

A Intencionalidade Ética

por *Joaquim Teixeira* *

É nosso propósito encontrar um fundamento da moral mais originário que a lei (formal, material ou natural), fundamento que permita estatuir a função específica e derivada dessa norma ou lei. Para tanto, a primeira tarefa consiste em circunscrever, aclarar o que se entende por intenção ética, que precede, na ordem do fundamento, a noção de lei moral entendida com obrigação que exige do sujeito uma obediência motivada pelo puro respeito à lei (Kant). Ora a intenção ética deixa-se descrever com base numa rede conceptual triangular, cujo o modelo releva directamente do âmbito de uma subjectividade ontológica repartida, designada pelos pronomes pessoais: os pólos “eu”, “tu” (pólos pessoais) e “isso” (pólo neutro) formam o triângulo de base da ética, e a sua interacção constitui a intenção da ética. O “isso” (neutro) prepara já a transição para a ideia de lei - própria do âmbito da moral. Para evitar equívocos terminológicos, reserva-se o termo “ética” para todo o questionar anterior à introdução da ideia de lei moral e o termo “moral” para tudo o que, na ordem do bem e do mal, se refere ao valor, à norma, ao imperativo e à lei.

É evidente que a fonte da ética só pode ser a liberdade, como a grande tradição filosófica sustenta. Mas esta liberdade articula-se, para constituir a “intenção ética”, de um tríplice modo: a liberdade em primeira pessoa (o pólo-eu), a liberdade em segunda pessoa (o pólo-tu) e a mediação de um terceiro, a instituição (o pólo-isso).

A Liberdade em Primeira Pessoa

O ponto de partida de uma ética só pode ser a noção de liberdade - de uma liberdade que se põe por si mesma mas não se possui por si mesma, antes só se pode atestar ou dar testemunho de si nas obras que objectiva. Em Kant a liberdade é afirmada como um \times da filosofia. Não a vejo, não posso provar que sou livre; é só na ausência de uma visão que me é dada a certeza de um facto - creio que sou livre -, pelo que a liberdade só se atesta em obras. O único ponto de partida possível de uma ética é pois a correlação primitiva entre uma *crença* (“creio que posso”) e um *acto* (“eu sou o que posso e posso o que sou”) - um acto que se põe e uma crença que é a sua luz. Com Fichte e Nabert, contra Kant, a oposição original não é entre lei moral e lei física, mas entre o *poder-ser* e o *ser-dado*, o fazer e o já feito. Há ética, antes de mais, porque o ser inteligente é radicalmente livre: pelo acto grave de posição da liberdade, eu desprendo-me do curso das coisas, das suas leis, da mesma vida e

* Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

das suas necessidades. A liberdade põe-se como o outro da natureza. Há ética, ainda, porque a crença na liberdade é apenas uma “luz cega”, cuja produtividade só se deixa apreender ao longo do curso de uma vida; com Hegel e para além de Kant, a “causalidade da liberdade” não vem incluída em nenhum acto puro e total, não se capta intuitivamente num acto intemporal e omnivalente, mas só se recupera pelo e no grande périplo da acção e das suas obras: o “eu posso” tem de ir sendo igualado pelo curso da existência, não havendo nenhum acto singular que o esgote. Segundo uma consagrada terminologia, só o homem é um “animal ético” - “acima” da pura natureza e “abaixo” dos deuses, “entre” o animal e a divindade. Auto-referente, inacabado, projecto, auto-transcendência activa... - eis outros tantos títulos que, a seu modo, denotam o estatuto ontológico de uma liberdade/espiritualidade radical, raiz de toda a actividade inteligente e livre (ética).

