalismo económico (“o mundo inteiro é Disneylandia”).⁴² Estamos, assim, perante um conjunto de paradoxos e ambivalências “que reflectem as duas faces do individualismo: a afirmação de um indivíduo autónomo e independente que quer ser “expressão da humanidade mais autêntica, e a afirmação do indivíduo que se deixa moldar pelas forças, interesses ou grupos mais dominantes.” Ora, este último, “tem as suas raízes teóricas na hipótese moderna, que culmina com a Ilustração”, sendo um “indivíduo central e prepotente, sujeito do saber verdadeiro e legislador da conduta justa” e que “só entende a sua aceitação das normas sociais através da ficção teórica de um «contrato social»”.⁴³ Como pode constatar-se, sugere-se que o “contratualismo” tem por base “indivíduos sociáveis contra a vontade” e sem interesses comuns, sendo, por isso, pura abstracção. Abstracção que, segundo a autora, a filosofia procurou corrigir pouco a pouco, uma vez que “sem renegar o indivíduo como princípio e razão do conhecimento teórico e prático, a filosofia já não o concebe como esse ser sobredotado que contém em si próprio a chave e o poder para se transformar e transformar o universo, se a vontade lhe não falhasse”.⁴⁴ Ao fazer a apologia do

⁴¹ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit. p. 21

⁴² Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit. p.22

⁴³ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit., p. 23

⁴⁴ Camps, Victoria, Ib.

indivíduo “como ser que fala” (ambivalente no modo de exprimir e nas suas manifestações), ao colocar a linguagem e a consciência da realidade linguística como mediadoras entre o conhecimento e a relação com o mundo e com o outro, V. Camps, considera que a filosofia actual, nas suas diferentes perspectivas e sucessivas “mortes do sujeito”- de que são exemplo Nietzsche, Freud, Marx, Wittgenstein, Heidegger, Sartre ou Foucault – terão acabado com o “solipsismo-individualismo-metodológico” próprio da filosofia moderna “de Hobbes até Hegel”, defensora duma “validade teórica da consciência ou do indivíduo como ponto de partida absoluto”.⁴⁵ Teoricamente, parecem existir condições para a defesa duma “razão dialógica”, intersubjectiva, que contrarie o corporativismo individualista e o “preconceito egoísta instaurado pela modernidade”. No entanto, a prática continua a pautar-se pela prepotência e ignorância de limitações, pelos valores liberais da economia de mercado, pela ideologia do mercado defensora dum “individualismo estreito e perverso”. Será que estaremos “condenados” à eliminação do individualismo, como contrário à ética? – Na perspectiva de V. Camps, de forma alguma: “A ética tem que ser individualista, tem que preservar o indivíduo, mas essa preservação é, ao mesmo tempo, um direito e uma exigência – direito do indivíduo determinar o que quer e deve ser, exigência ao indivíduo de responsabilidade perante os outros como ser humano”. Só assim poderá construir-se uma ética que assuma o «amor-próprio»(alusão a Fernando Savater) e a “responsabilidade do humano” como condição do «princípio moral da dissidência»(alusão a Javier Muguerza). Numa defesa clara da moderna noção de *autonomia*, e aludindo a uma “humanidade que se diz de muitas maneiras”, querer fundamentar na comunidade a razão e medida da ética, dissolvendo o indivíduo no colectivo, será negar qualquer responsabilidade moral, assumir novas formas de heteronomia, renegar princípios universais e dispersá-los “num relativismo total e sem remédio”.⁴⁶ Mas, em nosso entender, a simples defesa da autonomia, não elimina a perplexidade pela dificuldade de conciliação (claramente sentida por Kant) duma razão prática autónoma e universal. Talvez por isso, V. Camps, embora “repise” a ideia de que “as ambivalências do individualismo actual confluem numa só: o indivíduo deixa de o ser quando abdica da sua autonomia”, considere que “a autonomia passa pela aceitação do formalismo moral e consiste, exactamente, na vontade de o manter”.⁴⁷ Essa autonomia não implica a recusa de valores absolutos como

⁴⁵ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p.24

⁴⁶ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., pp.25-26.

⁴⁷ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., pp. 26-27.

a igualdade, a liberdade, a solidariedade e a paz, indispensáveis ao conteúdo da ética, antes exige um esforço de cada um para a sua realização, procurando saber como actuar, no presente, no sentido de um maior grau de humanidade: “Realizar a humanidade – a dignidade humana como um fim – é a meta da autonomia moral”. Estaríamos tão só na presença de uma fórmula do imperativo kantiano se não fôssemos conduzidos à ideia de que, perante desigualdades, intolerâncias, insolidariedades, violências, se defende uma diferença relativamente aos modernos: “a convicção de que não há outra forma de realizar a autonomia a não ser escutando os outros, confrontando pareceres e opiniões diversas”, pelo que a autonomia será impensável sem o diálogo. O que exige, entre outros aspectos, “uma política eticamente orientada” para a justiça que suavize as inumanidades, a libertação de ameaças à autonomia como a indolência do sujeito ou o medo de ser autónomo de quem entende a liberdade como ausência de normas («negativa») e não como capacidade de autogoverno, e a aristotélica máxima da prudência (sabedoria moral na aplicação da lei de forma justa, mesmo sabendo que nessa aplicação há a possibilidade de interpretações diferentes e que esse é o campo duma “moral realmente vivida”). O liberalismo económico pode ser responsável por um “individualismo não ético”, embora contenha alguns valores que em si mesmos não são recusáveis (como o mercado, o dinheiro ou a concorrência). Mas uma vez que não resolvem conflitos e toleram injustiças, importa “imaginar outros modos de agir” baseados numa teoria da justiça que preserve “todos e cada um dos indivíduos”. E isso não pode resultar apenas da mediação política, mas exige a reabilitação do protagonismo do indivíduo, de todos os indivíduos, o que não se resume ao discurso teórico, mas resulta de “uma reflexão e acção conjunta de sujeitos que não querem abdicar da sua autonomia”.⁴⁸

Como não poderá deixar de ser, uma outra questão se coloca: a da possibilidade da própria ordem social, ou da submissão à lei ou ao dever ser moral.

Segundo V. Camps, a própria questão, na sua formulação, parte de um pressuposto ou preconceito: “o preconceito egoísta”, concepção negativa da natureza humana, ao assumir a ordem como imposta e contrária a essa natureza, ainda que para o bem da colectividade. Como se o altruísmo fosse extrínseco à natureza humana, cabendo à filosofia a fundamentação e legitimação da “submissão ao outro, seja esse «outro» a

⁴⁸ Cf. Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., pp. 27 a 30.

ordem, a lei, o estado, o poder, a política ou a moral”.⁴⁹ «Preconceito egoísta», expressão de um “paradigma epistémico” próprio do pensamento moderno, da sua “revolução copernicana” e antropológica, onde o indivíduo constitui o ponto de partida para toda a explicação, com consequências no plano ético, quer nos problemas suscitados, quer nas perspectivas assumidas: “O eu moral egoísta é, efectivamente a contrapartida do eu epistemológico solipsista. O individualismo metodológico aplicado à moral traduz-se num «individualismo possessivo»: o ponto de vista do indivíduo que só quer o que o beneficia a ele”. Daí que a ética só se ocupe do estado e das suas leis, procurando tornar lógica a submissão do indivíduo às leis, ao mesmo tempo que procura protegê-lo dos abusos do poder, cabendo à filosofia (ou filosofias deste período) “uma síntese do diverso e do contrário”, num esforço de consolidação ética dos direitos individuais, a par de uma soberania legitimada pelo contrato implícito dos súbditos”.⁵⁰ Pretender, por exemplo, acentuar que “todos os homens permanecem livres e iguais” é um “inútil despropósito” alicerçado no “preconceito egoísta”, revelador de uma abstracção que isola o indivíduo da sociedade e que obrigou muitas teorias éticas a “imaginar um fictício contrato social”. Com efeito, estamos perante uma confusão entre lei moral e lei natural, uma vez que tal princípio “é o primeiro princípio da lei natural”, sendo as diferenças de ordem cultural (embora à cultura caiba repor a igualdade entretanto ignorada). O que não significa que a moralidade seja co-natural ao homem ou algo de inato. Ela exige a indispensável socialização, uma vez que “só no estado de natureza, pré-social, o indivíduo é amoral, não precisa de normas”. Mas é ao indivíduo, mediante um pacto subscrito pela sua própria razão, que compete reconhecer a necessidade da cooperação. Não é pelo facto de não ser natural, que a moral tem de ser irracional. Mas não é fácil converter alguém à sociabilidade, submeter a vontade aos imperativos morais da “vontade boa”, ao que convém à vontade racional ou à harmonia entre todas as vontades. Aristóteles defendia que o homem não nasce mas “torna-se” virtuoso, capaz duma virtude potencialmente inscrita na sua natureza de “animal político”, não fazendo depender a virtude ou a ética da importância da lei, mas entendendo a virtude como “telos” subjacente à vida do homem, realizável pelo costume, pela formação do carácter, materializável na cidadania, no “bom servidor da *pólis*”. Os modernos tornaram irreconciliáveis a felicidade e o dever, o ser e o dever ser, assumindo uma

⁴⁹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. p. 31.

⁵⁰ Camps, V., *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. pp. 34-35.

irremediável distância entre o dever ser e as reais possibilidades do humano (neste mundo). Daí, por exemplo, a “naturalidade” com que o Estado passa a ser depositário da razão (v. g. em Hegel). “A liberdade conjuga-se mal com a ordem, a lei ou o que é universal. Mas a ética exige ambas as coisas: liberdade individual e universalidade do preceito”. E esse é o paradoxo que os “modernos” não só não resolveram, mas avolumaram. “Afortunadamente, a filosofia foi perdendo o grande poder que teve, esse grande poder que a levou ao que há de mais paradoxal: fundar a verdade na dúvida, na fragilidade do indivíduo solitário. Se duvido, penso, logo, existo. Hoje a dúvida é pura incerteza, insegurança, ambivalência.”⁵¹ Poderá haver quem, à maneira kantiana, insista numa concepção original ou numa definição apriorística de pessoa, procurando conciliar o egoísmo com o sentido de justiça e o altruísmo, defendendo a “sociabilidade insociável”, assumindo que a ética é um “feixe de contradições” onde o racional e o razoável (alusão a Rawls), o egoísmo e o altruísmo coexistam. Mas estaremos no domínio da abstracção e alheados da realidade onde a dicotomia não é tão evidente: “Na prática tudo aparece mais ambíguo e misturado, porque, na realidade, nem o indivíduo é assim tão egoísta nem a sua razão é capaz de conhecer o bem absoluto” pelo que “o juízo ético é algo mais complicado que a aplicação sistemática de um imperativo categórico que sentencia a acção como boa ou má”.⁵² A verdade (definitiva verdade) é categoria que raramente se aplica ao juízo ético, uma vez que estamos num domínio onde há opiniões que devem ser eticamente discutidas através do diálogo. Não temos dúvidas sobre a validade formal dos imperativos éticos kantianos. Mas sabemos que a realidade não se governa por eles. Se pensamos, por exemplo, na igual dignidade entre os homens, constatamos que não foi aprioristicamente determinada ou definitivamente conhecida, dado que não é desde sempre que o homem se dá conta de que a escravatura, a discriminação da mulher, ou a pobreza, significariam incompatibilidade com a igual dignidade. E, ainda hoje, não sabemos, por dificuldades teóricas e práticas, como actuar para não violar esses princípios. É a consciência destas limitações, destas “dificuldades da liberdade”, que nos impede de ver claro o que devemos fazer ou como actuar, e que nos conduz a uma “ética negativa”, bem mais fácil, porque se limita a criticar o que está mal, um pouco à maneira do cântico negro de José Régio de quem não sabe para onde vai, mas sabe que não vai por aí. No entanto, “o formalismo é a grande conquista do

⁵¹ Camps, V., *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. p. 43.

⁵² Camps, V., *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. pp. 43-44.

pensamento moral moderno, porque é a condição da liberdade individual: a liberdade para interpretar, para descobrir novos significados do universal”. Ninguém poderá duvidar de que “há normas absolutas porque nem tudo é permitido ou tolerável”, como a necessidade da justiça, a defesa da liberdade, da igualdade, da solidariedade, da paz. Mas sabemos tratar-se de conceitos que “carecem de uma exemplificação homogênea ou perfeitamente previsível”, porque “a nossa humanidade comum pode expressar-se de muitas maneiras”, cabendo à ética “pôr em evidência, cada vez mais e melhor, essa comum e diversa humanidade”. Ora este objectivo não se confina a uma razão individual ou ao indivíduo solitário, mas exige uma razão colectiva, dialogante e “cultivada no uso da linguagem”, porque só comunitariamente poderemos descobrir essa “humanidade que todos partilhamos e que pode e deve dizer-se de muitas maneiras”. Paradoxalmente esta é a via para uma autêntica ética individualista, que tem o indivíduo como meta (a de chegar a ser ele próprio e de procurar que a nenhum indivíduo seja negada essa possibilidade), não o indivíduo conhecedor do absoluto bem ou do mal absoluto, mas o indivíduo limitado, imperfeito, com histórias plurais. Victoria Camps reconhece que o modo de conseguir esta meta é incerto e difícil, porque, ao contrário do platonismo, das utopias, ou dos totalitarismos, não está previamente definido, e possuir princípios básicos não é o mesmo que ser detentor da sabedoria prática. Esta exige alguns anos, experiência, “experimentos e enganos”, confronto de opiniões, defesa do *logos* como diálogo em que o “racional é o encontro pacífico e construtivo do diverso” e base da “única universalidade aceitável”, pluralismo como “único bem que pode fazer progredir o conhecimento ético neste mundo sem deus, em que ninguém é onisciente”.⁵³ Parece, portanto claro que o individualismo, tal como a modernidade o concebeu, acentuando uma mudança antropológica e uma epistemofilia, valorizando a possibilidade de o indivíduo solipsista atingir verdades universais quer no domínio gnoseológico quer no plano ético, sugerindo a possibilidade de anular o egoísmo radical com ideais altruístas, para, assim, garantir a ordem social, terá assumido uma falsa hipótese e uma ilusão.

A questão fulcral continua, no entanto, a colocar-se: A da articulação do “valor do indivíduo”, da preservação da sua autonomia, com a indispensabilidade de normas morais universais. Dito de outro modo, a questão da resolução da maior parte dos conflitos éticos e que reside no conflito fundamental entre liberdade e igualdade,

⁵³ Cf. Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. pp. 44-47.

enquanto ideais duma ética de direitos. Sobretudo sabendo-se que são ideais, em grande medida, por realizar, com contradições avolumadas, quer na reflexão teórica sobre o seu sentido e significado, quer no plano prático. Sendo relevante dar ao indivíduo o merecido lugar e valor, há que reflectir sobre o sentido da autonomia moral, aprofundando, a partir deste conceito as referidas contradições. Assume-se aqui a autonomia como “essa especial condição do ser racional de se dar a si próprio normas de conduta, *mas normas morais*, o que, na acepção kantiana, significa *normas universais*.”⁵⁴ Ou seja, autonomia como “síntese” dos fundamentais valores éticos da liberdade e da igualdade, onde a liberdade não significa a possibilidade de cada um agir a seu modo, mas em fazer o que se deve, o que todos devem. Autonomia que emerge da ideia da liberdade transcendental e da ideia de um imperativo da razão, significando a liberdade um poder de escolha para si próprio de um fim para a acção (como sujeito livre, criador, que age por si, a partir de si e para si), ao mesmo tempo que cada ser racional deve agir como membro legislador no reino universal dos fins, dado que o destino último do homem, segundo Kant, será realizar-se como pessoa respeitando a lei moral. Assim, o princípio ético da autonomia postula que a pessoa não é livre para fazer o que quer, mas para fazer o que deve. Na generalidade, a filosofia moderna deduz do indivíduo uma moral universal, tem como prática o individualismo metodológico, mas deduz uma moral universal do indivíduo, transformando a razão numa “ponte” entre o egoísmo e a moralidade. Segundo V. Camps é o que ocorre com Locke quando se refere ao direito de propriedade como básico (base material da igualdade) e quando o eleva à categoria de direito universal, indispensável à predicação da liberdade (todos deveriam ser iguais no direito de ser proprietários – do seu corpo, do fruto do seu trabalho – para serem realmente livres). É assim com Hobbes, para quem o indivíduo se dá conta de que não pode viver só, precisando do estado, de leis, de obrigações e aceitando voluntariamente a “lei moral e a obrigação política”. É assim com Kant, pela defesa de uma razão una, capaz de um dever universal e da prescrição (“quase tautológica”) de que “o que é necessário é ser-se boa pessoa”(abstraindo de inclinações e desejos particulares), tendo este “propósito de bondade” de obedecer a um só critério: a dignidade de todas e cada uma das pessoas como fim em si mesmas.

V. Camps recorre a Rawls para sugerir que “algo de idêntico acontece na filosofia contemporânea”, na medida em que “Rawls atribui à pessoa moral, apesar do seu

⁵⁴ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit. p. 50.

egoísmo constitutivo, um certo sentido do dever e da justiça: « qualquer pessoa é capaz de entender a concepção pública da justiça e colaborar com ela». Ainda que o real seja identificado com racionalidade egoísta, “o razoável pode dominar o racional”, apesar da “razoabilidade não passar, muitas vezes duma hipótese possível e poucas vezes verificada”. Não é porque, na prática, a autonomia não é exercida racionalmente que, em teoria, deixa de constituir uma condição indispensável à vida moral, pelo que deve continuar a defender-se. Portanto, em teoria, a autonomia continua a defender-se, apesar de desmentida pela realidade, apesar de “socializada” por meio de “credos” nacionalistas, fundamentalistas, autoritários. E, se assim é, porque não se questiona a “ideia de razão universal”, de “vontade legisladora universal”, de “harmonia no racional”, face à “facticidade do conflito” (que, segundo Isaiah Berlin, permanecerá sempre, porque nem todas as coisas boas são conciliáveis entre si) entre as liberdades individuais e as ideias que deveriam dar conteúdo à igualdade. Mas, enquanto Berlin sugere que a questão de saber quais os valores universais e básicos (pressupostos da moralidade) é uma questão quase empírica a exigir consulta a historiadores, antropólogos, cientistas sociais, literatos, filósofos da cultura, conhecedores de formas de vida, costumes, crenças, leis ou fé, V. Camps, além de considerar tratar-se de questão que dificilmente preocupará esses estudiosos, considera que o facto de diferentes culturas e sociedades terem valores diferentes, é compatível com valores éticos fundamentais, essenciais, idênticos para todas as sociedades, “onde não cabem relativismos”.⁵⁵

Importa, assim, clarificar melhor este ponto de vista, em alguns dos seus aspectos mais significativos. Em primeiro lugar, reconhecendo que há princípios não negociáveis, que há direitos universais e obrigações sociais sem os quais a liberdade não passa de um mito. Mesmo sabendo que liberdade não é o mesmo que “condições da liberdade” e que qualquer mudança no sentido duma maior igualdade pode significar a criação de restrições à própria liberdade, não será lícito, como sugere Berlin, optar simplesmente pela liberdade e deixar aos liberais e às democracias liberais o poder de decisão. Pode ter falhado o projecto iluminista do racionalismo, pode ter fracassado o projecto socialista de imposição colectivista e colectiva duma razão universal, mas nem por isso, a saída está no “laissez-faire” liberal ou nas liberdades formais, no individualismo negativo, ou num corporativismo sem regras ou limitações, sem

⁵⁵ Cf. C., Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit. pp. 51-57.

qualquer limitação do estado, porque, assim, as ameaças são bem maiores que as resultantes da acção do poder político. Por isso, quanto a nós um pouco exageradamente, dada a “benevolência” perante o totalitarismo, Camps refere que “os problemas dos nossos dias não são os totalitarismos, mas os liberalismos”. Como se os liberalismos não fossem expressão, tantas vezes, de sofisticadas, multifacetadas e camufladas expressões de diferentes totalitarismos. Mas se a “comum utilidade” não é compatível com o liberalismo e o “individualismo burocrático”, como legitimar filosoficamente, como garantir “um fundamento filosófico unanimemente aceite”, para os direitos universais, de que são exemplo os direitos do homem, previstos na declaração universal de 1948 ? V. Camps, numa primeira abordagem, justifica-se com a necessidade, a evidência e com o acordo ou consenso suscitados pela prática, relegando para um plano secundário a questão da fundamentação teórica: “Se existe acordo sobre os direitos ou as normas que importância tem o desacordo sobre a sua fundamentação?”⁵⁶ Como ela própria reconhece, estamos a um curto passo do emotivismo, que procura “resolver” insistindo na ideia de que a fundamentação é dispensável, inclusive pelo carácter óbvio e intrínseco à “semântica da própria ética” do que designa por valores éticos básicos. Mais: entende não haver qualquer contradição entre a defesa da liberdade individual como valor e a aceitação de valores que todos possam partilhar, uma vez que, se a liberdade é um direito prioritário e fundamental, não constitui um direito único e só pode entender-se coexistindo com outros direitos e obrigações. “Se os direitos fundamentais são a igualdade e a liberdade, seja qual for a realização de cada um desses valores, tem de ser possível falar de práticas, de atitudes, de disposições coerentes com a busca da igualdade e liberdade para todos. A essas disposições chamo «virtudes públicas»”.⁵⁷ O que suscita, ainda e sempre, a questão da conciliação destas virtudes com a própria autonomia. Questão que não se resolve com a valorização da liberdade negativa (como ausência de constrangimentos ou não intervenção de poderes alheios), “única que os liberais compreendem”, porque se trata de um engano (“inclino-me para a tese de que afirmar a superioridade das liberdades individuais sobre qualquer outro valor é um engano”). A autonomia é um

⁵⁶ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p.59.

⁵⁷ Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p.22. Nota: A tradução é nossa. O termo “disposições” é influenciado por Aristóteles e entendido como auto-educação e esforço constante para obter uma excelência na maneira de viver. Esta obra referencia outras virtudes e outros direitos, como a solidariedade, a responsabilidade, a tolerância, o profissionalismo, os direitos das minorias, direitos ambientais e outros.

valor universal “se for realmente universal”(para todos) e, assim entendida, “não é tanto o ponto de partida como o ponto de chegada”.⁵⁸ A autonomia é, assim, condição de humanidade, faculdade de autogoverno que não deve ser usada para dominar o outro, liberdade positiva, auto-realização. Embora se saiba que não é bem aceite por filósofos e políticos liberais, que resumem a liberdade positiva à satisfação de desejos e finalidades próprios e individuais e para quem uma autonomia ou autogoverno que não sejam espontaneamente aceites pelo indivíduo devem ser rejeitados, quedando-se assim numa liberdade negativa que não implique constrangimentos ou intervenção de poderes alheios ao indivíduo. Como se não estivéssemos perante “o engano de exercer a tirania ou o paternalismo em nome da liberdade”. Basta, por exemplo, constatar que a solução liberal não dá resposta satisfatória ou admissível ao modo como se encara a situação da mulher no fundamentalismo islâmico: Se um dos conteúdos do direito básico e universal à igualdade, passa pela ausência de discriminação (inclusive da mulher), será que podemos assumir uma ideia de justiça, incompatível com a que defendemos em nome duma liberal tolerância? Será este relativismo compatível com a ética? “Não temos modelos de sociedade nem modelos de pessoa, mas sabemos que há bens colectivos que devem ser procurados e respeitados porque são a condição de possibilidade da verdadeira humanidade”.⁵⁹ E de nada servem se não constituírem “ideias reguladoras da prática”. Portanto, a autonomia ética não é um exercício de solidão, mas possui um *telos*, uma finalidade: todos os indivíduos deverão usufruir duma liberdade positiva que lhes garanta uma individualidade autêntica. Esse *telos* não tem como pressuposto uma total e absoluta identidade ou harmonia, mas a defesa do que é “básico e comum a todos”, de bens universais como a saúde, o trabalho, a educação ou o lazer, indispensáveis a uma “dignidade mínima” só alcançável pelo que cada um faz da sua autonomia, entendida não só como ausência de constrangimentos, mas como autogoverno não exercido para violentar ou dominar o outro. Quem goza da abundância à custa da miséria do outro é livre unicamente para “mostrar a sua humanidade nula”. Os seres humanos não são divisíveis em categorias, têm direito ao reconhecimento de igual dignidade, pelo que se exige o respeito de cada um pela vida e liberdade do outro. Permanece, no entanto, em aberto a questão do sentido ou da pluralidade de entendimentos sobre a liberdade e a igualdade. Bastará, para tanto,

⁵⁸ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 62.

⁵⁹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 62.

recordar as divergências entre políticas ultraliberais e socialistas sobre esta questão. As primeiras mais preocupadas com as liberdades individuais, secundarizando a igualdade, defendendo um estado mínimo, enquanto as segundas defendiam a justiça como via de eliminação de desigualdades e um estado mais interventivo e protector dos menos favorecidos. Questões de sentido da própria utopia, quanto a nós maravilhosamente sintetizadas na fórmula espantosa que em Maio de 68 se escrevia nas paredes da Sorbonne ou no Quartier Latin e posteriormente por toda a cidade de Paris: «Sob o pavimento, a praia». A lembrar essa antiga polémica entre François Chatelet e Gilles Lapouge, em que o primeiro identificando o pavimento com a ordem e o racionalismo apontava o sol como a utopia, enquanto o segundo alertava para uma interpretação da utopia *a contrario* e acrescentava: “Creio que a utopia põe realmente este problema da liberdade e da igualdade: dois vasos comunicantes dos quais se enche um quando se esvazia o outro”.⁶⁰ Questões implícitas de diferenças na ideia de justiça, na concepção sobre o público e o privado, e que mostram que há fronteiras que não estão sempre no mesmo sítio para toda a gente, nem podem entender-se como imutáveis. Se, por exemplo, na esteira de Locke ou Voltaire, optamos por uma religião como privada, só nos resta o “dever da tolerância” para com as crenças que não coincidem com as nossas. Mas, em contrapartida, “as questões morais que apontam para uma ideia de justiça não são questões privadas, mas públicas”, de “interesse público”. Portanto, se o “pluralismo moral” é necessário e aceitável, só deve sê-lo “até certo ponto”. V. Camps parece assim procurar alguns limites ao próprio exercício redutor de dicotomias “tradicionais”, sugerindo que se não é lícito converter em universal o que é privado e deve respeitar-se como tal, também não é lícito pretender privatizar totalmente a moral, negando assim uma moral pública com objectivos comuns para toda a humanidade. Por isso, não se nega a autonomia, mas é a própria autonomia que exige que sejamos humanos e que, mesmo desconhecendo as características da autêntica humanidade, há comportamentos que sabemos serem “universalmente inumanos”, pelo que “os únicos limites legítimos à autonomia ou à liberdade individual são o combate contra essa inumanidade”.

Mas, no entender de V. Camps, se a autonomia é imperativo válido para todos, exige, no entanto, um outro imperativo – o da cidadania. O ser autónomo exige ser com os outros, diálogo e “obrigações partilhadas a favor da justiça” indispensáveis a uma moral

⁶⁰ Autores Vários, A Crise da Sociedade Contemporânea, Ed. 70, Lisboa 1975, Trad. de Jorge Constante Pereira, p. 27.

pública. Este imperativo de cidadania, não implica que o indivíduo se anule para se tornar cidadão, porque a autonomia exige liberdade criada por uma “lei ajustável a critérios universais de justiça”. Mas qual a nossa obrigação ao julgarmos que outros são imorais e não fazem bom uso da sua autonomia? Há um princípio elementar que é a humildade que impede a denúncia do mal alheio ou a defesa do nosso bem de maneira má, exercendo violência, o que moralmente é inaceitável. Em ética, ou na filosofia política, “os fins e os meios são complementares e não devem ser incompatíveis”.⁶¹ Aliás o “como”(os meios) é mais importante que o “quê”(o fim). O único meio lícito para persuadir sobre o que pensamos ser universalizável é a palavra e o diálogo. Mesmo em filosofia política, apesar de ser uma disciplina normativa, é importante que para além da análise do “porquê” do poder ou da obrigação, se indague o “como” do poder, do Estado e da obrigação *justos*.⁶² Não se trata só de garantir sobrevivência ao indivíduo ou à sociedade, mas da aprendizagem do viver justamente, com dignidade e correcção. “Só o fanático não vê contradição entre fins e meios porque os seus conceitos possuem um significado estático, inalterável pelas circunstâncias. Mais: Quando alguém assume perseguir, torturar ou dominar, essas formas desvanecem-se como meios e convertem-se em fins em si”.⁶³ Os objectos da perseguição, da tortura, do poder, são as próprias perseguição, tortura e poder. Mais do que o fanatismo ou de perspectivas filosóficas presas ao metafísico ou ao transcendental convencidas da estrutura lógica do mundo ou da estrutura dum diálogo simétrico possuidoras do critério de verdade ou do bem, importa o entendimento de que o filósofo é um ser no mundo que procura e tenta aproximar-se da ordem justa. Aliás, um dos aspectos mais consensuais da filosofia contemporânea é o reconhecimento da debilidade e precariedade de qualquer visão do mundo. Os próprios meios previnem-nos sobre a precariedade do nosso saber, sobre a nossa vulnerabilidade face às circunstâncias. Graças ao formalismo, que “é positivo sempre que constitui um estímulo para o uso da liberdade”, a consciência da incerteza e precariedade, não têm que resultar em cepticismo ou cobardia. Mas a tensão entre o que é e o que deveria ser parece incontornável. “Entre os fins ou os critérios universais e a prática há uma distância que não chegamos a medir em todas as suas dimensões. O chamado uso técnico da razão necessita, sem dúvida, do apoio de uma razão prática, a

⁶¹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 67.

⁶² Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.69. Nota: A tradução é nossa.

⁶³ Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 79.

racionalidade dos meios é insuficiente, mas os fins ou razões últimas da acção não dizem nada, carecem de conteúdo, se separados dos meios para a sua realização. É relativamente fácil o acordo sobre a questão de que todas as formas de exploração do homem pelo homem devem ser abolidas ; não é tão fácil, no entanto, o acordo sobre o que entendemos, chamamos ou devemos chamar exploração”.⁶⁴ A pergunta kantiana “que me é permitido esperar?” continua a fazer sentido, embora estejamos perante uma esperança diferente, porque sem uma fundamentação transcendente ou transcendental. A nossa esperança está alicerçada na evidência e convicção dum projecto existencial onde é permanente a tensão e o conflito entre o próprio projecto e a realidade. Mas trata-se de um projecto que exige uma “autonomia comunitária”. Esta “será boa se for uma via para melhorar aquilo que de comum existe no humano, se representar um passo a favor da humanidade, da vida em comum, social e política. Não o será, pelo contrário, se apenas for capaz de reconhecer a sua própria bondade e o seu próprio interesse”.⁶⁵

Com o processo de “secularização” trazido pela modernidade, negou-se o transcendente, mas introduziu-se um novo tipo de transcendentalismo assente na postulação de razões, sujeitos e comunidades puras (sem conteúdo empírico) que tinham por função fundamentar ou mesmo balizar e julgar práticas impuras. Ora, tudo indica que este pensar transcendental não resolve estes conflitos reais e que mesmo as perspectivas que sob diferentes formas actualizam estes pressupostos absolutos através, por exemplo, de “comunidades ideais de diálogo” não conseguem grandes níveis de eficácia e realização. Referir a liberdade como valor em si, desligada da sua qualificação, das formas de a defender, dos seus agentes, da organização que a sua defesa exige, da sua aplicação e exercício, é muito pouco, é continuar a situar o discurso no plano dos fins e ignorar as suas contradições e recíproca eliminação na prática. Defender, por exemplo, um uso imparcial de argumentos na discussão política, só fará sentido com o pressuposto de que a imparcialidade precede logicamente as tentações egoístas, sendo portanto um absurdo a sua abstracta defesa se acreditamos que o mundo age e se orienta por motivos não imparciais: estaríamos no domínio do que muitos apelidam de “força civilizadora da hipocrisia”, sendo esta, uma espécie de tributo e homenagem que o vício presta à virtude. Por isso, entender a política ou a democracia como “comunicação ideal de diálogo” (como ocorre v. g. em Habermas) pode ser

⁶⁴ Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 75

⁶⁵ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 135.

meritório mas corre-se o risco de distanciação e alheamento da realidade, dum monólogo sem sentido. Entre outras razões, pela separação entre razões finais e instrumentais, entre os fins e os meios, os compromissos, os mecanismos e contextos da sua realização. Sem advogar levianamente qualquer força justa, ocorre-nos uma alusão a Pascal, ao sugerir que quando a justiça não é suficientemente forte, no mínimo, haverá que pensar e procurar que a força seja mais justa. Antigas questões e paradoxos, a retomar velhos conflitos e perspectivas entre “vantagens da justiça” e a “justiça das vantagens”.

1.2. A “DEBILIDADE DA POLÍTICA” (AS “VICISSITUDES DA DEMOCRACIA”)

Em “Ética, retórica, política”, V. Camps, referindo-se ao pensamento de Gadamer, explicita que este defende um “uso não dogmático da ética” porque o saber moral (ou político) não é como o saber técnico. Se o fosse, bastaria a fixação do “fim” e a procura dos meios mais adequados à sua realização. Ora, o que acontece é a impossibilidade do conhecimento prévio dos meios mais adequados à orientação da vida correcta, sendo a própria reflexão sobre os meios uma reflexão sobre a vida correcta: os meios são já uma «pré-figuração» do fim. Ora, quando o fim é claro, preciso e delimitado, há que procurar a melhor técnica (*techne*) para o alcançar. Mas quando se trata de um ideal ético, menos claro, “saber como” realizá-lo não é algo específico, exige o exame de cada situação, e respeita a um outro tipo de *praxis* (a *phronesis*). Daí a necessidade da consciência das ameaças da tecnologia nas sociedades actuais, pelos ardis a que recorre, como a manipulação da opinião pública, a “trivialização da razão prática” e sua redução a uma razão tecnológica, e, acima de tudo, a perda de orientação, de responsabilidade moral e de sentido que implica.⁶⁶

Anteriormente sugerimos já que não faríamos a apologia de perspectivas que estabelecessem uma nítida separação ou uma contraposição entre a ética e a política, como se à ética competisse a fixação de valores e fins e à política a procura dos melhores meios para os atingir. Tal atitude significaria a defesa da “hipocrisia” a que aludimos no capítulo anterior, um esquecimento da realidade, uma inaceitável separação entre os princípios e as reais condições da sua aplicabilidade. A ética poderia sempre manter-se “intocável” e intacta no seu “reino universal dos fins”, cabendo à política a eterna mácula das acções e decisões, a vergonha pelos fracassos e insucessos. Defender, à maneira kantiana, a ideia de humanidade como fim em si, a dignidade da pessoa como fim absoluto, sem a necessidade de procurar distinguir e combater diferentes formas de exclusão, de domínio ou de agressão que impedem a autonomia e a autoafirmação de todos e de cada um, é de uma ineficácia evidente, dado que a crítica do real, a tentativa

⁶⁶ Camps, Victoria, ERP, Op. cit. p.77.

experimental de novas formas de vida são indispensáveis como contraponto, verificabilidade ou refutabilidade do valor ou da inutilidade dos ideais. O pensar não pode dispensar nem separar-se da “teorização do agir” porque está numa relação intrínseca com ele. Referindo-se ao pensamento de Hannah Arendt, designadamente à análise da noção grega de *bios politikos* anterior ao platonismo onde “a experiência não está ainda dissociada do pensamento” e “a vida em comum da sua teorização”, Maria José Cantista sugere que “o pensar é a actualidade mesma do existir humano, *essência ek-sistente* ou *ek-staticidade*, cujo horizonte é a historicidade (daí o carácter narrativo do pensamento que se conta em *stories* e não na *History*) e cuja morada é a linguisticidade. O pensamento regressa assim ao seu *ethos*, enraiza-se no seu lugar natural – no seu ser no mundo: é palavra e é acção.”⁶⁷ Tratar-se-á de um “regresso” indispensável para contrariar a “platónica fuga” à teorização e contemplação, aos “modelos” desenraizados da vida, à indispensável reabilitação da praxis, em que o pensar exige que se pense “como cidadão”, como homem da polis (pré-platónica), sem a ruptura entre teoria e praxis, entre a teoria e a “vida activa”. Trata-se de evitar o desenraizar da vida contemplativa, do “pensamento de sobrevoo” que na alusão pontyana constitui um pensamento sem “fundamento”, e que, lembrando a análise de Grisoni, esteve na origem de “um grande número de desvios”: “Todos nos lembramos: Sócrates morreu por ter querido fazer política. Vivemos sob o signo desta condenação. Porque a lição foi tirada. Desde então, o filósofo já não quer morrer”. Talvez um desejo “legítimo”, mas inseparável de consequências e desvios como a “institucionalização”, a ocupação de um lugar determinado num espaço político da Instituição, a sedentarização, a escrita, o ensino, a eficácia dos códigos no contexto do “determinado”. “A morte era o único meio de sedentarizar o filósofo”.⁶⁸

Importa, por isso, “já que a sabedoria do bem e do mal nos está vedada como saber absoluto, pois o nosso conhecimento do que se deve fazer é tão parcial e fragmentário como parcial e fragmentário é o indivíduo”, agarrarmo-nos à “única pega” que constitui a democracia, “o método menos mau e mais seguro” para procurar políticas mais justas, para converter os princípios da igualdade e da liberdade “em

⁶⁷ Cantista, Maria José, in artigo intitulado “A significação do *bios politikós* ou o regresso ao pensamento em Hannah Arendt”.

