

Haverá uma ética para a idade global?

Possibilidades, dúvidas e alguns condicionamentos

Is there an ethic for the global age? Possibilities, doubts and some constraints

ONÉSIMO TEOTÓNIO ALMEIDA¹

Resumo: Este ensaio constitui uma síntese da nossa reflexão sobre os valores da modernidade, sustentados na trilogia ciência/tecnologia, liberdade/igualdade e progresso, à qual subjaz o princípio da valorização do mundo terreno, e sobre a forma como estes axiomas são postos em causa pelo pós-modernismo, ao trazer a debate novas preocupações ligadas ao ambiente, à justiça e ao direito à diferença.

Palavras-chaves: Modernidade; valores; ética; pós-modernismo; perfectibilidade do ser humano.

Abstract: This essay is a synthesis of our reflection on the values of modernity, based on the trilogy of science/technology, freedom/equality and progress, with the underlying principle of valuing the earthly world, and on how these axioms are called into question by postmodernism, by bringing to the fore new concerns about the environment, justice and the right to difference.

Keywords: Modernity; values; ethic; postmodernism; perfectibility of the human being.

¹ Universidade de Brown, EUA.

A questão dos valores da modernidade tem-me interessado profundamente. Sobre ela tenho lecionado e publicado vários escritos. Por isso, o presente texto é uma espécie de resumo do meu ponto de vista sobre esta temática. Tenho plena consciência do tom leve e quase passageiro de algumas das afirmações aqui contidas. Sobre alguns pontos, escrevi já mais pormenorizadamente, embora alguns destes textos ainda permaneçam inéditos. De qualquer modo, acho sensato começar por clarificar um conjunto de conceitos fundamentais para o meu argumento central. Antes disso, porém, gostaria de fazer um aviso de carácter metodológico: neste texto lidarei com conceitos sem me preocupar muito com a história do seu aparecimento. Pretendo com isto significar que me debruçarei sobre a visão do mundo que engloba um conjunto de crenças e valores sem me ocupar de prioridades históricas no surgimento de cada um deles. Com efeito, a partir de determinada altura, nos finais do século XVIII (começou a surgir muito antes), a modernidade manifesta-se com facetas diversas (e sem sequer ser ainda reconhecida por esse nome) em múltiplas formas no Ocidente, sobretudo na França, Alemanha e Inglaterra, mas não só. Ultrapassa mesmo as fronteiras europeias, inspirando tanto a Revolução Francesa, que acima de tudo foi uma epopeia contra a antiga mundividência herdada do mundo medieval, como a criação do Estados Unidos da América, que foram, no fundo, a primeira grande tentativa de materialização da utopia europeia da modernidade, chamemos-lhe assim.

Postos estes prolegómenos, entremos nas definições de conceitos.

O melhor processo de uma aproximação ao conteúdo implicado na ideia de modernidade será identificarmos as crenças dominantes associadas à visão que se sobrepôs à mundividência medieval. Elas são:

1. O universo é conhecível e o ser humano é senhor do seu uso.
2. Todos os seres humanos são livres e iguais.
3. O ser humano é perfectível.²

Anterior a todos esses axiomas, e servindo-lhes de suporte, embora eles sejam aceites como dados,³ está a crença de que o mundo é bom. A razão passa a ser a linguagem-ponte que permitirá harmonizar aqueles axiomas entre si.

Do primeiro resulta toda a legitimidade da ciência, da tecnologia e do capitalismo. Não será necessário entrar aqui em localizações históricas do surgimento dessas crenças, mas presumo estar a pisar terreno seguro apontando para o protestantismo como a marca mais forte dessa viragem (Weber, 1989; Merton, 1970). Na ciência, como em tudo o mais, o critério fundamental de

==

² Devo a Cora du Bois (1972) o texto inspirador desta síntese, que tenho procurado desenvolver.

