

AS FACES DA ÉTICA: ENTRE A DETERMINAÇÃO E A ESCOLHA

THE FACES OF ETHICS: BETWEEN THE DETERMINATION AND THE CHOICE

Luiza Andriolo da Rocha Tavares Pereira*

Resumo: Reconhecimento e “estranhamento”. Reconhecemos o primeiro dos termos e o segundo nos é estranho, talvez não por mero acaso, mas devido a certa resistência de nossa parte em aceitar possíveis “visões de mundo” diferentes. Devido à tendência acentuada à globalização, vigente em nosso tempo, diferenças vêm sendo esmagadas diante de uma tentativa de uniformização de padrões humanos. De tal forma, culturas estão sendo esquecidas, identidades estão sendo deformadas, através de um novo entendimento, o qual acaba por impor condutas humanas que se justificam através do artifício da universalidade. Existem, salvo melhor juízo, razões admissíveis, para a tentativa de busca de um mundo globalizado, também no que tange à esfera da ética, no qual seres possam ser vistos através de uma condição de igualdade formal em dignidade, condição esta responsável por aniquilar qualquer tentativa de desrespeito a tudo aquilo que tal dignidade representa. Resta-nos, pois, averiguar os limites da universalidade ética em relação às escolhas pessoais humanas, em seus aspectos culturais, religiosos e em tantos outros, bem como parece ser necessária uma investigação acerca de quão condicionados somos em tais escolhas. Somando-se ainda a isto, o tema da alteridade parece ser cada vez mais crucial no que tange a investigações sobre o melhor modelo ético a ser seguido. Entretanto, também não nos é facultado, na busca por uma justificação da ética, a fuga de tudo aquilo que nos opõe em diferença material, em vontade.

Palavras-Chave: Ética. Dignidade. Reconhecimento. Oposição. Determinismo. Escolha.

Abstract: Recognition and estrangement. The first word refers to things that are recognized and the second one to things that are strange to people, maybe not by chance but due to a given resistance people have to accept possible different point of view. Because of a current strong tendency towards globalization, differences have been being smashed in a process supported by an attempt to standardize human patterns. Consequently, cultures have been being forgotten and identities have been being deformed through a new understanding, which ends up imposing a human behavior that is justified by the artifice of universality. There are admissible moral reasons for the attempt to search for a globalized world, as well as the ethics sphere, in which beings can be seen through a condition of formal equality in dignity. This condition is responsible for exterminating any attempt of disrespecting everything that such dignity represents. Thus, it is necessary to investigate the limits of ethical universality in relation to personal human choices in its cultural, religious and many other aspects.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. luizaartp@hotmail.com.

Additionally, it seems necessary to examine how conditioned people are when making such choices. There is also the topic of otherness, which seems to be more and more crucial when investigating the best ethical model to be followed. However, it is not acceptable, in search of a justification of ethics, that people run away from everything that opposes to them concerning material differences when searching for respecting in otherness even if one wants to.

Key-words: Ethics. Dignity. Recognition. Opposition. Determination. Choice.

A ética enquanto reconhecimento: da igualdade do que é uno

Nossa condição humana, racional e emocional, até onde a conhecemos, nos permite a escolha entre um modo de pensar que instrumentaliza todo aquele que é outro, e uma outra perspectiva, dentre muitas que ainda podem surgir, a qual possibilita o respeito ao outro, por reconhecer neste certa igualdade formal em dignidade, ou mesmo por haver certo reconhecimento em um nível mais profundo, que ultrapassa as barreiras da igualdade formal em dignidade, e atinge o nível da afinidade material, ou mesmo pessoal.

Tal pressuposição, de que todos os seres humanos possuem em si um valor intrínseco, representado pela dignidade, nada foge de nossa tradicional maneira metafísica, e mesmo ontológica, de conceber a realidade, o que indica, de certa forma, uma essência. Tal herança provém, por certo, da antiguidade, e mais propriamente da teoria das formas inaugurada por Platão¹. É difícil, considerando o estágio de desenvolvimento científico no qual nos vemos hoje, manter esta idéia no sentido de buscar, através dela, uma fundamentação de sistemas éticos a serem seguidos, e isto porque, principalmente o darwinismo nos mostrou não existirem espécies imutáveis e estanques, com essências perpétuas, mas um evolucionismo das mesmas, nas quais nos incluímos enquanto seres humanos. Como então justificar uma ética com base na idéia de dignidade humana? Isto sem adentrarmos na discussão que envolve os demais seres, pois o presente artigo limita-se a investigar uma posição ética recíproca entre seres humanos, o que não significa que não consideremos de extrema relevância a deliberação acerca da elaboração de uma ética de seres humanos dirigida aos demais entes de nossa natureza, apenas não adentraremos neste mérito no presente artigo por questões didáticas, postergando tal discussão para momento oportuno.

¹ A teoria das formas ou teoria das idéias é mais propriamente explicitada nos livros VI e VII da obra “A República”.

Deste modo, nossa proposta é de tentar justificar um sistema ético, com pretensões de universalidade, com base no que podemos chamar de “utilitarismo auto-interessado”, conceito que iremos desenvolver no decorrer do texto.

Importante frisar que, ao mencionarmos sobre um conceito de igualdade formal entre os seres humanos em dignidade, não estamos de todo o modo recorrendo à teoria das formas estanques de Platão, mas de certa maneira flexibilizando-a, no sentido de que, mesmo ao admitirmos que não possuímos uma essência imutável, é possível atribuímos um valor a nós mesmos, enquanto viventes em nosso momento de transição enquanto espécie, isto é, não é porque não possuímos uma essência perpétua que não possa haver um valor intrínseco em nossa atual fase evolutiva, neste sentido nos aproximando também do que poderíamos chamar do devir do universo de Heráclito.² Se assumirmos pois, a idéia de uma ontologia “fraca”, no sentido de que não contemple o atributo da imutabilidade, podemos extrair daí a idéia de um ritmo ontológico, ainda nos ditames do modelo de Heráclito, no qual alguns momentos de repouso corresponderiam a essência das espécies, enquanto que os movimentos corresponderiam a mutabilidade dos entes. Deste modo, haveria, além de um equilíbrio rítmico entre movimento e repouso, um equilíbrio rítmico entre ordem e caos, sem ferir o princípio aristotélico da não contradição, o qual reza, grosso modo, que não há como algo ser e não, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto³. Tal inferência decorre de nossa própria capacidade de auto-reflexibilidade, ou seja, de nos percebermos a nós mesmos, bem como de sermos capazes de nos atribuir um “valor”, decorrente de nosso reconhecimento como seres humanos. Entendemos assim não haver falta de ética quando postulamos nossas ações embasados em nossos próprios interesses, restando ser tarefa da ética estabelecer os limites, e os fundamentos de tais limites, a este interesse.