⁶⁸ Grisoni, D., Políticas da Filosofia, Moraes, pp. 17-18, citado por Varela, M.H. e Lima, Teresa Macedo, in Textos de Filosofia, 1º Vol., Porto Editora, p.268, 1980.

realidades cada vez mais conseguidas”.⁶⁹ Sem ignorar que há uma diferença essencial entre o que poderíamos designar como “democracia perfeita”, coincidente com o “autogoverno”, a “autonomia plena”, e as “democracias reais”, imperfeitas, conscientes das suas debilidades, perigos e “misérias”, mas que “paradoxalmente” temos o dever de conservar. Sem que isso signifique a defesa da ideia de que a democracia, como hoje a entendemos, seja o ponto final da própria história. É sabido que, desde as origens, a democracia assumiu a consciência das suas fraquezas, erros e riscos. Cedo os gregos entenderam as debilidades dos “governos dos melhores”. Como se entendeu que a participação e a assembleia da democracia grega não tinham viabilidade face à complexidade do estado moderno. Como se entende hoje algum desencanto perante uma sociedade democrática acusada de não ter respostas para as crises de solidariedade, de integração, ou para, segundo alguns, superar a dificuldade em que se encontra para se distanciar e diferenciar do simples funcionamento da técnica e da economia, sendo apenas uma montra da expansão do capitalismo e da tecnociência.

Tendo como referência “A Democracia na América”(1931) de Tocqueville, Victoria Camps introduz-nos em algumas das vicissitudes e “misérias” da democracia, que procuraremos sintetizar.

A primeira: A tirania da maioria. Já J. Stuart Mill assumia uma posição crítica sobre esta tirania ao constatar que a “vontade do povo” mais não é que “a vontade da parte mais numerosa do povo”, sendo neste contexto que Tocqueville se refere ao “império moral da maioria”, como útil e necessário, pela suposição do maior saber e conhecimento em muitos homens reunidos do que num só, mas, ao mesmo tempo, revelando uma contradição insolúvel, «a de condenar como tirania o que, por outro lado, consideramos inevitável porque não é mau» e é mesmo melhorável. Paradoxalmente é nossa obrigação conservar um tal regime, mesmo sabendo-se do quanto é ilógico e inadequado à própria ideia de democracia não aceitar a opinião de alguns só porque são em minoria. À partida, estamos perante uma contradição: A aceitação da validade do critério da maioria significa que a democracia não garante os interesses de todos os cidadãos, mas só das maiorias, sendo injusta para as minorias. Além disso, a maioria não constitui um critério de verdade evidente e universal, e pode enganar-se. E a democracia corre o risco de limitar-se à satisfação de interesses corporativos, não comuns, transformando o cidadão, que será parte potencial da suposta maioria, em

⁶⁹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. p. 87.

simples receptor. Assim, “a tirania da maioria recobre um duplo engano: a minoria não pode fazer nada em democracia e a maioria não é o que parece, sendo apenas a capacidade manipuladora daqueles que movem os fios da política”.⁷⁰

A segunda: O “déficit” da democracia – Indiferença e desinteresse pela política.

Quando, em Portugal, em Janeiro de 2001, constatámos que, numa eleição presidencial, há mais de 49% de eleitores que se abstêm, e quando verificamos tratar-se de situação corrente nas actuais democracias, podemos não saber a resposta definitiva para o problema, mas sabemos que uma das razões reside no facto de, na generalidade das democracias do ocidente, estar a diminuir de forma progressiva a confiança dos cidadãos nas instituições democráticas. Há, por exemplo, estudos relacionados com as legislativas de 1999 em Portugal que sugerem que, ao contrário da interpretação usual de que a abstenção significaria confiança no poder, antes significou desconfiança nas instituições políticas.⁷¹ A esta indiferença e desinteresse não é alheia a “tirania da maioria”. Somos assim conduzidos a um outro paradoxo: “Que os cidadãos, em democracia, usem a liberdade para se afastarem daquilo que tem a ver com ela”.⁷² Paradoxo e desencanto que, em nosso entender, constitui um dos problemas da política actual, e que é expressão das dificuldades que o homem comum sente para inserir a sua voz no espaço público. Problema recorrente que se prende com a relação entre a legitimidade e as condições necessárias à reprodução de qualquer regime político. Além do mais, agravado pela distância que a complexificação crescente do estado moderno criou entre o homem e o próprio estado, expressa na “inflexão” provocada por uma sociedade de “massas” (a que nos referiremos em capítulo posterior sobre a sociedade da informação). Assistimos hoje a um conjunto de “tendências expulsivas”, que revelam, além duma “crise de representação” generalizada, que afecta, não só o estado, mas diferentes formas de organização, e que à falta da legitimidade tradicional como centro simbólico de poder, têm clara expressão nas brechas e “déficits” na construção do “espaço público”, na coesão social. Não se pode dizer que a crise das identidades e referências tradicionais se traduza apenas em dados negativos, pois parece ter permitido, entre outras coisas, uma maior autonomia dos poderes locais e uma maior participação em espaços mais concretos e delimitados. Mas à custa de um

⁷⁰ Camps, Victoria, P. do Ind., op. cit. p.92.

⁷¹ Cf. Jornal “O Público”, Pedro Magalhães, “Os Políticos e a confiança dos cidadãos”, 17/01/01.

⁷² Camps, Victoria, Par. Do Ind., op. cit. p.92.

hiato maior entre o indivíduo e o estado, de um esgotamento dum modo de conceber e organizar o político, com a crise dos modos de significação que davam sentido à vida em comum, com distorções do espaço público, menor transparência, desvalorização das minorias, massificação, e individualismo exacerbado. Por isso, como sugere V. Camps, se a indiferença para com a política se explica pelo individualismo, por outro lado, “a acção conjunta é indispensável”, apesar da política não conseguir convencer sobre a sua necessidade. Continua a carecer de confirmação a máxima defensora dos “vícios privados” como produtores de “virtudes públicas”. Mas continua confirmado o universo de marginalizados e “desafiliados” que permanecem fora do sistema. Neste contexto, faremos alusão, por nos parecer pertinente, à defesa que, em diferentes momentos, V. Camps, faz do que designa por “virtudes públicas”. Numa sua obra com este nome (“Virtudes Públicas”) refere que hoje pouco ou nada se fala de virtudes mas de valores, embora continue a falar de virtudes por acreditar que a moral “é fundamentalmente o que pensou Aristóteles: uma espécie de segunda natureza, uma série de qualidades, que conformam um modo de ser peculiar e de conviver com os demais. Etimologicamente, a virtude – ou a *areté* – é aquilo que uma coisa deve ter para funcionar bem e cumprir satisfatoriamente o fim a que se destina”.⁷³ E acrescenta: “Se os direitos fundamentais são a igualdade e a liberdade, seja qual for a realização de cada um desses valores, tem de ser possível falar de práticas, atitudes, disposições coerentes com a busca da igualdade e liberdade para todos. A essas disposições chamo «virtudes públicas»”. Porquê “públicas” e não “privadas”? Porque “a moral é pública e não privada”(o espaço da felicidade colectiva é o da justiça, virtude central da ética desde Platão e estamos no domínio das preferências generalizáveis), apesar do *ethos* do mundo moderno ser o individualismo liberal.⁷⁴ Nesta obra (Virtudes Públicas), V. Camps, assume um discurso das virtudes e uma reflexão sobre diferentes valores que está longe do “aveludado” e macio discurso das pós-modernidades e que pretende ser mais duro e construtivo que estes, apostando numa ética que procure recompor identidades a todos os níveis, sejam o nível pessoal, social, nacional, político, cultural ou ambiental, em suma, atenta à qualidade de vida e a que não é estranha uma certa sensibilidade feminina. Por isso, as referências à solidariedade, à responsabilidade, à tolerância, ao profissionalismo, à “boa educação”, ao “génio das mulheres”, à identidade pessoal (cuja firmeza ou fragilidade é

⁷³ Camps, Victoria, Virtudes Públicas, op. cit., p. 16.

⁷⁴ Camps, Victoria, Virtudes Públicas, op. cit., cf. pp. 22-24.

determinante para questões da ética como o sentido da responsabilidade) e de cidadania (a que não é alheia a memória colectiva), à corrupção dos sentimentos (“porque não nos deixamos afectar pelo que realmente vale a pena” ou porque “o ethos hedonista se é idêntico à riqueza e ao consumo, não deveria ser o único bem da existência”).⁷⁵ As “virtudes públicas” consistem precisamente na série de atitudes que convém desenvolver a fim de que todos os problemas como a contaminação ambiental, a má distribuição do trabalho, a falta de transparência na gestão pública, a toxicodependência, a sida, os avanços e usos da técnica, os “interesses comuns”, não se limitem a meros problemas objectivos, mas apareçam como “questões que afectam cada sujeito”. “Os valores não precisam de justificação. O que exige ser justificado é a ausência deles”.⁷⁶ Quando referimos que não se trata de um discurso “aveludado”, mas duro e construtivo, pretendemos, além da clareza das ideias expressas, realçar a importância que na obra de V. Camps a virtude assume como qualidade indispensável ao exercício da própria democracia representativa, ou mesmo à possibilidade de qualquer referência a uma “razão prática”. Se se analisar, por exemplo, o que diz da solidariedade, constatamos que, embora se trate de uma “virtude suspeitosa”, porque a virtude chave da ética que constitui a materialização de todas as outras é a justiça, sem a qual a dignidade da pessoa é mero palavreado, nem por isso devemos deixar de a valorizar e praticar. Os bons sentimentos, como a solidariedade, ajudam e complementam a justiça, até por constataremos que esta é imperfeita, dado que procura atender a necessidades e interesses gerais (corporizando-se na lei, na uniformidade, na intransigência e no castigo) sem olhar às diferenças, a própria vida é injusta pelas naturais desigualdades, e a justiça total não passa de um mito. Daí que, mesmo onde há justiça tenha de existir solidariedade, como condição, compensação e complemento da justiça e não como substituição desta. Não se trata de uma “solidariedade orgânica” ou “religião civil”, à maneira de Rousseau, onde os valores são muito pouco sociais e as virtudes demasiado privadas, trata-se de uma “solidariedade selectiva”, assente no princípio da diferença e atenta aos mais desfavorecidos, e que “deve estender-se a todos os níveis, do mais privado ao mais público”. Mesmo que o mundo se revele cada vez mais insolidário, tal como bem referia Platão, “não há uma cidade tão corrupta que não realize algo da verdadeira cidade: e essa é, na minha opinião, a base para a possibilidade da filosofia

⁷⁵ Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, op. cit., p. 186.

⁷⁶ Camps, Victoria, *V. P.*, Op. cit., pp. 186-187.

prática”.⁷⁷ Mas não se pense que as “virtudes públicas” estão apenas associadas às carências evidentes da vida política ou que (equívoco ocorrido em torno desta obra) “o referente natural do «público» é o conjunto formado pelos que se dedicam a fazer política”. No epílogo à edição da obra “Virtudes Públicas” que temos vindo a referenciar, Camps pretende corrigir esse equívoco, realçando, quer as qualidades que considera indispensáveis ao político, quer as que julga indispensáveis ao cidadão do nosso tempo, reassumindo uma proposta muito semelhante, como refere, à aristotélica. É certo que os vícios do cidadão não são os mesmos que os do político. Ao cidadão, em democracia, pede-se menos indiferença face aos assuntos públicos, mais participação, menos abstenção, maior educação da sua sensibilidade social. ou que evite os vícios da intolerância, da falta de civismo (vícios que o político também pode ter). Mas há outros vícios que o político pode ter: partidocracia, corporativismo político, falta de transparência, corrupção. “Todos os vícios públicos, sejam de políticos ou de cidadãos, são acções ou omissões que impedem ou não favorecem a reconstrução da vida pública”.⁷⁸ Ora, “não é plenamente humana a vida que não se ocupa em gerir, ao mesmo tempo, os bens privados e públicos, a própria vida e a convivência”.⁷⁹ Daí a necessidade de uma “transformação moral da pessoa” no sentido da cooperação, imprescindível à construção de uma moral pública, apesar da dificuldade em demonstrar o axioma de que deriva qualquer proposta moral, e que defende não ser pior sofrer uma injustiça do que cometê-la. Em síntese, a “acção conjunta” é indispensável à ética e à superação da indiferença e do desinteresse pela política, do “déficit” da própria democracia. Até pela constatação de que a “tese” de que «os vícios privados produzem virtudes públicas», própria da “ideologia económica” (alusão a *La Fable des Abeilles* de Bernard Mandeville), nem sempre se confirma. Os vícios privados apenas garantem o equilíbrio dos integrados no sistema, a tirania das maiorias ou a sua progressiva manipulação e tornam mais premente a necessidade do respeito e atenção às minorias.

Uma terceira “vicissitude da democracia” pode resumir-se no seguinte: “A democracia é o sistema de governo mais justo, ainda que não garanta resultados justos”.⁸⁰ Sendo o procedimento menos mau, está longe da habermasiana “comunidade ideal de diálogo” ou da “justiça procedimental pura” de Rawls, situando-se o seu procedimento no

⁷⁷ Cf. Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, op. cit., pp.31-49.

⁷⁸ Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, op. cit., p. 195.

⁷⁹ Camps, Victoria, V. P., op. cit., p. 196.

⁸⁰ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p.94.

domínio da “justiça procedimental imperfeita”, que procura a justiça mas sabe que, por si, não garante a justiça dos resultados. Na realidade, todos os acordos são difíceis, problemáticos, dada a imprevisibilidade ou mesmo a perversidade de procedimentos que ameaçam a própria democracia (como ocorre, v. g. com os fundamentalismos). Mas perante as ameaças e os perigos que atravessam a democracia há procedimentos vedados, designadamente a defesa de comportamentos antidemocráticos. Defesa ilícita de um “como” que perverta o “quê”, porque “os fins não justificam os meios, antes, os meios prefiguram o fim”. Desvio que só pode ser combatido pelo aperfeiçoamento dos procedimentos democráticos, fixando os “critérios fundamentais da justiça distributiva”, indispensáveis a uma “democracia social” e por contraponto à contradição intrínseca da “democracia liberal” incapaz de garantir uma “justiça de procedimentos”, e pela defesa de políticas concretas que evitem discriminações e favoreçam os menos favorecidos. “De nada serve uma justiça distributiva que se detenha na declaração de princípios e não trate de resolver também as dificuldades da prática”.⁸¹ Importa, por isso, aprender a viver com as imperfeições e debilidades da democracia, alargando o diálogo e a cooperação diversificada. “Todas as misérias da democracia são imputáveis ao desconhecimento e ao tempo”, a sua fragilidade é reflexo dos nossos conflitos, o seu procedimento é lento e vacilante, pelo que de nada serve simplificar as funções dos diferentes actores deste processo, reduzindo os políticos à incompetência e à intriga, ou como teimam os media, transformando a política em escândalo ou espectáculo. Daí a necessidade de uma “dupla democratização”: “da sociedade civil pensando mais em igualizar as desigualdades mais ofensivas, e do estado repartindo o seu poder de forma mais equitativa”.⁸² Embora não suficiente, o conhecimento das próprias misérias é condição para as ultrapassar. No que à democracia respeita, integrando minorias, repartindo mais justamente o poder, fomentando a cooperação, assumindo a participação como um dever, a implicação nas decisões políticas, como complementares da representação.

Parece-nos claro que hoje estamos perante o paradoxo de que o incremento generalizado da democratização é acompanhado pelo desprestígio da classe política e da necessidade de se repensar as instituições democráticas. A democracia parece ter sobrevivido às ditaduras de diferentes quadrantes, mas está colocada perante o desafio

⁸¹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 97.

⁸² Camps, Victoria, *P. do Ind.*, op. cit., p. 99.

de sobreviver a si própria, dada a queda dos níveis de compromisso cívico, de confiança na acção pública, a explosão da corrupção (a suscitar uma nova ética empresarial e pública). E cada vez mais os propalados programas de “modernização administrativa” ou de “reinventing government” se revelam insuficientes, talvez por partirem do pressuposto de que se pode reinventar o estado sem alterar a sua base constitucional e a cultura política que o suporta, agravando um outro paradoxo: o reconhecimento generalizado da necessidade de aperfeiçoar a gestão pública e o da insuficiência das reformas nesta matéria. Sem uma nova cultura e “novos consensos cívicos” dificilmente a democracia (e o capitalismo), que hoje são desafio para si mesmos, poderão resolver grandes desafios como o desemprego, a exclusão, a globalização, a competitividade, a educação como um bem, a saúde, a segurança social, a corrupção, ou o restabelecimento da confiança e das virtudes públicas. Talvez a “turbulência” resultante da interacção de diferentes agentes que se confrontam com elevados índices de complexidade e diversidade, enquanto metáfora da ciência política, seja hoje uma categoria essencial, dadas a instabilidade, a pouca previsibilidade, a necessidade de aprendizagens permanentes, a flexibilidade. Mas teremos de saber compatibilizar a globalização e a competitividade com a justiça e os direitos do homem, procurando novas regras em resultado da “nova agenda política” que qualquer descrição fenomenológica revela. Não estamos mais no tempo da reconstrução europeia dos anos 50, 60 ou 70, orientados por uma “agenda política socialdemocrata”, mas antes sob as “directrizes” duma agenda “neoliberal” a braços com a globalização dos mercados, com a crise do estado-providência, a flexibilização do mercado de trabalho, o alargamento das migrações, o exacerbar do individualismo e da violência. O que aumenta a necessidade da responsabilidade social e de novos compromissos cívicos, dado que não está apenas em jogo uma ética para os nossos dias, mas a própria coesão social e a democracia, como desafios talvez bem mais complexos para os estados e a sociedade civil dos nossos dias. Tarefa difícil, a exigir capacidades e rigor, a não ser para os que suscitam a velha fala do cínico que lamentava ser uma pena que todos quantos julgavam simples a arte de governar estejam tão ocupados a conduzir táxis, a cortar cabelos ou mesmo a gerir empresas. É que, em tempos de “turbulência” e perplexidade nem os problemas nem as soluções são claros. Talvez, por isso, Camps repita que as debilidades da democracia se devem ao desconhecimento e ao tempo. Em Outubro de 1999, na segunda conferência do ciclo Santillana sobre “A educação que queremos” afirmou a existência de duas vias

para combater o excesso de individualismo do cidadão actual: uma educativa, formar os jovens para que se comprometam com a colectividade ; outra política, “desterritorializar” o poder para o aproximar do cidadão comum. A abstenção eleitoral, a corrupção, o absentismo laboral ou a falta de debates são sintomas claros de que o egoísmo do indivíduo não supõe um benefício público, pelo que não basta pagar impostos, cumprir as leis ou exigir direitos, delegando nos políticos toda a acção social, mas antes se exige uma cidadania da partilha em resultado do desejo de mais liberdade e autonomia pública.⁸³

Não basta, portanto, enunciar abstractamente um conjunto de fins. Perante os horrores, os crimes contra a humanidade, os fenómenos tantas vezes camuflados ou disfarçados de manipulação, não bastam denúncias “piedosas” mal secularizadas. Importa a análise das “causas” e das mutações necessárias para que não nos limitemos a hipostasiar o mal como conceito abstracto e a-histórico, restringindo a própria responsabilidade a uma “ética de convicção” para alívio de consciências. Mais importante que a questão da constatação dos actos inumanos importa a procura e denúncia dos meios, dos procedimentos e dispositivos político-jurídicos que permitem ou conduzem à privação dos direitos humanos. Há mesmo que repensar, como ocorre, entre outros, com Hannah Arendt, os limites de conceitos políticos tradicionais da filosofia, como o ambivalente conceito de povo que, por um lado está incluído e por outro se vê excluído da própria actividade política, numa dualidade patente ao longo da própria história. Não é por acaso que a ideia de um “povo desintegrado” (como o judeu) esteve sujeito a um processo de eliminação pelos nazis, sendo tida como intolerável a sua presença. Processo de eliminação que subjaz a muitas outras situações, como a da grande figura pensável do povo dos nossos dias que é a do “refugiado” ou mesmo a marginalização dos mais pobres nos planos de desenvolvimento das democracias liberais e capitalistas. Mais do que a panaceia universal de um povo em abstracto há que reflectir e entender os fenómenos e estruturas de inclusão/exclusão que secretamente proliferam no espaço político da contemporaneidade num esforço de desconstrução permanente e de atenção ao status parcial de cidadania dos que carecem de vínculos com a sociedade, dos que estão impossibilitados de aceder a um trabalho, dos que não podem aceder à pólis social e culturalmente, inquirindo sobre a natureza igualitária dos estados democráticos e o

⁸³ Camps, Victoria, cf. El Pais, 20 de Out. de 1999.

tipo de cidadania criada pelas nossas democracias de muita fraca intensidade e excessivamente formais.

Fim da democracia? Não. Se há defeitos na democracia, há-os bem piores no totalitarismo, na “solidão” e “isolamento” do tirano provocados pelo receio que inspira e que sente relativamente aos que oprime (como sugeriria H. Arendt). O facto de não haver democracias nem cidadanias totalmente conseguidas, por estarmos perante construções parciais e inacabadas, não invalida que não possam sobreviver. Se os cidadãos não podem ser iguais, há pelo menos que não aceitar desigualdades insuportáveis situando a questão nesse limite, à maneira de Ricouer, entre o suportável e o insuportável, procurando o “razoável” conceito de “comum humanidade” que nos contém a todos, redefinindo um espaço público com base na revalorização de diferentes formas de interacção social. “Esfera pública” que assuma a complementaridade entre o espaço institucional dos poderes do estado e o espaço menos formal da sociedade civil (incluindo o espaço dos media), que integre uma cidadania mais “inclusiva”, não apenas como relação do indivíduo com o estado mas com as múltiplas formas de participação e integração social, que favoreça a “desestatização” da cidadania tornando-a mais “societária”. Talvez a democracia não suprima as diferenças, mas pode atenuá-las, ou pelo menos, garantir um contexto não violento para a resolução dos conflitos. E, talvez uma das razões para o actual desencanto possa encontrar-se ligada “à compreensão mais forte que temos daquilo que deveria ser a democracia. Ora, quanto mais exigências tivermos maior é o risco de ser desencantados”.⁸⁴ O que não quer dizer que, com a democracia e o capitalismo, tenhamos colocado um ponto final na própria história.

⁸⁴ Mongin, Olivier, “O desencantamento democrático”, in *A Sociedade em Busca de Valores, Para Fugir à Alternativa entre o Cepticismo e o Dogmatismo*, E. Morin / Ilya Prigogine e outros, Trad. de Luís Couceiro Feio, Inst. Piaget, 1996, p. 67.

1.3. O “SENTIDO DO TRABALHO”

“O problema do critério de utilidade inerente à própria actividade de fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito a cadeia na qual todo o fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Por outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins... a utilidade, quando promovida a significância, gera a ausência de significado”.⁸⁵

A referência que acaba de ser feita, suscita, entre outros aspectos a questão do sentido e significado do trabalho e da obra. Não desenvolveremos aqui a “minuciosa” distinção “arendtiana” entre o “trabalho das nossas mãos” e o “labor do nosso corpo”, ou a sua relação com a “obra” e a “acção”, apesar da sua pertinência e actualidade filosóficas. O que não invalida a existência de pontos de contacto entre os problemas e perspectivas que referiremos ou mesmo o realçar de preocupações e perplexidades, há muito enunciadas e escarpelizadas por Hannah Arendt, como o carácter artificial da própria vida (veiculado por uma ciência que desafia a “condição humana”) dum “homem do futuro que parece motivado por uma rebelião contra a existência humana” dada, que pretende trocar por outra “produzida por ele mesmo”- o que suscita questões não resolúveis apenas por meios científicos dado o seu enorme alcance político -, o advento da automação, a “glorificação teórica do trabalho” operada pela modernidade, ou a “possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho”. No fundo, questões inerentes à condição humana “à luz das nossas experiências e temores mais recentes”.⁸⁶

Analisando, a propósito da relação entre teoria e práxis, a actual crise de desconexão entre o «saber» e o «viver», Maria José Cantista começa por referir: “O mundo contemporâneo está profundamente marcado por um hiato incolmável entre a *teoria* e a *práxis*, entre um *saber* (identificado com a mera teoria científica, inflectida esta num tecnicismo de signo positivista) e um *viver* (atirado para o âmbito do irracional, dum puro voluntarismo decisionista).⁸⁷ Este “hiato” é, entre outros aspectos, responsável

⁸⁵ Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, 7ª Edição, Forense Universitária, Tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro, 1995, p.167.

⁸⁶ Cf. Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, Op. Cit., pp. 10-13.

⁸⁷ Cantista, Maria José, “Racionalismo em Crise”, Livraria Civilização Editora, Porto, 1984, p. 115.

pelo seguinte paradoxo: “a elevação da eficácia a valor supremo da actividade humana traz consigo um amplo sentido de ineficácia”, pela simples razão de que o “amanhã imediato” não é propriamente “um gratificante mundo feliz”.⁸⁸ Ora, “a perda da relação causal fundamental – dos meios com os fins – empobrece a imagem do mundo e, quando recai sobre o homem, conduz à ocultação da sua essência. Se se ausenta a tensão teleológica, fica só a relação de meios com meios num processo indefinido, incapaz de alcançar verdadeiras metas. Porque se o homem se chega a entender a si mesmo como meio, consagra-se a desorientação”. “Quando se cancela a vigência dos fins, nada é preferível a nada: tudo é igual”.⁸⁹

Esta relação paradoxal entre a “eficácia” e a “ineficácia” que parece estar-lhe associada, suscita perplexidades incontornáveis e é motivo de reflexão, designadamente a propósito do sentido do que “estamos a fazer”.

O trabalho (*ponein* em grego, *labor* ou *tripalium* – instrumento de tortura- em latim) surge como das primeiras actividades do homem, pela qual procura satisfazer necessidades fundamentais, assegurar a vida e a sobrevivência do indivíduo e da espécie. Na antiguidade, o labor estava sobretudo associado às necessidades da vida e, tal como o trabalho, era olhado com algum desprezo. Múltiplas são as análises a este propósito invocando a escravatura como prova desse desprezo.⁹⁰ Nas sociedades escravagistas ocidentais, o trabalho era visto como actividade degradante, desempenhado por homens de condição inferior, semelhantes aos animais. Os autores latinos seguem o pensar dos mestres gregos, como ocorre com Cícero para quem as lojas ou oficinas não produzem nada de nobre, ou com Sêneca que, gracejando, refere que honrar o trabalho manual é fazer acreditar ao sapateiro que é filósofo. A própria tradição judaico-cristã começa por associar o trabalho à ideia de punição dada ao homem em resultado do “pecado original”- comerás o pão com o suor do teu rosto – e, ao mesmo tempo, como meio de libertação dessa culpa e como prolongamento da

⁸⁸ Cantista, Maria José, *Racionalismo em Crise*, op. cit., p.129.

⁸⁹ Cantista, Maria José, *Rac. Em Crise*, op. cit., pp. 132-133.

⁹⁰ Nota: A este propósito, parece-nos muito pertinente a análise de Hannah Arendt, quando sugere que os antigos “achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida” o que justificaria a escravidão, dado que “laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana”. Por isso, só seria livre quem, subjugando outros, os submetesse à necessidade. Não se tratava, ao contrário do ocorrido na idade moderna, de obter mão de obra barata com objectivos de lucro, mas de uma forma de excluir o labor das condições da vida humana. O “animal laborans” seria, assim, semelhante a um animal doméstico, apenas uma das espécies animais que vive na terra.

Cf., a propósito, Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, op. cit., pp. 90-104.

criação divina e aproximação de Deus. A vida contemplativa mantinha a sua superioridade relativamente à vida activa.

Mas é com a Renascença que começa a inverter-se a relação entre a atitude contemplativa e a activa e que o trabalho começa a ser visto com maior dignidade pela sua dimensão produtora. Como bem refere Hannah Arendt, “é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da acção e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho (labor) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha produzido uma única teoria que distinguisse claramente o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o labor do nosso corpo e o trabalho das nossas mãos”, limitando-se a distinguir entre trabalho produtivo e improdutivo, qualificado e não qualificado, manual e intelectual. Aliás, segundo a referida autora, o próprio Marx destaca a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, com o desprestígio deste, dado o seu carácter parasítico e “perverso” por lembrar o antigo “labor” como actividade que não contribui para o enriquecimento do mundo, pouco adequada à ideia de que é o trabalho (e não a razão) que distingue os homens dos animais. Ainda segundo Arendt, neste ponto Marx revela uma concordância com os ideais da modernidade para quem todo o trabalho passa a ser “produtivo”, uma vez que numa sociedade perfeitamente socializada a distinção entre labor e trabalho desapareceria e o que “é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual mas a «força de trabalho»(labor), da qual todo o ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade”. A distinção entre trabalho e labor desaparece.⁹¹ O labor passou a ser a origem de toda a produtividade e a constituir expressão da própria humanidade do homem. Pena que a emancipação do labor na modernidade possa, em vez de representar novos espaços de liberdade, significar, como Marx anteviu, a submissão à “necessidade” de toda a espécie humana e não a emancipação do homem em relação ao trabalho e ao próprio consumo. Como “homo faber” o homem limita-se a “instrumentalizar”, a “rebaixar” tudo à categoria de meio, a assumir-se como mero fabricante de coisas, a ignorar e a escamotear o significado do mundo. Capaz de uma “esfera pública” (o mercado de trocas), mas incapaz de uma esfera política, coloca a «instrumentalidade», a eficácia ou utilidade no governo do mundo. Nada que o liberalismo económico não tenha vindo a

⁹¹ Cf., a propósito, Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, op. cit. pp. 96-99.

perpetuar, permitindo que a economia continue as suas linhas mestras e que o trabalho escape à decisão e liberdade dos homens. Valorizado como meio de criar riqueza, de domínio das forças naturais e de superioridade humana, o trabalho surge como valor nas sociedades capitalistas ocidentais. Mas a automação, a divisão do trabalho, a mecanização, têm, cada vez mais distanciado o trabalhador do produto do seu trabalho, além da crescente submissão à produtividade, ao poder da máquina, aos circuitos produtivos, ao consumo. Com consequências claras para a liberdade e dignidade de todos e de cada um. Com limitações na própria “acção”, “única actividade que se exerce directamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria”, que “corresponde à condição humana da pluralidade”, “condição de toda a vida política”, “medium” de liberdade e de autogoverno e expressão de singularidade e alteridade.⁹² Consequências e limitações com reflexos na nossa contemporaneidade onde o contraponto ao mundo de “não sentido” dos sistemas totalitários (pela destruição da possibilidade de reciprocidades, de alteridades, de intersubjectividades, da pluralidade) se faz pela redução à utilidade, à eficácia, à positividade, pela dispersão do que “aparece”, ou pela mentira (mal “fenomenológico”, no sentido arendtiano, dada a inadequabilidade ou mesmo ruptura entre os fenómenos e o invisível que devem revelar). A exigir uma co-responsabilidade dos indivíduos que co-aparecem no mundo, que, entre outros aspectos, tem a sua expressão no “prazer original em tornar manifesto, em iluminar o obscuro”.⁹³

Nos nossos dias constatamos uma identificação entre a antiga “excelência”(a *areté*) e o profissionalismo. Cada vez mais os intérpretes dos “empregos inteligentes” e os executivos são identificados com a “figura do virtuoso triunfante”, verdadeiro paradigma duma “sociedade de profissionais”. Trata-se, no entanto, de uma constatação merecedora de alguma reflexão, quer pelas perplexidades e paradoxos que suscita, quer pela excessivo reducionismo da própria ideia de “práxis” que lhe está subjacente.

Temos como adquirido que o papel e valor do trabalho tem sofrido evolução ao longo dos tempos e que hoje assistimos a profundas mudanças neste domínio, quer para a cultura, quer para a sociedade no seu todo. Em vários momentos da sua obra Victoria Camps refere esta evolução e procura reflectir sobre esta temática. Por isso, mais uma vez, sem a preocupação de sermos exaustivos na análise, e sem a “obrigação” de nos

⁹² Cf., a propósito, Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, op. cit., Cap.V, sobre a temática da “Acção”

⁹³ Arendt, Hannah, *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, Les Essais, 1974, Tradução de B. Cassin, p. 87.

limitarmos às perspectivas que enuncia, procuraremos ter presentes algumas das suas reflexões nesta matéria. Em capítulo sobre “o profissionalismo”, inserido na obra “Virtudes Públicas” (já referenciada), começamos por constatar que a abordagem desta problemática tem uma estreita relação com a própria ideia de “práxis”. Assim, por exemplo, em Aristóteles, face à pergunta pela actividade que pode ser virtuosa, vemos estabelecida a distinção entre a *poiesis* (acção produtiva) e a acção propriamente dita, a *praxis* (com valor intrínseco independente do produto ou resultado obtido), identificada com a “prática política”, com a cidadania, com a procura da felicidade, e que não se confunde com a acção restrita do *homo faber*. Já com a modernidade, defensora mais radical duma “igualdade natural” entre os homens e de uma “uniformização” crescente dos indivíduos na base de uma “sociedade de massas”, verificamos uma inovação face à antiguidade grega, que, segundo Camps, pode resumir-se aos dois aspectos seguintes: 1. A sociedade é uma *sociedade de produtores*, onde o trabalho é indispensável à sobrevivência, à riqueza, à propriedade e à própria cidadania. 2. A conversão da sociedade em sociedade de produtores *privatiza* a vida, deixando os assuntos públicos nas mãos do Estado, cuja função se resume à protecção dos interesses e propriedade dos indivíduos, devendo o cidadão privilegiar uma identidade através da família, do trabalho, da propriedade, do reconhecimento da sua individualidade. A esfera pública com a qual o *homo faber* se relaciona não é a política mas o mercado, pela troca de produtos, e as virtudes do burguês restringem-se à sua vida privada, alheias e carentes de dimensão pública. Daí que, como sugere Hannah Arendt, não estamos na presença de uma simples “alienação do eu” (referência a Marx) mas sobretudo de uma “alienação do mundo”: “O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego”⁹⁴, entre outras razões, porque “o processo de acumulação de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital, e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundaneidade do homem forem sacrificados”.⁹⁵ Estamos assim na presença de uma razão instrumental, subordinada à única actividade válida que é o trabalho, a produção e o fabrico, onde, pela inversão entre ambas, a acção e o “experimento” são o guia da contemplação, e o único critério valorativo é a utilidade e a eficácia.⁹⁶ Assim, se uma concepção “pré-moderna” fazia depender a riqueza, não do trabalho, mas de Deus

⁹⁴ Arendt, Hannah, A Condição Humana, op. cit., p. 266.