³ Os autores da constituição americana, um belo exemplo da tentativa de pôr em prática toda a mundividência da modernidade, chamaram-lhes «self-evident truths».

verdade vai fundamentar-se na experiência e na razão, já não na autoridade nem na revelação.

Do segundo axioma resulta a democracia, com os seus conflitivos ideais de liberdade e igualdade em busca de harmonização, mas nem por isso menos fundamentais.⁴ Ao terceiro axioma está inerentemente associada a ideia de progresso e dela resultam todas as instituições destinadas a melhorar o ser humano e a torná-lo mais apto a usufruir dos bens viabilizados pelos axiomas anteriores. A educação, como meio de perfectibilidade, enquadra-se neste conjunto.

Atrás, disse subjazer a este tripé – ciência/tecnologia, liberdade/igualdade e progresso – uma valoração ética fundamental: o mundo é bom. Não no sentido rousseauano, mas em contraposição à atitude da teologia cristã medieval que considerava o mundo um lugar de passagem, capaz de pôr em perigo *o Outro Mundo, o Bom*. É sabido quanta influência a teologia protestante (a teologia das realidades terrestres) exerceu na teologia católica que precedeu a criação de um documento como a *Gaudium et Spes* no Vaticano II. Quanto à origem protestante dessa atitude positiva em relação ao mundo material, basta recordarmos aqui a tese de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, nomeadamente os capítulos relativos ao surgi-

mento do «ascetismo terreno» por oposição ao ascetismo voltado para o «Outro Mundo».

Se esta síntese consegue englobar os axiomas fundamentais da ideia de modernidade, será então altura de passarmos à de «pós-modernidade». Vou sugerir, e tentar argumentar devidamente, que esta última não é propriamente a substituição da mundividência moderna, mas uma tomada de consciência das limitações resultantes da implementação dos seus postulados.

Na verdade, ao lermos Lyotard ou Foucault, Derrida ou Rorty, Habermas ou Baudrillard, fica-nos a sensação de que o edifício da modernidade não é destruído, mas as suas bases, que até há um século pareciam sólidas e inamovíveis, não assentam mais (aliás, não assentaram nunca, apenas se acreditou que assentavam) em superfície inabalável. Todavia, o edifício não se desmorona só por nos apercebermos de que os seus alicerces têm limites.

Mas será melhor irmos por partes analisando um por um os axiomas da modernidade postos em causa pelo pós-modernismo:

1. Não mudou a atitude geral sobre a ciência. Cada vez mais desmembrada em novas subáreas, ela prossegue a sua busca de respostas sobre a constituição do universo. O saber continua a não ser posto em causa e, por todo o lado, poderíamos traduzir o discurso político desde Obama a Marcelo Rebelo de Sousa nesse conceito-chave de Francis Bacon: «knowledge

==

⁴ A teoria da justiça proposta por John Rawls (1971) é a mais eloquente demonstração de que as grandes questões da ética contemporânea se resumem a uma harmonização dos princípios da liberdade e da justiça.

is power». Os países desenvolvidos não substituíram as suas crenças na ciência e na tecnologia; aperceberam-se simplesmente de que os recursos naturais têm limites e o seu uso pode levar ao abuso e redundar em prejuízo dos próprios interesses humanos. As legítimas preocupações com a poluição, a clonagem, a contaminação do ambiente, as experiências com animais nos laboratórios, não constituem obstáculo nem argumento contra a ciência e a tecnologia, levantem apenas sérias questões pontuais sobre abusos.