O ocidente possui uma herança histórica que tende a nos levar a uma valorização do subjetivismo e não do coletivo, de forma que viemos, quase que de maneira automática, por colocar nossos interesses pessoais sempre a frente dos

² Heráclito representa, para a tradição filosofia, a idéia de movimento, isto significa que não haveria, segundo seu entendimento, uma ontologia estanque, um determinismo ontológico. Acerca da noção de movimento em Heráclito, Admar da Costa nos esclarece ser o movimento um ato descontínuo gerador da multiplicidade. O movimento em Heráclito, desta feita, estaria relacionado à uma noção de ritmo, bem como à uma relação entre repouso e movimento propriamente dito. Também é abordada aqui a relação ontológica entre contrários, no sentido de que a existência do repouso depende da existência do movimento e vice-versa. Neste sentido conferir o artigo *Movimento em Heráclito*, In: Sofia – Revista Semestral de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, ISSN 1676-417X, Ano VII – Nº 07 – 2001/1, ps. 7/24.

³ Sobre o princípio da não contradição: Aristóteles, *Metafísica*, Livro IV.

interesses da comunidade da qual fazemos parte.⁴ Devido a tal cultura ocidental tendente a manter o foco em nosso subjetivismo, nos vemos sempre diante de uma tensão entre agir por nossos impulsos, e agir de acordo com nossas ditames morais, o que entendemos aqui ser uma construção histórica e não algo “auto-concluível” através da razão. Mesmo assim, tal caminho histórico que acabou por fundamentar nosso sistema de regras atual utiliza-se da razão como instrumento que permitiu a construção de um sistema ético ao longo do tempo. Acreditamos assim que nossa capacidade racional nos indica que devemos nos impor comportamentos morais para nossa auto-conservação como espécie, mas que o conteúdo de tais regras não é determinado pela razão, mas deve consistir em uma escolha histórica, quase que como um sistema de tentativa e erro. A prova disto é que o conteúdo de nossas regras éticas muda com o decorrer dos séculos, e mesmo varia de cultura para cultura, ainda que sejam contemporâneas entre si, o que desvela a conclusão acerca do quanto é a ética relativa, bem como o quanto esta depende de uma construção histórico-cultural.⁵ As gerações ocidentais vêm, pois, deparando-se com o mesmo impasse ético contido na dualidade das regras da razão e da emoção que parecem se opor, como se tivéssemos a todo tempo que escolher entre Apolo e Dionísio:

[...] O deus da bela aparência precisa ser ao mesmo tempo o deus do conhecimento verdadeiro. Tampouco pode faltar na essência de Apolo aquele tênue limite, que a imagem do sonho não pode ultrapassar, para não agir patologicamente – quando a aparência não só ilude mais engana: aquela delimitação comedida, aquela liberdade distante das agitações mais selvagens, aquela sabedoria e calma do deus escultor. [...] A arte dionisíaca, por outro lado, repousa no jogo com a embriaguez, com o arrebato. [...] Seus efeitos estão simbolizados na figura de Dionísio⁶.

Entretanto, o que nos parece, é que opostos complementares necessitam um do outro, assim como o uno não precede o múltiplo, o que consiste no movimento rítmico

⁴ Em relação a nosso subjetivismo ocidental, conferir também o conceito de cartesianismo. Já Aristóteles, mesmo ao afirmar ser o ser humano um animal essencialmente político, entendia que o fim último da ação humana corresponderia ao alcance da felicidade – conferir em: Aristóteles, *Ética a Nicômaco* -. Emmanuel Lévinas, por sua vez, é o filósofo que vem a destacar e, de certa forma, denunciar, tal forma de pensar do ocidente enquanto preponderância metafísica do uno, enquadrada no subjetivismo – conferir em: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* -.

⁵ Sob este viés, Gadamer, em sua obra *Verdade e Método* e através de sua hermenêutica filosófica, percebe de maneira correta o quanto somos influenciados em nossa percepção de mundo de acordo com nossa historicidade.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude*; trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da trad. Marcos Casanova. –São Paulo: Martins Fontes, 2005, ps. 7-8.

ontológico; e nem mesmo a razão deve preceder o desejo, tratando-se de um movimento rítmico ético. Portanto, o entendimento vigente hoje na maioria dos países do ocidente, principalmente nas sociedades mais democráticas, de que todos nós humanos possuímos, em tese e formalmente, um valor igual, e que por isso deve ser respeitado, proveio de uma história de guerras e revoluções em que tal modo de pensar só foi adquirido e conquistado através do descontentamento daqueles que não estavam sendo privilegiados com os antigos sistemas éticos vigentes. Podemos concluir que foi somente através do auto-interesse de quem estava sendo oprimido, seja pela condição social, por ser estrangeiro, pela linhagem familiar, pelo gênero, pela cor ou por qualquer outro motivo, que direitos foram sendo adquiridos até que hoje se chegasse a este entendimento acerca da igualdade formal. As revoluções históricas, neste sentido, contribuíram para o nosso estágio de entendimento atual, que nos parece ser o mais acertado possível. Talvez os ideais revolucionários estejam perdendo suas forças diante de um sistema democrático que vem buscando proporcionar uma certa liberdade, na qual aparentemente não existe opressão ou domínio de poder de uns sobre outros.

Ao longo do então exposto até o presente momento, não enfrentamos ainda o cerne da questão acerca da ética concebida em termos globais, o que cada vez mais nos preocupa diante de nossa situação histórica. A grande questão pela qual nós ocidentais nos deparamos hoje diz respeito a como pensar uma ética mundial sem que isto seja uma imposição do próprio ocidente sobre as demais culturas, a exemplo das que não vem a respeitar os direitos humanos, expressão que contempla nossa idéia de dignidade humana, bem como de igualdade formal. Nossa humilde tentativa de resolver este impasse consiste no fato de que todo o ser humano parece tender a sua auto-conservação, isto é, à preservação de sua própria vida, ressalvado o caso em que estiver sob influencia de ideais religiosos ou de outra natureza, de certa forma impostos pela cultura onde cada um de nós nasceu, cresceu, e foi educado. Sendo assim, na tentativa de atribuir uma essência aos seres humanos, e tentando, mais uma vez, como tantos já o fizeram, teorizar sobre nossa natureza, mesmo que a consideremos como transitória, concluiríamos que tal natureza poderia ser a nossa tendência à auto-conservação. Não se está falando aqui em auto-conservação da espécie tão somente, mas propriamente na tendência à auto-conservação que repousa em cada ser humano em particular, ou seja, o que quase poderia ser considerado como um instinto de sobrevivência.