⁹⁵ Arendt, Hannah, A Condição Humana, op. cit., p. 268.

⁹⁶ Cf. Camps, Victoria, Virtudes Públicas, op. cit., pp.91-96.

e da natureza, a modernidade atribui ao trabalho um “valor” como fonte de propriedade, de riqueza, ou mesmo como um dos “fundamentos” principais da própria organização social, operando uma mudança no conceito de trabalho, que, entre outros aspectos, se verifica em simultâneo com a própria modificação do conceito de tempo (o tempo é ouro ou dinheiro) com a progressiva “cronificação” da vida. Ora, como sabemos, se, por um lado, as sociedades actuais continuam a ver o trabalho como fonte de poder e riqueza, por outro, constatamos a existência de profundas mudanças no sentido e concepção que se lhe atribui. Verificamos, por exemplo, profundas transformações técnicas e económicas que, cada vez mais impedem uma situação de pleno emprego e que sugerem a necessidade de projectos sociais e políticos que repensem a redistribuição do trabalho, a sua redução, modos de remuneração, ou mesmo a superação das sociedades laborais e salariais engendradas pelo capitalismo, na procura duma nova práxis que não restrinja o desenvolvimento das pessoas à produção e ao consumo, ao mesmo tempo que constatamos que o exercício de uma profissão e o profissionalismo competente continuam como critérios sociais de “excelência pessoal”. A própria educação vê-se confrontada com uma crise, em nosso entender estrutural, que se prende com as novas realidades e desafios, como o vínculo entre a massificação e a qualidade, a desvalorização dos diplomas, a inadequabilidade entre o nível educativo e o mercado de trabalho, a articulação entre a competitividade e a cidadania. Pede-se à escola actual que forme para uma especialização altamente qualificada, dadas as exigências de competitividade e a valorização do conhecimento na sociedade actual (exigida pelas empresas mais intensivas em conhecimentos), ao mesmo tempo que se lhe exige preparação para a “flexibilidade”, ou mesmo uma formação para a cidadania pautada por valores como a solidariedade, a liberdade e a igualdade. A este propósito, Juan Carlos Tedesco afirma: “No capitalismo tradicional, a formação do cidadão e a formação para o trabalho tinham, do ponto de vista dos conteúdos, um grau relativamente elevado de dissociação. A coesão social conseguia-se pela adesão a estruturas políticas (a nação) e pela incorporação de todos no mercado de trabalho. A coesão manifestava-se ao nível do sistema social, o qual explica que a solidariedade era entendida não como um dever moral mas como um produto orgânico do funcionamento equilibrado do sistema”.⁹⁷ Em contrapartida, “nos novos cenários da produção

⁹⁷ Tedesco, Juan Carlos, *El Nuevo Pacto Educativo, Educación, Competitividad y Ciudadanía en la Sociedad Moderna, Hacer Reforma*, Anaya, Madrid, 1995, p. 66.

Nota: A tradução é nossa.

capitalista intensiva em conhecimentos a dissociação do ponto de vista do conteúdo das capacidades tende a diminuir, mas desta maior articulação individual em termos de competências e capacidades resulta um aumento considerável da distância entre os que trabalham em actividades intensivas em conhecimento e os que laboram nos sectores tradicionais, ou, pior ainda, os que são excluídos do trabalho”.⁹⁸ Estamos, assim, perante fenómenos sociais de “segmentação” e “exclusão” que são correlatos duma economia intensiva em conhecimentos, pelo que, sugere Tedesco, não é por acaso que paralelamente a todo o fascínio que exercem as novas tecnologias, reapareçam na agenda das preocupações públicas e privadas temas como a nova questão social, o desemprego, a pobreza e diversas formas de marginalidade associadas à violência e à intolerância. Se, por um lado, assistimos a uma perda de autonomia “existencial” dos mais qualificados (segundo alguns autores, com contornos muito idênticos à situação corporativa medieval), por outro, constatamos um aumento progressivo de “desafiliados” do sistema (excluídos com sentimentos de inutilidade).⁹⁹ E tudo isto porque a eficácia continua a ser o critério e a virtude a ser identificada com o sucesso e o êxito, a competitividade e superação na vida profissional são entendidas como complementares do luxo, da riqueza, da ostentação, do consumismo ou da indiferença. É, por isso, “natural” que a política tenha os seus próprios “profissionais” e que o “bom político” paute a sua acção pelos mesmos critérios de eficácia, sedução, manipulação, habilidade.

É perante um mundo assim, que muda e se transforma deste modo, que não pode simplesmente defender-se um regresso ao passado, que, no dizer de V. Camps, significaria uma posição retrógrada: “As virtudes públicas em que penso não partem duma relação comunitária nova, mas procuram *compensar a falta de comunidade*: partem da realidade democrática imperfeita, isto é, da exigência do diálogo para tomar decisões a respeito dos problemas colectivos”. “Daí que convenha valorizar o profissionalismo em todas as suas dimensões”, sejam positivos (como o reconhecimento que um bom profissional obtém do seu trabalho, o que, em certa medida converte a produção em *praxis*) ou os negativos, como a *profissionalização absoluta* (só o trabalho tem sentido, com a consequente desumanização pela destruição das relações sociais, da solidariedade, da comunicação) e a *perda de autonomia* (dada a escravização pelo

⁹⁸ Tedesco, Juan Carlos, *El Nuevo Pacto Educativo*, op. cit., p. 66.

⁹⁹ Cf. Tedesco, Juan Carlos, *El Nuevo Pacto Educativo*, op. cit., pp. 67-73.

dinheiro e pelo êxito e a procura de fins estranhos à própria práxis). O profissionalismo é simultaneamente uma virtude privada e pública. Privada, “se ajuda o indivíduo a ser realmente indivíduo, autónomo e não escravo das suas actividades”. Pública, “na medida em que serve os interesses comuns da sociedade”. Mas “o novo ethos do trabalho fixa valores que não representam uma melhor qualidade de vida. Para que esta progrida devemos pensar que sentido deveria ter hoje a *praxis*, a actividade que dignifica cada um de nós e a humanidade. O ser proprietário de Locke cedeu o lugar ao ser que não quer apenas *ter*, mas *ser*. Mas o patamar do *ser* permanece muito baixo se o determinamos apenas por um *fazer* orientado para o poder e a riqueza, um *fazer* para *ter*”.¹⁰⁰ É que se o trabalho era “fonte do dinheiro, segurança, reconhecimento social, prestígio e poder, era também a origem de profundas desigualdades. E continua a sê-lo, apesar de já vivermos numa sociedade diferente, não industrial, mas pós-industrial, em que o trabalhador diminuiu ou se modificou substancialmente”.¹⁰¹ Seguiremos de perto o pensamento de Victoria Camps (designadamente o capítulo nono da obra *Paradoxos do Individualismo* que dedica ao “sentido do trabalho”), para melhor entendermos o modo como vê as mudanças nesta era pós-industrial, os seus pressupostos e consequências, e alguns contributos e reflexões para a superação da actual situação. Não sem que antes façamos referência a alguns dados que podem contribuir para a análise que pretendemos. Tem sido, por exemplo veiculada a ideia pela OCDE de que num futuro breve a indústria poderá garantir emprego a pouco mais de 2% da população activa e a agricultura a cerca de 1%. Em artigo de André Gorz, “Salir de la Sociedad Salarial”¹⁰² refere-se que recentemente os peritos da OCDE foram incumbidos de responder à seguinte questão: Os países industrializados entraram numa nova era que obrigará os seus governos a rever de forma radical as suas ideias sobre os meios para alcançar um quase pleno emprego? Gorz refere que, entre o optimismo dos chamados «economistas»,neoliberais ou monetaristas, (para quem a revolução técnica actual, “informacional” ou “microelectrónica”, não é fundamentalmente diferente das anteriores, e que por isso o capitalismo será capaz das necessárias adaptações no âmbito do livre jogo das leis do mercado, como de resto ocorreu anteriormente) e a posição dos

¹⁰⁰ Cf. Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, op. cit., pp. 100-107.

¹⁰¹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 159.

¹⁰² Gorz, André, *Salir de la Sociedad Salarial*, Tradução de Enric Sanchis Referenciado na Internet com o endereço <http://www.ccoo.es/arcadia/arc-02-gorz.html> C Germania, S.G.S.L., Alzira – Comisiones Obreras

«tecnólogos» (que, ao contrário, consideram estarmos na presença duma mudança sem precedentes, no tipo de sociedade, no tipo de trabalho – com a crise, ou mesmo desaparecimento, dos “empregos tradicionais”), apesar dos primeiros terem feito “vingar” as suas teses, ao que tudo indica, não terão convencido. Pelo contrário, muitas são as publicações que, cada vez mais parecem confirmar as ideias veiculadas pelos “tecnólogos”. Por exemplo a chamada “re-engenharia”(re-engineering), no seu objectivo de combinar um progressivo nível de informatização e robotização com um novo modelo de organização mais flexível na gestão de recursos humanos, poderá garantir igual volume de produção com metade do capital e 40 a 80% de assalariados a menos. Com base nestes dados, 25 milhões de empregos no sector privado americano poderiam ser suprimidos (num total de 90 milhões) e 9 milhões na Alemanha (num total de 33 milhões). Sem nos determos em dados estatísticos, será, no entanto de referir a presumível incapacidade dos serviços para absorver toda a mão de obra da indústria, o facto de o desemprego atingir os mais e os menos qualificados, a constatação de mudanças profundas na situação dos assalariados e nas condições de emprego e na organização social.

“A técnica e a automatização obrigaram a indústria a reconverter-se e a uma distribuição diferente do trabalho”.¹⁰³ Paralelamente à progressiva valorização do trabalho qualificado, assiste-se ao aumento do desemprego, do trabalho parcial e precário, da economia paralela e subterrânea. E dado que o valor do trabalho continua a ser avaliado pelo dinheiro, pelo “valor quantificado”, e não pelo “valor de uso”, ou seja, vale como “mercadoria” que proporciona a convencionada “qualidade de vida”, e sendo, na esteira da modernidade, considerado essencial à vida, assistimos “ao facto paradoxal de que o trabalho é, ao mesmo tempo, a ocasião teórica da igualdade social e a constatação real das desigualdades mais gritantes”.¹⁰⁴ Assim, o trabalho vale pelo dinheiro que proporciona, pelo que a tradicional distinção entre trabalho manual e intelectual perdeu significado, sendo mais importante a distinção entre o trabalho qualificado próprio de “classes dominantes” e os trabalhos de uma “subclasse” com profissões menos autónomas e trabalhadores precários, entre o tipo dos “profissionais” e a “subclasse dos marginalizados”. Referindo-se a Galbrait, Victoria Camps sugere que o trabalho e o correspondente lugar social constituem clara demonstração do

¹⁰³ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit., p. 159.

¹⁰⁴ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op. cit., p. 160.

individualismo “perverso” do mundo actual, próprio duma “cultura de satisfação” e avesso à cooperação e solidariedade, onde a “classe dos satisfeitos” reproduz escandalosamente a subclasse dos pobres de que necessita para as tarefas indesejáveis, sendo esta reprodução funcional ao próprio sistema nas sociedades mais desenvolvidas: «Não há maior ilusão na actualidade, mesmo maior fraude, que o próprio uso do termo *trabalho* para designar aquilo que para uns é monótono, doloroso e socialmente degradante e para outros agradável, socialmente prestigioso e economicamente proveitoso», embora tal seja possível apenas porque os pobres e a mão-de-obra barata dos estrangeiros aguentam condições degradantes pelo simples facto de que, apesar de tudo auferem alguma coisa.¹⁰⁵ O tradicionalmente apelidado “trabalho não remunerado” (serviços de limpeza, jardinagem, assistência à terceira idade e à infância) é hoje “capitalizado” e incluído fundamentalmente no trabalho de segunda categoria ou, dada a impossibilidade de ser completamente absorvido, porque nem todos o podem pagar, constitui hoje, sobretudo para os mais pobres e para as mulheres, um acréscimo das já longas jornadas de trabalho. Como se constata, o crescimento económico global e a divisão do trabalho que lhe está associada, mesmo com os avanços do progresso tecnológico, continuam a perpetuar a servidão. Uma servidão ou escravatura generalizada, porque embora desigualmente escravos, os homens continuam escravizados: O “profissional” como intérprete duma “escravização feliz”(porque vítima duma profissão a que se dedica integralmente), o “trabalhador mandado”, desesperadamente escravo na obediência e falta de dignidade. Talvez a escravatura não tenha terminado, mas antes se tenha refinado. Camus diria: “De uma maneira geral, gosto de imperar em todas as ilhas. É mais fácil imperar aí”. Aliás, “todo o homem tem necessidade de escravos como de ar puro” e “cá entre nós, a servidão, de preferência sorridente, é inevitável. Mas não o devemos reconhecer. Quem não pode fugir a ter escravos, não valerá mais que os chame homens livres? Por princípio, em primeiro lugar, e depois para os não desesperar. É-lhes bem devida esta compensação, não acha? Deste modo, eles continuarão a sorrir e nós manter-nos-emos de consciência tranquila.”¹⁰⁶ Retirado o sentido do trabalho, porque o próprio sentido não interessa à lógica da racionalidade económica, ao processo produtivo e ao funcionamento “eficaz”

¹⁰⁵ Cf. John K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992, cap. 3 (Citado por V. Camps in *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., pp. 161-162)

¹⁰⁶ Cf. Camus, Albert, “A Queda”(La Chute), Ed. Livros de Brasil, Trad. de José Terra, Lisboa (Ed. não datada), pp. 73-77.

das organizações, a actual divisão do trabalho mostra uma dicotomia entre as “razões da vida” e a “vida profissional”: “A racionalidade da vida e da economia não coincidem”.¹⁰⁷ Somos, assim confrontados com mais um paradoxo: Uma cultura que “sacralizou” os direitos individuais condena cada vez mais o indivíduo à alienação, porque não integra o “tempo de vida”, o tempo para viver ou tempo livre, no âmbito da vida privada, e, por outro lado, o trabalho, qualificado ou não, deixa de ser integrado na vida, dada a sua integração num “tempo calculável”, a sua avaliação pelo lucro económico, por um “cálculo artificial”. Parece clara a contradição entre dois tipos de racionalidade, a económica e a vital, com a consequente degradação da própria vida na civilização actual. Segundo Gorz, “uma civilização em que a invenção técnica equivale à degradação da arte de viver, da comunicatividade, de espontaneidade”. Contradição e paradoxo pela falta de tempo para as actividades que dão prazer e pela excessiva dedicação ao que não nos interessa, avolumando-se a distância entre os “reinos” da necessidade e da liberdade (na linguagem de Marx) ou entre a poiesis e a praxis (na linguagem de Aristóteles). E, no entanto, a qualidade de vida não devia ter como exclusivo critério o maior ou menor poder aquisitivo mas a maior possibilidade de dedicar tempo ao que é vital, ao tempo livre, à própria liberdade. Mas caminhamos cada vez mais numa outra direcção, definida pela racionalidade do capitalismo, em que impera o consumo (com a criação progressiva de necessidades supérfluas) a par do individualismo e da consequente desintegração social, degradação da “arte de viver”, aprofundamento de desigualdades e insolidariedades, muitas vezes com recurso a “truques” (como o que Gorz apelida de “ideologia dos recursos humanos”). Contradição que, além de não ser “humanista nem justa”, “agudiza os perigos do individualismo”, porque “o mercado não cria sociedade, mas exactamente o contrário”.¹⁰⁸ Seguindo de perto a reflexão de Gorz, designadamente no que concerne à “inutilidade” dos serviços (“ocupação pela ocupação”, “trabalho fictício e inútil”, “transferência para a organização colectiva de ocupações privadas”), porque se todos trabalhassem menos poderiam ocupar-se dos serviços domésticos, Camps deduz que a racionalidade económica, não sendo emancipadora, produz desintegração social, degradação da vida individual e desigualdade. O que exige – apoiando-se em Gorz- um “projecto político de esquerda”, próprio duma política socialista (e de que “o socialismo precisa

¹⁰⁷ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 164.

¹⁰⁸ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p. 168.

desesperadamente”).¹⁰⁹ Um projecto em três direcções convergentes e complementares: Criar sociedade através de uma distribuição solidária do trabalho, desmistificação do trabalho como principal ocupação de vida em virtude da tecnologia e livre desenvolvimento da individualidade, graças ao tempo livre. Assim, importa “criar sociedade” subordinando a racionalidade económica a fins sociais e ético-políticos, distribuindo melhor os postos de trabalho e a riqueza produzida, favorecendo o princípio de “trabalhar menos” e “trabalhar melhor”, integrando a inovação tecnológica, valorizando a descentralização e as políticas e iniciativas locais como vias complementares de criação de emprego. Como é igualmente importante “desmistificar o trabalho”, entendendo-o como algo que dá sentido à vida, assumindo uma visão diferente dos “tempos”, aumentando os tempos de ócio e de liberdade, o tempo “para viver”, com o recurso às novas tecnologias e a uma redistribuição equitativa do trabalho, que passa, inclusive pelo enquadramento do que habitualmente designamos por “serviços”.¹¹⁰ E, finalmente, favorecer o “livre desenvolvimento da individualidade”, abrindo caminho a uma nova utopia da “sociedade do tempo livre”, garantindo “satisfação existencial” na actividade exterior ao trabalho e na recolocação do trabalho como actividade menos central e exclusiva (já que só raramente se consegue que o trabalho possa ser também diversão). Ora, para isso, exige-se uma “nova vontade política mais socialista e mais justa”, a par de uma “nova educação” mais voltada para a co-responsabilidade, para a felicidade dos indivíduos. Exige-se a necessidade de contrariar a “inércia da lógica capitalista fiel ao lema «produzir para consumir»”, o fim dos “workaholic” hiperactivos e exclusivamente absorvidos pelo trabalho profissional, uma humanização do trabalho e sua melhor distribuição em benefício dos interesses comuns da sociedade, o fim das novas escravaturas que privam, mesmo os mais satisfeitos, de uma vida mais contemplativa, que alienam (porque pertencem ao “reino da necessidade”), impedem a indispensável autonomia, restringem a identidade do indivíduo ao materialista e unidimensional. Utópico? Camps refere ignorar “se o

¹⁰⁹ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit., p.170.

¹¹⁰ Nota: A este propósito V. Camps diverge de A. Gorz. Enquanto este considera que os “serviços” mais não servem que para criar trabalho à “subclasse de desempregados”, convertendo em trabalho público o que é eminentemente privado, Camps considera que, v.g., cuidar de crianças, de idosos ou de doentes, sempre é mais suportável por dinheiro que gratuitamente. Mas, por muitos que sejam os serviços, haverá sempre trabalhos a realizar gratuitamente, que, embora realizados, na sua maioria, na esfera privada, são socialmente fundamentais. No entanto, tal não significa que tenham de ser remunerados. Ou que, sobretudo a mulher tenha de retroceder no seu esforço de libertação. Antes significa que “todos têm a responsabilidade de o assumir”. (Cf. Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. pp.173-174).

projecto, vagamente delineado é possível” ou que alguém o saiba. Mas, como sugere, é à política que compete “ir à frente nessa reflexão e programação do trabalho a partir de agora” e ao trabalho educativo como integrante da política, promovendo a indispensável mudança. Aliás, “seria absurdo e imperdoável que não soubéssemos colocar a técnica ao nosso serviço, usá-la correctamente e com justiça, já que nenhum passo em frente é realmente um progresso para a humanidade se não contribui para conseguir duas coisas: a coesão e concórdia entre as pessoas, e uma coerência interna mínima que faça de cada um o senhor da sua vida”.¹¹¹

Questões em torno de uma “tecnociência” e das suas relações com mecanismos económicos e políticos, que abordaremos, ainda que nos limitemos a algumas “aproximações” ou vias possíveis, entre muitas bem mais complexas do que as que nos propomos.

¹¹¹ Camps, Victoria, Paradoxos do Individualismo, op.cit. pp.174-177.

1.4. ÉTICA E CIÊNCIA (NORMAS ÉTICAS E SABER CIENTÍFICO)

1.4.1. Introdução

1.4.2. Da “razão teológica” à “razão técnica”

1.4.3. Da “técnica e da ciência como ideologia”

-(J. Habermas)-

1.4.4. Da “biologia como ideologia”

-A perspectiva de R.C. Lewontin

1.4.1. INTRODUÇÃO

Quando V. Camps refere, como vimos, que seria imperdoável e absurdo que não colocássemos a técnica ao nosso serviço e ao serviço da justiça, terá certamente presente a necessidade de a uma boa tecnociência corresponderem exigências e procedimentos bons do ponto de vista ético. Ou será que a tecnociência pode dispensar a ética?

Ainda que sucintamente, abordaremos esta problemática, analisando a relação entre a “cultura tecnológica” e a ética, dado o seu impacto na cultura e sociedade do nosso tempo.

Seguindo de perto autores que, entre muitos, dedicaram, ou dedicam, especial atenção a esta problemática, procurar-se-á sugerir alguns contributos para uma crítica da racionalidade científico-técnica, sem qualquer pretensão de ditar o justo e o injusto, sem qualquer atitude tradicionalista estéril e ilusória.

A multiplicidade e diversidade de perspectivas, inclusive sobre a relação entre a filosofia e as ciências, entre estas e a sociedade, e a sua importância relativa em diferentes contextos, são por si só um indicador de complexidade e da necessidade de “precaução”.

Desde a filosofia “mater,” passando pela cosmovisão sistemática, integrada e “polarizada por uma ideia de Deus (meta)fisicamente identificado com o primeiro motor imóvel,”¹¹² pela fragmentação destas referências com o homem do renascimento, pelo pensamento “sub specie machinae” da modernidade, pelo “fim de qualquer alternativa

¹¹² André, João Maria, *Renascimento e Modernidade, do poder da magia à magia do poder*, Minerva, Coimbra 1987, pág. 13

ao progresso indefinido da ciência e da técnica”(que segundo M.B.Pereira é ideia expressa no pensamento de Comte, constituindo uma eliminação da crítica pela ciência, dada a sua “transposição para o domínio teórico” e a separação “da sua raiz praxística”¹¹³), até à multiplicidade de perspectivas nos nossos dias, há um longo percurso que, longe de ser linear, é antes expressão dessa mesma complexidade.

Admitimos hoje como dado relativamente consensual o primado e a importância da tecnologia na sociedade. Mas não estamos dispensados do “re-colocar” de questões essenciais, como a das relações da tecnociência com os mecanismos económicos e políticos de dominação, se somos ou não escravos de um “racionalidade tecnológica” determinada por interesses dominantes, qual o poder da “sociedade civil” face a um sistema cada vez mais “impessoal,” ou o que pode dizer a epistemologia das ciências sociais face à denúncia de que por detrás da actividade científica (ou na actividade científica ela mesma) se esconde a “ideologia”. É óbvio que o carácter incomensurável destas questões não cabe nos limites desta análise. Procederemos apenas a algumas “aproximações” com base em autores cuja escolha é sempre expressão de alguma “arbitrariedade” mas que, nem por isso, deixam de constituir um “percurso” entre possíveis. Há sinais no tempo presente reveladores de uma falta de identidade ou mesmo de uma discrepância entre as “normas cognitivas” e as “normas éticas”, tornando, pelo menos discutível, a leitura epistemológica que restringe os saberes e poderes da tecnociência ao que é funcional e operacional. Será que estamos a usar justamente a tecnociência quando sabemos que continua a brincar-se com a vida, que a “globalização da economia” caminha de braço dado com a “globalização da miséria”, que “só em 1999 morreram 10 milhões de crianças com menos de cinco anos, vítimas de doenças curáveis” ou que são assustadores os índices de pobreza anunciados em Abril de 2001 pelo Banco Mundial, constatando-se que um em cada cinco habitantes do planeta vive com menos de um dólar por dia e que esse número tende a aumentar?¹¹⁴

1.4.2. DA “RAZÃO TEOLÓGICA” À “RAZÃO TÉCNICA”

“ Antes de Descartes no cap. IV do Discurso do Método exaltar a eficácia da sua construção metodológica para tornar os homens «senhores e possuidores da natureza»,

¹¹³ Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo*, Minerva, Coimbra, 1990, p.75

¹¹⁴ Cf. “Público” de 1/5/01.

já Bacon anunciara com o seu aforismo «scientia et potentia in idem coincidunt» uma transformação do conceito de ciência traduzida num abandono dos argumentos e das disputas da escolástica e na valorização das técnicas (artes) e do trabalho (opus) capazes de modificar a natureza. Este processo de emancipação da tradição medieval e de domínio sobre as coisas intensifica-se com Hobbes em virtude da subordinação de toda a teoria à acção(actio) e ao trabalho (operatio) e da substituição do summum bonum da contemplação pelo progresso e felicidade terrenos, já que o poder é categoria fundamental do homem e o trabalho o conceito básico da sociedade.”¹¹⁵

Num momento em que, pelo menos na perspectiva sociológica, a ciência “modelada por uma racionalidade galaico-cartesiana, é o discurso do poder que se legitima pelo poder do seu discurso”, e em que, simultaneamente, “no interior da própria ciência outros discursos questionam essa mesma racionalidade,”¹¹⁶ importa uma prévia reflexão sobre as “metamorfoses da razão” que conduziram à “razão técnica”.

Com efeito, estamos longe duma “concepção fixista da razão científica” que “faz do pensamento racional instrumento já feito”¹¹⁷ e da razão um “sistema de quadros de pensamento, determinando antecipadamente a natureza dos problemas científicos e os tipos de procedimento que levam às respectivas soluções,”¹¹⁸ como se das categorias aristotélicas se tratasse, ou das formas a priori kantianas. Assim, mais do que um sistema fechado e rígido de princípios importará realçar a razão como “movimento construtivo” (apesar das perspectivas múltiplas e divergentes sobre o modo desse movimento).

É frequente a identificação da razão medieval com uma *razão teológica*, um *modelo fundamentalista* de sistematização hierárquica, pela distinção entre *enunciados fundamentais* (o fundamento do sistema) e *enunciados fundamentados*, e em que o modo mais característico de articulação entre os elementos reside num processo dedutivo de argumentação. É o que acontece, por exemplo, com a geometria euclidiana em que os teoremas são deduzidos de um conjunto básico de axiomas/postulados. Trata-se, no entanto, como é reconhecido, de um modelo que cedo revelou dificuldades “quer ao nível dos elementos, quer ao nível da estrutura” : Pela dificuldade de justificação e

¹¹⁵ Pereira, Miguel Baptista, “Do Biocentrismo à Bioética”, Rev. Fil. de Coimbra, Vol. 1, nº 1, Março/92, pág. 45

¹¹⁶ André, João Maria, “A Razão e o Real nas suas Metamorfoses”, in “A Filosofia face à Cultura Tecnológica”, A.P.F., 1988, pág. 46

¹¹⁷ Granger, Gilles - Gaston, A Razão, Ed. 70, 1985, pág. 64

¹¹⁸ “ “ “ , lb.

fundamentação dos elementos base e pela estrutura linear (não relacional) em que o “anterior” justifica o “posterior”¹¹⁹.

Já Aristóteles, certamente pela percepção destas dificuldades, terá colocado a questão da fundamentação última de todo o saber (na Metafísica) dada a “inviabilidade de uma fundamentação lógico-matemática” dos primeiros princípios.¹²⁰ Trata-se de um problema próprio do *modelo fundamentalista* que atravessa a própria razão medieval, enquanto *razão teológica*.

“Se num movimento histórico regressivo nos dispusermos a repensar a transição do saber medieval para o saber renascentista vemo-nos confrontados com uma primeira e frequentemente esquecida metamorfose da razão na aurora dos tempos modernos: a que está subjacente à desagregação da escolástica tardo-medieval a partir de elementos potencialmente contraditórios presentes na sua sistematicidade interna e à irrupção de novas tendências para o filosofar”¹²¹ que permitem contrapor à *razão teológica* a *razão estética* ou mágica do renascimento. Esta *razão estética* representa, entre muitos outros aspectos, a crise de anteriores referências em resultado da ruptura nominalista entre razão e fé (no plano gnoseológico), a abertura a um universo infinito (no plano cosmológico), a crise da “sistematicidade teológica”. São disso exemplo a antropologia de Pico, a cosmologia de Bruno, a filosofia política de Maquiavel, a utopia de Morus. Recuperando uma *physis* dinâmica (como a dos pré-socráticos) e valorizando o poder criador e transformador do homem (a *virtu* do príncipe), configurando um paradigma animista, a razão estética constitui, para alguns, os alicerces da ciência moderna¹²², apesar de não romper completamente com o modelo da mente criadora da *razão teológica*. “Poder e magia, magia e poder: neste binómio se poderia consubstanciar o equacionamento das relações entre o homem e a natureza ao longo do Renascimento e, mais especificamente ainda, ao longo do século XVI”¹²³.

Perdido num universo (que se descobre como infinito), fragmentadas as referências que resultavam duma visão integrada e sistemática e de um Deus identificado como primeiro motor imóvel, ao mesmo tempo o homem vive encantado

¹¹⁹ Cf.,a propósito, “Sobre a (Não) Fundamentação do Saber” de António Martins, in *Tradição e Crise*, Fac. de Letras de Coimbra, 1986, pp. 244-254

¹²⁰ Martins, António, op. cit., Coimbra 1986

¹²¹ André, João Maria, op. cit., A.P.F., 1988, pág. 47

¹²² Cf. André, João Maria, op. cit., A.P. F., p.48.

¹²³ André, João Maria, *Renascimento e Modernidade, do Poder da Magia à Magia do Poder*, Maiêutica /I, pág. 13

com o poder que intui em si mesmo ou que a si próprio se dá ¹²⁴ e que progressivamente se revela nas diferentes formas de acção: artística, social, política, intelectual, técnica. No entanto, “um homem assim encantado não é obviamente o homem da mentalidade técnica e o pensamento que se configura na resposta aos desafios deste mundo em que se encontra mergulhado numa comunhão íntima e participativa também não é o pensamento *sub specie machinae*”. ¹²⁵

Embora a *razão estética* influencie a *razão técnica*, esta é constituída por categorias que fazem a sua especificidade. Por exemplo, M. B. Pereira referencia, como próprias de uma “nova razão” técnica, a secularização, a crítica, o progresso (“horizonte ilimitado”, “futuro aberto”), a revolução (industrial, cultural, político-social, científica), o desenvolvimento e a emancipação (kantiana “saída do homem da sua menoridade”), como categorias (ou “super-categorias comuns às diversas correntes e sistemas”) ou “nervuras do texto em que os Tempos Modernos vasaram a interpretação de si mesmos”. ¹²⁶ Sem nos determos nesta (ou noutra) interpretação, há, contudo, dados relevantes que são diferenciadores da razão técnica relativamente à razão estética. Se nesta “a vontade de domínio já se afirmava, a relação com a natureza era já modelada pela magia do poder”, faltava a ruptura conceptual, “o salto da objectivação da natureza, que comporta a subjectivação do homem”. ¹²⁷ “Era necessário desumanizar a natureza e, ao mesmo tempo, desnaturalizar o homem”. ¹²⁸ “Era necessário destruir a noção de cosmos e substituí-la por uma realidade transparente a outra lógica, inteiramente humana: a lógica da razão matemática e quantificadora,” o que aconteceu, por exemplo, com Galileu e Descartes. ¹²⁹ O “poder da magia” transforma-se em “magia do poder”. O “modelo maquinal” domina toda a epistemologia galilaica, na qual se cruzam dois tipos de inteligibilidade, a matemática e a mecânica, cuja essência gnoseológica é precisamente a mesma: o homem só conhece (verdadeiramente aquilo que ele próprio constrói. ¹³⁰ E “Descartes é o homem que pensa metafisicamente a revolução galilaica. É óbvio que não ignoramos a distância que separa o método científico de Galileu do

¹²⁴ Cf. André, J. Maria, *Renasc. E Modernidade*, op.cit.pp.13-14.

¹²⁵ André, J. M., *Renasc. e Modernidade*, op. cit.,pág. 14

¹²⁶ Cf., a propósito, Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo*, para uma leitura do discurso moderno, *Maiêutica*/2, Cap II, Coimbra, 1990, págs. 39 a 113.

¹²⁷ Cf. André, J.M., *Op.Cit.*, p.55.

¹²⁸ Cf. Boaventura Sousa Santos, “A questão do socialismo”, *Rev. Crítica de Ciências Sociais*, 6 (Maio/81), págs. 165-166.

¹²⁹ Cf. João Maria André, op.cit.p.56.

¹³⁰ Cf. André, J. M., op. cit., págs. 78

método científico de Descartes(...).O que está em causa é o tipo de racionalidade que os une e que imprimiram à modernidade, o tipo de racionalidade de que ainda hoje somos herdeiros”.¹³¹ “O mundo-máquina é-o porque é pensado por um pensamento sub specie machinae, ou, por outras palavras, não é só depois de ser assumido como paradigma físico ou modelo da natureza que o mecanicismo atinge o sujeito humano; pelo contrário, o mecanicismo físico ou biológico acaba por ser já uma consequência de o próprio sujeito se pensar e pensar o seu pensamento à maneira de máquina”.¹³² A nova razão técnica caracteriza-se não só pela defesa do “novo mundo-máquina”, mas também pelo “novo homem-máquina” ou mesmo pela “nova sociedade-máquina” a que se refere o prefácio do Leviathan de T. Hobbes.¹³³ É possível constatar que em Francis Bacon e Descartes “encontramos a antecipação de que a construção de uma cultura libertadora dos limites da própria condição natural humana (doença, sofrimento, morte prematura, pobreza, etc.) será conseguida através do desenvolvimento do potencial técnico das ciências da Natureza. Um conhecimento que visa não apenas uma representação teórica mas uma dominação prática. Aquilo que hoje, na experiência extrema desse fenómeno, designamos como Tecnociência”.¹³⁴ Em 1822, o jovem Augusto Comte afirmava: « Só existem duas finalidades possíveis para a actividade de uma sociedade, não importando se é ou não muito numerosa, assim como para um indivíduo isolado. Elas são (por um lado) a acção violenta sobre o resto da espécie humana ou a **conquista** e (por outro lado) a acção sobre a Natureza para a modificar para o proveito do homem, ou a **produção**». ¹³⁵ É a perspectiva (sonho) positivista de uma espécie de “novo contrato social” onde o progresso entendido como esperança e poder está intimamente ligado à “promessa de objectividade da técnica” complementada na afirmação: « o homem só conhece verdadeiramente aquilo que ele próprio constrói». ¹³⁶

A *razão técnica* não só conceptualizou e sistematizou o que para a *razão estética* constituía uma impossibilidade mas “assume-se” como “nova razão” consubstanciada na revolução científica do século XVII. Múltiplas são as análises que procuram apreender, nas suas categorias fundamentais, a razão moderna. É, por exemplo,

¹³¹ André, J. M., op. cit., Coimbra 1987, pp. 87-88.