Sendo a existência humana por mediações, todo o problema da ética nasce desta questão: o que é, para a liberdade que não se vê nem se constata, atestar-se? A resposta situa-se no horizonte prático da acção e não no teórico da visão. A ética é esta caminhada através do mundo das obras que vai da crença cega (*eu posso*) à história real (*eu faço*). Introduzindo demasiado cedo a ideia da lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, embora esta última seja a *ratio essendi* da lei, Kant provoca como que um curto-circuito entre liberdade e lei, o que faz com que apareça como um puro *Faktum* da razão que a liberdade se outorgue a si mesma uma lei e que esta seja da liberdade. Sendo a segunda *Crítica* kantiana um decalque da primeira, corre-se o risco de fazer abortar desde logo o próprio projecto ético, uma vez que este apareceria *ab initio* e prematuramente regulado por um conceito de legislação extraída da epistemologia e do processo de conhecimento por objecto. Mas esta exigência de realização - que faz com que a liberdade em primeira pessoa seja primordialmente não um dado mas uma tarefa - é algo mais originário que o momento da lei moral: se Fichte ainda lhe chama um “Sollen”, não é certamente no sentido de um “sollen” ou dever exterior à liberdade.

Há uma segunda nota do ponto de partida da ética que corrobora e prolonga a primeira: o ponto de partida originário não só não implica o conceito de lei, como não introduz a título primeiro a interdição, o *negativo*. Originária é a afirmação, *este desejo de ser num desejo de agir*, em que o desejo de fazer é como a marca e a expressão do poder constitutivo da subjectividade. Embora se reconheça a estrutural desigualdade do sujeito consigo mesmo - o “eu sou” é simultaneamente acto de ser e de valer e de não-ser e não-valer - a afirmação de si é absolutamente primitiva, estando na origem do dinamismo ético como radiante afirmação do impulso ontológico (*conatus*).

A Liberdade em Segunda Pessoa

A posição da liberdade por si mesma não constitui a ética, mas é o seu ponto de partida; falta-lhe a posição dialógica, a liberdade em segunda pessoa. Só se entra verdadeiramente na ética quando a vontade de que a liberdade do *outro* seja se junta à afirmação da liberdade por si. *Eu* quero que a *tua* liberdade seja. Há aqui uma perfeita reciprocidade: não há nenhuma anterioridade do primeiro acto (em que o sujeito *se separa* do curso das coisas e da natureza) relativamente ao segundo (acto de *ligação*), nem do segundo em relação ao primeiro. Começa-se pela auto-afirmação da liberdade porque a liberdade em segunda pessoa é o *análogon* da primeira; só há uma problemática da segunda pessoa se eu entender o que quer dizer “eu”. O outro é realmente um outro *ego*. Se eu não soubesse o que significa ser livre e ter que o ser efectivamente, também não o poderia querer para o outro; paralelamente, se eu me julgasse não-livre, também julgaria o outro da mesma maneira, não desejando a sua liberdade nem desejando ser ajudado por ela. No entanto, este segundo pólo é original, pois o outro é o meu semelhante na *alteridade* e o meu outro na *similitude*.

A fenomenologia do outro, porém, pode ser decepcionante. Kant, criticado acima, pode

neste momento servir de correctivo de todas as tentativas fenomenológicas que procuram dar conta da existência do *outro* somente através de um balanço dos seus modos de aparecer (veja-se a análise scheleriana da simpatia, etc.). Uma *pessoa* anuncia-se como tal de um modo radicalmente diverso do modo como uma *coisa* se mostra, pois, além de aparição óptica, a pessoa é aparecimento de um outro sujeito. Este duplo enigma da alteridade do outro - subjectividade estranha e semelhante - obriga-nos a abandonar a ditadura da representação (*Vorstellung*) para se aceder à existência do outro como posição absoluta. Por ditadura da representação entende-se este subtil convite que, procedente da *Dingkonstitution*, nos induz a ver no mundo apenas “unidades de sentido”, feixes de significações presumidas (Husserl). Ora há uma anterioridade da *presença das pessoas* relativamente à presença das coisas. O embaraço de Husserl deriva da incapacidade de sair do quadro do pensamento herdado da *Dingkonstitution*, do domínio da representação e da reflexão sobre a “coisa”. Perguntamo-nos então: a vida afectiva conseguirá “resolver” o que a percepção, demasiado “contemplativa” e objectivante, não consegue? Será a afectividade - sem conhecimento e sem representação - essa chave que nos abre o caminho da pessoa, o outro em segunda pessoa? Se a “mente” reduz a alteridade do outro à alteridade da coisa (alienidade), será o “coração” o revelador do outro como “alter ego”? Sabemos como Scheler tenta distinguir a simpatia da fusão afectiva. Enquanto a primeira é um modo de “tomar parte” ou “partilhar” uma alegria ou tristeza sem as experimentar reduplicativamente como um vivido semelhante, o contágio afectivo é um fenómeno quase automático e cego de contaminação psicológica: a intuição emocional, activa e consciente, da simpatia ressentente “com ...”, sem ressentir “como ...”, *diferenciando* os entes em vez de os misturar e indiferenciar. Podemos-nos interrogar sobre o valor desta distinção: constituirá mesmo um facto, um dado fenomenológico capaz de servir de pedra de toque à metafísica da pessoa? Com que direito se pode falar de uma distância fenomenológica entre os seres em nome de um traço distintivo elevado à categoria de “essência” e a priori? A simpatia é uma relação com o outro essencialmente equívoca. Além disso, porquê privilegiar a simpatia? Vista somente como modalidade vivida, não é mais significativa que o ciúme, a antipatia ou o ódio. Não é o ciumento acaso mais clarividente na captação do outro, atestando, até pelo seu sofrimento, a existência absoluta e certa de um *si* exterior e estranho que se mostra e esconde no próprio fenómeno? Temos que transcender portanto o plano meramente descritivo, em que *os afectos são todos interessantes por igual*.