2. Vejamos então o que acontece em relação ao segundo axioma. A liberdade continua a ser um ideal que se quer intocável e uma considerável falange da humanidade exige mais atenção dos poderes a esse outro ideal, o da igualdade. A democracia, por mais defeitos que lhe queiramos pôr (lembremos a afirmação de Churchill: «a democracia é o pior dos regimes políticos, exceptuados todos os outros»). Qualquer que seja a nossa posição sobre as teses de Fukuyama sobre o fim da história, não resta dúvida de que a democracia como regime político continua a não ser posta em causa e os arautos do pós-modernismo também não o têm feito. O que acontece é esta sensação de crescente dificuldade de conseguir harmonizar os princípios de justiça e liberdade. Quer dizer, o segundo axioma continua intocável, embora hoje, graças a pensadores que vão de Marx a Foucault, tenhamos uma visão muito menos ingénuo sobre as forças de poder que toldam a limpeza dos conflitos de harmonização. O século xx foi testemunha, e o presente

milénio continua a sê-lo também, de tragédias resultantes da implementação desses dois princípios. Como muito bem disse Armand Petitjean (1986), «o mundo está cheio de ideias europeias que se tornaram loucas». Curiosamente, foi a morte de uma dessas «ideias europeias que se tornaram loucas» – o marxismo – que chamou a atenção para as consequências dramáticas dos outros postulados da modernidade. Outra, o nazismo, teve o seu impacto, mas não acelerou o pós-modernismo. A isso voltaremos adiante.

Antes de passarmos ao axioma seguinte, gostaria de frisar um pormenor relativamente à questão da igualdade, por a minha categorização não parecer acomodar devidamente a insistência pós-moderna na diferença, ou melhor, no direito à diferença. Do meu ponto de vista, essa continua ainda a ser uma luta pela igualdade, mas aqui com um ajustamento semântico. Os movimentos pós-modernos de afirmação de minorias reclamam que seja estabelecida a sua diferença do *mainstream*, que se lhes reconheça uma identidade própria para que melhor lhes seja reconhecido o direito à igualdade, que significa ao fim e ao cabo uma igualdade de direitos nas sociedades em que vivem.

3. O terceiro axioma é, dos três, o que mais tem sido afetado, sem no entanto estar completamente posto em causa. Se a ideia hegeliana, positivista e marxista de história em contínuo crescimento é hoje encarada como uma utopia, os movimentos feminista, *gay*, verde, antirracista, anticolonialista e tantos outros prosseguem na

sua confiança quase ilimitada no progresso da sua causa. O pós-modernismo tem entusiastas entre muitos membros desses grupos. A educação continua a ser um dos objetivos de todos os programas governamentais e não conheço pós-modernista que ponha em causa a necessidade da sua existência. Pugnam, sim, por tipos de educação diferentes da institucional. Mas acreditam nela, no progresso e na perfectibilidade dos seres humanos.

Que conclusões práticas – ou pragmáticas, se quiserem – extrair do que atrás fica dito? Que, mau grado os abusos e os erros de algumas posições teóricas e práticas da Ilustração e dos construtores da modernidade, nós hoje interiorizamos mais profundamente do que nunca o núcleo duro dos valores da mesma modernidade: a liberdade e a justiça acima de tudo, com a democracia como seu garante, mas também o progresso, a crença na importância da ciência e da tecnologia. Temos, é certo, a consciência de que esses valores só são absolutos em teoria e que, na prática, a dificuldade está em harmonizá-los devidamente. O facto de isso ser um bico de obra e de exigir lutas constantes não diminui em nada a nossa crença neles como ideais, por vezes inconscientes, das nossas atitudes coletivas no Ocidente de hoje. E creio que este aspecto é fundamental. Com efeito, as dificuldades em concretizarmos os ideais da modernidade não legitimam a sua rejeição pois, no que a cada um de nós concerne, deles nunca abrimos mão quando se trata de defender os nossos direitos. Ora, num paradigma como o nosso em que a re-

ligião recuou para a esfera individual, o diálogo e a negociação coletiva não podem recuar perante a evidência de que os direitos dos outros não são diferentes dos meus. Logo aí se inicia o processo de busca do equilíbrio entre as minhas liberdades e as liberdades dos outros, que é, no fundo, aquilo a que nós chamamos justiça e que John Rawls denominou de *fairness*. Infelizmente, o nosso termo português «equidade» não capta a força semântica do termo inglês, pois *fair* é um adjetivo correntíssimo na língua inglesa e as crianças começam a usá-lo bem cedo, como o demonstraram muito bem psicólogos da estirpe de Lawrence Kohlberg, na pegada de Jean Piaget. O facto de na nossa língua não possuímos um termo equivalente não implica que não tenhamos o mesmo sentimento, apenas que o expressamos de maneira linguisticamente mais difusa.