¹³² André, J.M., op. cit. p. 93

¹³³ Hobbes, Thomas, Leviathan, ed. de F. Tricaud, Paris, Ed. Sirey, 1971, pág. 5-7-A.J.M.op.cit.p89

¹³⁴ Marques, Viriato Soromenho, O Futuro Frágil, Publ. Europa - Am., 1988, pp. 137-138

¹³⁵ Comte, Auguste, “Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société”, 1822, La Science Sociale, Paris, Gallimard., 1972, pp.61-67, Cit por V.S.M. op.cit.p.138.

¹³⁶ Cf. Maréchal, Joseph, Précis d’histoire de la philosophie moderne, I, Paris, Desclée de Brower, 1951, p.75, Citado por A. J.M. op.cit.p.89

conhecida a perspectiva de Miguel B Pereira, a que aludimos, com referências, v.g., à “secularização” e à “objectividade da técnica”. A. Comte, por exemplo, referia que “a finalidade militar era própria do antigo sistema, a finalidade industrial é própria do novo”.¹³⁷ Alusão a um projecto quantificado de poder sobre a “natura dominata” “às operações e violência da técnica, produtora de uma abundância que se substituíra à difícil tarefa política da luta pela igualdade e pela justiça”. Mas “o contrato fãustico de Comte jamais foi cumprido. A era da produção não se substituiu à era militar. A guerra tornou-se uma empresa industrial aumentando enormemente as consequências e o alcance dos sofrimentos e destruições” pelo que “a exploração da Natureza não veio em alternativa, mas em suplemento, à submissão e opressão dos homens sobre e pelos homens”.¹³⁸ O próprio ideal de totalidade racional congruente do patriarca do positivismo parece ter-se desmoronado no século e meio seguintes porque “o cientismo, o industrialismo e o imperialismo contemporâneos” terão conduzido à destruição da representação da totalidade, dado que a tecnociência é constituída por “um triângulo onde a eficácia é acompanhada pela parcelização dos saberes, fragmentação das competências, irresponsabilidade nas decisões”.¹³⁹ A possibilidade de pensar e representar o todo por uma razão teórica ter-se-á perdido com o primado prático da técnica. A perspectiva que acaba de ser sugerida, mereceria, por si só, outro tipo de análises e pontos de vista. Designadamente a questão do “primado prático da técnica”, ou mesmo a ideia de “tecnociência” como ideia que engloba um saber-poder indissociáveis. Bastará lembrar, a propósito, perspectivas como a de António Coutinho, para quem a ciência é a busca do conhecimento, o exercício da dúvida e uma forma suprema de democracia, tendo como único objectivo “compreender o mundo, o universo, o homem, a realidade”, ao passo que a tecnologia assenta na certeza, gera lucro e é uma forma de exercer o poder, “usando as leis naturais e as regularidades da natureza independentemente da sua compreensão”.¹⁴⁰ Não iremos, apesar da pertinência do tema, aprofundar estas distinções, limitando-nos ao sentido mais “corrente” da tecnociência como saber-poder, à problematização dos seus efeitos na realidade social, à sua relação com os mecanismos económicos e políticos de dominação, ao papel da epistemologia face à denúncia de que a actividade científica assume (ou esconde) a própria ideologia. É que

¹³⁷ A. Comte, op. cit., ib.

¹³⁸ Marques, Viriato Soromenho, op. cit., p. 139

¹³⁹ Marques, V. S., op. cit., ib.

¹⁴⁰ Cf. Revista “Visão”, 24 de Fev.º/2000, pp. 13-15

se, por um lado, a sociedade precisa de pessoas “que vão fazendo recuar a ignorância”¹⁴¹, por outro, há os riscos e perigos de uma tecnociência cada vez mais poderosa (proporcionalmente também maiores). “De Galileu parte um caminho em linha recta até à bomba atômica...A Ciência da Natureza é a maior mudança de consciência da humanidade desde o aparecimento das grandes religiões e das culturas do primeiro milénio antes de Cristo; chamo-lhe o núcleo duro dos Tempos Novos. Ela dá-nos um poder intelectual que jamais existiu, portanto técnico e, por conseguinte, político. É impensável que a humanidade se não destrua a si mesma com este poder, se ela não realizar também uma mudança moral igualmente radical”.¹⁴² Daí a importância de, a par do exercício do poder que a ciência outorga, uma reflexão sobre a essência desse mesmo poder.

1.4.3. DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA

-JURGEN HABERMAS-

Temos como adquirido que a tecnociência é marca e elemento essencial da sociedade contemporânea exigindo, por isso, reflexão: Pela sua confusão com o poder (saber é poder), pelas mudanças que opera na sociedade e nas relações sociais de produção. Embora não se trate de uma novidade, o certo é que o seu carácter mais universal e o papel que hoje lhe é atribuído como meio de colectiva libertação e, paradoxalmente, de dominação e receio, colocam-na numa ambivalência e complexidade pouco “confortáveis”. Se pode “salvar” ou “aniquilar”, se, ao mesmo tempo que abre possibilidades, esconde formas subtis de exploração, se, enquanto razão instrumental ocupa ou pretende ocupar toda a racionalidade, estendendo-se inclusive à práxis e às relações humanas, não será de estranhar que constitua motivo de reflexão para a própria filosofia. “Alguém disse que os antigos tinham fins mas não tinham meios; ao passo que hoje temos meios mas não temos fins. Parece, com efeito, que a atenção aos fins desapareceu como consequência da fascinante amplitude de meios. Mais ainda, parece que a técnica deixou de ser um conjunto de meios para se converter num conjunto de fins por si mesma. Parece que só lhe interessa chegar mais além, mais rapidamente, a um ritmo mais vivo, sem que lhe importe saber onde.”¹⁴³ Na sua obra *Técnica e Ciência como Ideologia*, Habermas sugere que esta secundarização dos

¹⁴¹ Coutinho, A., *Rev. Visão*, Ib.

¹⁴² Cf. C. F. v. Weizsacker, *Wahrnehmung der Neuzeit* (Munchen 1983) 355-356. Citado por Miguel Baptista Pereira in *Modernidade e Tempo*, op. cit., pp 231-232

¹⁴³ L. Carvajal, *Ideas y Crecencias del Hombre Actual*, Santander, Sal Terrae, 1991, pp. 83-84

problemas éticos é resultado de uma manipulação exclusivamente técnica: “ O núcleo ideológico desta consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica*... A consciência tecnocrática faz desaparecer este interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica”.¹⁴⁴

Um dos contributos mais significativos para a crítica da racionalidade tecnológica é expresso pela Escola de Frankfurt, fundada nos anos vinte, de que são representantes T. Adorno (1903-1969), M. Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) e J. Habermas (n. 1929, representante da segunda geração desta escola). Em particular, dirigem a sua crítica ao “monismo” da razão positivista, à manipulação dos homens a partir de uma razão instrumental exclusivamente preocupada com a construção de instrumentos e meios adequados aos fins controlados pelo sistema político-económico: “ A razão comporta-se para com as coisas como o ditador para com os homens: conhece-as na medida em que as pode manipular. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que as sabe dominar.”¹⁴⁵ Em *O Homem Unidimensional (One Dimensional Man)*, no capítulo sexto, intitulado “Do pensamento negativo ao positivo: a racionalidade tecnológica e a lógica da dominação”, Marcuse refere: « Na construção da racionalidade tecnológica não existe uma coisa como uma ordem científica puramente racional; o processo da racionalidade tecnológica é um processo político.(...) A tecnologia converteu-se no grande meio da reificação.(...) O mundo tende a converter-se na matéria da administração total, que absorve inclusive os administradores»¹⁴⁶ O progresso técnico está impregnado de conteúdo político, o “logos da técnica” é “logos de servidão prolongada” e a tecnologia que podia ser libertadora (enquanto instrumentalização das coisas) tornou-se entrave à liberdade (pela instrumentalização dos homens).« A racionalidade técnica e científica e a manipulação estão unidas nas novas formas de controle social».¹⁴⁷ Esta identificação de racionalidades distintas e a sua subordinação à dominação social favorecem a conversão das ideias em ideais abstractos e a concretização da identificação da ideologia tecnológica com a dominação política. Os próprios valores, fora da realidade científica e da realidade objectiva, tornam-se subjectivos, meros “ideais”, separados da vida real,

¹⁴⁴ Habermas, Jürgen, Técnica e Ciência como «Ideologia», *Bibliot. de Fil. Cont.*, Ed. 70, p. 82

¹⁴⁵ T. Adorno e M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 27

¹⁴⁶ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 195-196. A tradução a partir desta edição é nossa. A edição original é de 1964, Boston, Beacon Press.

¹⁴⁷ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 173

com carácter “acientífico”, e “o seu conteúdo crítico e concreto evapora-se na atmosfera ética ou metafísica.”¹⁴⁸ Por isso, « a racionalidade tecnológica protege a legitimidade da dominação e o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade racionalmente totalitária».¹⁴⁹

Em J. Habermas encontramos um pensamento crítico muito semelhante, em algumas das linhas gerais, ao de Marcuse. O ponto de partida de algumas das suas análises é mesmo a reflexão empreendida por este autor (veja-se, por exemplo, o artigo publicado em 1968, com o título *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, dedicado, aliás, a H. Marcuse nos seus 70 anos). O que não significa que não existam diferenças, na análise, ou perspectivas diferenciadas. No primeiro dos seus artigos sobre esta temática, escrito em 1964 e intitulado “Política científica e Opinião Pública”, constatamos que, diferentemente de Marcuse, parte directamente da análise da actividade política constatando que esta está a tornar-se cada vez mais científica dadas as crescentes solicitações dos políticos aos cientistas e a progressiva autoridade dos cientistas no seio da opinião pública. O político seria, cada vez mais mero órgão executor de uma inteligência científica: «A relação de dependência do especialista relativamente ao político parece ter-se invertido-este último torna-se órgão executor de uma inteligência científica que desenvolve, sob circunstâncias concretas, a coacção material tanto das técnicas e fontes auxiliares disponíveis como das estratégias de optimização e dos imperativos de controlo. (...) A actividade decisória que resta efectivamente ao político no Estado técnico é apenas fictícia. Em todo o caso, ele seria como que o tapa-buracos de uma racionalização ainda imperfeita da dominação, em que a iniciativa transitaria sempre para a análise científica e a planificação técnica. O Estado parece ter de abandonar a substância da dominação em favor de uma inserção eficiente das técnicas disponíveis no enquadramento de estratégias impostas pelas próprias coisas - ele parece já não continuar a ser um aparelho para a imposição coactiva de interesses infundamentáveis por princípio e só sustentáveis em termos decisionistas, para se transformar num órgão de uma administração integralmente racional».¹⁵⁰ Esta relação do saber especializado com a prática política favorece, segundo Habermas, um processo de progressiva falta de participação política e um consequente enfraquecimento das democracias parlamentares, uma vez que a administração tecnocrática desvaloriza a

¹⁴⁸ H. Marcuse, op. cit., p. 174-175.

¹⁴⁹ H. Marcuse, op. cit., p. 186.

¹⁵⁰ Habermas, J., *Técnica e Ciência Como Ideologia*, Biblioteca de Fil. Cont., Ed. 70, 1997, pág. 109

formação democrática de uma vontade colectiva: « Uma administração tecnocrática da sociedade industrial torna supérflua a formação da vontade democrática». ¹⁵¹

Em 1966, em artigo intitulado (na edição que tem sido utilizada) *Progresso Técnico e Mundo Social da Vida* aborda a questão, já analisada também por Marcuse, da influência da ciência na vida quotidiana. Referindo-se a uma obra de P. C. Snow sobre *As Duas Culturas* (The two cultures, 1959) - cultura científica e literária como modos de interpretação da experiência humana - sugere que a ciência só adquire significado ao nível da vida, devido às consequências práticas do progresso técnico, pelo que o grande problema de uma sociedade dominada pela tecnociência é o de saber como levar a cabo uma reflexão sobre esta relação entre o saber-poder técnicos e o saber-querer “práticos.” « A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela difusão de um saber tecnicamente utilizável». ¹⁵²

Em 1968 (coincidindo com os movimentos estudantis), apresenta um estudo sobre as novas facetas ideológicas do capitalismo, realçando a importância da ciência na actividade produtiva e nas relações de produção e sugerindo que a ideologia tecnocrática tem por base fundamental a identificação dos interesses dos grupos dominantes com as necessidades de manutenção do sistema global: « Sem dúvida, os interesses sociais continuam a determinar a direcção, as funções e a velocidade do progresso técnico. Mas tais interesses definem de tal modo o sistema social como um todo, que coincidem com o interesse pela manutenção do sistema.(...) Como variável independente, aparece então um progresso quase autónomo da ciência e da técnica, do qual depende de facto a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento económico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social *parece* estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico». Trata-se de uma *aparência* que quando “se impõe com eficácia”, então “a referência propagandística ao papel da técnica e da ciência pode explicar porque é que, nas sociedades modernas, uma formação democrática da vontade política perdeu as suas funções em relação às questões práticas...”. ¹⁵³ Esta tecnocracia penetra assim como “ideologia de fundo” na consciência da “massa despolitizada da população” ao mesmo tempo que “desenvolve uma força legitimadora” ¹⁵⁴. Ideologia (de fundo, “vítrea”,

¹⁵¹ Habermas, J., T. C. I., op. cit., pág. 114

¹⁵² Habermas, J., T. C. I., op. cit., pág. 106.

¹⁵³ Habermas, J., T. C. I., (Do estudo com o mesmo nome de 1968), op. cit., pp.73-74.

¹⁵⁴ H. J., Ib., p.74

“dominante”) “que faz da ciência um feitiço” e que “é mais irresistível e de maior alcance do que as ideologias de tipo antigo, já que com a dissimulação das questões não só justifica o interesse parcial de dominação de uma *determinada classe* e reprime a necessidade parcial de emancipação de *outra classe*, mas também afecta o interesse emancipador como tal do género humano”.¹⁵⁵ Esta “ideologia tecnocrática” perpetua, assim, o cientismo, transforma os valores em “fetiches”, elimina (como se referiu) a diferença entre *práxis e técnica*, fazendo “desaparecer o interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica”.¹⁵⁶ Na conclusão deste artigo de 1968, Habermas refere que o fundamento legitimador do capitalismo tardio “já é frágil” mas “está apenas protegido pela despolitização”.¹⁵⁷ Despolitização das massas exigida pelo sistema, uma vez que “a dominação mantém-se tanto melhor quanto mais se esquivar à discussão pública, à interacção comunicativa. Para convencer as massas da sua incompetência política, é preciso fazer crer que as questões políticas são hoje temas técnicos; (...) A tecnificação da política faz com que os interesses do indivíduo coincidam com os do sistema”.¹⁵⁸ Assim, a par da crítica da racionalidade tecnológica na sua pretensão de constituir-se como única, é, igualmente criticada a despolitização e dominação das massas que essa racionalidade implica.

1.4.4.DA BIOLOGIA COMO IDEOLOGIA - (R. C. LEWONTIN)

A problemática da ideologia científica moderna, ou, mais especificamente, da Biologia como Ideologia, continuam a constituir temática para múltiplas análises. Correndo embora o risco de alguma arbitrariedade na escolha, optamos por uma referência, ainda que sucinta, a alguns aspectos de uma obra baseada nas conferências de Massey de 1990¹⁵⁹, com o título «A Biologia como Ideologia: A Doutrina do ADN». ¹⁶⁰

No prefácio da referida obra Lewontin começa por alertar para a importância relativa das «fontes da teoria social»: “Uma parte significativa da história da cultura ocidental,

¹⁵⁵ H. J., T.C. I., op. cit., pág. 80.

¹⁵⁶ H. J., T. C. I., Op. cit. p.82.

¹⁵⁷ H. J., Op. cit., p.92.

¹⁵⁸ Carrilho, A. Louro, “A Técnica sob a alçada da Teoria Crítica de J. Habermas”, in Economia e Sociologia, nº 41, Évora, 1986, p. 105.

¹⁵⁹ Nota: Inauguradas em 1961, são co-patrocinadas pelo Massey College, na Universidade de Toronto e pela rádio CBC e pretendem a divulgação de estudos originais ou a investigação de assuntos de interesse contemporâneo.

¹⁶⁰ Lewontin, R. C., Biology as Ideology - The Doctrine of DNA, 1991

Por questão de comodidade recorreremos à edição portuguesa desta obra, “Biologia como Ideologia - A Doutrina do ADN”, Col. Episteme, Tradução de Margarida Amaral, Relógio D'Água Editores, Março de 1998

teve como principais fontes da representação comum da sociedade e do mundo a tradição e a Igreja Cristã. (...) No presente século, contudo, a sociedade ocidental tem vindo a tornar-se mais secular, e os intelectuais profissionais, os investigadores científicos, os economistas, os especialistas em teoria política e os filósofos transformaram-se nas principais fontes da teoria social”. Para, de imediato, deixar um “alerta”: “Estes intelectuais estão cientes do seu poder sobre a consciência pública e procuram constantemente formas de publicidade para as suas ideias e posições teóricas. O caminho que normalmente escolhem consiste em adquirir alguma celebridade menor, tornarem-se conhecidos por alguma «descoberta» abrangente - e, com muita frequência bastante simples - acerca do segredo da existência humana, social ou psíquica. Tudo se resume a sexo, dinheiro ou genes. Uma teoria simples e espectacular que explica tudo constitui assunto para a imprensa, dá bons programas de rádio e televisão e faz parte da lista dos livros mais vendidos. Qualquer pessoa com autoridade académica, um estilo de escrita mais ou menos decente e uma ideia simples e poderosa entra facilmente na consciência do público. Pelo contrário, se alguém afirma que as coisas são complicadas, incertas e confusas, que nenhuma regra ou força simples irá explicar o passado e prever o futuro da existência humana, nesse caso haverá menos formas de fazer passar tal mensagem. Afirmções confusas sobre a complexidade da vida e a nossa ignorância acerca das suas determinações não constituem espectáculo”.¹⁶¹ Sem a pretensão de uma crítica demorada e amadurecida sobre o que acaba de transcrever-se, há, pelo menos, dois aspectos merecedores de realce: O primeiro-A tentação do “publicismo” fácil como instrumento de doutrinação ideológica por parte de intelectuais e cientistas. O segundo:A necessidade de contrariar a visão segundo a qual a ciência consiste em verdades objectivas simples, como se bastasse, por exemplo, “ouvirmos os biólogos para sabermos tudo o que interessa acerca da existência humana”.¹⁶²

Importará, por isso, reflectir sobre alguns «mal-entendidos» (inclusive entre os cientistas) acerca da ciência enquanto instituição social. Por um lado, «pensamos a ciência como objectiva» (enquanto “instituição”, “conjunto de métodos”, “corpo de conhecimentos”, “conjunto de pessoas”, “separada das forças que regem as nossas vidas quotidianas e governam a estrutura da nossa sociedade”). Por outro, à semelhança de outras actividades produtivas (Estado, família, desporto etc.), a ciência “é uma

¹⁶¹ Lewontin, R. C., *Biologia como Ideologia, a doutrina do ADN*, Rel. D'Água, 1998, pp.15-16.

¹⁶² R. C. Lewontin, op. cit., p.16

instituição social integrada e influenciada” pela estrutura das outras instituições sociais, dado que os seus problemas, ideias ou resultados são influenciados pela sociedade. No plano pessoal, os cientistas são influenciados pelo contexto social, e, a um nível mais geral, a ciência é moldada pela sociedade enquanto “actividade humana produtiva” que precisa de tempo e dinheiro. Assim, “as forças sociais e económicas dominantes na sociedade determinam, em grande parte, o que a ciência faz e como o faz”, apropriando-se das ideias científicas que lhes convêm, prestando-lhes apoio, ao mesmo tempo que retiram dela conceitos e posições teóricas que as legitimem. Trata-se, portanto de um “processo dual”: Por um lado influenciam e controlam a actividade científica, por outro, usam essa actividade para legitimar as próprias instituições sociais. É o que transforma a ciência em ideologia.¹⁶³

Segundo Lewontin “a ciência desempenha duas funções”: Garantir “formas de manipulação do mundo material,” construir técnicas, práticas, invenções, produzir coisas novas, transformar a qualidade de vida (é no contexto desta função que proliferam anúncios, não controlados por entidades independentes, com o objectivo de garantir verbas dos poderes instituídos). A segunda função (independente, mas relacionada com a anterior) “é a função de esclarecimento” e explicação das suas teorias.¹⁶⁴ Afirma-se que as teorias são produzidas para, pela prática, transformar o mundo - o que nem sempre é válido, dado haver muita ciência prática independente da teoria.. Por exemplo, a introdução do milho híbrido à escala mundial é “o melhor exemplo de um interesse puramente comercial”, uma vez que a sua invenção, segundo se propaga, tem proporcionado aumentos de produtividade agrícola e alimentação eficaz e a baixo custo. Subir, na América do Norte, a produção de 35 alqueires/ha nos anos 20, para os actuais 125/ha é considerado “um dos maiores triunfos da genética básica aplicada ao bem estar humano”, quando “a verdade é mais interessante”.¹⁶⁵ Dado existir o problema da protecção de uma cópia (como acontece nos programas software do computador), esse problema não ocorre com os híbridos por não serem auto-reprodutores, por serem “o cruzamento entre duas linhagens homogéneas de autopropagação” de que resulta uma população de plantas com diferentes graus de hibridez, numa mistura de variedades homogéneas e heterogéneas. Há, portanto, um uso da genética orientado deliberadamente para a protecção da cópia. “Pelo método de

¹⁶³ Cf. Lewontin, op. cit., pp. 21-22

¹⁶⁴ Cf. Lewontin, op. cit., pp.22-23

¹⁶⁵ Cf. Lewontin, op. cit.,p.82

selecção, os produtores de plantas poderiam, de facto, produzir variedades de milho que rendessem quase tanto como os híbridos modernos. O problema é que nenhum produtor comercial de plantas se iria encarregar de uma tal investigação porque ela não dá lucro”.¹⁶⁶ Interesses estritamente comerciais que disfarçam pretensões de ciência pura. “O que nos aparece mistificado sob a máscara de ciência pura e do conhecimento objectivo acerca da natureza, é política, economia e ideologia social”.¹⁶⁷

A própria medicina, apesar das discussões científicas, orienta-se basicamente por processos empíricos e pela eficácia dos resultados. Por exemplo, apesar da investigação do cancro, para lá do nível clínico, resultar da compreensão da biologia da célula, nenhum dos processos terapêuticos mais usados resulta dessa compreensão, dado que consistem ou na remoção do tumor, ou na sua destruição por radiação ou meios químicos. Além disso há preconceitos ideológicos, como o que respeita à natureza das causas, facilmente detectáveis, quer na biologia moderna, quer na medicina. Se nos interrogamos, por exemplo, sobre a causa do cancro, poderemos afirmar que resulta de um crescimento desorganizado das células em resultado de uma falha de certos genes na regulação da divisão celular. Ou, invocando teorias ambientais, responsabilizar um conjunto de químicos. Como podemos afirmar que o bacilo de Koch é causa da tuberculose. E, no entanto, estamos a confundir *agentes* e *causas*. Há, por exemplo, causas sociais que interferem na tuberculose, mas como “as causas sociais não estão no âmbito da ciência biológica, continuam a ensinar aos estudantes de medicina que a causa da tuberculose é um bacilo”.¹⁶⁸ “O amianto e as fibras do algodão não são as causas do cancro. São os agentes de causas e formações sociais que determinam a natureza das nossas vidas produtivas e consumidoras. (...) A transferência do poder causal das relações sociais para os agentes inanimados, que parecem assim possuir um poder e uma vida próprios, é uma das maiores mistificações da ciência e das suas ideologias”.¹⁶⁹ Esta noção “empobrecedora de causalidade” que confunde agentes com causas, e que caracteriza a ideologia biológica moderna, conduz a uma procura de soluções para os problemas segundo direcções muito determinadas. As actuais investigações relativas à sequência do genoma humano são reveladoras da dedicação “à ideologia das causas unitárias simples que acreditam na eficácia da investigação e não

¹⁶⁶ Lewontin, op. cit., pp. 86-87

¹⁶⁷ “ ”, p. 87

¹⁶⁸ “ ”, p. 72

¹⁶⁹ “ ”, p. 73

se colocam questões mais complicadas”. Trata-se de projecto de investigação de muitos biliões de dólares que atrai qualquer biólogo ambicioso de grandes carreiras, graus honorários, prémios Nobel, facilidades de laboratório, recompensas económicas, posição social. E, no entanto, as expectativas são exageradas e a desilusão seguir-se-á à conclusão do projecto, entre outras razões, porque ele “olha o gene como factor determinante do indivíduo e este como factor determinante da sociedade”.¹⁷⁰ Aliás, “parece ser urgente saber a verdade acerca das limitações biológicas individuais humanas. (...) Talvez fosse até melhor se possuíssemos mesmo a sequência de todo o ADN humano, pois este seria um primeiro passo, ainda que insuficiente, para aprender o que podem ser as limitações humanas”.¹⁷¹

Um outro aspecto que caracteriza a ciência actual é a sua função de legitimização social. Sabemos, por exemplo, da existência de diferentes tipos de desigualdade social, económica, de saúde e poder, comuns às sociedades conhecidas, geradoras de lutas e violências. Como sabemos de instituições que procuram convencer as pessoas de que, afinal a sociedade é justa ou, de que a injustiça é inevitável. São instituições de legitimação social. Lewontin refere que esta função foi exercida, no passado, sobretudo pela Igreja Cristã, mas, no presente, a ciência substituiu a religião “enquanto principal força legitimadora na sociedade moderna. A ciência reclama um método que é objectivo e não político, verdadeiro para qualquer tempo. Os cientistas acreditam verdadeiramente que, excepto nas invasões indesejadas dos políticos ignorantes, a ciência está acima de toda a disputa social”.¹⁷² A «ideologia do determinismo biológico», ao defender que as diferenças nas nossas capacidades se devem a diferenças inatas herdadas

¹⁷⁰ Cf. Lewontin, op. cit., pp. 74-82

¹⁷¹ Lewontin, op. cit., p.133. Nota: A propósito desta questão da sequenciação do genoma humano, são do conhecimento público um conjunto de informações veiculadas pelos media, nalguns casos reveladoras dum sensacionalismo evidente. V. g. o D. N. de 7 de Abril de 2000 em secção dedicada a “Ciência e Ambiente”, Genética, referindo-se à conclusão da sequenciação do genoma humano pela empresa americana Celera Genomics, intitulava o artigo do seguinte modo: “Livro da vida já em esboço - Corrida da sequenciação do genoma humano está ganha. E, pela primeira vez, o homem saberá (quase) tudo de si próprio”. No dia seguinte, num destaque “A bolsa ou os genes”, o jornal “O Público” referia que as acções da Celera Genomics tinham aumentado cinco vezes, apesar das declarações de Jean Weissenbach, director do centro de sequenciação genética francês, ter considerado o anúncio como “um não-acontecimento científico” e “golpe bolsista” e de o professor de genética da Un. de Washington, Maynard Olson, se lhe referir como “ciência feita por comunicados de imprensa”. Como se sabe, um dos erros da visão noticiada resulta do facto de se falar da sequência humana dos genes “como se todos os seres humanos fossem iguais” (o que Lewontin já alertava). Sabemos agora, dada a apresentação das conclusões sobre o projecto do “genoma humano” em 12 de Fevereiro de 2001 pelos cientistas Francis Collins e Craig Venter (que dirige a Celera) que as respostas dadas aumentam as perplexidades e as interrogações.

¹⁷² Lewontin, op. cit., p.27

biologicamente e que a natureza humana “garante a formação de uma sociedade hierárquica”, é reveladora desta legitimação da desigualdade, como inferioridade ou superioridade inatas. Apesar da “ausência de fundamento científico” e de contradizerem os princípios da biologia e da genética, porque, no desenvolvimento de um organismo “não somos determinados pelos genes, embora, seguramente sejamos influenciados por eles”, (...) mas também pela “temperatura particular, humidade, nutrição, cheiros, visões e sons (incluindo o que chamamos de educação)”. “Mesmo que conhecêssemos a completa especificidade molecular de todos os genes de um organismo não poderíamos prever o que esse organismo viria a ser”.¹⁷³ Se as diferenças específicas se devem essencialmente aos genes, “as variações entre os indivíduos de uma espécie são consequência única dos genes de cada um e do ambiente de desenvolvimento numa constante interacção”.¹⁷⁴ Além disso, há variações casuais no crescimento e divisão das células durante o desenvolvimento, ou seja, *ruídos de desenvolvimento*.¹⁷⁵ Considera, por isso, que há um princípio fundamental da genética que deve supor, “em primeiro lugar, que todo o organismo é resultado de uma interacção única entre genes e sequências ambientais, em segundo lugar que esta interacção é modulada pelas hipóteses casuais de crescimento e divisão da célula e, finalmente, que o conjunto produz um organismo. Além disso, um organismo transforma-se a cada passo que dá ao longo da sua vida.”¹⁷⁶

Há ainda uma outra “versão mais sofisticada de determinismo genético”, referindo que os organismos resultam de influências genéticas e ambientais, mas que descreve as diferenças entre indivíduos, como *diferenças de capacidade* (numa alusão à metáfora do balde vazio, de diferente tamanho). Esquecem que um tipo genético superior num ambiente de desenvolvimento, pode ser inferior noutro. Por exemplo, um conjunto de ratos seleccionado pela melhor aptidão para encontrar o caminho num labirinto, pode ser o pior noutras tarefas, pelo que não se pode falar de uma superioridade genética geral. As correlações estatísticas não podem com rigor determinar as variações devidas

¹⁷³ “ , op. cit., p. 50

¹⁷⁴ “ , op. cit. pp. 50-51

¹⁷⁵ A este propósito, Lewontin dá o exemplo da drosófila (mosca do vinagre) referindo que em cada uma nunca é igual o número de pêlos sob as asas do lado esquerdo ou direito, não sendo possível encontrar uma diferença média entre ambos os lados (assimetria flutuante), apesar de cada drosófila individualmente considerada ter os mesmos genes em qualquer dos lados. Dado o pequeno tamanho da drosófila, ambos os lados estão sujeitos a idênticas condições ambientais de humidade, temperatura, oxigénio. Não são por isso razões genéticas ou ambientais a provocar as referidas variações, mas os referidos ruídos de desenvolvimento. Cf. op. cit. p. 51.

¹⁷⁶ Lewontin, op. cit., p. 52

às diferenças genéticas face às ambientais, dado que “a diferenciação existente entre nós, que é consequência de diferenças genéticas, depende, o que é muito curioso, do ambiente” e “reciprocamente, a diferença existente entre nós, que é consequência da variação ambiental, depende dos nossos genes”, não se tratando, por isso, de “caminhos causais independentes”.¹⁷⁷ Ora, muitos biólogos deterministas afirmam “não só que há diferenças entre os indivíduos quanto à aptidão, mas que estas diferenças individuais explicam as discriminações raciais quanto ao poder social e ao sucesso”. Trata-se de um erro vulgar e de um contra-senso: A confusão entre hereditariedade e fixidez “tem sido, ao longo dos anos, a arma mais poderosa que os ideólogos biológicos possuem para legitimar a desigualdade numa sociedade”, sendo usada para “convencer as pessoas de que a sua posição na sociedade é fixa e imutável e, na verdade, justa”.¹⁷⁸

Esta visão “segundo a qual estamos totalmente à mercê de forças internas presentes dentro de nós desde o nascimento, faz parte de um profundo compromisso ideológico a que se dá o nome de *reducionismo*. Por **reducionismo** entendemos a crença de que o mundo está dividido em pequenas partes, cada uma das quais tem as suas próprias propriedades, que combina com as outras para construir coisas maiores. O indivíduo constrói a sociedade, por exemplo, e a sociedade não é nada para além da manifestação das propriedades de seres humanos individuais. As propriedades internas individuais são as causas, e as propriedades do todo social são os efeitos dessas causas. Esta visão individualista do mundo biológico é simplesmente uma expressão das ideologias das revoluções burguesas do século XVIII, que colocaram o indivíduo no centro de tudo.”¹⁷⁹ Este *reducionismo* conduz à crença de que “tal como os genes estão totalmente dentro de nós, também o ambiente está totalmente fora de nós, e somos como que actores à mercê de ambos os mundos”. Ideia que origina a falsa dicotomia entre “natureza e educação”.¹⁸⁰ Se, para uns, por exemplo, a inteligência é determinada pelos genes, para outros, é sobretudo determinada pelo ambiente, criando-se assim a querela entre defensores do primado da natureza e defensores do primado da educação. Querela que não é nova: Jean Baptiste Lamarck, para quem nada separa o “interior” do “exterior”, defendia que as alterações externas entrariam no organismo e seriam continuadas nas futuras gerações (hereditariedade do adquirido), ao passo que Darwin,

¹⁷⁷ Lewontin, op. cit., pp 54-55.

¹⁷⁸ Cf. “ , op. cit., pp 56-64.

