



Mal-Estar e Subjetividade

Universidade de Fortaleza

cmpps@unifor.br

ISSN: 1518-6148

BRASIL

2002

José Celio Freire

A ÉTICA SOCIAL NUMA VISÃO MUNDIAL (THE SOCIAL ETHICS IN A WORLD VISION)

Revista Mal-estar E Subjetividade, año/vol. 2, número 001

Universidade de Fortaleza

Fortaleza, Brasil

pp. 57-63

A ética social numa visão mundial*

JOSÉ CÉLIO FREIRE

Professor Adjunto do Depto. de Psicologia da Universidade Federal do Ceará e Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

End.: Av. Arterial 1 – Lote 14. Quadra 55 – 4ª Etapa – Porto das Dunas 61700-995 – Aquiraz-CE Caixa Postal – 199

e-mail: joseceliofreire@ig.com.br

“A lógica (...) é a força com a qual o homem, algum dia, haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisso: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica.”

(João Guimarães Rosa, em entrevista a Günter Lorenz)

RESUMO

Este artigo trata da ética na perspectiva da alteridade radical e da modernidade em sua forma tardia em que a sociedade de consumo de massa e o hiperindividualismo colocam às psicologias o desafio da escuta do outro.

Palavras-chave: ética; alteridade; mundialização; psicologia.

**Artigo ampliado a partir de mesa redonda com idêntico título, do Encontro de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade de Fortaleza, em 17 de abril de 2001.*

ABSTRACT

This paper treats the ethical approach in the radical alterity and late modern age perspective. In this sense, the mass-consumption society and the hiperindividualism demand the hearing of the other.

Key words: ethics; alterity; globalization; psychology.

Este tema incita-nos a pensar primeiramente a importância da sociabilidade, no âmbito da dimensão ética da existência humana, e, em segundo lugar, a adoção de uma perspectiva mundial para o problema, que se coloca necessário, a partir do entendimento da economia globalizada.

A condição de estudioso da Psicologia nos permitiria, de início, a compreensão do tema do ponto de vista ontogenético¹, ou seja, do desenvolvimento da moralidade nos indivíduos, a partir da influência da socialização e pela internalização de normas e valores originariamente sociais. Nossa experiência como docente, no entanto, ministrando a disciplina Ética Profissional, em cursos de graduação em Psicologia, nos insta a propor uma discussão deontológica, levando em conta as conseqüências do trabalho do psicólogo², e de outros profissionais afins, tanto para os indivíduos quanto para os grupos e a sociedade como um todo.

A posição de onde falamos aqui, contudo, é mais ambiciosa, quicá pretensiosa. Abordamos a questão da ética social, a partir do ponto de vista eminentemente filosófico, a princípio, para depois enveredarmos pelo tratamento sociológico e pela discussão psicológica propriamente dita, e para aventurarmo-nos a pensar a ética na radicalidade em que ela se apresenta, na obra de Emmanuel Lévinas (1961, 1978, 1982).

O filósofo lituano, naturalizado francês, a partir da propositura da *evasão do ser*³, falou-nos da ética enquanto filosofia primeira, em que a alteridade aparece de forma radical. A dimensão ética surge com a visitação do *Outro*, com a revelação do *Infinito* em seu *Rosto* não fenomênico, com a vinda da idéia de Deus⁴ a mim (ao homem). Isto se dá para Lévinas, essencialmente, através do miserável, da viúva e do órfão, mas poderia, para nós, sê-lo pelo encontro com o sem-teto, o sem-terra, o menino de rua e com as crianças e

adolescentes prostituídas, por exemplo. Ou seja, é através do que se apresenta em sua nudez e em sua miséria que se dá a revelação daquilo que é, em excesso, o Outro.

Esse absolutamente Outro me aparece e me constitui enquanto subjetividade, antes que eu possa abarcá-lo pela representação ou que possa a ele me referir pela linguagem. Pois sua vinda é o que permite toda e qualquer comunicação e oferece a condição de possibilidade de todo e qualquer discurso, iniciando pela minha primeira resposta: “eis-me aqui”.

Lévinas vai muito mais longe ainda no tratamento da alteridade. Irá nos exigir que entendamos nossa ‘relação’ com o Outro enquanto *separação* de mim, na direção do Outro, num primeiro momento (Lévinas, 1961), e como *substituição* de mim pelo Outro, num segundo momento (Lévinas, 1978). Buscar a alteridade é estar aberto para sua diferença, a partir da interioridade, por um lado, e ser obsedado pela exterioridade, em minha responsabilidade infinita e irrecusável, para com e pelo Outro, por outro lado. A hipérbole se configura: sou responsável pelo Outro e por todos os outros, e mais que todos, e até pela sua responsabilidade, e ninguém pode me substituir em minha responsabilidade. Eis a filosofia social de Lévinas, que pressupõe que o lugar que ocupo é desde sempre a usurpação do lugar do Outro.