Relevante se faz considerarmos aqui, como base de nossa exposição, a teoria rawlsiana, no que tange ao conceito de posição original. O neocontratualista John

Rawls, apesar de não considerar-se a si próprio como um utilitarista, propõe em sua obra “Uma Teoria da Justiça”, uma situação hipotética, um artifício da racionalidade humana, capaz de colocar a todos numa situação de igualdade, sem a influencia de crenças quaisquer, para que, a partir daí, se possa estabelecer axiomas mínimos eticamente aceitos, dos quais se possam partir também regras normativas de caráter ético. Mesmo sabendo que não é a intenção do autor citado na referida obra propor uma teoria universalmente aceita da justiça, utilizamos aqui sua concepção de posição original porque, de certa forma, pensamos que tal tese poderia ser plausível, mesmo em termos universais. Sendo assim, se subscrevêssemos de forma plena a tal teoria, haveríamos de admitir que regras morais não são relativas a cada cultura, conforme afirmamos supra, mas que são “auto-inferíveis”, através de um artifício racional. Entretanto, se tivéssemos a capacidade real de nos afastarmos de toda e qualquer influencia histórico-cultural responsável por nosso modo de compreender o mundo, talvez a tese rawlsiana pudesse fazer total sentido.

A tese proposta por Rawls é, de fato, bastante difícil de ser aceita porque, em termos práticos, nos é impossível conceber uma situação hipotética na qual pudéssemos abstrair toda a influencia de nossa história, pois talvez não nos restasse nada, além do instinto de auto-conservação. Mas poderíamos pensar então por que no inicio da humanidade nossos ancestrais não partiram desta condição de igualdade, porque houve uma imposição de uns sobre outros desde o inicio, o que gerou por milênios crenças de que uns são “melhores” ou mais merecedores do que outros? Primeiro porque não houve um inicio da humanidade, se aceitarmos a teoria da evolução; e, segundo, porque nas raízes do que podemos chamar de humanidade, o domínio de uns sobre outros se sucedeu por critérios que variaram ao longo do tempo, a exemplo do emprego da força física⁷.

Deste modo, nunca houve uma condição real de igualdade entre os seres humanos para que eles pudessem deliberar livremente sobre suas regras em sociedade, pois sempre existiram imposições de visões de mundo. Nossos considerados “avanços”, em termos de igualdade formal em direitos, só foram conquistados na medida em que

⁷ Basta imaginarmos a caricata figura do homem das cavernas batendo em sua parceira escolhida e a carregando a força para fins de acasalamento, eis um exemplo de dominação do qual percebemos resquícios até hoje, sendo o gênero feminino vítima de uma cultura extremamente falocentrica, presente também nas religiões, mesmo após uma revolução.

classes oprimidas resolveram se erguer contra seus opressores.⁸ A noção de auto-interesse inerente, já referida, também contempla a tendência humana de que quem se encontra numa posição de dominação sobre outros e favorável a si mesmo, não irá preocupar-se com os demais, a não ser pela influencia da imposição de algum ideal – o que geralmente fica a cargo das religiões. Nos permitimos aqui extrair um trecho da obra de Foucault, *Vigiar e Punir*, o qual acreditamos ser adaptável à tese por nós exposta em relação à comportamentos morais impostos ao longo da história por parte de classes alternadamente dominantes, não necessariamente em seu sentido econômico, vejamos:

[...] Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII formulas gerais de dominação⁹.

Todavia, para que haja esta mudança, isto é, para que aqueles que se encontram numa posição de oprimidos possam militar por uma mudança de sua condição, para que seu instinto de auto-interesse então aflore neste sentido, é preciso que haja algo que os faça se libertar de uma cultura opressora, cultura na qual muitas vezes a pessoa nasce e é educada a pensar durante toda a sua vida, sem qualquer possibilidade de questionamento de seus dogmas morais. O grande problema de tais culturas tão opressoras, é que elas se constituíram com base já em uma situação de opressão e desigualdade, como é o caso, por exemplo, de culturas orientais que embasam sua moral na religião, a qual, por ser desde seu início constituída unicamente por seres humanos do gênero masculino, acabou por gerar uma cultura machista que não reconhece a igualdade formal da mulher, isto por não ter partido de uma posição de igualdade para eleger suas regras, mas sim de uma suposta revelação profética. Vejamos assim que o conteúdo da ética, nestes casos, é conveniente a quem possui um tipo de domínio, e neste sentido, e com base neste argumento, é que viemos por justificar nosso sistema ético que tem como fundamento os direitos humanos e que considera todos os seres humanos formalmente iguais em dignidade.

⁸ Neste sentido, conferir conceito de marxismo, excepcionalmente na obra *Manifesto Comunista*, em co-autoria de Karl Marx e Friedrich Engels.

⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 118.

Porém, temos de enfrentar aqui o problema de que nossa crítica ocidental à culturas que não consideram a igualdade, ou que não partiram dela para formar seus dogmas basilares, é, de certa forma, realizar uma crítica através de nosso próprio modo de pensar, o que não deixa de ter a pretensão de uma imposição a favor da igualdade, isto é, de maneira mais clara: o que faria de nossa igualdade enquanto perspectiva cultural a tal ponto superior a outras culturas, que se justificasse como próprio critério a partir do qual se poderiam tecer críticas?

A única solução possível a este impasse parece residir no resgate de alguma essência humana, que se constitui em nosso auto-interesse. Explica-se: somente o auto-interesse de cada um é capaz de justificar uma ética onde não haja imposições, pois nenhum ser humano possui naturalmente interesse em ser submisso a outro, tal interesse, se existiu e ainda existe hoje, ocorreu diante de alguma forma de domínio, inicialmente pela força, depois por políticas religiosas, e por tantas outras justificativas geradoras de grandes injustiças, bastando lembrarmos fatos tão terríveis quanto a escravidão, o nazismo, o canibalismo – todos estes fatos ocorreram por imposições justificadas, de alguma forma, sob algum critério.

O auto-interesse na sobrevivência não significa tão somente manter-se respirando, mas tende também à nossa liberdade em tudo que esta implica, e mesmo à felicidade individual. Por isso nenhuma moral em rebanho, nos reportando novamente a Nietzsche, pode nos privar dela, a liberdade que não deixa de ser tão vital quanto o ar que respiramos. É a partir da igualdade que se chega à liberdade, e desta última se estabelecem regras fraternas.