¹⁷⁹ “ , p. 117

¹⁸⁰ “ , “ , p. 118

rejeitando esta perspectiva, defende a “separação” entre os organismos e o ambiente, admitindo que “o mundo exterior tinha as suas próprias leis, e os seus próprios mecanismos” e que, os organismos, ao confrontar-se com eles, “ou se adaptavam com sucesso ou sucumbiam”, pelo que só os sobreviventes deixariam descendência. Embora, segundo Lewontin, a teoria de Darwin tenha sido essencial para compreender a evolução, a conexão que admitia entre forças externas e internas era passiva, dado que só sobreviveriam os organismos “suficientemente afortunados para encontrarem uma aliança entre o que acontecia dentro e fora deles”. No entanto, “a alienação do organismo pelo ambiente defendida por Darwin” foi um “primeiro passo” na “descrição do modo como as forças da natureza actuam entre si”. Pena que muitos tenham permanecido aí, defendendo uma visão do mundo, com consequências políticas importantes, designadamente a ideia de que “o mundo está fora do nosso controlo”, caracterizando-se por “um ambiente externo imutável” a não ser no sentido em que o “podemos arruinar” destruindo o seu natural equilíbrio. Ora, se nos libertarmos destes reducionismos e olharmos de forma menos “comprometida” as actuais relações entre os organismos e o mundo, “encontraremos um conjunto muito mais rico de relações”, com consequências muito diferentes, na acção política e social, “daquelas que habitualmente supomos, por exemplo, pelo movimento de protecção ambiental”.¹⁸¹ São essas relações que Lewontin refere seguidamente, e que referiremos apenas em alguns dos seus traços essenciais: 1. Não há um *ambiente* em sentido abstracto e independente, “tal como não existe nenhum organismo sem um ambiente, não existe nenhum ambiente sem organismos”. “E só podemos saber o que é o ambiente de um organismo consultando o próprio organismo”. A “visão da adaptabilidade da vida” deve ser substituída pela “visão construtivista,” dado não ser verdade que os organismos encontram ambientes, adaptando-se ou morrendo, uma vez que *constroem* o seu ambiente (“o ambiente dos organismos é codificado no seu ADN. Encontramo-nos numa espécie de reverso da posição lamarckista” dado que as estruturas internas provocam transformações no mundo exterior).¹⁸² 2. “O ambiente dos organismos está constantemente a ser feito durante a vida dos seres vivos”(ex. quando as plantas criam raízes, quebram e arejam o solo, transformando a sua natureza física). “Qualquer acto de consumo é também acto de produção. Cada acto de produção é também acto de consumo”(ex. um sopro nosso

¹⁸¹ Lewontin, op. cit., pp. 120-121

¹⁸² Cf. “ , op. cit., pp 120 -124

retira oxigénio ao mundo mas adiciona dióxido de carbono).¹⁸³ 3. “ Os organismos determinam a natureza estatística do ambiente, pelo menos na medida em que este tem uma influência naqueles”. Os organismos têm capacidade para estabilizar condições médias ao longo do tempo e neutralizar variações dos factores físicos (Ex: Animais e plantas acumulam a luz do sol, pelo que “não são apenas os agricultores que preparam o feno enquanto o sol brilha”. O próprio homem revela capacidades acrescidas de armazenamento, podendo, v. g., depositar dinheiro para dias mais cinzentos). Portanto “as flutuações no mundo interessam apenas enquanto forem os organismos a transformá-las”.¹⁸⁴ 4. “Os organismos transformam realmente a natureza física básica de sinais provenientes do mundo exterior próximo”, pelo que “a própria natureza física do ambiente, na medida em que é relevante para os organismos, é determinada pelos próprios organismos”.¹⁸⁵

Em conclusão: Se não pode falar-se de organismos vivos como resultado exclusivo dos seus genes (dado que estes interagem com o ambiente na produção do desenvolvimento e actividade dos organismos), também não poderemos falar num mundo externo autónomo. Interior e exterior são interdependentes. Daí que muitas perspectivas radicais e dogmáticas que se traduzem em movimentos políticos e sociais, designadamente, no domínio da ecologia, obriguem a alguma reflexão. É certo que o mundo pode ser mais agradável, menos ameaçador. Mas não bastam slogans do tipo “salvemos o ambiente” ou a “terra” e que têm como pressupostos que há “um ambiente” criado pela natureza que a loucura humana destrói, e que na natureza há “harmonia” e “equilíbrio” destruídos por aquela loucura. É que: 1. Nada há “no nosso conhecimento do mundo que sugira que há equilíbrio e harmonia” (v. g., o ambiente, como criação dos organismos, muda - a actual atmosfera não existia na terra antes dos organismos vivos, apenas há 60.000 anos o Canadá ficou imerso sob gelo, 99,999% de todas as espécies que existiram estão extintas e, no final, todas se extinguirão. Muitos outros factos poderiam, a propósito, referir-se). Por isso, os movimentos ecologistas, em nome de algum rigor e racionalidade, devem abandonar compromissos ideológicos que têm por base um mundo equilibrado e harmonioso. Não podemos evitar que o mundo mude e se transforme. No entanto, podemos “estar preparados com uma organização social

¹⁸³ Cf. “ , op. cit. pp. 124-127.

¹⁸⁴ Cf. “ , op. cit. pp. 127-128.

¹⁸⁵ Cf. “ , op. cit. pp. 128-130.

apropriada para *encaminhar tais transformações numa direcção mais benéfica* e, logo, adiar talvez a própria extinção por algumas centenas de milhares de anos.¹⁸⁶

Em suma: “ A história transcende de longe quaisquer estreitas limitações que sejam afirmadas, tanto quanto ao poder dos genes, como quanto ao poder do ambiente”.¹⁸⁷

Há, portanto, que evitar tentações **reducionistas** totais, “ há que ser cauteloso no uso das ciências para a partir delas construir visões totalizantes da realidade.”¹⁸⁸ Além de outras razões, “uma disciplina científica não pode - dadas as condições epistemológicas que a fazem ser tal - candidatar-se a uma explicação exclusiva da realidade. Por isso o fisicalismo, o biologismo, o culturalismo, todos os reducionismos enfim, são epistemologicamente desmontáveis”¹⁸⁹. E, eticamente pouco desejáveis.

Somos, assim confrontados com um conjunto de questões que suscitam e exigem outro tipo de análises e aprofundamentos. Na linha de pensamento sugerida por Habermas e Lewontin, pelo menos fica-nos a ideia de que a tecnociência não é mais um “lugar” neutral e inocente: Porque, como ideologia, não resiste à tentação de determinação do bom, verdadeiro e justo, por não resistir à tentação tecnocrática, e pela tentação totalitária de identificação exclusiva (detentora) de toda a racionalidade.

No entanto, e porque pretendemos permanecer no “limiar” inconcluso (apesar de incómodo) e distante de qualquer “topos” perfeito, limitar-se-á a “conclusão” a algumas “pistas” para ulterior reflexão:

1. Na análise desta ou de outras temáticas há sempre os riscos da “mistificação”, da linguagem obscura, do “uso abusivo de conceitos científicos” ou de extrapolações erradas, por exemplo, “falando abundantemente de teorias científicas de que não se tem, na melhor das hipóteses, mais que uma vaga ideia”¹⁹⁰.
2. Na crítica da racionalidade tecnológica, do carácter ideológico da tecnociência, do seu poder e limites, encontramos perspectivas diversas, por vezes contraditórias, merecedoras de outros aprofundamentos. As análises sucintas efectuadas reflectem pontos de vista divergentes e não concordantes com posições alheias (ou deliberadamente ignorantes) de questões de ordem ética, como as defendidas, v. g., por

¹⁸⁶ Cf. Lewontin, op. cit., pp. 130 -137.

¹⁸⁷ Lewontin, op. cit., p. 137.

¹⁸⁸ Cf. Jorge, Maria Manuel Araújo, *Da Epistemologia à Biologia*, Inst. Piaget, Lisboa, 1994, p. 31

¹⁸⁹ Jorge, Maria Manuel Araújo, op. cit., p. 289.

¹⁹⁰ Cf., a propósito, o prefácio à edição portuguesa e a introdução da obra “Imposturas Intelectuais” de Sokal, Alan e Bricmont, Jean, *Ciência Aberta*, Gradiva, 1999, pp. 11-30.

E. Teller que, “para legitimar a construção da bomba de hidrogénio recorreu ao princípio ocidental do progresso e do domínio do homem: seríamos infiéis à tradição da civilização ocidental, se temêssemos investigar o que o homem pode consumir, se nos demitissemos de estender à natureza o domínio do homem”. Como divergem de L. Frederic Fieser, director do grupo de investigação de Harvard que, sendo responsável, na Segunda Grande Guerra, pelo desenvolvimento da bomba Napalm, declina a sua responsabilidade em nome do carácter estritamente técnico da investigação: «Não se sabe o que vai acontecer. Isto não é tarefa minha mas de outras pessoas. Eu trabalhei no problema técnico, que foi considerado premente...Eu distingo entre o desenvolvimento de quaisquer munições e o seu uso». Colocado perante os horrores de crianças, civis e aldeias queimados com essas bombas no Vietnam responde: «...A minha função não é responder a problemas políticos ou morais».¹⁹¹ Não é nova a ideia de que não é a técnica que é má, mas o uso que dela se faz, colocando no homem (que é quem orienta as investigações) a responsabilidade de orientar e pautar a tecnociência segundo imperativos de natureza ética, pressupondo que “uma das facetas mais vincadas da técnica é não suportar o juízo moral”.¹⁹² E, no entanto, como refere Miguel Baptista Pereira, “o déficit político e ecológico aberto pelo progresso científico-técnico depende de uma concepção epistemológica unilateral, que urge transformar na sua raiz: o ideal mecanicista e a fixação antropocêntrica com olvido da alteridade da natureza e da vida, que são nossas interlocutoras e não simples reservatórios energéticos ou biológicos a explorar num ritmo exponencial. A crise da sobrevivência tem raízes na estrutura científica actual da razão em que predomina a incongruência entre civilização técnica e mundo da vida, originada não apenas pela desmesura de interesses políticos e económicos mas sobretudo pelo modo como as Ciências da Natureza compreendem a realidade...”.¹⁹³ E, citando C.F. von Weizsäcker, pergunta se, do ponto de vista cristão, não seria imperioso perguntar aos cientistas se «o que eles fizeram ao mundo, não será talvez objectivamente criminoso (destruição do mundo através das consequências do conhecimento objectivo)».¹⁹⁴

¹⁹¹ Cf. Pereira, Miguel Baptista, in “Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma Holístico”, Rev. Fil. de Coimbra, Vol. 1, nº 1, Março 1992, pp. 9-10

¹⁹² J. Ellul, *La Technique ou L'Enjeu du Siècle*, Paris, A. Colin, 1954, pp. 67-68.

¹⁹³ Pereira, M. B., *Ib.* p. 9.

¹⁹⁴ C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit* (München 1983) 355-356- citado por M.B.P., *Ib.*, p.10.

Como sugere Gilbert Hottois, a politização da tecnociência “ é um aspecto importante da avaliação antropocentrista e instrumentalista. A sua dimensão é prática (subordinação efectiva da Investigação e do Desenvolvimento tecnocientíficos ao político) e teórica (os pretensos problemas filosóficos da técnica não são senão questões de filosofia política). Deste ponto de vista, a ideia de uma especificidade irreduzível, de uma autonomia da dinâmica tecnocientífica não são senão uma ideologia ao serviço de determinados interesses (socio-político-económicos): uma ideologia perigosa, pois despolitiza e desresponsabiliza”¹⁹⁵

Pelo que o “imperativo tecnocientífico”, («É necessário fazer tudo o que é possível» ou «poder implica dever»), à primeira vista amoral, deve ser temperado pela responsabilidade.

Ainda que não nos seja possível aprioristicamente e de forma universal e absoluta diferenciar o bem do mal, entre outras razões pelo diverso das culturas e valores (que, v.g., nos faz reflectir sobre o modo como podem ser colocadas questões relativas à possibilidade de escolha do sexo ou ao aborto terapêutico, na Europa, no Islão ou no Terceiro Mundo), não estamos dispensados da ponderação das consequências, no plano ético, que possam resultar desta ou daquela possibilidade tecnocientífica. Em nome da responsabilidade, da vigilância, que vão “a par com a prudência”.¹⁹⁶

Gilles-Gaston Granger diria que as máquinas são estátuas que andam, e é tentador deixá-las andar. “No domínio do puro pensamento, citaremos o exemplo da lógica medieval, bela e notável máquina, soberbamente elaborada cujo funcionamento atraçou a razão durante vários séculos. Num universo mais vasto, pode pensar-se nos sectores cada vez mais amplos da nossa civilização invadidos pelos processos mecânicos, pelas poderosas máquinas materiais e intelectuais, que constituem a nossa ciência e as nossas técnicas. Cada vez mais, em determinados sectores muito avançados da nossa civilização mecânica, a eficácia exigida à intervenção da razão obriga a uma fragmentação das tarefas intelectuais, que transforme a empresa do conhecimento colectivo numa vasta máquina, cujas engrenagens são espíritos individuais, rigorosamente especializados e canalizados. Por outro lado, os produtos do pensamento racional são postos ao serviço de objectos que a razão não controla. Estaremos a caminhar para um *formalismo industrial* total, isto é, a construção de máquinas - para

¹⁹⁵ Hottois, Gilbert, “Introdução às questões éticas da Tecnociência”, in Rev. de Comunicação e Linguagens, 15/16, Ética e Comunicação, Ed. Cosmos, 1992, p. 168.

¹⁹⁶ Hottois, Gilbert, op. cit., p. 177.

máquinas - ou, pelo contrário, veremos o homem dedicar-se finalmente ao problema do conhecimento do homem, do seu aperfeiçoamento e felicidade?

Um viajante conta que, nas florestas do Equador, vivem tribos índias sem contacto algum com os civilizados. Um dia chegam ao seu território centenas de camiões, escavadoras, «bull-dozers», que, ao serviço de uma companhia de petróleo, abrem estradas, furam poços, modificam a floresta. Eis como os índios, estupefactos, explicaram entre eles semelhante acontecimento: « Acabam de chegar animais novos. Domesticaram os homens, que lhes obedecem e os servem como escravos. E os homens brancos alimentam-nos e abrem-lhes passagem através da floresta...».¹⁹⁷

Kantianas questões de limites que permanecem: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? Ou “quem é quem” (O que é o homem?): Perguntas em aberto de quem, tacteando, vasculha a própria humanidade.

Afinal, os cientistas não podem ser dispensados do indispensável diálogo com a vida e a sociedade e, sem deixar de se reconhecer a sua competência na construção de conhecimentos, não poderão furtar-se à responsabilidade inerente ao “fazer” da própria ciência. “É o Movimento Universal da Responsabilidade Científica que propõe a adição, pela ONU, dum novo artigo à Declaração Universal dos Direitos do Homem: «Os conhecimentos científicos não devem ser utilizados a não ser para servir a dignidade, a integridade e o futuro do homem, mas ninguém pode entravar a sua aquisição»».¹⁹⁸

¹⁹⁷ Granger, Gilles-Gaston, *A Razão*, op. cit., p. 125.

¹⁹⁸ Jorge, Maria Manuel, *Da Epistemologia à Ética*, *Brotéria* 137(1993)419-432, p.424.

1.5. ÉTICA E COMUNICAÇÃO NUMA “SOCIEDADE DE INCOMUNICADOS”

(V. Camps, Jean Baudrillard e Outros)

Com o presente capítulo pretende-se sugerir a importância da simulação (e do simulacro) na cultura actual e reflectir sobre se a comunicação, como paradigma da nossa cultura, não será ela mesma um simulacro e um mito.

Em 1997, Eduardo Lourenço escrevia: "Basta passar em revista o imaginário deste fim de século - da ficção à música, do cinema ao teatro, da biologia à tecnologia - para ter uma ideia do ponto a que chegou um mundo onde o horror se tornou invisível, consumido como pura virtualidade, para ter uma ideia da metamorfose da cultura humana"¹⁹⁹.

Um dos aspectos desta "metamorfose da cultura humana" prende-se com o impacto das tecnologias da informação na produção de bens e serviços, nas relações sociais, nas noções de espaço e de tempo, e, sobretudo, na própria ideia de realidade, sem dúvida um dos novos problemas epistemológicos resultantes da construção de realidades virtuais. Vivemos numa época em que a acumulação de informação é mais facilitada, bem como a velocidade de transmissão, a ausência de barreiras espaciais, a simultaneidade no uso dos "media" ("multimedia"). A este propósito, referindo-se a Harold Innis, Juan Carlos Tedesco²⁰⁰ sugere que as mudanças nas tecnologias da comunicação provocam três tipos de efeitos: Alteração da estrutura de interesses (as coisas em que pensamos), mudança no tipo de símbolos (as coisas com que pensamos), mudança na natureza da comunidade (o campo de desenvolvimento e explanação dos pensamentos). Consequentemente, vão sendo secundarizadas, de forma progressiva, as complicações resultantes da construção dos discursos ideológicos tradicionais, inclusive pela possibilidade de obtenção de resultados mais eficazes, com meios mais acessíveis (veja-se, v. g., a eficácia da publicidade nos nossos dias). Esta transformação das tecnologias da informação influencia a construção da plausibilidade dos conteúdos dos discursos, a procura de um sentido que reduza níveis de complexidade estrutural das

¹⁹⁹Lourenço, Eduardo, *O Esplendor do Caos*, Gradiva, 1999 (3ª Edição), pág. 11.

²⁰⁰Tedesco, Juan Carlos, *El Nuevo Pacto Educativo*, Ed. Anaya. Madrid, 1995, p.21. Trad. nossa.

relações sociais, recorrendo a estratégias de "construção simbólica" generalizadas, vulgarizadas e massivas, como a "naturalização", o "agenda setting" ou a "narrativização".

E tudo parece sugerir que os "simulacros" se tornam tanto mais críveis e plausíveis quanto melhor é o recurso à construção/desconstrução de imaginários sociais (enquanto "esquemas de representação que estruturam a cada instante a experiência social e engendram tanto comportamentos como imagens "reais"²⁰¹, e cuja função primeira consiste na elaboração e distribuição generalizada de instrumentos de percepção da realidade social construída como realmente existente²⁰², substituindo progressivamente a argumentação e a discussão por mecanismos de sedução).

Dá a importância actual, a par da "crítica da argumentação", da "crítica do imaginário" face aos novos problemas que se nos colocam.

"O nosso problema já não é: Que fazer dos acontecimentos reais, da violência real, mas: que fazer dos acontecimentos que não ocorreram? Já não: Que fazer depois de orgia, a orgia da história, a orgia da libertação, a orgia da modernidade mas: que fazer quando ela não acontece? Feitas as contas, perguntamo-nos se a modernidade aconteceu, se alguma vez houve progresso real, libertação definitiva"²⁰³. Para Baudrillard, "a essência da comunicação é a não comunicação."²⁰⁴ Camps, referindo-se a esta afirmação, sugere que, apesar de paradoxal, tem sentido. Entre outras razões, porque quando falamos de comunicação de forma exagerada ou não comunicamos nada, ou confundimos comunicação com a realidade mediatizada ou com o acto unilateral de informar onde a "comunhão", a "comunidade", a "acção comunicativa" e a reciprocidade estão ausentes. Ou seja, confunde-se a comunicação efectivada pelos media com a comunicação interpessoal. E, apesar de a primeira poder favorecer teoricamente a segunda, a verdade é que, na prática isso não ocorre, não só pela equivocidade dos conceitos, mas pela submissão dos media a interesses corporativos e pela ausência de uma responsabilidade partilhada na sua forma de actuar.²⁰⁵

²⁰¹ Cf. R. Ledrut, "Société Réelle et Société Imaginaire", em *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 82 (1987), 45. Citado por J.L. Pintos, op.cit.p.20. Trad.nossa.

²⁰² Cf. J. L. Pintos, *Los Imaginarios Sociales*, Cuadernos Fys, pág. 11.

²⁰³ Baudrillard, Jean, *À L'Ombre du Millénaire ou le Suspens de l'An 2000*, 04 11/24, pág. 14.

²⁰⁴ Baudrillard, J., *La Paradoja de la comunicación*, Cuadernos de Comunicación, Comunicología Aplicada de México, nº101 (México, 1991), p. 73.

²⁰⁵ Camps, Victoria, cf. *Paradoxos do Individualismo*, op.cit.pp.143-156.

1.5.1. PLATONISMO: O SIMULACRO COMO "FALSO PRETENDENTE"

Referindo-se ao pensamento platónico, Gilles Deleuze, afirma: "As cópias são pretendentes bem fundamentados, avalizados pela "semelhança"; os simulacros são uma espécie de falsos pretendentes, construídos sobre uma "dissemelhança", que implica uma perversão e um desvio essenciais". E acrescenta: "Platão divide em dois o âmbito das imagens-ídolos: por um lado, as cópias-ícones, por outro os simulacros-fantasmas. Podemos definir melhor o conjunto da motivação platónica: trata-se de seleccionar os pretendentes, distinguindo as cópias boas e más, ou melhor, as cópias sempre bem fundadas e os simulacros, sumidos sempre na dissemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de desfazer os simulacros, de mantê-los presos no fundo, de impedir que subam à superfície e se "insinuem" por todos os lados. A grande dualidade manifesta - a Ideia e a imagem - está aí simplesmente com este fim: Assegurar a distinção latente entre duas classes de imagens, dar um critério concreto. Porque se as cópias ou ícones são imagens boas, e bem fundadas, isso deve-se a serem dotadas de semelhança (...).

(...) Numa palavra, é a identidade superior da Ideia quem funda a boa pretensão das cópias, e funda-a na base de uma semelhança interna ou derivada(...).

Consideramos agora a outra espécie de imagens, os simulacros.

Aquilo que pretendem, o objecto, a qualidade, etc., pretendem-no "sob", a favor de uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão, "contra o pai" e sem passar pela Ideia. Pretensão não fundada que encobre uma dissemelhança como um desequilíbrio interno"²⁰⁶. Por isso o autor considera que dizer que o simulacro é cópia da cópia é ignorar a diferença essencial e de natureza entre cópia e simulacro. "O simulacro é uma imagem sem semelhança", não tem um modelo, é um outro modelo, é um modelo do outro de que deriva uma dissemelhança interiorizada. Quanto ao observador, é parte do próprio simulacro, que se transforma e deforma com o seu ponto de vista.

É platónica a ideia do triunfo dos ícones sobre os simulacros, e da Ideia sobre o Ícone. Ideia que influenciou o pensamento do Ocidente, valorizando modelos

²⁰⁶ Gilles Deleuze, *Logica del Sentido*, Ed. Banel, pp. 325-328, citado por Varela, M.H. e Lima, Teresa Macedo, *Textos de Filosofia*, Vol. 1º, Porto Editora, p.p.191-193, Porto, 1980.

essencialistas, paradigmas fundamentalistas (com fundamentos não legitimados), próprios de uma "recta filosofia".

No platonismo, o simulacro constitui o assumir do devir subversivo, recusa do MESMO e afirmação do diferente, mundo de ilusão, sombra, dissemelhança, desequilíbrio, confusão, instabilidade, imprecisão. Daí a necessidade de imposição de limites a esse devir, ordenando-o e submetendo-o ao MESMO, ao mundo da Realidade Inteligível, à verdadeira realidade, ao ser da Ideia. Daí a "legenda negativa dos sofistas" (cultivadores do simulacro) referenciados na República (entre outros textos e obras) como "philodoxos", amigos da opinião, da multiplicidade e do devir, da aparência, manipuladores de opiniões pela sintonia com as maiorias, opositores do espectáculo da verdade²⁰⁷.

Ainda que o simulacro, segundo a interpretação de Deleuze, seja uma "imagem sem semelhança", sem "modelo", com uma "diferença essencial e de natureza" relativamente à cópia, não deixa de constituir-se como "falso pretendente". O que poderá interpretar-se como "submissão" a um outro modelo ou arquétipo em razão do qual ele se assume como "pretendente", como "falso", e como justificativo para os limites que, na perspectiva platónica, se lhe devem impor.

Aliás, não deixa de ser relevante que a crítica Nietzscheana à pretensão de absoluta verdade e à lógica do ideal ascético se insere no seu objectivo de inversão (segundo Heidegger) ou de desconstrução (segundo Derrida) do platonismo, entre outros aspectos, pelo que este contém de submissão da vida ao pensamento e à metafísica. A "história de um erro" ("como o «verdadeiro mundo» acabou por se tornar fábula") não deixa de ter raízes no "Eu, Platão, sou a verdade", num mundo verdadeiro e "acessível ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso", para progressivamente se diluir no "inacessível", "indemonstrável" (velho sol dissimulado pela névoa e pelo cepticismo), "não alcançado", "desconhecido", ideia inútil, supérflua, prescindível. É o "fim do mais longo erro". "Com o mundo verdadeiro destruimos igualmente o aparente!"²⁰⁸.

É ideia que não irá aqui desenvolver-se, por não ser objectivo prioritário. Mas a verdadeira realidade, o ser, a verdade platónicas não constituirão mais, segundo Nietzsche, elas mesmas, que simulação e simulacro.

²⁰⁷ Cf. Platão, República, 475d-480a

Note-se que a hermenântica da sofística tem sido objecto de múltiplas interpretações e controvérsias e o testemunho de Platão objecto de diferentes discussões críticas.

²⁰⁸ Friedrich Nietzsche, Crepúsculo dos Ídolos, pp. 35 e 36, Ed. 70, Textos Filosóficos.

Apesar dos diferentes contextos (e da "distância"), e numa alusão aos "media" actuais (em especial à "vox populi" que é hoje a televisão), Eduardo Lourenço, após referir que "a sua essência é a sua aparência", escreve: "As imagens - as sombras do mito de Platão - tornaram-se o nosso pão quotidiano, mas não denunciam um sol ausente, que só contemplaríamos se as criticássemos, se fôssemos capazes de lhes voltarmos as costas. Ao contrário do que pensava Platão, essas imagens são o próprio sol. E quase desde que nascemos"²⁰⁹. Somos assim conduzidos à questão da "ontológica" imagem (apesar da sua essência de sombra) e à grande questão do "senhor das imagens", quer dizer, da "mão que governa o mundo".

1.5.2. SIMULAÇÃO E SIMULACROS

- A propósito de Jean Baudrillard -

Na vida corrente, a um nível mais elementar dos nossos actos, tropeçamos frequentemente com o "fingimento" e a simulação. Na sala de aula simulamos o "diálogo" à maneira socrática, efectuamos montagens representativas de sistemas para melhor os analisarmos, criando ou constituindo artificialmente analogias. No mundo dos negócios ouvimos a cada passo falar de vendas fictícias para se não pagar a credores. Ou constatamos mesmo a estreita aliança entre a simulação e a dissimulação quando, por exemplo, alguém simula uma venda para dissimular uma doacção ou quando o jogador de futebol simula uma finta para dissimular um remate. Aliás, no desporto, são frequentes as conversas sobre simulações - as faltas, as fintas, os penalties. Há quem simule divórcios para fugir ao fisco. Ou doenças, para se defender, para impressionar, para colher frutos com a situação.

Baudrillard diz que "dissimular é fingir não ter o que se tem. Simular é fingir ter o que não se tem. O primeiro refere-se a uma presença, o segundo a uma ausência"²¹⁰. Para logo acrescentar que, ao contrário do que, ao nível corrente, usualmente admitimos, "simular" não é "fingir". No fingimento há apenas dissimulação, não é questionado o "princípio da realidade", nem a diferença entre "verdadeiro" e "falso". Ao contrário, na simulação, a diferença entre o "real" e o "imaginário", entre "verdadeiro" e "falso", é anulada. No caso concreto da simulação de uma doença, quanto mais perfeita

²⁰⁹Eduardo Lourenço, Op. Cit., pág. 37.

²¹⁰Baudrillard, Jean; Simulacros e Simulação, pág. 9, Antropos, Relógio d'Água, 1991, Trad. de Maria João Costa Pereira.

Baudrillard, Jean, Simulacres et Simulation, Ed. Galileu, 1981, pág. 12.

Nota: Por questão de comodidade, tomaremos como referência a Edição portuguesa.

a simulação, mais sintomas "verdadeiros" são produzidos, pelo que, "objectivamente" o indivíduo não pode ser tratado como "doente" nem como "não doente". No simulacro o real torna-se irrecuperável, perde-se.

Há, assim, uma clara oposição entre a representação e a simulação. A representação "parte do princípio de equivalência do signo e do real"²¹¹. A simulação "parte da negação radical do signo como valor, parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência"²¹². E acrescenta: "Enquanto que a representação tenta absorver a simulação interpretando-a como falsa representação, a simulação envolve todo o edifício da representação como simulacro"²¹³. A imagem estará assim sujeita a fases sucessivas: 1- Boa aparência ("reflexo da realidade profunda"); 2- Má aparência ("quando mascara e deforma a realidade profunda"); 3- Finge ser aparência ("mascara a ausência de realidade profunda"); 4- Já não é do domínio da aparência mas da simulação (não tem relação com qualquer realidade, sendo o seu próprio "simulacro puro"). Passamos, assim, dos "signos que dissimulam alguma coisa" (próprios duma "teologia da verdade e do segredo") aos signos que "dissimulam que não há nada," inauguradores da era dos simulacros e da simulação, "onde já não existe Deus para reconhecer os seus", nem "Juízo Final para separar o falso do verdadeiro", o real do artificial, porque "tudo está já antecipadamente morto e ressuscitado"²¹⁴. E é porque o real não é mais o que era, que a nostalgia assume sentido, que os "mitos de origem" se sobrevalorizam, que o "figurativo" se impõe e ressuscita, que se dá a "produção desenfreada de real e de referencial", que a simulação se destaca como estratégia de "real", "neo-real", "hiper-real". Permanecemos assim numa "impossibilidade de voltar a encontrar um nível absoluto do real" que representa igualmente "a impossibilidade de encenar a ilusão": Esta "já não é possível porque o real já não é possível"²¹⁵. Os simulacros "proliferam segundo uma lógica comunicacional, afinal a autora do crime perfeito, aquele que consiste em liquidar a realidade substituindo-lhe mecanismos incontroláveis de geração de imagens que se multiplicam num movimento incessante e irreparável, permutáveis sem perda"²¹⁶. "Crime fóssil" cuja energia (como a da explosão

²¹¹Baudrillard, Op. Cit., pág. 13.

²¹²Ib.

²¹³Ib.

²¹⁴Baudrillard, J., Op. Cit., pág. 14.

²¹⁵Baudrillard, J., Op. Cit., pps. 29 e 30.

²¹⁶Lopes, Silvina Rodrigues, in Prefácio à obra de Jean Baudrillard "O Crime Perfeito", pág. 11, Relógio d'Água, 1996.

inicial do Big Bang) "se vai distribuir através do mundo até ao seu esgotamento eventual", "crime original" cuja visão mítica se resume à "alteração do mundo no jogo da sedução e das aparências, e da sua ilusão definitiva". Daí que, e ao contrário da questão filosófica "tradicional", "por que é que há alguma coisa em vez de nada?", hoje a verdadeira questão seja: "Por que é que há nada em vez de alguma coisa?"²¹⁷.

Diversas vezes Baudrillard reafirma que no "horizonte" da simulação, "não só o mundo desapareceu, mas a própria questão da sua existência já não pode ser colocada", pelo que vivemos num mundo em que o signo realiza a sua função mais elevada, ao fazer desaparecer a própria realidade e ao conseguir mascarar esse mesmo desaparecimento²¹⁸. A própria imagem já não tem por função a de imaginar ou sonhar a realidade, porque ela é real, é a realidade virtual do real. A simulação, ao "realizar mundo", ao dar-lhe força de realidade, fazendo-o "existir e significar a qualquer preço"²¹⁹, não é mais que uma tarefa de aniquilamento da própria ilusão do mundo (de ilusão), pelo que o oposto da simulação não é o real mas a própria ilusão. Será, por isso, acréscimo de ilusão, querer combater a ilusão com a "verdade", mas antes com uma ilusão ainda maior. Também por isso, a racionalidade não passa de uma "veleidade" na luta contra este crime, esta homenagem à "perfeição do sistema"²²⁰.

A "produção" de "hiper-realidade" é resultante, como se referiu, da acção de "simulacros de simulação", o que não significa que, na perspectiva de Baudrillard, todos os simulacros se resumam a esta categoria. Por uma questão metodológica, ainda que sucintamente, convirá uma referência a esta questão. Em "Simulacros e Simulação"²²¹ o autor refere a existência de três categorias de simulacros: 1. "Simulacros naturais, naturalistas", que pretendem a restituição ou "instituição ideal de uma natureza à imagem de Deus". Trata-se de simulacros optimistas e harmoniosos, baseados na imagem, na imitação e no fingimento, e a que corresponde o imaginário da "utopia". 2. "Simulacros produtivos, produtivistas", que visam o "desejo" e o objectivo prometaico de contínua expansão e libertação de energia indefinida, baseados na energia, na força e na sua materialização pela máquina e em todo o sistema de produção e a que

²¹⁷ Baudrillard, Jean, *O Crime Perfeito*, Relógio d'Água, pág. 24.

²¹⁸ Cf. J. B., *O Crime Perfeito*, pág. 27, op. cit.

²¹⁹ J. B., *O Crime Perfeito*, pág. 39, op. cit.

²²⁰ J. B., *O Crime Perfeito*, pág. 41, op. cit.

²²¹ Op. Cit., pág. 151 e segs.

corresponde a "ciência-ficção"²²². 3. "Simulacros de simulação", que visam o objectivo de "controlo total", de "operacionalidade total" de "hiper-realidade" e cuja base é a informação, o modelo.

Estamos hoje a assistir à abolição da distância entre o real e o imaginário, à reabsorção dessa distância "em benefício exclusivo do modelo". Assim, se na "utopia" é máxima a distância entre o real e o imaginário, a descolagem do mundo real, pela aceitação de uma esfera transcendente, essa distância reduz-se de forma significativa na "ficção científica", porque esta apenas constitui uma " projecção" não qualitativamente diferente do mundo real da produção, limitando-se a "acrescentar" a multiplicação das suas próprias possibilidades. Mas onde essa distância desaparece completamente, é totalmente reabsorvida, é na "era implosiva dos modelos". Estes deixam de constituir uma transcendência ou uma projecção²²³, um "imaginário relativamente ao real", são imanentes, e constituem "antecipação do real". Está assim aberto o campo da simulação, da ausência de diferenciação entre real e ficção, da "manipulação" em todos os sentidos destes modelos. Paradoxalmente, é o real que passa a constituir a utopia (mas que não é agora da ordem do sonho ou do possível), o princípio da realidade que dominava o mundo é deposto pelo princípio da simulação porque "o mapa cobre todo o território" - Acabou-se a transcendência, "é o fim da metafísica, é o fim da fantasia, é o fim da ficção científica, é a era da hiper-realidade que começa"²²⁴.

"Não há senão a regra que devemos admitir. Mas não se trata já da regra do sujeito mas da regra do jogo do mundo"²²⁵.

Não iremos aqui (por razões inerentes às limitações, inclusive temporais, do presente trabalho) proceder a uma analítica da actualidade com o objectivo de "desocultar" e "clarificar" os inúmeros espaços de simulação com que somos confrontados. Até porque não se pretende aqui a homenagem ao "último tango do valor", onde a "simulação do saber" seria o grande alívio para o "pânico" de quem tem de "distribuir diplomas sem contrapartida de trabalho «real», nem assumir o "simulacro de trabalho trocado contra um simulacro de diploma"²²⁶. Sem nos determos neste ponto,

²²²No original "Science-fiction". A tradução portuguesa citada refere-se a esta expressão como "ficção científica".

²²³Nota: Em nosso entender, este aspecto é bem elucidativo da diferença relativamente à realidade "arquetípica" do platonismo, expressa na "teoria das ideias" e mesmo na "teoria da anamnese" (cf.).

²²⁴Baudrillard, J., *Simulacros e Simulação*, Op. Cit., pág. 154.

²²⁵Baudrillard, Jean, *O Crime Perfeito*, op. cit., pág. 35.

²²⁶Op. Cit., pág. 191 a 194.

tudo parece sugerir que os diplomas universitários são, cada vez mais, colocados no plano do "valor fantasma", dado que o seu "valor de uso" e de troca, o seu referencial se perde, sendo, por isso, segundo Baudrillard, um exemplo claro da importância actual da simulação. Aliás, são múltiplas as análises que, na actualidade, se referem às Universidades como "fábricas de parados".

Esta "produção desenfreada de real e de referencial" revela-se praticamente em todos os "mundos" da nossa actualidade.

Na ciência (de que a clonagem é um claro exemplo)²²⁷.

Nas estratégias de consumo. O hipermercado ("grande fábrica de montagem") é disso um bom exemplo. Nele, as pessoas encontram e seleccionam objectos, encontram "respostas a todas perguntas que podem fazer-se" ou antes "vêm elas próprias em resposta à pergunta funcional e dirigida que os objectos constituem"²²⁸ enquanto hipermercadoria, prestando homenagem ao mito do consumo. "Se a sociedade de consumo já não produz mitos é porque ela constitui o seu próprio mito"²²⁹. "Os hipermercados não tomaram apenas o lugar das catedrais, eles são também as novas escolas e as novas universidades, com vantagem de não exigirem exames à entrada ou notas máximas, salvo aquelas que na carteira se contiverem e o cartão de crédito cobrir"²³⁰.