Equidade, *fairness*, ou justiça como equilíbrio ideal entre liberdades são tudo termos e expressões linguísticas que captam e condensam o resultado de uma longa caminhada humana de busca de uma fundamentação racional para o nosso viver em coletividade, algo que remonta a Confúcio e à sua Regra de Ouro e que o Antigo Testamento também integrou. Afinal, toda a história da Ética tem sido uma longa caminhada de aperfeiçoamento dessa conceção que em John Rawls atingiu a mais elevada expressão teórica no século xx. Atrevo-me mesmo a propor que o enorme apelo exercido pelo marxismo foi um reflexo da generalização desse sentido de *fairness* e que, não fosse o aparato ideológico

em que Marx o fez assentar, teria sido infinitamente maior o número de simpatizantes dessa ideia. Por mais disputada que ela seja, a grande questão não está em serem os princípios da justiça e da liberdade as escolhas fundamentais e últimas dos seres humanos na hipotética «posição original», mas a de saber qual a prioridade entre as duas. Todavia, nenhuma delas é posta em causa.

Afinal, é como se Robert Wright tivesse razão no seu livro *The Evolution of God*,⁵ ao pretender demonstrar que existe uma evolução cultural a acompanhar a evolução biológica e que ela é a da busca de uma moral, ou de uma regra ideal que permita a convivência entre todas as culturas. Seria impossível resumir aqui um livro de 500 páginas, mas a sua proposta é poderosa e oferece um diálogo da parte de alguém profundamente conhecedor da psicologia evolutiva, antigamente conhecida por sociobiologia.

Nesta linha de reconstrução, poderia ainda referir a argumentação surgida do campo da epistemologia assinada por Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, que tão bem tem sido recebido pela

—

⁵ Wright escreve resumindo a sua tese: «[...] I've suggested that there might be a kind of god that is real. This prospect was raised by the manifest existence of a moral order – that is, by the stubborn, if erratic, expansion of humankind's moral imagination over the millennia, and the fact that the ongoing maintenance of social order depends on the future expansion of the moral imagination, on movement toward moral truth» (444).

crítica⁶, sem receio afirmando, depois de cerrada análise, que o relativismo construtivista em matéria de verdade é incoerente. Citarei um último exemplo de tentativa de avanço na prossecução dos ideais da modernidade: Susan Neiman e o seu *Moral Clarity. A Guide for Grown-Up Idealists*, onde, na pegada de Rorty se declara disposta a recuperar os ideais da modernidade que os pós-modernos deixaram nas mãos dos conservadores ao declararem sem rodeios a urgência de salvarmos os grandes ideais da Ilustração. A segunda parte do livro intitula-se mesmo «Enlightenment Values» e na quarta e última parte do livro tem uma secção sob o título «Enlightenment Heroes». Escreve ela:

Os historiadores poderão continuar a discordar acerca da definição de Enlightenment, mas os filósofos que a usarem tomem precauções. [...] [A]s pessoas que agem [...] em nome do Enlightenment partilham algo em comum com os fundamentalistas: um desejo de dignidade, uma urgência de escapar aos condicionalismos materiais que as amarram transpondo-as para um plano em que se sintam livres delas. Chame-se a isto idealismo. O desejo de mudar a ordem vigente provocado por uma ideia de algo melhor nunca foi confinado ao Enlightenment. [...] Parte da oferta de uma alternativa ao fundamentalismo implica fornecer uma defesa robusta da linguagem moral do Enlightenment – o fundamento sobre o qual assenta a cultura ocidental.