Convém a nós perceber que o auto-interesse não pode, porém, assumir proporções tamanhas que acabem por gerar uma guinada, uma inversão dos pólos passivo e ativo de uma mesma opressão. Desta forma, a idéia de igualdade repousante na posição original de Jon Rawls nos possibilita que estabeleçamos nossa liberdade somente a partir de tal situação hipotética. Igualdade que talvez um dia se torne real. E universal.

A ética enquanto estranhamento: da liberdade do que é múltiplo

Resta-nos saber se somente somos capazes de respeitar aquele que, de alguma forma, a nós se identifica, ou se somos ainda capazes de respeitar a alteridade pura e propriamente dita. Nossa suspeita é a de que a capacidade humana de respeitar o outro

pode se realizar por duas vias distintas entre si, quais sejam elas, o caso em que o ser humano se reconhece em algum nível de igualdade com aquele que é outro, ou porque este se vê totalmente separado em relação ao suposto estranho, e neste caso último o respeito parece advir de um utilitarismo auto-interessado que convencionou a igualdade formal.

Sendo assim, a visão de mundo que opta por reconhecer em todo o ser vivo uma igualdade formal em dignidade justificada na existência de vida, acaba por respeitar o estranho de si porque nele se reconhece, ainda que de certa forma, mesmo que a semelhança se dê em termos mínimos. Podemos considerar que tal perspectiva é, também, e de certo modo, auto-interessada, em razão de que talvez o ser humano não possua a capacidade de respeitar algo que não seja, de algum modo, o mesmo de si.

Resta-nos também investigar sobre a hipótese de possuímos ou não uma total capacidade de abstração, capaz de considerar o outro de modo totalmente alheio, pois nos parece que sempre acabamos por respeitar alguém ou “algo”, por nos encontrarmos, em algum sentido, neste alguém ou neste algo, resultando assim nosso ato em um retorno ao auto-respeito. A capacidade de considerar o outro como totalmente estranho parece consistir em tarefa impossível, ao passo que nossa relação com tudo que é outro se dá a partir do que somos em nossa experiência particular, de modo que tal tarefa apenas possa ser atingível quando passível de derivar-se de algo que ultrapassa o limiar da razão auto-interessada, e adentra na esfera dos sentimentos, ou propriamente, do amor.

Existe também, como anteriormente referido, o ato de respeito ao outro derivado de um puro utilitarismo auto-interessado, algo em que talvez seja possível uma visão de tudo aquilo que existe em alteridade como tudo aquilo que é estranho, e o respeito, neste caso, resumir-se-ia à aplicação da premissa que indica que não façamos aos demais aquilo que não desejamos para nós próprios. O caso do respeito para com a natureza é um bom exemplo do tema tratado, à medida que podemos optar por, por exemplo, não cortar uma árvore por reconhecermos nela uma igualdade formal em dignidade oriunda da existência de vida, caso em que há uma identificação, ainda que em termos formais e mínimos. Ainda na esfera deste exemplo, também podemos optar por preservá-la, a árvore, por nos sensibilizarmos com uma possível dor, maior caso de reconhecimento e identificação, ou ainda, tal ato pode ser determinado porque podemos pensar que o desmate de árvores pode vir a nos causar problemas ambientais que venham por prejudicar nossa saúde, caso em que não há identidade alguma, havendo apenas o auto-

interesse. Em todas as situações citadas, o respeito advém de um sutil retorno ao respeito por nós mesmos, mesmo que pensemos, equivocadamente, estarmos respeitando o outro na totalidade de sua estranheza. Do mesmo modo, temos que o “outro” também é capaz de nos respeitar, para seu benefício próprio, em uma atitude similar, o que o faz dele um outro, nem tão outro assim.

Retornemos então àquela que nos parece a hipótese em que o respeito se dá realmente por aquele que não somos, caso em que, até mesmo, colocamos nossos próprios interesses a parte, caso em que o então estranho vem em primeiro grau de hierarquia, e este caso se denominaria amor. Tal amor não possui, necessariamente, correspondência com o amor entre gêneros, de modo que estamos aqui a considerar o amor em seu sentido de identificação material, não apenas formal, ou seja, o caso em que há uma identificação pessoal tamanha a ponto de tornar-se ela mesma um sentimento que age contrariamente aos próprios interesses pessoais, que nos coloca a nós mesmos em segundo plano, em favor daquele que amamos. É uma identificação que acaba por desvirtuar-se a si mesma, e desfazer-se em outro. É um fenômeno propriamente humano, e situa-se para além da razão auto-interessada e utilitarista, é o emocional outrora esquecido no ato que denominou a categoria humana como se se tratasse *apenas* de animais racionais, interpretação que pariu nossa própria auto-representação como, tão somente, *homo sapiens*.

Após este raciocínio que desconsidera a razão através de si mesma no que tange aos sentimentos, podemos tecer considerações acerca dos termos “estranhamento” e “reconhecimento”, bem como em que medida eles são eticamente aplicáveis. A ética mesma é elo que se constitui para vida em sociedade, da qual nós humanos necessitamos para sobreviver, e, desta forma, não podemos vir por desconsiderá-la, a ética, pois ela nos é necessária e vital, e desta forma não há novamente como fugir do utilitarismo auto-interessado.

Assim, assumindo o resgate de uma teoria ontológica, ou parcialmente ontológica, ou ainda, uma ontologia relacional ou condicionada ao estágio de evolução das espécies, no sentido já exposto na primeira parte deste artigo, tecemos nossas considerações a respeito de um possível sistema ético que leve em consideração nossa tendência à auto-conservação, o que vem a justificar a necessidade de tal sistema, na busca de não recairmos também em uma falácia naturalista¹⁰. Deste modo, ainda nos

¹⁰ No que tange aos conceitos de ontologia relacional, e mesmos no que diz respeito às implicações darwinistas na filosofia, mais propriamente dialética, conferir o artigo de Eduardo Luft: *Ontologia*

valendo do que propõe Rawls, acreditamos que, a partir de valores eleitos e deliberados através de uma condição de igualdade que venha a considerar a dignidade de todos, somos capazes de construir e formar nossas opiniões, o que se denomina autonomia plena segundo o mesmo autor. Seguindo ainda os ensinamentos da doutrina rawlsiana, mas extraindo da mesma as nossas próprias conclusões, temos que na chamada autonomia plena, haveria então espaço para reconhecimento material, o que se pode chamar também de amizade ou afinidade, e também para o “estranhamento”, no qual não há uma igualdade material, mas apenas formal em dignidade, o que justifica o respeito pelo suposto “estranho”.