Na cultura, onde todos os modos de expressão virtuais, todas as formas culturais originais, todas as "linguagens determinadas" são absorvidos no modo exclusivo da publicidade, numa homenagem à forma superficial e ao "grau zero de sentido"²³¹. "Neocultura generalizada, em que cessa a diferença entre a especiaria fina e uma galeria de pintura, entre Play-Boy e um Tratado de Paleontologia"²³². Assim, "tudo é cultural. Ou nada o é". Tudo pode entrar no mundo da publicidade, sendo significativa a "total desideologização do signo cultural até à sua provocante perversão: por exemplo, Che Guevara para ilustrar o sucesso mítico do jeans ou a muralha da China para servir de pano de fundo à performances da Renault"²³³. Aliás, a própria propaganda, outrora

Nota: Trata-se de capítulo onde Baudrillard analisa a relação pedagógica, e a relação com o "mundo do trabalho", na instituição Universitária.

²²⁷ Cf., a propósito, o cap. "Clone Story", in "Simulacros e Simulação", pág. 123 a 132.

²²⁸ Baudrillard, J., op. cit., pág. 97.

²²⁹ Baudrillard, Jean, A Sociedade de Consumo, Espaço da Sociologia, Ed. 70, pág. 241, 1981.

²³⁰ Saramago, José, "A mão que embala o berço...", in Rev. Visão, 9/10/98.

²³¹ Baudrillard, Jean, "Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 113.

²³² Baudrillard, Jean, "A Sociedade de Consumo", Op. Cit., pág. 19.

²³³ Lourenço, Eduardo, "O esplendor do Caos", Gradiva, pág. 23, 1999.

orientada para objectivos diferentes, é absorvida pelo modo exclusivo da publicidade, pela lógica sedutora da "transparência superficial de todas as coisas"²³⁴.

"Produção desenfreada de real", no sexo, na guerra, na violência, na política, nas relações sociais, nos media²³⁵, onde todo o plano da "construção simbólica" se funde miticamente, numa espécie de síncrese, com o "real" - o "hiper-real".

Referimos, no início deste capítulo, que uma das estratégias desta "construção simbólica" passa pelo "agenda setting". Trata-se de temática expressamente analisada por Baudrillard, designadamente quando se refere à "implosão do sentido nos media", (embora a expressão propriamente dita não tenha sido por nós encontrada na sua obra).

Como refere Jean Baudrillard, "os media são produtores não da socialização mas do seu contrário, da implosão do social nas massas. E isto não é mais que a extensão macroscópica da implosão do sentido ao nível microscópico do signo. Isto deve ser analisado a partir da fórmula de MacLuhan *medium is message*, cujas consequências estamos longe de ter esgotado"²³⁶. Em "A Sociedade de Consumo", Baudrillard, procurando explicitar a afirmação de MacLuhan, refere. "Quer ela dizer que a verdadeira mensagem transmitida pela TV e pela Rádio²³⁷, decodificada e consumida inconsciente e profundamente, não é o conteúdo manifesto dos sons e das imagens, mas o esquema constrangedor, ligado à essência técnica dos meios de comunicação, de desarticulação do real em signos sucessivos e equivalentes: é a transição normal, programada e miraculosa, do Vietname para o "music-hall", com base na abstracção total de ambos"²³⁸. À medida que o aperfeiçoamento técnico se vai aprofundando, aprofunda-se também a ausência real do mundo, sendo progressivamente neutralizado o carácter vivido e único de "evento do mundo", em benefício de uma "mensagem totalitária", veiculada pela "omnipotência dum sistema de signos", onde as imagens / signos são uma metalinguagem de um mundo ausente. Dá-se a "assunção total do mundo real na imagem"²³⁹. Assim, a fórmula de MacLuhan, sugere que "todos os conteúdos de sentido são absorvidos na única forma dominante do medium. Só o medium constitui acontecimento", sejam quais forem os conteúdos (conformistas ou

²³⁴Baudrillard, Jean, "Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 114.

²³⁵Nota: Como se referiu, não iremos, por questão de opção, desenvolver cada um destes aspectos, embora as obras de Baudrillard que vêm sendo citadas (e outras) lhes façam referências e análises detalhadas.

²³⁶Baudrillard, Jean, "Simulacros e Simulação", Op. Cit., págs. 106 e 107.

²³⁷Nota: Convém ter-se presente que a 1ª Edição desta obra data de 1970.

²³⁸Op. Cit., pp. 147 e 148.

²³⁹"A Sociedade de Consumo", Op. Cit., pág. 149.

subversivos), produzindo-se, assim, a "neutralização de todos os conteúdos"²⁴⁰. Mas não se trata apenas da "implosão da mensagem no medium", dado que ocorre, neste movimento, a "implosão do próprio medium no real", numa "nebulosa hiper-real": Não só as mensagens se volatilizam no medium, como o próprio medium se volatiliza enquanto tal - fim da mensagem e do medium (enquanto instância mediadora de um estado de real para outro). Em suma: "Um único "modelo", cuja eficácia é "imediata", gera, ao mesmo tempo, a mensagem, o medium e o "real". Fim do espaço panóptico, da perspectiva, do sentido.

Mas, para lá do sentido, "há o fascínio que resulta da neutralização e da implosão do sentido"²⁴¹. Para lá da esfera que habitualmente designamos de "social" (com todas as suas categorias), há as massas resultantes da "neutralização" e "implosão" do social. Estamos assim, perante um duplo desafio ao sentido: Pelas "massas" e pelo seu silêncio, por um lado, pelos media e pelo seu fascínio, por outro. Duplo desafio que nos coloca numa situação paradoxal: "São os media que neutralizam o sentido e produzem a massa "informe" ("informada"), "ou é a massa que resiste vitoriosamente aos media, ao desviar ou absorver, sem lhes responder, todas as mensagens que estes produzem?". Baudrillard reconhece que ele próprio evoluiu na sua forma de pensar esta questão: Antes ("Requiem pour les Media") pensava que os "media" constituiriam um modelo "irreversível de comunicação sem resposta". Hoje tem dúvidas sobre o facto de a ausência de resposta poder ser entendida como "contra-estratégia" das massas contra o poder. Aliás, não será por acaso que os media tanto estão ao lado do poder para manipular as massas, como do lado das massas liquidando o sentido e o fascínio. Daí a sua ambiguidade expressa, por exemplo, na condenação moral do terrorismo ou na difusão do seu fascínio, veiculando o "sentido e o contra-sentido", "manipulando todos os sentidos ao mesmo tempo": "Situação dupla" e "impasse" ("double bind") que, segundo Baudrillard, anula o efeito (resposta) das próprias práticas libertadoras (de emancipação, expressão, subversão, recusa de alienação e passividade, etc.) dado que estas apenas respondem "a uma das vertentes do sistema" (que nos força a constituirmos puro objecto) mas não respondem à exigência de nos constituirmos como sujeitos, à "exigência de reivindicação libertadora do sujeito". Por isso, se o principal argumento do sistema reside na "maximalização da palavra" e na "produção máxima de sentido",

²⁴⁰"Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 107.

²⁴¹"Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 109.

qualquer resistência estratégica não poderá caminhar no mesmo sentido do sistema. As massas, ao optar pela "recusa do sentido e da palavra, ao devolver o sentido (sem o absorver), ao remeter para o sistema a sua própria lógica estarão a assumir uma resistência estratégica, "se é que ainda se pode falar de estratégia"²⁴². Uma coisa parece certa: "Todo o amontoado confuso do social gira em torno desse referente esponjoso, dessa realidade ao mesmo tempo opaca e translúcida, desse nada: "as massas"²⁴³. Estas, são "o poder da inércia", "o poder do neutro", fazem "terra" (ou "massa") absorvendo toda a "electricidade do social e do político" que neutralizam sem retorno. Com enorme poder se "absorção e neutralização", as massas constituem uma espécie de "referente mudo", de "buraco negro" onde o social se precipita, implicando a hipótese da morte do social conceptualizável e, por conseguinte, de qualquer análise sociológica (a massa "não é um conceito", é uma noção branda, "viscosa"). A este propósito, Baudrillard refere que os conceitos de "classe", "relação social", "poder", "estatuto", "instituição" e o próprio conceito de "social", "demasiado claros e glória das ciências legítimas" nunca passaram de noções confusas, mas sobre os quais houve acordos com "fins misteriosos" como o da preservação de um certo código de análise. Por exemplo, querer precisar o termo "massa" é um contrasenso, é dar-lhe um sentido que não tem. Dizer "a massa dos trabalhadores", ou as "massas camponesas", é um contrasenso porque a "massa" nunca é de um sujeito ou objecto social, é um ser "sem atributo, sem predicado, sem qualidade, sem referência", sem realidade sociológica, pelo que a sua "definição" é a sua "indefinição radical", "o neutro", o "nem um nem outro" (ne-uter), o "sem sentido", o que "resta quando se esqueceu todo o social". Daí que nem sequer seja adequado falar-se de "alienação" das massas, mas antes de "simulação" devido ao fim de todos os referenciais²⁴⁴.

Mas será que se pode falar de estratégia? "Na representação imaginária, as massas flutuam algures entre a passividade e a espontaneidade selvagem, mas sempre com uma energia potencial, um stock de socialidade e de energia social, hoje referente mudo, amanhã protagonista da história, quando tomarem a palavra e deixarem de ser maioria silenciosa...". Uma coisa parece certa: "A sua força é actual, está intacta e é a do

²⁴²"Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 111.

²⁴³Baudrillard, Jean, "A la sombra de las mayorias silenciosas", in "Cultura y Simulacro", Ed. Kairós, Barcelona, 4ª Edição, 1993, pág. 109.

Nota: A tradução é nossa.

²⁴⁴Cf., a propósito, Op. Cit., "A la sombra de las mayorias silenciosas".

seu silêncio"²⁴⁵. Além disso, "enganar-se de estratégia é grave"²⁴⁶. Não parece, portanto, simples ou linear (antes de grande complexidade) esta questão das relações entre o poder, os media, e as massas. Até onde vai o impacto e o poder dos "media" na "massificação", serão eles os principais agentes dessa massificação, ou, ao contrário, estarão eles próprios dependentes de vários agentes e poderes, inclusive do "contra-poder" das "massas"?

De forma bastante sucinta (e naturalmente inconclusiva) passaremos à abordagem mais específica destas questões.

É hoje quase um lugar comum destacar o poder dos "media" e denunciá-lo como prepotente, perigoso, perverso para o cidadão ou mesmo para as democracias. Esta problemática dos efeitos dos media tem sido objecto de diferentes pesquisas, embora, de forma mais sistematizada tenha ocorrido para compreender os efeitos da propaganda durante e após a 1ª Guerra Mundial e com o desenvolvimento dos chamados meios de comunicação de massas. É neste período que surge o "primeiro paradigma dos estudos dos efeitos dos media", designado por "teoria hipodérmica"²⁴⁷. Segundo este paradigma as mensagens dos "mass-media" têm influência e "impacto directo nas pessoas e produzem inevitavelmente comportamentos prognosticáveis; esses efeitos aconteciam em todas as pessoas, fossem quais fossem os atributos sociais ou psicológicos do indivíduo"²⁴⁸. Assim, todos os membros de um audiência de massas respondem de modo igual aos estímulos mediáticos, sendo estes "todo-poderosos" e agentes do crescente isolamento do indivíduo (por exemplo, o aparecimento do nazismo na Alemanha e os estudos sobre a 2ª Guerra Mundial, pareciam dar razão a esta teoria). Embora salvaguardando diferenças (no tempo e no pensamento), julgamos pertinente a referência à opinião de Karl Popper e de John Condry que, não há muito tempo, publicaram dois ensaios que, se não coincidem totalmente com esta teoria, alertam para o excessivo poder dos media (em especial da televisão) nas atitudes e comportamentos dos cidadãos e para os perigos que deles resultam para a própria democracia²⁴⁹. Segundo Condry (que estuda os efeitos da televisão nos Estados Unidos), mais tempo diante do televisor implica, além do menor interesse pela leitura, maior passividade e

²⁴⁵Baudrillard, Op. Cit., pág. 110.

²⁴⁶Baudrillard, Jean, "Simulacros e Simulação", Op. Cit., pág. 111.

²⁴⁷Cf. Rev. de Comunicação e Linguagens, Comunicação e Política, 21-22, Organização de Mário Mesquita, Ed. Cosmos, "O Paradigma do Agenda-Setting", Nelson Traquina, pág. 190.

²⁴⁸Traquina, Nelson, Op. Cit., pág. 191.

²⁴⁹Popper, Karl e Condry, John, "Televisão: Um perigo para a democracia", Trajectos, Ed. Gradiva, 1995.

obesidade, índices mais elevados de violência e agressividade²⁵⁰. Também Popper refere a televisão como elemento negativo no processo de socialização, dada a sua lógica estritamente comercial, constituindo uma ameaça para a própria democracia.

Quanto a nós trata-se de análises que seduzem pela sua simplicidade, mas o problema não é tão simples. Mesmo reconhecendo a importância e influência dos media, problemas como a violência, a intolerância, a xenofobia, poderão não resultar da maior ou menor influência ou "exposição" aos media, designadamente à televisão (ex: problemas em Angola, ex-Jugoslávia, Argélia não parecem ser imputáveis a essa influência).

Já durante os anos 40 o uso de outros métodos de recolha de dados produziram conclusões diferentes da "teoria hipodérmica"²⁵¹, demonstrando o impacto limitado dos media na campanha presidencial norte-americana de 1940, dado que as pessoas reforçaram mais opiniões que já possuíam, não alterando opiniões e orientações de voto. Segundo os autores, por um lado, a mensagem é recusada se entra em conflito com as normas do grupo e, por outro, há um consumo selectivo das mensagens mediáticas, sendo, por isso, limitado o poder dos media. Esta "teoria dos efeitos limitados" terá constituído o paradigma dominante nos inícios dos anos 60. Embora reconhecendo a influência dos media não lhe atribui um valor exclusivo.

Uma análise recente de Dominique Wolton sobre a televisão europeia, sugere, face ao suposto de que há uma correlação simples e directa entre o conteúdo da mensagem e a resposta do receptor, que não pode ignorar-se o choque que se produz entre a imagem e as referências de interpretação e recepção do público: não é porque todos vêem o mesmo que o mesmo é visto por todos²⁵². Isto, apesar do reconhecimento de que a natureza da "opinião pública" deixa cada vez mais de basear-se na avaliação intelectual das proposições passando a ser uma resposta intuitiva, emocional e afectiva à apresentação de imagens. Apesar de cada vez menos estarmos perante uma "lógica da

²⁵⁰ A propósito, um estudo publicado em 1997, "O desporto no operador público de Televisão" de Escórcio, A., 1997, coloca os portugueses como os europeus mais teledependentes com um consumo médio diário de televisão de 258 minutos (Dados de 1994).

²⁵¹ Laserfeld, P.; Berelson, B.; e Gandet, H.

The People's Choice: How The Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign, Nova Iorque, Columbia University Press, 1944. Citado por Nelson Traquina, op.cit.

²⁵² Dominique, Wolton, *Éloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Paris, Flammarion, 1990. Citado por Tedesco, J. C., op.cit., p.81.

razão" e mais perante um "fazer crer" baseado na "sedução"²⁵³, agravada, segundo Scheer, pela operação da "redundância" (aumento da repetição do mesmo em diferentes canais).

É nos anos 70 que surge o paradigma do agenda-setting²⁵⁴ num contexto em que se defendia a teoria dos "efeitos limitados", ou seja, que era limitado e reduzido o poder dos media. Segundo os defensores deste paradigma há aspectos que importa clarificar e demonstrar como: A efectiva existência de "efeitos mediáticos", o reconhecimento de que os "media" devem informar (antes de persuadir ou modificar comportamentos) e que, por isso, mais do que a influência na mudança de atitudes e opiniões, importa estudar o papel dos media na formação e mudança de cognições. Com base em estudo realizado sobre as presidenciais norte-americanas de 1968²⁵⁵ sugere-se a influência clara dos "mass-media" no "agenda-setting" (estabelecimento da agenda), demonstrando-se uma relação causal entre a "agenda mediática" e a "agenda pública". Já em 1963, Cohen²⁵⁶ afirmava que a imprensa «pode, na maior parte das vezes, não conseguir dizer às pessoas "como pensar", mas tem, no entanto, uma capacidade espantosa para dizer aos seus próprios leitores "sobre o que pensar". O mundo parece diferente a pessoas diferentes, dependendo do mapa que lhes é desenhado pelos redactores, editores e directores do jornal que lêem»²⁵⁷.

Precisando melhor o conceito de "agenda-setting" e o seu processo, poderá dizer-se que abarca três componentes essenciais: a "agenda mediática" (media agenda-setting) integrando o conteúdo dos media, a "agenda pública" (public agenda-setting) que se reporta à relativa importância dos diversos acontecimentos por parte dos membros do público, e a "agenda da política governamental" (policy agenda-setting) que diz respeito à agenda das entidades governamentais. Os vários estudos procuram analisar a relação entre estas "agendas", com o objectivo de através da análise do

²⁵³ Cf., a propósito: - Leo Scheer, *La démocratie Virtuelle*, Paris, Flammarion, 1994.

Regis Debray, *L'État Séducteur. Les Révolutions Médilogiques de Pouvoir*, Paris, Gallimard, 1993. Citados por Tedesco, J. C., op. cit. p. 82.

²⁵⁴ Nota: O conceito de "agenda-setting" surge pela primeira vez em artigo numa revista norte americana (McCombs e Shaw, 1972). É traduzido por Nelson Traquina (Op. Cit.) por "estabelecimento da agenda", sendo a agenda uma "lista de questões e acontecimentos que são vistos num determinado ponto no tempo e classificados segundo uma hierarquia de importância".

²⁵⁵ McCombs e Shaw, *The Agenda-Setting Function of the Mass Media*, 1972 in *Public Opinion Quarterly*, vol. 36. Citado por Traquina, N., op. cit., p. 192.

²⁵⁶ Cohen, Bernard C., *The Press and Foreign Policy*, Princeton University Press, 1963, citado por Nelson Traquina, Op. Cit., pág. 193.

²⁵⁷ Baudrillard diria: "O território já não precede o mapa, nem lhe sobrevive" - *Simulacros e Simulação*, pág. 8.

processo de "agenda-setting" explicar as mudanças na sociedade actual²⁵⁸. Trata-se de uma relação complexa, com intervenção de múltiplos agentes (desde os promotores de notícias, consumidores, "fazedores de opinião"), com misturas entre acontecimentos e "pseudo-acontecimentos" (ex: criação de "factos políticos"), com intervenção de vários agentes sociais, com intervenção de estratégias apuradas de marketing comercial e político, e que não iremos aqui (por limitações várias) aprofundar em pormenor.

Todos sabemos que, por exemplo, no que às notícias respeita, estamos na presença de construções e narrativas ("enquanto o acontecimento cria a notícia, a notícia cria o acontecimento")²⁵⁹, que as notícias são elaboradas com base em padrões "industrializados", que os seus "enquadramentos" e contextos são muitas vezes manipulados de forma "arbitrária" ("Nos últimos anos, certamente um dos exemplos mais conseguidos de "news management" foi a Guerra do Golfo, que ilustra bem a utilização do dispositivo "exemplo histórico", nomeadamente através da comparação promovida pela Administração norte-americana entre Saddam Hussein e Adolfo Hitler"²⁶⁰, procurando-se assim o apoio da opinião pública). Pelo que, mesmo os estudiosos de ontem²⁶¹, reconhecem que o "agenda-setting" não determina só "sobre o que pensar" (em que pensar) mas também "como pensar nisso", devido ao poder e enquadramento dos media, à influência exercida pela "agenda mediática" na "agenda pública". Veja-se, por exemplo, em momentos de campanha eleitoral, a luta por uma cobertura mediática favorável por parte dos candidatos, a importância atribuída à construção da imagem dos candidatos (image agenda-setting) dado o seu poder persuasivo nas decisões dos eleitores²⁶².

Por isso, "tanto a selecção das ocorrências e/ou das questões que constituirão a agenda, como a selecção dos enquadramentos para interpretar essas ocorrências e/ou questões são poderes importantes que o paradigma do agenda-setting agora identifica depois de mais de vinte anos de vida intelectual", redescobrimo-se assim o poder dos "media" e as suas "responsabilidades éticas terríveis"²⁶³.

²⁵⁸Cf., a propósito, "The Anatomy of Agenda-Setting Research", in *Journal of Communication*, vol. 43, n.º2, 1993, de Rogers, Dearing e Bregman. Cit. por Traquina, N., op.cit., p.193.

²⁵⁹Traquina, Nelson, "As Notícias", in "Jornalismo: Questões, Teorias e "Estórias", Lisboa, Vega, 1988-93.

²⁶⁰Traquina, Nelson, Op. Cit., pág. 203.

²⁶¹Cf. McCombs e Shaw, Op. Cit., cit. por Traquina, N., op.cit.p.205.

²⁶²Cf., a propósito, "Fotogenia Eleitoral", in "Mitologias", de Roland Barthes, Ed. 70, pág. 149-154, 1968 (A edição original é de 1957).

²⁶³Traquina, Nelson, Op. Cit., pág. 211.

1.5.3.COMUNICAÇÃO E ÉTICA(V. CAMPS)

Deliberadamente não sugerimos aqui estratégias. Nem reactivas nem pró-activas. Até porque, como já se referiu, citando Baudrillard, "errar na estratégia é grave". Como se sugeriu, talvez a racionalidade absoluta seja veleidade, ou, como sugere Baudrillard, haja um "resíduo que não é tratado, porque não é tratável" que se transforme em "paixão viral", "reação vital" ("ódio"), "contra a perfeição do sistema", que é o sentimento dos povos não-ocidentais" contra aquilo que nós representamos" e "que somos", "como se também esses povos tivessem ódio". E mesmo a "caridade universal" não anula "essa alteridade que não quer ser compreendida", essa "incompatibilidade que não quer ser negociada", agravando-se cada vez mais o fosso e o ressentimento entre estes mundos. Cá dentro, "o fantasma dos excluídos começa a assombrar as nossas sociedades convencionais"²⁶⁴.

Talvez o poder seja mero simulacro. Ou antes, talvez "os exercícios de desestruturação do "fantasma" do poder não passem de "pura denegação" ou recusa, mais ou menos divertida (à Baudrillard, segundo Eduardo Lourenço) da única realidade indestrutível, o poder mesmo"²⁶⁵. Mas algo parece sobressair: "Neste fim de século o simulacro do ritual do poder continua": "Que Édipo desvendará o lugar donde o poder nos fala sem que nós possamos falar com ele?"²⁶⁶. Sobretudo quando somos "forçados" à insistência e persistência na pergunta, um pouco à maneira do "velho" Ménon. "Como chegar à comunicação racional num mundo dominado pelos «meios de comunicação», regidos por sua vez pelas necessidades do mercado?"²⁶⁷ Procurando analisar a relação entre televisão e educação, Camps, refere: "O déficit de valores morais, o desconcerto e crispação da vida pública, o individualismo egoísta, o deslumbramento por tudo o que representa ostentação e opulência, a veneração pela riqueza e a ocultação da pobreza, a falta de espiritualidade, tudo isso se reflecte na televisão e, ao mesmo tempo, é produzido por ela".²⁶⁸ Preferindo um meio termo entre "maximalistas" e "minimalistas", ao considerar que, se por um lado é inegável a influência da televisão na educação, por outro, deve ser considerada apenas uma variável entre muitas(família ou escola), Camps

²⁶⁴ Baudrillard, Jean, O Crime Perfeito, Op. Cit., pág. 186 e 187.

²⁶⁵ Lourenço, Eduardo, "O Esplendor do Caos", Gradiva, pág. 121, 1999.

²⁶⁶ Lourenço, Eduardo, Op. Cit., pág. 125.

²⁶⁷ Camps, Victoria, Comunicação, Democracia e Conflito, in Rev. De Comunicação e Linguagens, 15/16, Ética e Comunicação, Ed. Cosmos, 1992, p. 153.

²⁶⁸ Camps, Victoria, El Malestar de la Vida Pública, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1996, p. 120. Nota: A tradução é nossa.

considera que a influência negativa resulta de um conjunto de “vícios” de que se destacam a hiperinformação (tudo se pode saber mas de forma superficial e passageira), o uso rotineiro e a passividade, o facto de ser essencialmente um negócio (e não um serviço potenciador da participação), de não motivar o esforço, não favorecer o autodomínio, e desenvolver “mentes mosaicas” com conhecimentos fragmentários, muito receptivas a conteúdos sensoriais mas incapazes de um conhecimento relacional e integrador, além de favorecer uma ausência de juízos de valor onde tudo vale o mesmo.²⁶⁹ Como se depreende, a comunicação de massas passa à margem, apesar de não querer formalmente reconhecê-lo, das questões de natureza ética. Também neste ponto constatamos a desorientação moral do nosso tempo. E se “nenhuma moral pode construir-se sobre o relativismo mais extremo”, também não encontramos a resposta total nos princípios ou critérios básicos dos “filósofos da moral” que, apesar de universalmente aceites, “são abstractos e deixam indeterminado o caminho que deve seguir-se para a sua recta aplicação”.²⁷⁰ Embora se trate de assunto a aflorar posteriormente, parece desde já claro que V. Camps se afasta dum “relativismo extremo”, embora não comungue das teses próprias do cognitivismo, do formalismo, ou mesmo das éticas “procedimentais”. Com efeito, refere: “Mesmo aceitando o relativismo da ética, pois o contrário seria irreal num mundo tão complexo como é o nosso, há porém que traçar certos limites que determinem com clareza aquilo que de nenhum modo deve ser permitido. O relativismo na ética não equivale em absoluto à afirmação de que tudo dá o mesmo ou tem igual valor”. Recusando a tese grega da virtude como conhecimento (porque não somos omniscientes, nem só razão, mas desejo e saber, e a coacção pode em certas circunstâncias ser mais eficaz que a persuasão), é de considerar igualmente que as “éticas de elevado conteúdo normativo correm o risco de ser totalitárias e dogmáticas, de satisfazer a exigência de universalidade à custa da autonomia do sujeito” sendo o risco dos critérios procedimentais idêntico ao do formalismo, dada a ineficácia prática, o utopismo e a “idealidade”.²⁷¹ Com efeito, aludindo a Habermas e a Rawls, Camps considera estarmos perante éticas que simulam uma “posição originária” quer de uma comunicação perfeita inerente a uma “situação

²⁶⁹ Cf. Camps, Victòria, *El Malestar de la Vida Pública*, op. cit., pp. 115-127.

²⁷⁰ Camps, Victoria e Giner, Salvador, *El Interes Comum*, 34 Cuadernos y Debates, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p.9.

²⁷¹ Camps, Victoria, *Comunicação, democracia e conflito*, Revista de Com. e Linguagens, 15/16, op.cit.pp.151-152. Trad. de João Pissarra Esteves.

ideal de diálogo”, comunicação justa e simétrica própria de um acordo ou consenso “racional”, situação ideal que serve de critério às situações reais e factuais da discussão, sem conteúdo e propondo procedimentos, ou (no caso de Rawls) limitando-se à “simulação de imparcialidade” como “posição originária” de que resultam a liberdade, a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença como grandes princípios da justiça. E, mesmo reconhecendo a distinção habermasiana entre a “acção comunicativa” (que visa nos resultados “o melhor argumento”, e não o mais persuasivo, que reconhece as pessoas como “sujeitos da linguagem” orientados para a comunicação intersubjectiva, reforçada, aliás, por Apel ao sugerir que o sujeito que argumenta pressupõe a comunidade ideal na real, apesar da distância entre ambas) e a “acção estratégica”(mais voltada para o êxito, visando o acordo fáctico dos interesses à custa da persuasão), Camps considera impossível, ou mesmo irresponsável, a separação entre ambas, entre outras razões, porque nenhum discurso público ou político, nenhum diálogo de todos os dias, está isento da manipulação, da dominação, da assimetria, da desigualdade. Urge, por isso, uma crítica da razão dialógica que lhe devolva a consciência dos seus limites e da sua humildade. “Como ideal, a razão dialógica livre de impurezas e opacidades não é discutível. O que me pergunto é se não seria mais próprio da teoria ética demorar-se a reflectir sobre as dificuldades e os conflitos que impedem a realização desse ideal”. A “idealidade do modelo” das éticas comunicativas pode permitir a crítica mas não a legitimação do que existe, devendo, por isso corrigir alguns dos seus pressupostos, como o da comunicação perfeita, simétrica e igual entre falantes, do consenso como finalidade da comunidade ideal, ou da ideia duma comunidade ideal como “instância legitimadora da razão prática”. O “procedimento” precisa de ser complementado com a atenção aos problemas reais e concretos, com ideias sobre políticas concretas, com maior participação política, com o reconhecimento da importância dos conflitos e a sua abordagem de modo civilizado. “Não sei se é bom que haja demónios, mas é necessário que não se termine o conflito. Porque - insisto nisso – o conflito torna manifesto as nossas limitações e a nossa necessidade dos outros. E é a partir desta perspectiva que tem de ser pensada a acção comunicativa como fonte de valores.”²⁷² Aliás, a linguagem não é apenas um meio para falar do mundo, mas deve permitir-nos viver e actuar nele. Não se trata, portanto de, a partir da linguagem como meio de comunicação, idealizar ou projectar o seu próprio transcendental como

²⁷² Cf. Camps, Victoria, *Ib.*, pp.151-158.

pressuposto legitimador de normas ou de, simplesmente, dissertar sobre a essência duma sociedade comunicativa racional. Os “filósofos da representação” colocaram como questão essencial a condição(ou condições) de possibilidade da própria representação ou dos fundamentos do “sujeito ideal”. Ao que tudo indica, os filósofos da comunicação e da linguagem, não poderão limitar-se , sem alteração do paradigma, a procurar as condições da possibilidade de uma comunicação totalmente racional e ideal, dos fundamentos duma “comunidade ideal”. Por isso, mais importante do que denunciar ideologias por contraponto a uma verdade remota e ideal, procurar linhas de demarcação entre conhecimentos válidos e não válidos, será procurar a explicação social do conhecimento, garantir validações parciais e relativas, aprofundar as raízes dos equívocos, das discrepâncias, das situações de incomunicação, de manipulação e opacidade comunicativas. O “acordo racional” só é viável na referência a princípios indiscutíveis e a regras constitutivas essenciais, pelo que importa sobretudo aprofundar e criticar as situações de desacordo entre os vários “sujeitos da vontade”, para quem, ao contrário dos sujeitos do conhecimento, os limites da linguagem não são os limites do seu mundo. A grande razão do discurso ético reside na tensão e no conflito entre o geral e o particular, entre o privado e o público, entre o eu egoísta e o cidadão livremente responsável e autónomo.

2.DA “ÉTICA NEGATIVA” E DA “PRAGMÁTICA REAL” COMO NOVA PERSPECTIVA ÉTICA (A “IMAGINAÇÃO ÉTICA”)-DA “PRAGMÁTICA TRANCENDENTAL”(SONHOS DA RAZÃO PURA”) À “PRAGMÁTICA REAL”-

Será suficiente e satisfatória uma legitimação *a priori* da ordem social inclusivamente da ordem social justa? Bastará apelar a supostos impulsos «naturais» e a fins ou princípios racionais? Quem deve, no presente decidir se a razão governa ou não? Os conceitos que designam fins últimos são realmente «ideias reguladoras» da prática ou é o intérprete de turno de tais ideias quem determina o modo de regular a prática?

São questões colocadas por V. Camps²⁷³ por si só reveladoras da atitude crítica em que se coloca face às respostas “tradicionais” aos problemas ético-políticos. Na sequência das questões colocadas, refere: “Quando a filosofia política parece ter resolvido a incógnita sobre a origem e o fim da *polis*, damo-nos conta de que falta um discurso sobre os problemas do presente. Ao secularizar-se e ao prescindir da transcendência, o pensamento moderno teve que inventar outro ponto de apoio: o transcendentalismo, isto é, a postulação de razões, sujeitos ou comunidades «puras», não empíricas, cuja função não seria apenas fundamentar, mas julgar e prover de critérios a prática impura. Hoje estamos conscientes de que o pensamento transcendental não resolve nem ajuda a compreender os conflitos que nos afligem. O modelo trancendental limita-se a projectar absolutos que a realidade não chega nunca a exemplificar”. E, citando McIntyre, “quando muito, serve para nos consolar com a falsa segurança de que contamos com garantias válidas. Destruímos esse paradigma, mas ainda não encontramos outro que o substitua”. Colocados perante um “vazio epistemológico” onde reina a perplexidade das filosofias “práticas”, constatamos que as abstractas dicotomias filosóficas apenas mascaram a realidade complexa porque se apoiam em distinções que a prática não respeita, como verdade e falsidade, factos e valores, natureza e sociedade, fins e meios. Daí a necessidade de análise dos conflitos reais com outras teorias menos «maniqueístas».²⁷⁴

²⁷³ Cf. Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit., p.72.

²⁷⁴ Cf. Camps, Victoria, *Ib.*, p.72-73.

Em “Ética, retórica, política”, reconhecendo estar a “repisar” ideias anteriores, Camps refere que “ninguém chega a escrever senão um único livro”, destacando que os textos reunidos nesta obra “insistem obsessivamente na tese da impureza da ética ou da razão prática”, tese já defendida em “La imaginación ética”.²⁷⁵ Nesta obra, Camps, tendo por adquirido que ninguém possui total e absoluta segurança sobre o que deve fazer, faz a defesa duma “razão impura” e de uma “ética imaginativa”, mais próxima da prática, com “princípios mais adaptados às circunstâncias”, com “uma forma que não retroceda perante a materialidade dos conteúdos”, com normas éticas que, embora aspirando à universalidade” nunca chegam a ser universais. Retoma obstinadamente estas ideias em “Ética, retórica, política” assumindo claramente a certeza de que toda a dispersão é ilusória, recolocando assim a tónica numa reflexão ética mais próxima da realidade e da acção, numa manifesta atitude crítica do “transcendental” kantiano ou mesmo dos intérpretes da “pragmática transcendental” contemporânea, por se tratar de filosofias presas a um formalismo legitimador e “a priori” e a dicotomias separadoras dos princípios e das consequências, fins e meios, convicções e responsabilidade, liberdade e igualdade, moral pública e privada, ética e política (e retórica), justiça e felicidade. “Creio que é possível que a ética pense os seus ideais não a partir de uma perspectiva transcendental ou transcendente, mas a partir da experiência contingente que somos e na qual existimos”.²⁷⁶ Já no prólogo a “La imaginación ética” refere o cansaço do “género epistemológico sonso e repetitivo”, das “análises metalinguísticas de conceitos que pouco ou nada têm que ver com os que utilizamos para conversar”, da convicção de que a “ética ficou encalhada em Kant”, “da subserviência do presente relativamente ao passado, como sintoma de pobreza e falta de imaginação”. Hoje tudo é mais polissémico, ambivalente, inseguro, complexo, sem crenças demasiado sólidas, pelo que a moral tem de ser menos “funcionalista”, sem a certeza de uma “redenção de todos os males, de um final feliz”, de critérios estáveis, sem “a gratificação de uma consciência tranquila”, sem ter como principal objectivo distinguir o bem do mal, por que “a prática nunca é tão simples, nem se presta a distinções tão claras”, nem a ética pode limitar-se, na linha da tradição cultural a procurar responder à questão “que devo fazer”. Embora a

²⁷⁵ Cf. Camps, Victoria, *Prólogo de “Ética, retórica, política”*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, 1990. Sem prejuízo de outras referências mais recentes (a que temos aludido), centraremos a nossa análise da temática do presente capítulo nas obras seguintes: *La imaginación ética* (1ª Ed.-Seix Barral, 1983)-Adoptaremos a 1ª Ed. da Editorial Ariel, Barcelona, 1991. *Ética, retórica, política* (1ª Ed.-Alianza Editorial, Madrid, 1988)-Adoptaremos a primeira reimpressão da Alianza Universidad, Madrid, 1990.