O acto de *posição do outro* surge numa estrutura *prévia* a todos os afectos rivais em que o outro se mostra e se esconde (amável e odiável, etc.). Se a alteridade do outro em segunda pessoa não nos pode ser dada no prolongamento do Cogito cartesiano e husserliano, só poderá ser posta no acto pelo qual a razão *limita* as pretensões do sujeito empírico (Kant). O limite, aqui, não é uma “situação” que me afecta, mas o meio de conferir valor ao eu empírico: esta posição voluntária de finitude pode chamar-se dever ou reconhecimento do outro. Limitar o *meu* desejo, pela obrigação, exige o reconhecimento do direito do *outro* à existência; reciprocamente, reconhecer o *outro* é obrigar-me de alguma maneira. A teleologia imanente ao desejo e à acção não pode andar disjunta em absoluto da deontologia e da obrigação, uma vez que são correlativas a existência do *outro* e a *obrigação* que nasce do seu reconhecimento. Se a posição do Cogito na dúvida cartesiana e nos seus prolongamentos fenomenológicos pode ser um acto eticamente neutro, a *posição do outro enquanto outro* tem que ser ética. Por isso a filosofia prática não é uma pura extensão do conhecimento teórico e especulativo. Toda a filosofia kantiana da existência do outro se concentra na análise do *respeito*; não há um problema da existência do outro *antes* da análise do respeito. Se atendermos à segunda fórmula do imperativo categórico, o outro *irrompe* em segunda pessoa, pois no respeito o querer põe o seu limite ao pôr um outro querer; pelo respeito podemos dizer que a determinação *prática* equivale à determinação *existencial* do



outro. Por isso, a oposição entre *coisas* e *pessoas* é uma oposição indivisamente prático-existencial, é a oposição entre “meios” e “fins em si mesmos”. Se a minha simpatia pode visar a humanidade do(s) outro(s) como “fim subjectivo”, só o respeito a visa como “fim objectivo”. Diz-nos Kant que a humanidade é a suprema condição limitativa de todos os meios; sendo a pessoa um “fim que existe por si”, só a posso pensar negativamente como aquele ser “contra o qual nunca se deve agir (*dem niemals zuwider gehandelt...werden muss*)”. Sabemos que a proposição “a natureza racional existe como fim em si mesma” é um postulado; no entanto, o génio de Kant está em ter chegado a esta ideia por via regressiva, por um acto de *Grundlegung* ou fundamentação, por uma radicalização na caminhada da liberdade à busca do fundamento da “boa vontade”. Esta tese é pertinente na caracterização do pólo-tu do triângulo da intencionalidade ética: a pluralidade e comunicação das consciências, para serem objecto de uma descrição, têm antes de ser postas por um acto de *Grundlegung*; a comunicação das consciências é então o que torna possível a coordenação das liberdades e o que faz de cada querer subjectivo uma liberdade. É mérito de Kant não ter procurado para a pessoa outra “situação” que não fosse a pertença a uma totalidade prática e ética de pessoas; a existência da pessoa enquanto tal é uma *existência-valor*. Conhecemos a função limitativa ou negativa da “coisa em si” a respeito das pretensões do fenómeno; esta “filosofia dos limites”, ignorada pela fenomenologia, estende-se ao campo prático: é pessoa aquele ente “contra quem não se deve agir”. Mas esta caminhada regressiva de Kant encontra o seu lado positivo no fundamento do “em si” - o “reino dos fins” -, determinação positiva que permanece sempre prática e ética, não alargando o conhecimento teórico. Se Husserl *faz a fenomenologia*, é Kant quem *funda*; eu posso ver e sentir a aparição das coisas, das pessoas, dos valores; *mas a existência absoluta do outro, modelo de toda a existência, não pode ser sentida*; o seu ser deve ser posto como aquilo que *limita* a pretensão de a minha simpatia reduzir a pessoa à sua qualidade desejável e como aquilo que *funda* a aparição mesma da pessoa. Esta pura função de limite prático-ético do respeito reside no facto de o limite, aqui, ser *pura alteridade*. Ora o outro não é objecto.