Repita-se, entretanto, que as peculiares diferenças entre particulares, e mesmo os aspectos culturais que não venham a violar direitos humanos, não devem, por certo, ser esmagados por um sistema de globalização, sendo tais diferenças também algo de muito positivo, à medida que vêm por concorrer na formação da identidade humana. Entretanto, devemos levar em consideração que a diversidade encontra no caminho de seu livre exercício o limite do respeito à dignidade do outro, a qual é advinda de uma igualdade formal, nos termos já expostos.

O que há de relevante nisto é que, diante desta forma de conceber a ética, não estaremos castrando nossas inclinações pessoais, que nos opõem a uns, e nos envolvem e unem a outros. Não precisaremos, deste modo, nos forçar a um sentimento para com o nosso próximo, pois o que devemos a todo o outro é, a princípio, apenas respeito, o que não significa que uma relação mais profunda em termos de afinidade não possa surgir a partir daí. O sentimento de amor, de fato, como nós o concebemos em nossa cultura ocidental, se deve àqueles com os quais, efetivamente, nos identificamos e reconhecemos em uma afinidade material, que ultrapassa limites da igualdade formal geradora de respeito.

Ao realizarmos este esforço por uma afinidade para com aquele pelo qual tal afinidade não surge de forma “natural”, não estaríamos dispondo de nós próprios, de forma que estaríamos assim por anular nossa real vontade, a qual muitas vezes consiste na vontade de antipatia e aversão pelo diferente. Na tentativa forçada e trágica de tentar amar ao outro contra nossa inclinação que a este outro nos opõe em disputa, restamos por nos tornar escravos de uma moral que limita. Vejamos o que Nietzsche nos fala:

Deflacionária e Ética Objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. In: Revista Veritas, Porto Alegre, v.55, n.1, jan./abr. 2010, p. 82-120.

Com certeza o estado em que fazemos mal raramente é tão agradável, tão limpidamente agradável, quanto aquele em que fazemos bem (...) Uma presa fácil, para naturezas orgulhosas, é algo desprezível, elas só se sentem bem à visão de homens inquebrantados, que lhes poderiam ser hostis e, do mesmo modo, à visão de todos os bens de difícil acesso; para com aquele que sofre são freqüentemente duras, pois este não é digno de seu esforço e de seu orgulho – mas se mostram tanto mais atenciosas para com os iguais, com os quais um combate e luta seriam, em todo o caso, honrosas, se alguma vez se encontrasse uma ocasião para isso¹¹.

Poderíamos então nos perguntar se existiria, de fato, uma identificação natural entre seres humanos, ou se as afinidades derivariam de condicionamentos contingenciais, a exemplo da cultura e historicidade de cada um. Perguntas neste sentido poderiam então surgir: Será que não nos filiamos a nada mais do que aparências impostas ou a projeções do que pensamos ser? Não seria a afinidade um encontrar daqueles que escolheram a mesma espécie de escravatura mental? A questão desvela-se no saber se, na admissão de uma possibilidade de abstração do que nos é circunstancial, livres então de condicionamentos, ainda assim existiria reconhecimento material possível. “[...] a aparência, desde o começo, acaba quase sempre por se tornar em essência e faz efeito como essência! [...] Somente como criadores podemos aniquilar”.¹² Ora, e se não houvesse mais criação, no resgate daquilo que se perdeu com toda a arrogância contingencial da história? E se criação sobreposta já não mais existisse sobre nós, haveria ainda a vontade de aniquilamento? Seria ela ainda mais visceral? Ou seria ainda esta tão forte que saudável à vida humana?

De fato, a vontade supostamente natural presente na estranheza das relações materiais aparece aqui como algo “saudável”, desde que não reprimida por uma tentativa de igualdade material castradora de toda a subjetividade e paixão humana. O esmagar desta vontade de oposição por parte da moral em rebanho do igual já apontada por Nietzsche, é capaz de repercutir-se em explosão de toda a vontade reprimida em violência aparentemente patológica.

Recorremos ainda a Nietzsche, percebendo que este critica nossos sistemas morais por serem estes um condicionamento imposto, aniquilador de nossas paixões:

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. In: Os Pensadores/Obras incompletas; 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, pgs. 193/194.

¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. In: Os Pensadores/Obras incompletas; 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 197.

[...] quando o homem julga: “assim é justo, quando conclui daí: ‘por isso tem de ocorrer!’ então faz que dessa forma reconheceu como justo e designou como necessário – a essência de sua ação é moral!” Mas, meu amigo, tu me falas de três ações em vez de uma: também teu julgar, por exemplo, “assim é justo”, é uma ação – não se poderia já julgar de uma maneira moral e de uma maneira imoral? Por que consideras isto e precisamente isto como justo? – “Porque minha consciência me diz; a consciência nunca fala imoralmente, é ela que determina o que deve ser moral!” – Mas porque ouves tu a fala de tua consciência? E em que medida tens direito de considerar um tal juízo como enganoso? [...] Teu juízo “assim é justo” tem uma pré-história em teus impulsos, propensões, aversões, experiências e in experiências; “*Como ele nasceu?*”, precisas perguntar, e posteriormente ainda: “O que me leva propriamente a lhe dar ouvido?”¹³

Sendo assim, a vida em sociedade, ou também chamada esfera pública, não deve corresponder a uma simples tolerância de opiniões, mas a um reconhecimento, mesmo que em igualdade formal, pois ainda assim presente está o reconhecimento, mesmo que em níveis mínimos, e nisto reside o conceito de democracia. Talvez deste modo, juntos e de um ponto de partida justo, porque igual, sejamos capazes de construir uma vida social moralmente ética, talvez também em termos globais.

As opiniões na vida pública, desta forma, devem derivar não de condicionamentos, mas de um juízo crítico e bem informado, a partir de uma posição igual: qual seja ela, o respeito à dignidade humana, o que também pode ser passível de denominar-se como um ato-interesse utilitarista. Veja-se então que, no âmbito das relações diplomáticas, deve haver a prevalência de um reconhecimento formal, pois nos encontramos no outro em igualdade formal em dignidade, e por isso a opinião do então “igual”, é tão importante quanto a nossa. Por esta razão é que, na política, mesmo em seu âmbito internacional, reconhecemos os demais, mesmo que materialmente diferentes e estranhos a nós, não sendo assim todo o outro a estranheza em si.