²⁷⁶ Camps, Victoria, *La Imagination ética*, op. cit. p.14. Trad. nossa.

ética seja e deva continuar a ser normativa, não é, no entanto, devido à “falta de critérios e respostas sólidas” que nos é permitido subscrever a máxima céptica de que “tudo tem o mesmo valor” ou manter a esperança “de que “o nihilismo seja a palavra definitiva”. A ética “faz parte da nossa memória colectiva” pelo que nenhuma desorientação ou desconcerto podem levar-nos a esquecer esse saber que nos precede e, em parte, “nos formou”, que nos ajuda a olhar o presente, a par de uma “vontade boa impulsionada por imperativos hipotéticos, não categoricos, que são os estão ao nosso alcance”. De pouco nos servem a “ética dos filósofos” e o “Deus dos teólogos”, sendo preferível aceitarmos as nossas limitações, as nossas contingências, a nossa condição de mortais. Os imperativos da razão pura não são a melhor via para uma ética que se proponha “humanizar o mundo”, que se quer longe de “paraísos ideais” e mais adequada à prática. Muitas foram as teorias demasiado perfeitas e acabadas, demasiado optimistas, excessivamente presas ao método transcendental. Daí a indispensável crítica ao transcendentalismo. Para Camps, o transcendentalismo “tem o seu ponto de partida numa concepção «angélica» do homem pedindo-se-lhe que se julgue a si mesmo e ao mundo a partir de expectativas não só inatingíveis mas inumanas” como são “a comunidade ideal de diálogo”(Apel ou Habermas), a “assembleia originária”(Rawls) ou o “princípio de universalização”(Hare) ou mesmo a sociedade comunista sem classes ou o superhomem nietzscheano. Como se estivéssemos perante um paraíso terreno, um “lugar para espíritos puros e não para seres humanos”. Ora, a ética tem de procurar resolver problemas concretos e parcelares deste mundo conflituoso que não entendemos na sua totalidade e não “salvar-nos ou redimir-nos da nossa condição de mortais”. Não tem que “dedicar-se a procurar «ultimidades»”, mas antes conceber-se como «arte de viver», consciente da indissociabilidade do “poder”, do “querer” e do “dever” sem se centrar ou fazer prevalecer qualquer destas categorias.²⁷⁷

Não nos será aconselhável, em atitude própria dum idealismo filosófico, insistir num saber total, isento de dúvidas, nas ideias gerais, formais e sem conteúdo, que favorecem a ilusão de que sabemos muito sobre a justiça ou o bem, que garantem uma “boa consciência”, quando na verdade não passam de palavras sem exemplificação real, de projecções que encobrem as nossas limitações e insuficiências pelo recurso a um “intelectualismo” onde é manifesto o desfazamento entre a teoria e a prática. “O desfazamento entre a teoria e a prática é radical: teoricamente, temos critérios de

²⁷⁷ Cf. Camps, Victoria, Prólogo a *La imaginación ética*, op. cit. pp.9-18.

moralidade e racionalidade, mas na prática não funcionam; teoricamente, pensamos em sociedades perfeitas, boas, sem conflito, mas custa-nos reconhecer que nelas possam viver seres humanos...Vítimas, em definitivo, do platonismo, as teorias éticas, que deveriam ser teoria da prática, observam-se só a si mesmas, são pura epistemologia”.²⁷⁸Problema já referido por Aristóteles ao sugerir a necessidade de uma prática não dirigida pela *theoria* mas por um “saber prudencial” de hábitos e experiências, de “competência” moral, apesar do destaque à *sofia* e à vida contemplativa, mantidas acima da vida virtuosa. Mas essa “prudência”, esse “saber dos limites” são indispensáveis à ética. Também em Spinoza e Descartes constatamos que “a urgência insubstituível da vida activa substitui a total instalação na vida contemplativa”, apesar de nenhum deles colocar em dúvida o poder da razão. “É preciso improvisar, imaginar, inventar a melhor forma de viver a fim de evitar que a perplexidade da razão nos condene à inactividade”.²⁷⁹O sujeito da ética não pode delimitar-se ao homem sábio mas ao homem prudente capaz de avaliar as diferentes situações, de deliberar e decidir sabendo que “a priori” não tem garantido o sucesso. “Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito das nossas afecções, é conceber uma correcta norma de viver, por outro termos, regras de vida precisas, e retê-las na memória e aplicá-las continuamente às coisas particulares que se apresentam frequentemente na vida, de maneira que a nossa imaginação seja profundamente afectada por elas e que elas nos estejam sempre presentes. Por exemplo, pusemos entre as normas de vida que o ódio deve ser vencido pelo amor, ou seja, pela generosidade e não ser pago com um ódio recíproco. Mas, para este preceito da Razão nos estar sempre presente ao espírito, quando for conveniente, devemos pensar e meditar frequentemente nas injúrias dos homens e de que maneira e por que via elas podem ser repelidas o melhor possível pela generosidade; assim, com efeito, nós juntaremos a imagem da injúria à imaginação desta regra, e estar-nos-á sempre presente ao espírito quando nos fizerem alguma injúria”.²⁸⁰Segundo Camps, trata-se de uma posição muito semelhante à da moral “par provision” cartesiana. Mas se a ética não pode renunciar a um conhecimento provisório, precário, imaginativo, dialogante, revisível, este carácter provisório da moral não assume verdadeiramente a regra da

²⁷⁸ Camps, Victoria, *La Imaginación ética*, op. cit. pp.23-24.

²⁷⁹ Camps, Victoria, *Ib.* p. 27.

²⁸⁰ Espinosa, Bento, *Ética, Relógio D'Água*, Trad. de António Simões, Parte V, Proposição X, Escólio, p. 455, Lisboa, 1992.

prudência, mas antes constitui expressão do medo dos riscos e dos conflitos reinstalando-nos num discurso racional. Há que insistir no carácter prático da razão, assumir limites e, sem pretender eliminar o discurso racional, demonstrar a ineficácia duma razão “una” e perfeita, da excessiva racionalização, esta sim, “geradora de desencanto e cepticismo”. O conhecimento teórico dos males do mundo não basta para produzir prescrições éticas. Não é a ausência de critérios claros de demarcação do bem e do mal que nos impede de procurar realizar o primeiro e eliminar o segundo, apesar de só o podermos fazer “no decurso da acção” e não aprioristicamente. A melhor forma de ultrapassar o dogmatismo e o cepticismo é não admitir “suspensões” do juízo, nem “inacções”, mas assumir, na prática, a necessidade de tomar partido, de (cartesianamente) evitar a perplexidade e decidir pelo mais verosímil, conscientes duma razão prática não definitiva, preferindo a felicidade à santidade, evitando a alienação da “redução da teoria a pura epistemologia, metateoria ou reflexão do pensar sobre si mesmo” e da “postulação de um mundo feliz” bem distante da nossa realidade. A ética não pode limitar-se a ser “metalinguagem” presa à imparcialidade, à racionalidade ou à utopia, à certeza de princípios e imperativos formais, ou ao pressuposto falso, viciado e inconsequente de que os homens são iguais aos deuses.²⁸¹ A “ética dos filósofos” não constitui a melhor resposta, ou, pelo menos deve ser objecto de reflexão e análise: Não só a “ética transcendental”, mas também a “anti-ética” enquanto tentativa de inversão ou desconstrução.

Referindo-se a Apel, V. Camps afirma não subscrever em absoluto a sua tese de que o pensamento transcendental constitui o horizonte de toda a autêntica filosofia moral. Pode-se argumentar que o empirismo não valida as situações ideais, tendo como pressuposto que as ideias não são reais mas reguladoras. Mas será que as ideias são mesmo reguladoras ou apenas encobrem e ocultam a experiência? Camps entende que a ética transcendental falha por três razões fundamentais: 1. É *falaz*. Precisamos de critérios e os pontos de vista imparciais apenas mascaram preferências e interesses parciais e realidades bem diferentes. A ninguém é dado o privilégio de ser detentor da “norma das normas”, a nenhum sujeito empírico é dada a capacidade de representar o ponto de vista da racionalidade. A pretensa imparcialidade da consciência universal que afere situações de conflito esconde uma vontade de dominar e uma razão entendida como supremacia e dominação. “A ética tendeu para reproduzir, social ou

²⁸¹ Cf. Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. cap. I., pp. 27-38.

individualmente, uma estrutura de domínio, tornando-se assim cúmplice da ânsia de segurança e integração que devem satisfazer o indivíduo e a sociedade para sobreviver. Uma vez justificada e fundamentada a necessidade de subordinação e submissão, importa manter essa forma seja qual for o conteúdo: importa, sobretudo, *obedecer* (virtude típica de todas as éticas autoritárias, contratualistas, funcionalistas)". Além disso ao apoiar-se numa razão universal, num juízo imparcial, desinteressado, neutro, asséptico, a ética cai numa contradição intrínseca: a de pretender fundamentar-se numa perspectiva "livre de valores", esquecendo que os ódios, as paixões, os sentimentos, a tortura, o crime, a fraude, o terror, não só determinam valorações diferentes numa situação idêntica, mas também, sendo irracionais, não poderão converter-se em lei universal. Não pode haver visões desinteressadas perante os factos e a prática ²⁸². 2. A ética transcendental é *superflua*. Enquanto critério que julga a prática (como revelam as críticas ao formalismo kantiano). O próprio ideal de racionalidade postulado por Habermas ou o princípio de justiça de Rawls não são operativos nem servem para corrigir a prática. Já relativamente a Kant a crítica mais insistente sugere que, por ser formal, o imperativo categórico justifica qualquer conteúdo. Não basta a afirmação de valores em abstracto. Se não são confrontados com as situações reais em que estão implícitos, não poderá avaliar-se a sua coerência e as respostas permanecerão indeterminadas. Mais do que "indicar as notas da preferência racional, a teoria ética deve ponderar e potenciar o instante da indecisão", a dúvida, a deliberação, o conflito, como momentos importantes da argumentação. Pretender deduzir do «ser» o «dever ser» pode ser pouco importante para a ética, mas "do dever ser formal e abstracto não se deduzem logicamente deveres concretos". "Entre o princípio e a decisão medeia um juízo de valor que exige uma justificação mais complexa que a simples vontade *racional* de universalizar a decisão e convertê-la em norma". Por exemplo o direito à vida é um direito absoluto e indiscutível. No concreto prescreve tudo e nada. Dá-nos apenas "uma orientação, uma pauta, que a história se encarrega de especificar, melhor ou pior, progredindo ou retrocedendo, em normas mais concretas". Apoiando-nos nele argumentamos a favor ou contra a escravatura, a pena de morte, a eutanásia, o aborto ou a violência ²⁸³. 3. A ética transcendental *coarcta a autonomia e a responsabilidade do indivíduo*. Esta autonomia, na prática, não se identifica com a autonomia kantiana da

²⁸² Cf. Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. pp.67-69.

²⁸³ *Ib.* pp.69-71.

razão universal, mas indeterminação e risco inerentes à escolha e decisão. Defender a filosofia transcendental é procurar uma certeza e segurança que a ética não pode garantir, é sob a capa da lei abstracta defender o *status quo*. “A única forma de que os princípios morais não sirvam para legitimar as atrocidades do presente, é concebendo-os de outra forma que não como critérios julgadores da prática. São, em todo o caso, pautas que explicitam e tornam manifesto o conhecimento moral histórico. Nem a Moralidade kantiana nem a Eticidade hegeliana coincidem com o lugar próprio da ética, porque numa e outra sobrevive o desejo de absoluto. Há que perder o medo ao relativismo e arriscar-se a negar hoje as convicções de ontem. No discurso ético não cabe nem governa o princípio de não contradição, uma vez que se trata de descobrir e pensar as contradições em que vivemos”.²⁸⁴ São esses conflitos e contradições que favorecem o diálogo onde não há lugar e garantia do critério superior ou da voz do todo, mas para a crítica e refutação. No entanto “assumir o relativismo não significa aceitar também o «tudo é permitido», única opção que está vedada à ética”. Aceitar o enigma, abandonar as redensões definitivas, não significa que tudo é permitido. Contra a ética transcendental há que defender uma “ética minimalista”, menos rigorosa, mais retórica, menos categórica e mais hipotética, que não receie a precaridade, o que não significa a defesa de uma total ausência de garantias e critérios sem os quais nenhum juízo é possível. Nenhuma crítica é neutra ou dispensa juízos de valor. O que parece não ser necessário é que esses juízos tenham de ser transcendentais. Camps comunga da tese de que se deve haver um *a priori* da moralidade (como princípio de imparcialidade) não se trata de um princípio transcendental mas semântico. Pelo que dele não se pode deduzir um padrão da moralidade, mas apenas reconhecer que ao falarmos de dever, solidariedade, igualdade ou justiça estamos no âmbito de uma pretensão de absoluto e de juízos que se pretendem imparciais. Além disso, esta imparcialidade não é uma norma nem existe entre o seu *a priori* e a norma concreta uma relação de dedução lógica que permita passar do princípio abstracto à experiência moral. Estamos apenas no âmbito de uma *aspiração*, duma aplicação incerta e pouco determinada que remete para a decisão pessoal, individualizada e autónoma de quem julga. Por isso, o juízo moral pode aperfeiçoar-se, corrigir-se, mediante novos aspectos que não tenham sido previamente considerados, novas opiniões que refutem a imparcialidade originária. A imparcialidade surge assim entendida mais como aspiração e menos como norma, em

²⁸⁴ Camps, Victoria, La imaginación ética, op. cit. pp.63-64.

resultado de uma “fé” não só na nossa razão mas na aceitação de que outros também podem ter razão. “Afastar o ponto de vista transcendental significa renunciar a julgar inequivocamente o mundo, optar por uma racionalidade aberta, dialógica, retórica, baseada em «conjecturas e refutações», na assunção provisória de teorias sem receio do confronto com teorias adversas. Tornar real a situação de diálogo não é o mesmo que projectar uma «situação ideal de diálogo» e, a partir dessa projecção *minha*, eleger o justo. No fim de contas, a perspectiva transcendental nunca deixará de ser uma perspectiva *solipsista*. Os seres humanos, precisamente porque não são deuses, necessitam de um discurso racional, têm que falar e dialogar. Mas nenhuma opinião é identificável com a própria razão”.²⁸⁵ A atitude racional, perante novas situações, tem de ser crítica, expor-se ao confronto de opiniões e à refutação, e não limitar-se ao juízo da prática e das situações concretas com base em definições e princípios formais. O caminho da ética não é o “caminho seguro da ciência”. Sem pôr em dúvida os ideais importa destacar as situações que os comprometem e impedem. “O verdadeiro juízo moral não é o que enuncia «o assassinato é mau» (mera tautologia), mas o que decide apelidar algo de «assassinato»”.²⁸⁶ “Pela sua natureza, as questões éticas são insolúveis”, dadas as possibilidades de análise e sentido dos problemas, mas é precisamente por isso que podemos falar de responsabilidade e autonomia, dada a indispensabilidade de julgar sem a certeza absoluta, a possibilidade da dúvida sobre o que se deve fazer ou mesmo de transgredir a lei. Um dos principais equívocos das éticas *deontológicas* devedoras do kantismo reside no facto de não entenderem o «que devo fazer» como questão sobre a dúvida inerente à moral, mas como pergunta pelos fundamentos da moralidade. Ora, na contemporaneidade temos de saber assumir a sabedoria da dúvida, da perplexidade e da incerteza, em lugar duma «ética dos filósofos» presa a um mundo fechado sobre si mesmo, alheia aos conflitos e problemas dos indivíduos que numa sociedade plural têm que fazer opções e tomar decisões. De pouco nos servem princípios que não funcionem na prática e que nos dêem a ilusão falsa de uma segurança enganadora.

Mas, se a «ética transcendental» é objecto da análise crítica de Victoria Camps, algo de semelhante ocorre com o que designa por «antiéticas». Em seu entender o esgotamento das possibilidades das filosofias transcendentais conduziu a filosofias

²⁸⁵ Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. p. 75.

²⁸⁶ *Ib.*, p. 76.

antiéticas defensoras de uma segurança de caminhos conducentes a uma profunda e efectiva transformação do homem e duma prática social ultrapassada e viciada. Filosofias optimistas (de que são exemplo Marx e Nietzsche) com “finais felizes”, não alcançáveis por meio da ética, mais interessadas na refutação dos princípios e imperativos tradicionais a partir das condições materiais e preconceitos que os produzem, que na produção de novos princípios. Filosofias que vêem as morais filosófica, cristã e burguesa, como “ontologias equivocadas”, corolário e consequência de uma “ordem social viciada e corrupta, de uma humanidade enferma e débil”. Trata-se, no dizer de Camps, de filosofias que “sofrem do mesmo defeito ou *parti pris*”. Ao apontar para uma esperança de salvação (sociedade totalmente emancipada ou um homem totalmente autosuficiente), não assumem a convicção de que a razão prática é mais imaginativa que racional e julgam a prática a partir de uma outra e suposta pura racionalidade, assumindo-se, à semelhança das filosofias transcendentais, como teorias “supérfluas, inúteis, dogmáticas”, excessivamente confiantes e seguras na proposta do que “deveria existir”. Ora “a assimetria, isto é, a tensão, contradição e insatisfação humana é, para mim, a única fonte inesgotável da moral”.²⁸⁷ Quem pretender confundir a moral com simples estratégia política ou ignorar a especificidade da condição humana e social do homem, ou separar os fins e os meios, acreditando, por exemplo que com meios imorais ou injustos consegue fins bons (abstractamente bons), cai em contradições morais essenciais. Tal como os princípios transcendentais da razão pura são ineficazes na prática transformando-se em regras dogmáticas e fechadas, algo de semelhante ocorre com as teorias globais que sugerem um modelo de homem ou de sociedade: Ao postular um «para além do bem e do mal», esquecem o presente precário que deveria ser objecto da ética, ignoram que a “razão pura não é prática”. Não porque as utopias e os ideais sejam um mal, mas porque não é desejável que se autonomizem ou sirvam para nos dominar, ao ponto de serem apenas geradoras de barbárie e frustração. Querer eliminar a tensão entre ser e dever ser (com a absorção do ser pelo dever ser, como ocorre em Marx), ou simplesmente prescindir do dever ser (Nietzsche) é pretender eliminar tensões e conflitos que, de forma essencial, nos constituem e favorecer um pensamento maniqueísta da realidade como garante duma segurança cómoda mas ilusória. A utopia não é identificável com o “espírito da utopia”: Enquanto aquela pode conduzir à esclerose, este pode ser expressão de desassossego, incentivar à

²⁸⁷ Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. p.85.

crítica e constituir um recurso importante para a ética, desocultando conflitos e tensões e impedindo a acomodação e o cepticismo radical indiferente ao «tudo vale e é permitido». “O nosso grande problema não é o relativismo, mas o a-moralismo ou a des-moralização. Não deve preocupar-nos tanto a legitimação de um dever ser, quanto a manutenção da tensão e do desassossego perante uma realidade que não deveria ser como é.”²⁸⁸ Só negando a nossa condição e realidade podemos imaginar um mundo *bom*. Aliás, “a partir de uma suposta visão *imparcial* só construiremos éticas válidas para um mundo em que a ética não seja necessária”, um mundo que não se identifica com o nosso. Há, por isso, que aliar a uma certa “resignação estoica” a ideia de que o futuro “não é um lugar de repouso” ou um “fim”, mas um “paraíso/inferno”, um contínuo recomeço, um constante “ir mais além”, onde a escolha e o desejo contracenam com a insatisfação, onde a caverna platónica tem de ser assumida e integrada. A saída do impasse em que nos colocam as diferentes filosofias exige a renúncia a uma «*macroética fundamentalista*» e a defesa de uma «*microética*», que embora difícil de precisar nos seus contornos, ponha de parte ideais de «*salvação definitiva*», assumindo-se como teoria dos limites e contingências da condição humana, da ambivalência e perplexidades reais, e que “se responsabilize menos pela fixação de princípios e codificação da conduta e muito mais na luta contra o a-moralismo e a des-moralização”.²⁸⁹ Assegurar a manutenção das tensões, desocultar e realçar os conflitos, é o maior imperativo ético do nosso tempo.

Mesmo a pragmática transcendental contemporânea parece cometer o erro de contemplar o final e não o presente (que deveria ser o lugar próprio da pragmática), ignorando que a *pragmática real* só possibilita acordos insuficientes, que procedem de um diálogo injusto e distorcido. A *pragmática transcendental* não é deste mundo. Estamos condenados pela nossa condição “a dialogar no seio de uma pragmática imperfeita”.²⁹⁰ Se, como vimos, a democracia é um mal menor, podemos dizer que a igualdade, a liberdade, a autonomia, a universalidade, apesar de reivindicações fundamentais da ética, são inatingíveis ou mesmo indesejáveis como absolutos. Mais do que procurar consensos (como ocorre com a política), a ética deve prescindir deles e procurar descobrir as insuficiências da pragmática real que os múltiplos acordos e consensos pretendem ocultar. Hoje a ética terá de assumir-se como *ética negativa*,

²⁸⁸ Camps, Victoria, La imaginación ética, op. cit. p.98.

²⁸⁹ Ib. pp. 100-101.

²⁹⁰ Ib. p. 211.

menos ideal, assumindo que nada está resolvido em definitivo, lutando contra o cepticismo e a desmoralização. “O lugar da ética não é o porvir, mas o presente, porque é menos equívoco e enganoso nomear o que nos desgosta e repugna, que descobrir o bem comum ou a felicidade da maioria. Porque a eliminação da dor e do sofrimento precede a busca do prazer.”²⁹¹ Antes do sonho que é a felicidade, há as dores reais da humana condição.

2.1. ÉTICA E ARGUMENTAÇÃO RETÓRICA

Referimos já que com a modernidade (Descartes, Kant e outros autores) se acentua uma viragem antropológica e se valoriza o paradigma do conhecimento. A filosofia centra as suas reflexões no eu e no sujeito cognoscente, no a priori do conhecer, no eu transcendental enquanto condição de possibilidade do conhecimento empírico, nas estruturas transcendentais desse eu, anteriores à própria experiência, constituintes da “gramática da representação” do próprio objecto. É o início dum percurso onde as questões do método se tornam essenciais e o solipsismo adquire um estatuto privilegiado.

É esta filosofia que se vê criticada em várias frentes, ao ser valorizado o paradigma da linguagem, ao ser declarada a ficção do sujeito, com o aparecimento de discursos filosóficos ambivalentes: “Por um lado, assistimos ao aparecimento de uma série de filosofias «impessoais»- o estruturalismo, a hermenêutica, a pragmática. Por outro, certas correntes de tendência existencialista lamentam a dissolução do eu, isto é, a sua falta de autenticidade”.²⁹² Entre a saudade de um eu perdido, a crise de um sujeito como garante de certeza e segurança, e as filosofias defensoras de um novo pensamento, não é por acaso que o estudo das questões da linguagem se torna importante, bem como as reflexões sobre a acção comunicativa, algumas das quais, preocupando-se com noções como «acordo», «consenso», «justiça», assumem claramente preocupações éticas. Mais quando insistem na procura de um suporte que legitime a própria acção comunicativa, e retomam um novo transcendental que encarne a racionalidade, com a «comunidade ideal de diálogo”. Como referido anteriormente, constatamos que “a linguagem como meio de comunicação projecta também o seu próprio transcendental a

²⁹¹ Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. p. 217.

²⁹² Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 23.

partir do qual poderá legitimar as suas normas e discorrer até à constituição da sociedade comunicativa racional. Da mesma forma que a linguagem representativa contava com uma forma lógica como condição de possibilidade da representação, agora, ao deslocar a atenção para a função comunicativa da linguagem, necessitamos de uma condição de possibilidade da comunicação total e racional. Se aquela procurava o fundamento de um sujeito ideal, esta exige o fundamento de uma comunidade ideal”.²⁹³ Ora, como vimos, não só a comunidade ideal não pode legitimar a comunicação real, nem as condições da comunicação ideal são atingíveis. Se, por um lado, há situações em que a simples descrição encobre uma prescrição, exigindo juízos descritivo/valorativos, por outro, haverá que ter presente que uns são “regras constitutivas” da própria linguagem, juízos “analíticos”(do tipo, “as promessas devem cumprir-se”), enquanto outros se limitam a expressar opiniões ou pontos de vista sobre a realidade, e como tais, podem ser discutíveis, podem modificar-se, são convicções não universalmente aceites(do tipo, “a família é célula básica da sociedade”). Ora, “são estes enunciados do segundo tipo, os que não devemos duvidar em chamar «descritivo-prescritivos», os que tornam difícil a comunicação e constituem a raiz dos desacordos...pelo que assumo que a legitimação ou o acordo racional, absoluto, só é viável acerca de princípios muito gerais, que são os princípios indiscutíveis- as regras constitutivas- proponho abandonar esta busca e que nos limitemos a validações parciais, relativas, de meio alcance”.²⁹⁴ A própria ambiguidade dos termos, não só nos impede a separação clara entre o descritivo e o prescritivo, como constitui fonte de conflitos, numa demonstração da insuficiência representativa da linguagem pela ausência de referentes unívocos (v.g. bom, sincero, justo...), remetendo, muitas vezes para outros conceitos tão equívocos como os primeiros. Somos, por isso, confrontados com imprecisões semânticas da linguagem valorativa, pelo que é pouco eficaz pretender socraticamente fixar todas as opiniões através da razão ou determinar o que «deve ser» dito postulando, à maneira de Habermas, uma comunidade perfeita de falantes. “A linguagem pura e transparente, clara e distinta, sem equívocos, não é a nossa”.²⁹⁵ Mais importante que aplaudir acordos é reconhecer a opacidade comunicativa, as imprecisões e desacordos, aprofundá-los procurando as razões de um eu que se quer emancipado e resiste à sua diluição na identidade colectiva. Ao contrário do que alguns preconizam

²⁹³ Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p.26.

²⁹⁴ Camps, Victoria, *Ib.* pp. 29-30.

²⁹⁵ Camps, Victoria, *Ib.* p. 31.

para o sujeito do conhecimento, para o sujeito da ética os limites da linguagem não são os limites do seu mundo, dada a permanente tensão e conflito entre o geral e o particular, os interesses da sociedade e a autonomia do indivíduo. É esta “abertura”, expressa inclusive no carácter abstracto, vago e impreciso da linguagem ética, que sugere uma maior liberdade de interpretação, maior “flexibilidade” e menos dogmatismos nos juízos éticos. “Escreveu-se e discutiu-se demasiado sobre a falácia lógica do «ser» ao «deve», quando a dedução realmente difícil de resolver é a inversa: não a que vai do «ser» ao «deve», mas a que vai do «deve» ao «ser». Ideais, utopias, valores, deveres não faltam; o que não se vê em lado nenhum é a sua verificação”.²⁹⁶ Mais do que teorias sem realização na prática, ou a reprodução de antinomias insuperáveis e ignorantes de um dos seus pólos, importa, como já sugeria Hume, subverter os sistemas da moralidade, mostrando que a distinção entre a virtude e o vício não é exclusivamente racional ou empírica, não transformando a ética em pura metalinguagem teórica, mas, dado o seu carácter normativo e prático, desenvolvendo uma argumentação persuasiva que transforme a acção. Neste ponto, Camps considera ser de alguma pertinência a perspectiva emotivista ao referir que a ética não pode limitar-se a expressar sentimentos e emoções, mas deve provocá-los e suscitá-los. O raciocínio dedutivo não é superior à sugestão, nem a convicção racional é superior à persuasão. A arte de persuadir é indispensável a uma ética que não se limite às verdades óbvias ou à fixação de critérios éticos, mas que pretenda mediar entre a teoria e a prática. As técnicas retóricas são indispensáveis a uma ética que favoreça a adesão às ideias, e, como se sabe, não se circunscreve à lógica formal. Esta não convém à nova ética, porque não estamos mais no domínio de uma filosofia sem público nem seguidores. Estamos antes numa esfera onde a ignorância, a necessidade da deliberação, a probabilidade, a verosimilhança sobre o que se delibera (alusão a Perelman), estão presentes, como efectivo terreno da ética. Assim, o discurso ético e o discurso retórico partilham o mesmo objecto. Podem os preceitos morais fundados na autoridade ou na lógica do imperativo categórico ético, provocar adesão prática, mas não conseguirão qualquer adesão livre e autónoma, antes serão intérpretes da coerção e do medo. Pela convicção poderão conseguir-se “adesões constrictivas”, mas é pela persuasão que, sem se excluir a possibilidade de errar, é possível aconselhar e, usando a imaginação, fazer apelo aos sentimentos, fazendo da retórica o campo da argumentação «razoável», mais

²⁹⁶ Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 38.

que racional, onde o autoritarismo e o dogmatismo não têm lugar. A ética não pode prescindir da argumentação e da retórica. Aludindo a Perelman, Camps refere algumas das conhecidas diferenciações entre a lógica e a retórica, designadamente a preocupação desta com a adesão (por contraponto à busca da verdade pela lógica), o recurso a símbolos ambíguos e indeterminados (ao passo que na lógica se usam símbolos rigorosos e precisos), o carácter mais ou menos pertinente e convincente dos argumentos retóricos (face ao objectivo lógico da demonstração), a especificidade do auditório (não indiferente ou impessoal), o valor do exemplo ou a personalidade do orador, para concluir que a retórica “se constitui em paradigma dum raciocínio não dogmático e não construtivo”.²⁹⁷

Assim sendo, uma questão se coloca: “Se a ética trata do contingente e da opinião, e, por conseguinte, tem de fazer derivar a força persuasiva da sua própria habilidade argumentativa, não constituirá um meio excelente para a manipulação que sobrepõe o êxito e a eficácia à verdade e à justiça?”²⁹⁸ Camps reconhece tratar-se de um risco, mas com as vantagens da precaridade e carácter provisório dos argumentos estabelecerem a mediação entre a teoria e a prática e garantirem a autonomia moral. A ética tem de assumir o risco do discurso como instrumento de manipulação, e não pode esconder esse risco com a capa dos discursos solenes e inflexíveis. Antes, deve manifestá-lo e inseri-lo no diálogo e na discussão, favorecendo a autonomia, a necessidade de escolhas e de justificação das acções. Por isso, mais do que imperativos baseados em critérios racionais universalizáveis, importa “uma retórica do conselho e da persuasão, com a intenção de mostrar que a moralidade só chegará a motivar o comportamento se se despoja do dogmatismo, dado que o dogmatismo é o disfarce que encobre um vazio moral. Por exemplo, todos estamos de acordo em que o conceito de «qualidade de vida» necessita de maior precisão, por motivos económicos, sociais, políticos, fisiológicos, mas também e basicamente por motivos éticos. Ora, para redefinir o conceito bastará pensar conjuntamente estratégias económicas, políticas ou culturais ou é mais interessante e inclusivamente mais positivo procurar provocar atitudes de desagrado face ao egoísmo, à competição, ao consumismo, à rivalidade?”²⁹⁹ Na ética, mais importantes que os conflitos de crenças, são os conflitos de atitudes. Daí, a importância de uma educação para os valores, pois “toda a educação

²⁹⁷ Cf. Camps, Victoria, *Ib.* pp.47-49.

²⁹⁸ Camps, Victoria, *Ib.* pp. 50-51.

²⁹⁹ Camps, Victoria, *Ib.* p.52.

é, em última instância, formação da consciência moral”, que não seja apenas teórica, que não se limite à instrução e informação (insuficientes em matéria de ética), mas que favoreça a autonomia, a responsabilidade, a deliberação, a argumentação, a educação de atitudes. “Os valores morais transmitem-se, sobretudo, através da prática, através do exemplo, através, precisamente de situações que reclamam a presença de valores alternativos”.³⁰⁰ Tomando consciência dos conflitos, persuadindo pelo exemplo, demonstrando perplexidades. No contexto de insuficiência e incompetência moral de que padecemos, Camps considera que a argumentação retórica, apesar de menos rigorosa que outras, “é um mal menor e um mal necessário”: “A única forma de evitar o cepticismo, por um lado, e o dogmatismo, por outro, é concebendo a ética como retórica, o que equivale a dizer que confiamos suficientemente nela para não a eliminar como um facto inútil, mas não partilhamos do optimismo dos que esperam da ética a salvação”.³⁰¹ Portanto, a argumentação retórica constitui o meio mais adequado ao discurso precário da própria ética, entre outras razões, porque nenhuma filosofia poderá, em definitivo, resolver os problemas da ética, da sociedade ou da política. Mais do que encontrar soluções importa indicar e descobrir paradoxos.

“A ética vem substituindo a religião. A esperança ética é religiosa num sentido diverso do tradicional. Não é esperança numa transcendência última e duradoira, nem sequer a obstinada esperança blochiana na utopia intrahistórica. É esperança na persistência e perseverança do próprio projecto ético. Com que fundamento? A crença de que o ser humano é projecto”.³⁰²

Projecto progressivo, enquanto progresso moral? Ou antes cheio de retrocessos e recuos? O futuro insiste na perplexidade e no paradoxo. Talvez, como sugere Camps, o fundamento permaneça envolto na religiosidade do mistério.

³⁰⁰ Camps, Victoria, *Los Valores de la Educación*, Anaya, Madrid, 1998, p.21

Nota: A 1ª Ed. data de 1994. A tradução é nossa.

³⁰¹ Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 53.

³⁰² Camps, Victoria, *Ib.* p. 102-103.

CONCLUSÃO/APRECIÇÃO CRÍTICA

Como se referiu na introdução a este trabalho, o nosso objectivo centrava-se na reflexão sobre algumas das perplexidades do tempo presente, numa breve reflexão sobre a “filosofia dos filósofos”, e, sobretudo com base no pensamento de Victoria Camps, procurou-se sugerir a “ética negativa” não só como crítica do “transcendental” e da “antiética”, mas como uma das propostas éticas do tempo presente. As reflexões sugeridas, apesar do seu carácter de incompletude, mais do que respostas sugerem-nos muitas outras questões, que, embora não tenham resposta definitiva e cabal, podem, pelo menos em parte, ser afluídas.

O “lugar da ética”: Não é um “topos” delimitado. Se o tínhamos como adquirido, mais o reafirmámos. Do ponto de vista “académico”, parece não existirem dúvidas sobre o crescente interesse nas questões éticas. A própria Victoria Camps assume esta ideia no prólogo à sua *Historia de la Ética*, quando refere que “o crescente interesse adquirido nos últimos anos pela filosofia prática- ética e política- nos induz a contemplar a história da filosofia com olhos diferentes”, colocando o enfoque não no «interesse pelo conhecimento» mas na ética e na política. E acrescenta: “Antes dizíamos: não há ética sem metafísica – ou sem religião -. Agora devemos dizer: não há metafísica nem ciência sem ética ou sem política”.³⁰³ Mas será que a essa mudança de enfoque, ao acréscimo de “produção” filosófica correspondem uma maior lucidez e eficácia na “acção”? Ou será que nos limitamos a “fazer ética” generalizando a “perplexidade” e remetendo a reflexão para a esfera do individualismo (apesar das distinções entre o aceitável e o não admissível) e para a subjectividade? Será suficiente a aceitação da “impureza da razão prática” e a eleição do conflito como categoria ética essencial, ou a defesa de uma “ética insegura”, não totalmente racional, onde a imaginação e a razoabilidade são fundamentais?