—

⁶ Veja-se, por exemplo, a recensão que lhe fez John R. Searle (2009).

É um estado de espírito que ainda está ao nosso alcance, se insistirmos em recuperá-lo (128).⁷

Esta linguagem quase de manifesto enquadra-se e emerge em reação à alastrada sensação de fastídio a que conduziu o supercriticismo inoperante e imobilizante do pós-modernismo e da desconstrução. Quando um curso sobre a justiça como o de Michael Sandel, em Harvard, lançado na busca de aplicação concreta dos ideais da justiça e liberdade, já atraiu 14.000 estudantes, isso é um indício não só nada desprezível, como até animador. A teorização pós-moderna, o *anything goes* de Paul Feyerabend, mal traduzido, provocou uma esterilidade de que urge fugirmos.

Tenho plena consciência de que a construção de um ideal não implica de modo nenhum a construção de nada real, mas a verdade é que sem aquela não se partirá nunca do sítio onde estamos. O marxismo apontava ideais, mas o seu erro foi fazer-nos crer que a sua utopia era inevitável porque científica. Os ideais da modernidade são uma construção negociada e esforçada de vários milénios e são, feliz ou infelizmente, o melhor que neste momento se consegue. Apesar de todas as suas limitações e dificuldades no momento de serem postos em prática, são a única esperança que nos pode fazer elevar um pouco o espírito do cinismo cético e ameaçador dos que, advogando a deserção, fomentam o domínio do *status quo* e do

lado negro do mundo, que Thomas Hobbes tão visionariamente intuiu e que à nossa volta não poucos sociobiólogos querem aceitar como inevitável e justificador dos mais animalescos gestos agora tomados como perfeitamente naturais. Donald Trump é o mais visível exemplo desse espírito.

É essa a luta que se nos impõe no prosseguimento da evolução cultural em que há milénios a humanidade embarcou.

Propus concentrar-me apenas numa questão de fundo a que procurei dar uma resposta teórica, não por querer acautelá-lo, mas porque uma boa justificação teórica traz sempre iluminação prática. A sabedoria estará em procurarmos avaliar cada situação, pesar as nossas decisões e fazer escolhas.

Preocupa-me a ideia, repetida em círculos vários, segundo a qual a época da moralidade terminou. Recentemente ouvi uma afirmação desse teor da boca de uma respeitada figura da intelectualidade nacional. No entanto, o que irritava essa pessoa era a moral católica conservadora em matéria de sexualidade. Ora, ao rejeitar-se uma moral sexual conservadora não significa que possamos rejeitar a moral ou a ética. Por isso, prefiro usar sempre este segundo termo — ética — para evitar que, ao dizer «moral», as pessoas entendam que falo de «moralismos», o que nos países de tradição católica por vezes se refere apenas à matéria sexual. A modernidade não aboliu a ética porque os seres humanos

==

⁷ Tradução minha.

continuam a ser os mesmos e são constantemente confrontados com situações de escolha de valores de que não podem fugir. O modelo empírico-racional que hoje estrutura a nossa mundividência moderna só cobre uma dimensão – importantíssima, é certo – da vida. Os valores pertencem a uma área da nossa vida que apenas parcialmente fica por ela coberta, como é o caso do valor da verdade, elemento fundamental na atividade científica. Os outros valores – a justiça, a liberdade, a tolerância, o progresso – não caem sob a sua alçada, visto pertencerem à esfera não-racional das nossas vidas, o que não significa que sejam irracionais. São do domínio das emoções e essas estão connosco a todo o momento. É esse o espaço inevitável da ética.