No que tange à esfera particular, por sua vez, há o espaço para o estranhamento que, muitas vezes, nos opõe uns contra os outros. No estranhamento, quando não nos reconhecemos no outro em materialidade, quando aquele é totalmente estranho a nós em afinidade e inclinação pessoal, não há como haver amizade, em seu sentido aristotélico, e logo acabamos apenas por tolerar o diferente.¹⁴ Não há o que se forçar um sentimento de amor igual, na medida em que a então igualdade do outro se restringe a uma formal

¹³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. In: Os Pensadores/Obras incompletas; 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, pgs. 206/207.

¹⁴ No que tange à concepção de amizade em Aristóteles, conferir livro VIII da obra *Ética a Nicômaco*.

dignidade comum. Por isso na amizade não há justiça como deve haver num sistema político, na amizade, há o reconhecimento em mérito e afinidade.

Nietzsche, de certa maneira já sugere, precedentemente a Rawls, uma posição original, na qual devemos existir na ausência de uma moral limitante. Nietzsche vem por considerar uma “posição original” advinda do inconsciente, mas note-se que, todavia, só houve de sua parte, consideração pelo âmbito dos desejos particulares então castrados, desconsiderando a importância de uma ordem mínima social.

Na esfera pública, e mesmo na universalização da ética, devemos sim dar ouvidos a uma consciência autônoma, porque necessitamos de regras sociais em favor de nossa própria sobrevivência, de acordo com nossa tendência a um utilitarismo auto-interessado. Temos então que tais regras sociais, formadoras de uma convivência comum e pacífica entre diferentes em materialidade, e também em cultura, apenas são passíveis de derivação daquilo que todos nós temos em comum. É somente a partir de uma condição de igualdade formal que garanta a sobrevivência de todos em suas dignidades, que se pode admitir toda a liberdade de (in)consciências particulares em suas afinidades e estranhezas peculiares. Eis porque a igualdade formal da dignidade em autonomia deve dialogar com a liberdade material dos desejos. As referidas “inconsciências particulares” são livres até o encontro com os limites da dignidade derivada da condição de igualdade.

E é esta dignidade, que atribuímos a nós mesmos enquanto participantes do momento em que se encontra a evolução de nossa espécie, que deve ser o ponto de partida, e, simultaneamente, a finalidade das ações humanas. Na esfera privada, o particular é livre até o limite da dignidade do outro, num contratualismo que admite o próprio instinto humano de sobrevivência. Entretanto, no “momento-espazo-rítmico” concernente à esfera pública - considerando-se ser esta o oposto co-relacional da esfera privada -, e tendo-se aqui em vista os ditames que devem reger uma ordem política mundial, os direitos sociais devem preceder os direitos liberais, pois estamos a visar aqui a conduta ética humana, ao mesmo tempo, mas sob aspectos diferentes, quais sejam a face pública e a privada, e por isto, ao direcionarmos nosso foco a um destes aspectos haverá uma preponderância, que posteriormente seguirá em alternância com seu inverso, no estado rítmico heraclítico já referido. A ética enquanto seu aspecto justiça pressupõe uma igualdade mínima de condições da qual devem se partir as relações e contratos, sob pena de um vício formal em tal formação, residente na desvantagem para um dos lados e conseqüente vantagem para outro, numa relação de

opressão. O equilíbrio da balança da igualdade vem por dar validade e garantir a justiça do processo, sendo que se constitui a dignidade em limite e princípio das ações humanas, tanto na esfera pública quanto na privada ou particular.

Tendo-se em vista que regras universais se inferem a partir de uma condição que pressupõe uma posição original, isto é, uma condição de igualdade formal entre as partes, posição esta que não permite influências de sistemas morais que não passam da perspectiva de um vencedor histórico, surge então a garantia de uma sociedade moral justa, por partir de um processo justo.

Diante da proposta apresentada, não seria assim a subjetividade humana ignorada, na medida em que tal subjetividade faz parte de uma autonomia plena, segundo a teoria de John Rawls, fundada em uma autonomia racional que permite a eleição de valores por todos, não se admitindo assim a possibilidade de qualquer imposição. De tal sorte, não deve o sistema político universal consistir, por certo, na vitória da perspectiva da maioria sobre a minoria, mas deve ser uma construção a partir da igualdade formal. Haveria, pois, neste sistema proposto, não apenas a tolerância da opinião daquele é diferente, mas a real consideração do igual em dignidade.

A igualdade formal por nós aqui tratada nada mais é do que ponto de partida e fim da moral, tanto na esfera pública quanto na privada, sendo que na primeira o objetivo das ações é a preservação da dignidade de todos, e é a dignidade também ponto de partida a serem pensadas todas as ações. Na esfera individual, por sua vez, as inclinações subjetivas possuem maior ênfase por ser a dignidade do outro o limite da liberdade, em termos utilitaristas e, até mesmo, egoístas. Mas também na esfera privada a dignidade é ponto de partida, na medida em que se diga que dignidade venha por significar, tanto igualdade quanto a própria liberdade, alternando-se em níveis de hierarquia de acordo com o foco, de modo que é papel tanto da política internacional quanto dos Estados, garantir tanto os direitos liberais - os quais representam a liberdade -, quanto os direitos tidos por grande parte das Constituições como sociais - os quais representam a busca pela igualdade -.

Nietzsche afirma a impossibilidade de existência de um ideal partilhado por todos, argumentando que não deve haver juízos morais porque estes estariam demasiadamente contaminados pelas contingências, sendo que uma condição de igualdade não seria capaz de ultrapassar as barreiras da simples aparência. Assim, o referido filósofo se refere aos juízos morais sobre nossas ações: *“Deixemos essa tagarelice e esse mau gosto para aqueles que não tem mais o que fazer, além de*

arrastar o passado mais um pouquinho pelo tempo, e que nunca são, eles próprios, o presente – os muitos, portanto, a grande maioria".¹⁵ Nietzsche, porém, não percebeu ser a ética necessária para a própria garantia da existência humana. Nietzsche, neste sentido, deveria ter a mesma grandeza no calar que ele próprio atribui a Sócrates.

Toda a vida que ultrapassa a barreira do pessoal uno necessita de ética. Para Lévinas, a ordem do sentido primeira advém da relação inter-humana.¹⁶ Daí podemos derivar a preponderância do público sobre o privado, da igualdade, sobre a liberdade, da justiça, sobre a inclinação pessoal, se o foco almejado, evidentemente, for a vida em sociedade. No entanto, mantendo nossa perspectiva tida como ocidental, no encontro com outrem na vida privada, quando não há a identificação e amizade aristotélica entre iguais, não é por ele que temos responsabilidade, mas por nós mesmos. No caso de haver estranhamento material, o respeito ao outro deriva da vontade de receber respeito em contraprestação, o que é passível de denominar-se novamente como utilitarismo auto-interessado, pois no reconhecimento de uma igualdade formal existe nada mais do que tolerância.