Pode-se remeter para um plano secundário o problema da fundamentação ética, admitindo que “os valores éticos básicos são tão óbvios que pertencem à semântica da própria ética”,³⁰⁴ reconhecendo que nem tudo é permitido nem tolerável, defendendo normas universais como a necessidade de ser justo, desejar a paz, a liberdade ou a igualdade. E procurar conciliar este universal, dado não ter uma exemplificação

³⁰³ Cf. Camps, Victoria, *Historia de la Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, Vol I, p.p. 7-8. Trad. nossa.

³⁰⁴ Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. p. 59.

homogénea ou totalmente determinada, com o pluralismo como “único bem que pode fazer progredir o conhecimento ético neste mundo sem deus, em que ninguém é onnisciente” e que exclui o universal concreto enquanto expressão de tentativa totalitária de uniformização do diverso e de anulação da individualidade.³⁰⁵ Ou, como nos parece ocorrer no pensamento de Victoria Camps, ao delimitar a moral aos domínios da imaginação, da “prudência” e da retórica, ignorar a diferenciação entre uma ética eminentemente reflexiva e uma moral vivida, secundarizando, como se disse, a própria necessidade de fundamentação e legitimação. Ou ainda evitar a separação entre meios e fins, entre ética, política e retórica (“três disciplinas que confluem no exercício de uma mesma actividade” e cujo equilíbrio deve ser procurado), admitindo os limites da própria ética, transformando a política em espaço de estratégias eticamente orientadas para suavizar as inumanidades, e colocando a retórica ao serviço da autonomia e do confronto da diversidade de opiniões. Mas será que tudo isto garante a força normativa indispensável a um tempo inseguro como é o nosso? Será que nos basta reconhecer a perplexidade e a contradição, e deixar, por exemplo, à política e à argumentação retórica e persuasiva as saídas para essa mesma perplexidade, desvalorizando assim a clarificação teórica, a reflexão filosófica de natureza ética?

É certo que se pode colocar a ética, na linha de José Luís Aranguren, nesse domínio de um “incontornável combate”, da “prática da ética como luta diária ligada a uma sabedoria antidogmática”.³⁰⁶ Mas não estaremos tão só a perpetuar e a reconhecer a perplexidade, absolutizando-a, e, por isso mesmo, a colocar a filosofia no estrito domínio da opinião razoável, cabendo à moral decidir do grau maior ou menor de razoabilidade entre as diferentes opiniões? Não estará a moral, assim entendida, condenada ao residual, a uma espécie de momento negativo e reactivo, elemento corrector, face à racionalidade tecnológica e à sociedade da informação que nos é dado viver? E como assumir esse papel, ainda que residual e corrector, sem critérios de legitimação ainda que minimais? Será que uma saída mais pela imaginação e pela prudência (e menos racional) pode estabelecer linhas de orientação para a acção? Pode sugerir-se que a ética é tarefa individual onde a educação é essencial. Mas, perante a confusão e ambivalência reais, bastará assumir-se o valor e importância da dúvida, da

³⁰⁵ Cf. Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, op. cit. p. 47.

³⁰⁶ Araújo, Luís de, *Sob o Signo da Ética*, Granito, Editores e Livreiros, Porto, 2000, p.98.
Segundo este autor, J.L. Aranguren influencia claramente Victoria Camps e outros autores da filosofia espanhola como Javier Muguerza, Adela Cortina, Fernando Savater e outros.

incerteza e da perplexidade? Não estaremos na presença de uma atitude e de uma ética céptica?

No prólogo à nova edição de *La imaginación ética*,³⁰⁷ Victoria Camps procura responder a algumas destas objecções. Refere expressamente que esta obra foi qualificada com atributos como “céptico”, “relativista”, “anti-utópico”, “emotivista”, “anti-kantiano”. Começa por considerar que “nenhuma ética pode ser céptica” porque o “tudo vale” do cepticismo significaria a negação da própria ética. Mesmo o emotivismo, apesar da recusa de qualquer fundamentação racional da ética, admite distinções morais, uma espécie de “sentimento moral” comum aos humanos. “Partilho dessa ideia de que é possível defender que nem tudo vale de igual modo, que há uma diferença entre o bem e o mal, mesmo quando não seja possível demonstrá-lo”. É certo que é curta a distância entre o relativismo, que faz depender o bem e o mal da diversidade das culturas não admitindo valores universais, e o cepticismo. “Mas a postura anticéptica não pode consistir na adesão a um princípio que nos permita decidir o que é bom ou mau” em qualquer circunstância. Tal princípio não existe, mas “mesmo sem ele, é possível crer que é melhor a ética que a falta de ética e que contamos com certas referências indiscutíveis que nos ajudam a distinguir o bem do mal”. Camps, volta a insistir na ideia de que o único fundamento da ética é linguístico e semântico, ou histórico se se atender ao pressuposto de que “a linguagem é história” e de que ambas são constitutivas do ser humano. Mesmo que a história se nos revele como “história de imoralidades”, há registos éticos que se conservam, há uma “linguagem da ética consolidada”, “nomes e conceitos de que nenhuma ética pode prescindir”, universais entendidos como direitos fundamentais, como a liberdade e igualdade, em qualquer lugar e independentemente da raça, do sexo, da religião, da cultura. “O fundamento da ética está no sentimento e na razão porque está na linguagem, uma linguagem que assimila e conserva a memória ética da humanidade que nos permite um critério do bem ou do mal”, formal e abstracto, universalizável para todas as culturas. Por isso, a defesa de que “nem tudo vale de forma igual” tem a sua expressão num conjunto de conteúdos imprescindíveis e constitutivos da própria ética.³⁰⁸

No entanto, esta defesa da universalidade não implica em Camps um retorno à “filosofia dos filósofos” ou, mais concretamente, um regresso às teses kantianas. É que,

³⁰⁷ Edição que temos vindo a adoptar e já referenciada.

³⁰⁸ Cf. Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. XIII e XIV (Prólogo à nova edição)

em seu entender, os princípios mantêm a sua generalidade e universalidade até ao momento em que é necessário dar resposta às dúvidas concretas e quotidianas. E aqui refere a sua divergência relativamente a Kant. Enquanto para este o imperativo categórico é critério ético universal que, com justiça e rigor, julga as acções particulares, Camps considera ou pelo menos duvida de que um qualquer imperativo categórico (baseado na razão, no sentimento ou na linguagem) baste para eliminar a incerteza e garanta que uma opção é boa: “À medida que avançamos na prática concreta e abandonamos a abstracção, é mais difícil julgar as condutas e distinguir entre o bom e o mau”.

Somos, assim, confrontados com problemas intrínsecos a qualquer reflexão de natureza ética, onde a perplexidade não é totalmente afastada, como sejam os da articulação entre a universalidade e relatividade, da perenidade e historicidade, da igualdade e autonomia. E se, por um lado, o formalismo universalizante dá algumas respostas, por outro, ao nível prático são-nos colocadas dificuldades que não resolve. Não temos dúvidas em aceitar e defender o carácter universal dos direitos do homem. Mas por outro lado sabemos da sua própria historicidade, das circunstâncias em que surgem (hoje, segundo algumas análises, inaceitáveis pelo seu carácter restritivo ao humano e pelo que representaram de distanciação relativamente à natureza e à vida como um todo), da sua evolução (expressa nas sucessivas “gerações” de direitos) e das dificuldades e conflitos de ordem prática. Como sabemos que é consensual e indiscutível a defesa da vida como um valor. Mas, quantas dificuldades são colocadas quando se trata do confronto com o particular e concreto, da delimitação de conceitos, como ocorre, por exemplo com a interrupção voluntária da gravidez ou com a eutanásia ou o suicídio assistido. É, por exemplo, relativamente consensual a defesa da qualidade de vida, ou da qualidade do espaço urbano, ou do património como um valor. Mas como articular tudo isto com o desenvolvimento, como delimitar a própria noção de património, como garantir consensos e critérios na acção quotidiana. Podemos ainda ter como adquirida a igualdade de direitos, por exemplo, entre homens e mulheres. Mas constatamos que no que concerne à participação na vida política estamos longe dessa igualdade. Ao ponto de assistirmos a reflexões e à defesa de quotas que garantam mínimos de participação. Mas não será necessário ao nível de uma “pragmática real” assumir a própria desigualdade (com a introdução de quotas claramente desfavoráveis) e ignorar conjunturalmente o princípio, com vista a uma progressiva aproximação do que

é imperativo, em vez de formalmente vivermos agarrados a princípios fechados sem qualquer correspondência real? É que, como diz Camps, conseguiu-se a igualdade formal entre homens e mulheres nas ditas sociedades avançadas, mas não a igualdade real. “Mudaram as leis, mas não mudam os costumes”. Na maioria das situações a emancipação ocorreu “da porta para fora”(ou nem essa) e a “dupla jornada” da mulher subsiste dada a duplicação do trabalho doméstico e profissional. Problema que, em seu entender não se resolve com o “masculinizar as mulheres”, mas procurando “feminizar os homens”, levando-os a interiorizar uma “ética do cuidado” e da responsabilidade, com mais atenção ao “cuidar dos outros”(sempre mais assumida pela mulher), a par da “ética da justiça” que os homens sempre tenderam a assumir.³⁰⁹

Nenhuma ética deverá suspender decisões só por não ter respostas totais ou totalmente verdadeiras. E “uma ética insegura não é necessariamente uma ética céptica”, antes assume aristotelicamente essa difícil articulação entre o risco, o “trágico”, e o “justo meio” ou “justa medida” para o qual não temos critérios objectivos absolutamente definidos.³¹⁰

No que concerne à crítica de que estamos na presença de uma ética “utópica”, Camps começa por referir que “todas as éticas são de algum modo utópicas”, embora umas o sejam mais do que outras. Há as que confiam e acreditam num futuro de total harmonia e identidade absoluta. Ou postulando um reino dos fins, à maneira kantiana, uma moralidade perfeita e completa, um agir absolutamente de acordo com a lei moral correspondente a uma santidade que, apesar de irrealizável, deve procurar-se pela virtude que nos torna dignos de ser felizes, começando pela defesa do transcendental e partindo deste para a postulação do transcendente. Ou admitindo a possibilidade de uma sociedade sem antagonismos e conflitos e o fim do homem como ser histórico. Ou assumindo uma esperança sem limites de natureza religiosa. Mas a descrença acentuada nestas alternativas significará uma inevitável atitude céptica? Camps sugere que não. A importância dada pela filosofia actual à ética é um sinal claro do contrário. “Se a ideia de um mundo melhor não é estímulo suficiente para lutar por ele, se essa ideia, unida à esperança de que a transformação da realidade é possível, não introduz sentido na existência, então haverá que concluir que a ética nada tem a ver connosco”. Mais do que

³⁰⁹ Cf., a propósito, Camps, Victoria, *O Século das Mulheres*, Ed. Presença, Trad. de Regina Louro, Lisboa, 2001, pp. 15-22. A edição original *El Siglo de las Mujeres* foi publicada pelas Ed. Cátedra em 1998.

³¹⁰ Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit., XV-XVI.

a defesa de teses teóricas, importa assumir um outro estilo de fazer filosofia que se contraponha à tradição moderna, que tenha algo a ver com a realidade e o mundo em que vivemos. Mesmo que nos limitemos à crítica de filosofias mais elaboradas, que não apresentemos propostas alternativas construtivas e nos limitemos à crítica do que existe,³¹¹ assumindo uma atitude crítica perante formas de filosofia moral que se situam no reino dos céus ou dos fins, quer como ponto de chegada, quer como critério de racionalidade e pressuposto da própria acção moral. Esta, se eticamente considerada, é resultado da tensão e conflito entre pólos irreduzíveis e em permanente antagonismo como o sentimento e o dever, a paixão e a razão, o social e o individual, o privado e o público. Não basta, por isso enunciar princípios, quando se sabe que a principal dificuldade reside na sua interpretação, na sua “adequabilidade” e relação com as consequências. Não basta pensar uma razão última dos fins, coincidente com a própria ética, isolando-a dos meios, numa razão insuficiente, instrumental. Não basta um formalismo que pretenda legitimar a priori os conteúdos dos procedimentos, mas importa articular o formalismo dos princípios com a indispensável pluralidade intrínseca à ética dos nossos dias, procurando garantir a tolerância e a liberdade na interpretação e adaptação desses princípios às diferentes situações, reflectindo a posteriori sobre os resultados e privilegiando a argumentação retórica (mais que a própria lógica). Importa ter presente que, se há domínios (como a justiça) onde as normas universalizáveis são essenciais, outros há, que, sem deixar de pertencer à ética, como a felicidade individual que exigem mais da prudência e não impõem uma pretensão de universalidade, apesar do compromisso e das obrigações para com a própria vida. “A função da ética não é prever o futuro ou apenas julgar o presente. E tampouco prover os critérios da decisão ou acção justa. *A teoria serve para iluminar e compreender a prática.* Elucidar e clarificar, tornar explícito o tácito”.³¹² Numa aproximação a Hegel, Camps sugere que a filosofia se faz “a posteriori” e, distanciando-se de Kant, refere que só será possível responder à questão “como é possível a razão prática?” se assumirmos a impureza dessa razão, e a entendermos como “razão tentativa, conjectural, popperiana, que, entre dúvidas e incertezas, quer desvelar os valores e contravalores do comportamento humano.”³¹³ “A moral não é só uma questão de razão, mas de sentimentos. A própria criança não aprenderá a comportar-se

³¹¹ Cf. Camps, Victoria, *La imaginación ética*, op. cit. pp. XVI-XVII.

³¹² Cf. Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, op. cit. p. 15.

³¹³ Camps, Victoria, *Ib.*

correctamente se não sente, ao mesmo tempo que sabe, que há modos de comportar-se melhores do que outros”.³¹⁴

Portanto, “ética insegura”, mas ética. Talvez a filosofia contemporânea revele pouca homogeneidade e múltiplas direcções pouco convergentes, assumindo um traço comum pós-hegeliano de ruptura com o sistema, com os chamados “filósofos da suspeita”(de que Nietzsche é exemplo) e a crise e crítica da ética moderna de que Kant é exemplo consagrado. Mas importa reconhecê-lo: A filosofia crítica e transcendental de Kant é já uma filosofia de reconhecimento de limites entre cognoscível e incognoscível, entre o que devemos fazer e o que apenas podemos esperar, entre o conhecimento e a acção. E se teoricamente o formalismo dava resposta aos problemas éticos, na prática as antinomias subsistiam e as interrogações: Como pode uma razão pura ser prática, ou de que serve uma razão prática que não obrigue a vontade? Já em Kant se poderá constatar que a crença num sistema transcendental se mistura com as dúvidas sobre esse mesmo sistema pela distância entre uma pura racionalidade da razão e uma prática tantas vezes irracional, pela inadequação entre os princípios éticos e a acção. Não é por acaso que Hegel assume a crítica desta “moralidade” universal e abstracta considerando-a inútil e privilegiando uma “consciência moral concreta”, consciente da sua própria imperfeição e falibilidade, apenas momento e parte da verdade total. Como não é por acaso que Marx identifica a ética com pura ideologia, como superestrutura alienante e legitimadora do que é, ou que Nietzsche critica e denuncia a pretensa universalidade dos valores morais. Ou ainda, que na segunda metade do século XX assistimos a um regresso das teorias éticas, em alguns casos, como referimos, revelando a influência de Kant (Rawls, Apel, Habermas), e noutros, assumindo um discurso emotivista onde os juízos morais são essencialmente expressão de sentimentos e resposta pessoal ou colectiva a situações que merecem concordância ou divergência, sem qualquer fundamento racional onde o relativismo é manifesto.

Sem se pretender elencar ou referir as múltiplas tendências da ética contemporânea, parece, desde já claro que a ética tem hoje um lugar de relevo no discurso filosófico. A pluralidade de perspectivas é manifesta o que justifica a necessidade não só de garantir consensos e de lhes garantir alguma validade. “Poderemos discutir se a «pragmática transcendental» proposta por Apel ou por

³¹⁴ Camps, Victoria, *Qué Hay que Enseñar a los Hijos*, Nuevas Ed. de Bolsillo, Barcelona, 2000, p.57.

A tradução é nossa.

Habermas é tão ou menos transcendental que a apercepção pura de Kant. É possível dedicar horas e horas a descobrir se a ética comunicativa é mais propriamente uma teoria kantiana ou hegeliana. Tudo isso é possível, de facto é o que costuma fazer-se na academia filosófica porque a isso estamos habituados e nos resulta mais fácil. Mas a ética não deve deter-se aí. A ética é – insisto – filosofia que trata da prática”.³¹⁵ A par das complicadas construções teóricas, a ética tem de preocupar-se com a prática e “passar pela prova dos factos”.

Mas o que constatamos é que ao nível prático e factual a sociedade do nosso tempo passa por alguma desorientação moral. Por outro lado, sabemos que o relativismo não constitui resposta aos problemas éticos que exigem respostas comuns. A ética contemporânea não possui um conjunto de princípios morais hegemónicos e vê-se confrontada, pelo menos na nossa civilização, com uma sociogénese e um processo de socialização onde predominam os interesses corporativos, grupais, particulares, próprios de uma atitude liberal de base e de uma democracia liberal onde as tensões entre interesses sectoriais são uma constante. Em nome da autonomia, assistimos a um excesso de politização e sociologização da moral, ao imperar de um “reducionismo sociológico” de um “tecnocientismo”. As próprias situações reveladas por uma história que se diz progressista onde os horrores e discriminações são frequentes parecem desmotivar as análises e convidar ao silêncio e à demissão, deixando o caminho aberto à demagogia fácil e ao “império do efémero”. Ao ponto de muitos acreditarem num “pós-moralismo” próprio de um tempo “posterior à virtude” onde se cruzam morais contraditórias e díspares, num “mundo de espertos” em que “tudo vale”. Tudo parece indicar que hoje “a moral” significa uma multiplicidade de “morais” e que, cada vez menos ousamos legitimações exógenas ou metasociais, mas apelamos cada vez mais ao nível do discurso público, para a sociedade como instância legitimadora e como juiz do dever ser, entendendo a moral como “processo e produto social”. “São a mundaneidade e a sociedade mesma (ou aspectos parciais dela) que se reconhecem como únicas origens e destinatários do comportamento moral, assim como dos critérios éticos que se invocam em cada circunstância: justiça, direito, responsabilidade, autoridade, convicção, tradição ou quaisquer que eles sejam”.³¹⁶ A própria sociedade impede,

³¹⁵ Camps, Victoria, in *Concepciones de la Ética*, Autores Vários, Ed. Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 2, Madrid, 1992, p.27. A tradução é nossa.

³¹⁶ Camps, Victoria e Giner Salvador, *El Interés Comum*, Centro de Estudios Constitucionales, Cuadernos e Debates, Madrid, 1992, p.17. Tradução nossa.

assim, um vazio ético e um nihilismo, uma crise global de legitimidade, estabelecendo limites à exclusividade da tecnociência na legitimação do poder, apesar da impressão de que nos movemos num mundo sem moral, dados os conflitos de interesses e culturas com que nos debatemos. Apesar de sentirmos que os “problemas morais” estão adstritos às múltiplas perspectivas e interesses dos diferentes grupos ou instituições, à conflitualidade de posições assimétricas de indivíduos, classes ou comunidades que lutam por uma ordem, que, segundo a sua perspectiva gostariam de ver concretizada. Neste contexto, em que os valores da cidadania, os valores económicos e políticos correm o risco da submissão aos mais poderosos, aos mais privilegiados, às classes dominantes, parece não haver lugar para valores universais e comuns, e, por isso, a moral surge como “logro comum” e deliberado, pela ausência de um “interesse comum”.

Assim, “quando a ideia de interesse comum parece aceitável como reguladora e crítica da realidade económica, política e cultural, assalta-nos a dúvida de que possa tratar-se de um mero ideal vazio, sem nenhuma possibilidade de concreção”.³¹⁷ Aliás, os interesses dos mais oprimidos e desfavorecidos, mesmo não sendo comuns, deveriam ser prioritários, em benefício de uma sociedade mais justa e solidária, quando é o contrário que acontece. Apesar disso, há sempre alguma utilidade na ideia de “interesse comum”, pelo menos para criticar o que existe e sugerir o que deve ser. Mas será que se trata de uma ideia condenada a não ter conteúdo nem concretização? A filosofia política, desde os liberais aos socialistas, ou se limitaram a algumas regras procedimentais (que não são fins morais) ou constituem modelos pouco convincentes. Aliás, o próprio discurso político foge cada vez mais às ideias “com interesse”, aos projectos e programas coerentes, preferindo a crítica estéril e fácil e valorizando o imediato. É o tempo das “microteorias”, dos “discursos fragmentários”, dos “minimalismos”, da falta de fins e de modelos, do corporativismo que faz do pluralismo uma ilusão e ficção, da falta de participação, da contraposição e sobreposição do interesse de muitos ao interesse comum onde as minorias deveriam ver reconhecidos os

³¹⁷ Camps, Victoria e Giner Salvador, *El Interés Comum*, op.cit. p.25.

A propósito desta noção “interesse comum” importa clarificar que, segundo os autores, “consiste num conjunto de objectivos colectivos que devem ir-se descobrindo em cada momento com critérios de raciocínio independente do poder, baseados em considerações a longo prazo (face à imediatez da decisão política ou até legislativa)” (p.10). “Se o sujeito do interesse é o «comum», a sociedade, descobrir esse interesse consistirá em tomar consciência dos interesses de todos e de cada um sem excluir as gerações vindouras” (p.51)

seus direitos. São os interesses fácticos, os interesses organizados, que são mais reconhecidos e que se fazem passar pelo interesse comum. E se, como vimos, ética e política não devem separar-se, seria um erro pretender-se confundi-las. É que a política e as suas soluções reflectem mais os interesses sectoriais e organizados e procuram a sua articulação com o interesse comum pelas vias da concertação e da negociação, onde, como é óbvio, têm mais voz os interesses corporativos e organizados. Importa, por isso, superar qualquer redução da moral à política, a “politização actual da moral”, e evitar o “imperialismo epistemológico do conceito de sociedade” em que, sob o pretexto de que «a sociedade necessita», esta se transforme em referente legitimador de todas as contradições. Sabemos que o processo de recessão das morais heterónomas conduziu progressivamente a uma socialização da moral com contornos pouco lineares e pouco unívocos, nalguns casos sem rupturas bruscas com a tradição, noutros de forma mais revolucionária, com previsões falhadas como ocorreu com a dicotomia entre a “moral burguesa” e a “moral proletária” em que esta acabou por ter que se limitar à constatação da prosperidade da sua rival, mas sempre com antagonismos e conflitos presentes. A própria ideia de igualdade, vista pela modernidade como preocupação ética e como indispensável à ordem social, vê-se hoje contestada por alguns que em nome da valorização do esforço, da competitividade, da eficácia e da competência, consideram a desigualdade como necessária à vida social e como um bem. Mas, e ao contrário, constatamos uma preocupação crescente e progressiva com a qualidade de vida, com um desenvolvimento sustentado e qualitativo, com uma consciência ambiental, o que, além de constituir exemplo elucidativo da “sociogénese moral” dá conteúdo ao interesse comum do nosso tempo. Outro exemplos poderíamos invocar, como a igualdade da mulher e do homem, os direitos dos animais, como elucidativos, não de uma “politização da moral”, mas de uma “moralização da política”. Apesar da tendência da nossa actual sociedade se pautar pelas preocupações de curto prazo, “o interesse comum exige sacrifícios a curto prazo para objectivos de longo prazo”, exige prioridades éticas que contrariem o relativismo ético, que se assuma a crítica da actividade política enquanto politização da moral, a condenação da tortura, do terrorismo, a defesa dos direitos da mulher, da criança, a luta pela paz como “imperativo categórico da convivência”.³¹⁸ Apesar dos conflitos e das antinomias da moral do nosso tempo, subsiste um espaço para o “interesse comum” como contraponto ao liberalismo extremo

³¹⁸Cf. Camps, Victoria e Giner, Salvador, *El Interés Comum*, op. cit. pp.42-43.

e ao consumismo. Mais: A ética não pode furtar-se aos conflitos, pois são estes que geram situações de escolha, de opção por uns valores em detrimento de outros. A ética, além do elencar dos problemas tem de definir prioridades e evitar que a resolução dos conflitos entre os interesses estabelecidos e organizados se restrinja à esfera política, demonstrando que há muitas vezes conflitos ocultos para lá dos que “se revelam”, ainda não organizados, e priorizando os estabelecidos. Procurando garantir um certo “telos”, apesar da heterogeneidade social, contribuindo pelo diálogo e pela participação, para a construção desse “interesse comum”, como objecto inacabado do desejo do homem.

Admitir um sentido para o progresso moral implica não só o respeito por direitos e valores fundamentais, mas tudo fazer para ir dando conteúdo ao interesse comum, rectificando aquilo que é intolerável, assumindo uma ética prudente mas que procure “ganhar tempo” contra as situações de inumanidade, mesmo que isso represente um espaço crepuscular ao dever que, na sua absoluteidade, desconhecemos. E assumir, à maneira da heideggeriana metáfora, que a obscuridade não é o estado que precede a luz, mas que a luz (o ser) é o modo no qual se manifesta a obscuridade(o ente). A ética contemporânea não pode resumir-se à apatia de princípios simétricos e ideais próprios de santos ou de deuses. Sem se identificar com a política, tem de confrontar-se com ela e favorecer a sua moralização.

“Quando a comunidade inclui os fracassados ou vencidos, quando tem em conta a história do sofrimento, a ética só pode ser política porque só se pode tomar a sério o desigual quando se questiona o outro que causa a desigualdade”. A ética tem de questionar a desigualdade real, tem de ser política e confrontar-se, dialogar com a política.³¹⁹ Importa, por isso, que, a par de uma razão dialógica, duma “impureza da razão prática”, se tenha presente uma razão que não é argumentativa mas “anamnética”, uma “razão anamnética que sabe de sofrimentos, que não está disposta a trocar a radicalidade do seu significado por qualquer teoria da verdade que o trivialize”, uma razão consciente e sabedora de que, por exemplo, “sem a recordação do holocausto não há universalidade possível”, porque “quem não recorda a história está condenado a repeti-la”.³²⁰ Há uma “cultura do esquecimento” que não podemos perpetuar e um “interesse comum” que urge aprofundar em nome de uma responsabilidade solidária

³¹⁹ Cf. Mate, Reyes, *La Razon de los Vencidos*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p.21. Tradução nossa.

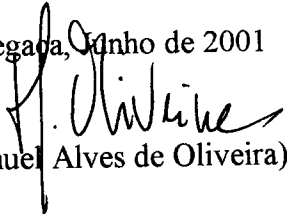
³²⁰ Cf. Mate, Reyes, *op. cit.* pp.24-25.

que não se limita ao presente. “O apocalipse não é o anúncio de uma catástrofe eminente mas o anúncio de que se tudo continua assim vamos até à catástrofe”.³²¹

Se não soubermos o que é o bem, ao menos procuremos o melhor pelo recurso a “acções interessadas” onde a “inteligência dos meios”, a prudência do “meio justo”, se façam sentir.

Pode a ética não ter um lugar perfeitamente delimitado nos nossos dias. Mas, a condição para que a República sobreviva é que a ética tenha lugar.

Cortegada, Junho de 2001


(Manuel Alves de Oliveira)

³²¹ Mate, Reyes, Ib.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- Adorno, T. e M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, Paris, 1974
- André, João Maria, *Renascimento e Modernidade*, Minerva, Coimbra, 1987
- A. P. F., *A Filosofia face à Cultura Tecnológica*, 1998
- Araújo, Luís de, *Sob o Signo da Ética*, Granito, Porto, 2000
- Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio, 1995
- Arendt, Hannah, *La Vie de L'Esprit*, PUF, 1981
- Arendt, Hannah, *Vies Politiques*, Gallimard, Les Essais, Paris, 1974
- Autores Vários, *A Crise da Sociedade Contemporânea*, Ed. 70, Lisboa, 1975
- Autores Vários, *Tradição e Crise*, Fac. De Letras de Coimbra, 1986
- Barthes, Roland, *Mitologias*, Ed. 70, 1968
- Baudrillard, Jean, *À L'Ombre du Millenaire ou le Suspens de l'An 2000*, 11&24, Paris 98
- Baudrillard, Jean, *Cultura y Simulacro*, Ed. Kairós, Barcelona, 1993
- Baudrillard, Jean, *Le Crime Parfait*, Éditions Galilée, 1995
- Baudrillard, Jean, *O Crime Perfeito*, Relógio d'Água, 1996
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et Simulation*, Ed. Galilée, 1981
- Baudrillard, Jean, *Simulacros e Simulação*, Antropos, Rel. d'Água, 1991
- Baudrillard, Jean, *A Sociedade de Consumo*, Ed. 70, 1981
- Cahiers Internationaux de Sociologie, 82 (1987)45
- Camps, Victoria e outros, *Concepciones de la Ética*, Ed. Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Fil., 2, Madrid, 1992
- Camps, Victoria e Giner, Salvador, *El Interes Comum*, 34 Cuadernos y Debates, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992
- Camps, Victoria, *El Malestar de la Vida Pública*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1996
- Camps, Victoria, *Ética, Retórica, Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1998
- Camps, Victoria, *Historia de la Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987
- Camps, Victoria, *La Imaginación Ética*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991
- Camps, *El Siglo de las Mujeres*, Ed. Cátedra, 1998
- Camps, Victoria, *O Século das Mulheres*, Ed. Presença, Lisboa, 2001
- Camps, Victoria, *Paradojas del Individualismo*, Drakontos, Crítica, Barcelona, 1993
- Camps, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, Antropos, Rel. d'Água, Lisboa, 1996
- Camps, Victoria, *Los Valores de la Educación*, Anaya, Madrid, 1994

- Camps, Victoria, *Qué Hay que Enseñar a los Hijos*, N. Ed. de Bolsillo, Barcelona 2000
- Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, Col. Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990
- Camus, Albert, *A Queda*, Ed. Livros de Brasil, Lisboa (Ed. não datada)
- Cantista, Maria José, *Racionalismo em Crise*, Livr. Civilização Editora, Porto, 1984
- Cantista, Maria José, “O Político e o Filosófico no Pensamento de H. Arendt”
- Cantista, Maria José, “A Significação do Bios Politikós ou o regresso ao pensamento em Hannah Arendt”
- Carvajal, L., *Ideas y Crecencias del Hombre Actual*, Sal Terrae, Santander, 1991
- Comte, Auguste, *Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société*, Gallimard, Paris, 1972
- Conferências de Filosofia da Fac. De Letras da Un. do Porto, Campo das Letras, Col. Campo da Filosofia-2, Porto, 2000.
- Cortina, Adela, *Ética Sin Moral*, Ed. Tecnos, 1990
- Courtine-Dénamy, Sylvie, *Hannah Arendt*, Inst. Piaget, Lisboa, 1999
- Cuadernos de Comunicación, *Comunicologia Aplicada de México*, nº 101, México 1991
- Debray, Régis, *L'État Séducteur*, Gallimard, Paris, 1993
- Deleuze, Gilles, *Logica del Sentido*, Ed. Barnel
- Eco, Umberto, *Viagem na Irrealidade Quotidiana*, Difel, 1993
- Ellul, J., *La Technique ou L'Enjeu du Siècle*, A. Colin, Paris, 1954
- Espinosa, Bento, *Ética, Relógio d'Água*, Lisboa, 1992
- Finisterra, nº 5, 1990
- Galbraith, John K., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992
- Garin, Eugénio, *O Renascimento*, Col Universitas, Telos, Porto, 1964
- Gorz, André, *Salir de la Sociedad Salarial* (<http://www.ccoo.es/arcadia/arc-02-gor.html>)
- Granger, Gilles-Gaston, *A Razão*, Ed. 70, 1985
- Grisoni, Dominique, *Políticas da Filosofia*, Moraes
- Habermas, Jürgen, *Técnica e Ciência como Ideologia*, Bibliot. De Fil. Cont., Ed. 70, 1997
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ed. de F. Tricaud, Ed. Sirey, Paris, 1971
- Jorge, Maria Manuel Araújo, *Da Epistemologia à Biologia*, Inst. Piaget, Lisboa, 1994
- Jornal “O Público”(17/1/01)
- Jornal “El País”(20/10/99)
- Journal of Communication, vol. 43, nº2, 1993
- Lewontin, R. C., *Biology as Ideology-The Doctrine of DNA*, 1991

- Lewontin, R. C., *Biologia como Ideologia-A Doutrina do ADN*, Rel.d' Água, Lisboa, 1998
- Lipovetsky, Gilles, *A Era do Vazio, Relógio d' Água*, Antropos, Lisboa, 1989
- Lourenço, Eduardo, *O Esplendor do Caos*, Gradiva, 1999
- Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969
- Maréchal, Joseph, *Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne*, I, Desclée de Brower, Paris, 1951
- Marques, Viriato Soromenho, *A Era da Cidadania*, Public. Europa-América, B.Un., 1996
- Marques, Viriato Soromenho, *O Futuro Frágil*, Publ. Europa-Am., 1998
- Mate, Reyes, *La Razon de los Vencidos*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991
- Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofia*, Alianza Diccionarios
- Morin, Edgar/Ilya Prigogine e outros, *A Sociedade em Busca de Valores*, I. Piaget, 1996
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo dos Ídolos*, Ed. 70, Textos Filosóficos
- Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo*, Minerva, Coimbra, 1990
- Pintos, Juan-Luís, *Los Imaginarios Sociales*, Cuadernos Fys, Sal Terrae, Madrid, 1995
- Platão, *República*, F.C.G.
- Popper, Karl e Condry, John, *Televisão: Um Perigo para a Democracia*, Gradiva, 1995
- Portucarrero F. Silva, M. Luísa, *A Hermenêutica do Conflito em P. Ricoeur*, Maiêutica, Minerva, Coimbra, 1992.
- Public Opinion Quarterly*, vol.36, 1972
- Revista Brotéria*, 137, 1993
- Revista de Comunicação e Linguagens*, 15/16, *Ética e Comunicação*, Ed. Cosmos, 1992
- Revista de Comunicação e Linguagens*, Com. e Política, 21-22, Ed. Cosmos, 1995
- Revista Crítica de Ciências Sociais*, 6, Maio/81
- Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 1, nº 1, Março/92(45)
- Revista Visão* 9/10/98
- Revista Visão*, 24/2/2000
- Roviello, Anne-Marie, *Senso Comum e Modernidade em H. Arendt*, Inst. Piaget, 1997.
- Scheer, Leo, *La Démocratie Virtuelle*, Flammarion, Paris, 1994
- Simmel, George, *El Individuo y la Libertad*, Península, Barcelona, 1996
- Sokal, Alan e Bricmont, Jean, *Imposturas Intelectuais*, Gradiva, 1999
- Tedesco, Juan Carlos, *El Nuevo Pacto Educativo*, Anaya, Madrid, 1995
- Traquina, Nelson, *Jornalismo: Questões, Teorias e "Estórias"*, Vega, Lisboa 1988
- Wolton, Dominique, *Eloge du Grand Public*, Flammarion, Paris, 1990

Varela, Maria Helena, e Lima, Teresa Macedo, Textos de Filosofia, Porto Edit., 1980

H. Oliveira