A justiça⁵ diz respeito ao que se apresenta quando da entrada do terceiro homem (e com ele toda a humanidade), ou seja, trata-se da comparação entre iguais ou da busca da equidade. Para os demais, clamo por justiça e abomino a desigualdade. Mas entre mim e o Outro se dão a *assimetria* e a *diacronia*. Ele me fala de sua *Altura* e de um passado imemorial, e eu chego sempre atrasado ao seu encontro, tendo dele apenas as marcas de sua passagem. Por isso, do plano eminentemente ético, é preferível a injustiça sofrida à injustiça cometida. E o “não matarás” se coloca como o mandamento que diz da impossibilidade ética do assassinio, mesmo que o assassinato (seja pela violência cotidiana, seja pela guerra) se dê empiricamente. Trata-se aqui da persistência da alteridade ainda que o outro seja sistematicamente desautorizado como sujeito ético.

Fiquemos por aqui nesta exposição mínima do pensamento

ético de Lévinas. Se necessário, podemos esclarecer o que possa restar incompleto ou obscuro, se o debate posterior permitir.

Tentamos agora também, de forma breve, leitura possível para a sociedade atual, já o fazendo a partir de posição crítica, ou seja, utilizando-nos de ressonâncias do pensamento levinasiano.

O mundo em que vivemos se nos coloca, predominantemente, no modelo tardo-moderno, onde se intensificaram os ditames da modernidade, em termos da racionalidade instrumental e tecnocrática (Adorno) e na forma da cultura narcísica (Lasch, 1991) ou hiperindividualizante (Lipovetsky, 1994). Trata-se da sociedade do consumo de massa em que os *media* aparecem com todo o seu poder de subjetivação, uma forma social em que se oferecem, nas vitrinas pós-modernas *estilos de vida* (Giddens, 1990) para todos os gostos, mas que se resumem na mesma estratégia globalizante e padronizadora, a cujo funcionamento só interessa a resposta às exigências de mercado. Vendem-se, assim, cosméticos, roupas, jóias, carros, mas também comportamentos, crenças, valores e “éticas” (no plural).

Sociedade de indivíduos, em que o que se vê é o ato de defesa de um “mínimo eu” (Lasch), que desinveste o mundo social para garantir a sobrevivência, mas que, egocentrado, não consegue sanar as carências no “mercado de felicidade”, nem se permite reconhecer e respeitar o outro enquanto sujeito ético. Esta “alergia à alteridade” (Lévinas) funcionaria de forma inconsciente (Costa, 1997) e alimentaria a violência que separa e que confronta as elites e os excluídos (Frei Betto, 1997). De qualquer maneira, não escapamos à influência dos riscos e da insegurança generalizados (Giddens), e, para além da angústia (Heidegger, 1995) que nos constitui como entes humanos, nos colocamos diante de situações as mais “ansiosas” e estressantes, quando da tentativa de superarmos a nós mesmos e competirmos no mundo globalizado.

A psicologia, em sentido amplo, tem-se revelado reforçadora deste modelo societário individualista, seja através de um projeto identitário para o sujeito, seja pela viabilização de práticas do *cuidado de si* (o que nos remete a Foucault). Toda a gama de procedimentos de orientação, aconselhamento e psicoterapia se instituiu, a partir do

pressuposto de uma identidade una, imutável e autocognoscível, em que “ser quem realmente se é” se coloca como meta possível. Além do que, são formas de lidar com o risco e a insegurança tardomodernos (Giddens), com ou sem eficácia. O encontro com a alteridade, com a *outridade* – para usarmos o termo cunhado por Octavio Paz – do outro e de mim mesmo, com a *ipseidade* (Ricoeur, 1990), com o estrangeiro que chega de fora e com o estranho que habita dentro em mim, não tem espaço nas formas tradicionais de psicologia, e por que não dizer, de outras tantas intervenções que se dão sobre os seres humanos. Buscar desenvolver a *consciência do outro que si*, para além de toda *consciência de si* possível, parece-nos ser a tarefa que a psicologia deve promover nos indivíduos. Ou seja, ao invés do mero *cuidado de si*, o *cuidado com o outro que si* se nos afigura como ideal de uma psicologia que vise superar os limites da cultura narcísica e da sociedade hiperindividualizante.