Não é, no entanto, por vermos no outro sua estranheza e unicidade o que nos faz querer respeitá-lo, mas é por querer dele também respeito recíproco que tal ato de respeito é efetivado. A objetividade da ética, se é que ela existe, parece ser então muito mais utilitarista e "egoísta", do que é, para o ocidente, em reconhecimento do outro. Não se pode querer pressupor da natureza humana uma caridade embasada no senso de responsabilidade sobre o outro, não se deve esquecer a natural competição que se origina na vontade que opõe. Também não se deve, por bem, deixar de reconhecer a beleza que repousa no enfrentamento de duas existências por completo distintas materialmente entre si, e, sendo assim, melhor não falar-se em filosofia como sendo a sabedoria do "amor".

Também somos todos outros para todos aqueles que não somos, de alguma forma. Porém, tais outros não irão por, necessariamente, pensar em nós como se eles próprios fossem.¹⁷ A rivalidade essencial presente numa outra existência faz com que pessoas, até certo ponto, necessitem estabelecer alguma forma de contrato entre si, para

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. In: Os Pensadores/Obras incompletas; 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 208.

¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 143.

¹⁷ Convém notar que, para Hobbes, o ser humano, diante de sua natureza, encontra-se sempre num propenso estado de guerra, o que veio a justificar sua teoria em favor de um Estado absolutista a regular a conduta humana, tese presente na obra *Leviatã*.

que ambos os auto-interesses possam conviver sem a necessidade de uma guerra. Note-se que tal contratualismo sempre deve pressupor uma condição de igualdade entre as partes, para que uma delas não leve vantagem na barganha, ou que a parte mais forte declare guerra contra a mais fraca e se faça vencedora. A possibilidade do outro em nós ver-se a si reside na possibilidade de haver certa afinidade capaz de unir dois pontos que parecem divergir como infinitas linhas paralelas.

Nos casos em que há algo para além da igualdade formal, casos em que existe uma identidade material, aí nasce a possibilidade de uma amizade, ou de algum tipo de sentimento análogo, na qual poderemos, até mesmo, amar ao outro como a nós mesmos, ou amá-lo mais do que a nós mesmos, sendo assim *espontaneamente* responsáveis pelo “outro”, em decorrência de um sentimento advindo de tal identificação.

Entretanto, surge aqui a reflexão acerca de que quanto mais a pessoa conhecer a si mesma em sua dignidade peculiar e singular, mais terá a capacidade de se reconhecer no outro, e mais amizades e relações afetivas ela provavelmente terá. Parece-nos que, quanto mais a pessoa se aceitar e conhecer em si mesma, maior será sua capacidade de se abrir para o próximo em identificação.

Parece-nos também assim, que o rosto do outro não simboliza para nós todos os outros rostos de todos os outros “outros”, como coloca Lévinas.¹⁸ Há uma primeira impressão, a qual é de identificação ou de antipatia pelo rosto de cada outro em particular, mas tal expectativa de identidade ou rejeição irá ou não se confirmar, dependendo da relação que se estabelecerá entre ambos os rostos a partir daí. É certo que a primeira impressão é carregada de preconceitos, mas a dúvida reside no fato de que a relação posterior a primeira impressão também pode vir contaminada de contingências preconceituosas e de estereótipos, muitas vezes inconscientes. Resta-nos investigar se é possível, após uma total abstração de contingências empíricas, a existência deste real amor ao próximo, esta identificação com todos de igual maneira, essa igualdade material universal. Seria nossa posição original como seres humanos capaz de nos igualar de tal modo? Ou, ainda assim, na ausência de tudo o que veio “depois”, haveria alguma identidade particular? Muitos já discorreram sobre a impossibilidade de se pensar esta hipótese, no *no sense* de negarmos nossa própria história, no sentido de que se fôssemos investigar o que propriamente somos, nossa

¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*; coord. Pergentino Stefano Pivatto. – Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1997, ps. 143/164.

própria codificação genética já seria em si o resultado de uma contingência oriunda do encontro dos rostos de nossos pais.

Desta feita, devido a nosso auto-interesse, só poderemos pensar no outro antes de nós mesmos quando isto for nosso próprio desejo, porque existe aí um sentimento em relação a tal outro. Excluindo-se do cálculo tal caso de extrema identificação, não nos parece justo priorizarmos o outro em detrimento a nós mesmos, assim como também não nos parece justo tentar fingir uma espécie de amor pelo próximo, enquanto tal engodo não passa de uma imposição de uma forma de moral. Entretanto, faça-se aqui uma grande ressalva, qual seja ela a de que tal argumentação só é passível, e assim podemos chamá-la também de justa, na esfera particular/privada. Na esfera política, mesmo no que tange às relações internacionais, os atos dos governantes devem pautar-se de forma diferente do que ocorre na esfera privada, ou seja, ao assumirmos nosso papel na política, devemos agir de acordo com os princípios derivados, antes de tudo, da igualdade formal em dignidade, sendo que, de tal forma, na ação política não deve haver espaço para intersubjetividades que venham por dar privilégios a uns em prejuízo a outros, apenas por questões de afinidade, sob pena do cometimento de graves injustiças. No peculiar caso da política, somos todos responsáveis por todo aquele que é outro, pois no âmbito do público, somos todos iguais formalmente, no sentido de que todos temos, inicialmente, os mesmos direitos.¹⁹

Já no que tange à esfera das relações particulares, não há mesmo a necessidade de haver *essa* justiça, a qual vem por considerar todos de modo uniforme, impondo um reconhecimento forçado. O resultado da moral castradora na esfera pessoal é justamente um resultado negativo, gerando muitas vezes ódio, rancor, sentimentos que surgem sem ter um motivo aparente, mas que provavelmente originam-se na opressão da individualidade e da autenticidade.

Sendo assim, poderíamos dizer que, ainda seguindo a doutrina de Rawls, considerando nossa autonomia plena, na esfera pública, as paixões humanas devem dobrar-se frente ao propósito da uniformidade formal - em seu sentido positivo, que iguala todos apenas em direitos - , e na esfera privada, é a uniformidade - em seu

¹⁹ Um exemplo claro de injustiça se faz quando se confundem as esferas do pessoal e do público, como outrora já frisado, hipótese em que se trazem relações de afinidade pessoal para a esfera pública, a exemplo do emprego de parentes e afins em cargos públicos por parte de representantes do Estado, seja em quaisquer dos três poderes separados por Montesquieu, cargos nos quais muitas vezes é exigido o ingresso por intermédio de concurso, e isto claramente viola o princípio da igualdade formal entre os cidadãos e o princípio da isonomia, presentes no Estado Democrático de Direito brasileiro, e, logo, viola a todos em dignidade.

sentido negativo de anular individualidades e subjetividades - , que deve dobrar-se à nossas paixões, desejos, e afinidades, sempre dentro do limite da dignidade do outro, dignidade a qual nós mesmos acordamos em nossa autonomia racional na condição da posição original, de maneira universal.