Para nós, ocidentais, e para os outros que aceitam também o projeto da modernidade, a ética capaz de responder aos problemas de sociedades plurais como as nossas tem de ser uma ética acordada democraticamente, de modo a integrar todos os interesses dos grupos envolvidos. Por isso não pode ser uma ética ditada exclusivamente por um grupo, nem ditada por qualquer tradição religiosa. Ela deve, aliás, integrar os interesses de todos os grupos religiosos. Por isso essa ética possível para os nossos dias anda em torno desses valores atrás apontados. Repito: sempre como ideais e, portanto, impossíveis de serem cumpridos na sua integridade; mas são um alvo, uma linha de rumo, uma luz ou um farol.

Estamos constantemente a tentar autocorrigir-nos de modo a podermos criar uma sociedade mais equitativa (*fair*) que permita o maior número de liberdades para o maior número de pessoas enquanto, para os demais cidadãos, se procura reduzir ao mínimo as más consequências desse arranjo pragmático e inevitável, sempre deficiente e suscetível de ser melhorado.

A grande dificuldade está naquilo que Karl Popper (1962) denominou «o paradoxo da intolerância». Ao sermos tolerantes com os intolerantes, cometeremos um suicídio. E daqui não há que fugir.

Por isso há que sermos realistas. A lei tem de garantir a ética e o Estado tem de garantir a lei. Isso só se consegue com um Estado com instituições fortes. E nem assim teremos o futuro garantido. Veja-se o que se passa nos EUA e no Reino Unido atualmente.

No final, vem sempre para a mesa a dolorosa conta: um Estado legal não se mantém seguro sem as costas seguras. Imaginem o que teria acontecido à Europa se os americanos não tivessem desembarcado na Normandia, ou se o êxito islâmico no derrube das Torres Gémeas tivesse conseguido alastrar a sua atividade.

E é isto que a Esquerda tem de aprender. Os valores são magníficos, mas não conseguem ser postos em prática fora de um Estado forte. A ética para uma sociedade global consegue elaborar-se teoricamente; todavia, na prática, nunca

se sustentará por si. Não tem força. A força moral ou ética só funciona com quem aceita essa ética.

É esse, creio, o mais duro dos golpes que a minha geração, amadurecida no Maio de 68, no *hippie love* e nos Beattles, tem de enfrentar e deixar de uma vez para sempre a crença *naïve* numa humanidade que ignorou Hobbes e acreditou piamente em Marx.

Acabamos confrontando-nos com as duras leis da natureza, que não trazem nenhuma ética escrita. Somos nós que temos de estabelecer-lhe as regras para que a natureza não se transforme numa selva.⁸

Caso para se dizer: dura realidade, mas realidade.

Bibliografia

Almeida, O.T. (2012). O conceito de natureza humana. Breve revisão do debate contemporâneo. *Revista Portuguesa de Filosofia*. **68**(4): 643-656;

Boghossian, P. (2006). *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*. Clarendon Press. Oxford;

Du Bois, C. (1972). The dominant value profile of American culture. Em: R. Shinn (ed.). *Culture and school. Socio-cultural significances*. Intext Educational Publishers. San Francisco;

Merton, R. (1970). *Science and technology in seventeenth century England*. Howard Fertig, Inc., New York;

Neiman, S. (2009). *Moral clarity. A guide for grown-up idealists*. Ed. revista. Princeton University Press. Princeton;

Petitjean, A. (1986). L'Europe, continent de l'avenir. *Science Culture Information* (lettre du groupe Science Culture), 14 de maio de 1986;

Popper, K.R. (1962). *A sociedade aberta e os seus inimigos*. 2 vols. Editorial Fragmentos. Lisboa.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press. Cambridge, MA;

Searle, J.R. (2009). Why should you believe it? *The New York Review of Books*. **56**(14): 88-92;

Weber, M. (1989). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Presença. Lisboa;

Wright, R. (2009). *The evolution of God*. Little, Brown and Company. New York.

==

⁸ Sobre o conceito de natureza humana, veja-se o meu ensaio (Almeida, 2012).