Pois bem. Somos constituídos originariamente, em nossa subjetividade, pela alteridade radical, mas dela nos afastamos com a ingerência de modos individualizantes de ser-no-mundo (Heidegger, 1995), e assim tornamo-nos alheios ao outro, sob o império da indiferença para com sua *outridade*. Que estratégias existem que possam confrontar-se com estas formas dominantes? Organizações não-governamentais que tratam das minorias e dos excluídos sociais, por exemplo. Movimentos solidários que atuam em situações de risco e calamidade públicas. Grupos organizados em torno de questões ambientais. O voluntariado que recrudesce, felizmente, em nosso país e em muitos outros lugares. São experiências, com maior ou menor sucesso, que deslocam o eixo das preocupações, numa excentricidade que permite vislumbrar a não-indiferença para com o outro e fugir da lógica da onipotência e da auto-suficiência canibalística (Joel Birman, 2000) que nos coloca falsamente superiores aos demais.

Todavia, enquanto o mercado for, a um só tempo, o sujeito social por excelência e o destinatário de nossas ações, estaremos distanciados de nossa própria *incondição* humana e da *má consciência* (Lévinas) de sermos para e pelo Outro.

Por isso é bom que nos deixemos tocar (paticamente) em

nossa sensibilidade, vulnerabilidade e passividade (Lévinas), pelo Outro e sua exigência ética, e, talvez assim, poder ensaiar uma ciência e uma técnica que respeitem a diferença e que visem “uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”, como nos disse P. Ricoeur (s1990).

Notas

1 A perspectiva piagetiana poderia ser um exemplo deste tipo de tratamento: Jean Piaget, **O juízo moral na criança**, 1994.

2 Para isto existe o “Código de Ética dos Psicólogos”, que nada mais é que um código de postura profissional acordado pelos próprios psicólogos, através de suas instituições normatizadoras e fiscalizadoras - os Conselhos Federal e Regional de Psicologia.

3 O que diz respeito a uma *impertinência* ao ser, em contraposição ao império da representação, do saber e do poder encarnado no pensamento científico e mesmo na filosofia tradicional. O ser-em-questão e o ter-de-ser antecedem a questão do ser (mesmo na forma heideggeriana do “ser dos entes”).

4 Quer sejamos ateus, agnósticos, céticos ou crentes, Deus nos vem à idéia (Lévinas). Um diálogo interessante é travado, contudo, entre um crente e um não crente no livro “Em que crêem os que não crêem?” (Carlo Maria Martini e Umberto Eco), sob o ponto de vista da ética.

5 Em Ricoeur (O si-mesmo como um outro), a ética aparece como a visada de uma vida boa com e para os outros em instituições justas. Obviamente, a justiça social é um valor que perpassa todo o nosso entendimento de uma ética social para mundo atual.

Referências Bibliográficas

BETTO, Frei. *Crise da modernidade e espiritualidade*. In: NASCIMENTO, E.P.(org) **Ética**. Rio de Janeiro.

BIRMAN, Joel (2000) *Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos!* In: KEHL, M. R. (org) **Função fraterna**. Rio de Janeiro, Relume Dumará..

COSTA, Jurandir Freire Costa (1997) *A ética democrática e seus inimigos*. In: NASCIMENTO, E. P. (org) **Ética**. Rio de Janeiro, Garamond.

GIDDENS, Anthony (1990) **As conseqüências da modernidade**. São Paulo, UNESP, 1991.

HEIDEGGER, Martin (1995) **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis, Vozes.

LASCH, Christopher (1991) **Refúgio num mundo sem coração**. A família: santuário ou instituição sitiada? Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LÉVINAS, Emmanuel (1961) **Totalité et infini** – Essai sur l’exteriorité. Paris, Kluwer Academic, Le Livre de Poche, 1998.

_____ (1978) **Autrement qu’être** ou au dela de l’essence. Paris, Le Livre de Poche.

_____ (1982) **De Dieu qui vient à l’idée**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

LIPOVETSKY, Gilles (1994) **O crepúsculo do dever**. A ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa, Dom Quixote.

LORENZ, Günter (1965) *Diálogo com Guimarães Rosa*. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção Completa**. Volume I. Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar S.A., 1995.

RICOEUR, Paul (1990) **Soi-même comme un autre**. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Artigo aceito em 08 de janeiro de 2002