No outro, haverá sempre a presença de nós mesmos, seja em identificação subjetiva/material, ou objetiva /formal, e nesta última deve se fundar um sistema ético . O outro nunca será totalmente outro, pois nele sempre haverá uma subjetividade que nos é peculiar, e este outro será sempre uma representação dele mesmo a partir de nós, que somos mesmos. Logo, sempre estaremos e seremos, de certa forma, no outro, seja em igualdade formal, ou em reconhecimento material. O outro não pode ser totalmente outro porque o totalmente outro de nós atinge uma estranheza alheia a nossa capacidade de conhecimento. O outro de nós não conhecemos, não possuímos a faculdade de conhecer por estarmos presos a limitação do que somos na história, e por isso não temos a certeza sobre a existência de algum deus ou de alguma deusa, que não fosse de algum modo, uma projeção de identidade enquanto mesma.

Quando Lévinas nos fala que o outro deve vir primeiro, aponta ele a idéia de que o coletivo deve vir antes do individual sob qualquer circunstancia, que a igualdade formal deve vir antes da liberdade subjetiva. O mesmo chega a criticar a filosofia ocidental chamando-a de egologia.

Para nós, o não reconhecer-se no outro em igualdade formal, em dignidade, chama-se falta de ética. O não reconhecer-se no outro em identidade material, em afinidade, chama-se autonomia plena.²⁰ A ética, no sentido de reconhecer a igualdade formal do outro em dignidade, seria, pois, impessoal, porque direcionada para todos, seria una e em si, e não viria por considerar diferenças subjetivas, pois estas todas se inclinam diante de tal ética do respeito, sob este aspecto. Trata-se de uma ética, repita-se, autônoma, pois pressupõe liberdade e igualdade. Todavia, isto não quer dizer que as subjetividades e que as diferenças não possam existir, como bem defendeu Nietzsche. Ela, a subjetividade, existe, de acordo com a tese aqui exposta, de maneira plena e autônoma, sem influencias de imposições ou regras ditadas, de modo que apenas irá curvar-se, impor-se limites a si, diante de algo que esta própria individualidade escolheu como postulado para seu próprio auto-interesse: a dignidade do outro. A igualdade formal em dignidade advém da subjetividade humana, da mesma forma que a

²⁰ Referência á idéia de autonomia plena expressada por John Rawls na obra *Uma Teoria da Justiça*.

subjetividade advém da igualdade, porque a subjetividade esbarra nos limites da igualdade formal para garantir a ela preservação dela própria, da subjetividade. A subjetividade se representa, se faz presente duas vezes, ao constituir a igualdade, por ser auto-interessada em sua conservação, e ser constituída pela igualdade, na medida em que a igualdade determina os limites da subjetividade.

Conclusão

Apesar de que um entendimento fenomenológico da estrutura de nosso compreender seja necessário, no sentido de que não nos é facultada a cisão para com nossa historicidade, de modo que já possuímos, inconscientemente, uma pré-compreensão inerente, ousamos insistir ser a ética um elemento indispensável a toda a humanidade, e por tal razão deve a mesma ser una, à medida que participa do caráter humano “ontológico-atual”, compreendido nas relações abrangentes, tanto intersubjetivas, quanto entre os povos. Somos múltiplos em culturas e em diferenças peculiares, mas unos em humanidade, e, sendo assim, deve a ética almejada ser livre de determinismos, a medida do possível, acompanhando a tendência e as necessidades da globalização, pois não deixa aquela de ser também um contrato a abranger interesses. E para que tal contrato político seja justo, é necessário que advenha de uma condição de efetiva igualdade entre as partes, a ser buscada com base na idéia de igualdade formal entre os seres humanos, a qual é hoje compartilhada a partir da condição que temos de perceber o quão injustas são as nossas crenças morais embasadas numa história de dominação, sendo o próprio contexto global o responsável pelo ônus de tal prova, atestando que o auto-interesse humano é capaz produzir mudanças, ao passo que vem por libertar-se de imposições condicionantes. A fenomenologia, e mesmo a hermenêutica filosófica, são capazes de apontar nossos pontos de partida. Entretanto, isto não significa que devemos continuar a nossa caminhada sob a mesma opressão, pois voltar atrás e mudar a direção muitas vezes faz parte do trajeto. Não há uma ética ontológica, uma ética objetiva ou cognoscível, pois não há ontologia na relação, sendo a ética nada mais do que a relação entre entes dotados de um valor intrínseco, mesmo que no sentido de uma ontologia rítmica, e advindo de nossa própria percepção auto-interessada sobre nós mesmos. Desta banda, são tantas as éticas quanto são as relações, de modo que estamos aqui a assumir um relativismo ético, mas não epistêmico. A ética é o vir a ser da escolha que respeita o mínimo ontológico humano intransponível: nossa

atual e auto-interessada idéia de dignidade humana. Nossa pré-compreensão de mundo não deve significar uma permanência, mas, ao contrário, a consciência de nosso condicionamento histórico deve nos levar à livre escolha diante da vida, de modo que tal consciência venha a possibilitar a nudez de todo hábito:

[...] seria preciso portanto partir dessa contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer “sim”, depois selecionar, filtrar, interpretar, portanto transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar *salvo* aquilo mesmo que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo²¹.

Após a desconstrução de nossas crenças morais fundadoras de sistemas éticos responsáveis por uma verdadeira alienação em escravatura, nos resta construir. Longe de um determinismo, nossa história hoje, nos permite a escolha de uma dignidade livre, porque igual. E igual, porque livre.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.
- _____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- COSTA, Admar A. Movimento em Heráclito. *Sofia: Revista de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo*, Ano VII, nº 07, 2001/1, p.7-24.
- DERRIDA, Jacques. *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- LUFT, Eduardo. *Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n.1, jan./abr. 2010, p. 82-120.
- MARX, Karl. *O manifesto comunista*. 16. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. 3. ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *A visão dionisíaca do mundo, e outros trechos da juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

²¹ DERRIDA, Jacques. *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*. Trad. André Telles, revisão técnica Antônio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
_____. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

Artigo recebido em: 17/08/10
Aceito em: 29/11/10