A Liberdade e a Mediação do Neutro: a Instituição

Como é que a não-pessoa - que se exprime no neutro do valor, da lei, da norma - entra com todo o direito na ordem ética? Será que o normativo é já imanente à liberdade em primeira e segunda pessoa? Podemos estabelecer um paralelo entre o problema da objectividade na filosofia *teórica* e o problema da existência do neutro na filosofia *ética*: se o primeiro problema consiste em saber como, no entrecruzamento das intencionalidades semânticas, se dá o *objecto*, o segundo consiste em saber como, no entrecruzamento das intencionalidades do querer-ser, se dá a mediação do *neutro*. O carácter *objectivo* dos valores manifesta-se-nos, com efeito, como um paradoxo: nem têm a consistência de uma “essência”, nem a inconsistência de uma “criação subjectiva”. O paradoxo axiológico consiste no facto de o valor se não deixar explicar nem pelo *essencialismo* nem pelo *criacionismo*; nunca se demonstrou que a justiça, a coragem, a temperança, etc. têm um estatuto de entidades separadas e invariáveis, como nunca se demonstrou que alguém tenha inventado um valor pelo livre jogo da imaginação e da inteligência, ou seja, como se cria uma obra de arte. O objecto ético não iguala nem o físico, nem o estético, por muito objectivo que este último seja e por muito subjectivo que o objecto físico se afigure. A única via possível, fora do essencialismo e do criacionismo, parece ser portanto a do papel mediador deste neutro, sem o qual não há itinerário possível para a realização da liberdade na intersubjectividade: a *instituição* é este *tertium quid* entre duas liberdades.

O papel que o termo neutro desempenha na relação intersubjectiva entre as duas posições de liberdade é o da *regra*: a regra está, na ordem ética, entre duas liberdades como o objecto, na ordem cognoscitiva, está entre dois sujeitos. Este conceito originário de regra -

pelo qual a consideramos como *instituição* - dá-se-nos a conhecer em dois índices: 1) Primeiramente, todo o projecto ético - o projecto da liberdade de cada um - surge sempre no seio de uma situação eticamente marcada: quando cada um desperta para a vida consciente encontra *valores* sedimentados, onde se cristalizam opções, valorações, etc.. Assim como se nasce sempre no berço de uma linguagem, toda a práxis nova se insere numa práxis colectiva; nenhum de nós inaugura absolutamente uma instituição. Todo o começo, empiricamente inverificável pela sociologia e pela história, é uma ficção literária ou filosófica, um “como se”, exemplarmente ilustrado em *O Contrato Social* de Rousseau, em *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado* de Engels ou em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls. 2) Um segundo índice desta anterioridade da regra é-nos dado pelo fracasso de toda a tentativa fenomenológica, e não só, que vise suprimir o termo neutro. Mesmo a relação mais íntima entre as pessoas nunca equivale a um face a face perfeitamente espiritual, antes emerge sobre um fundo institucional - a paz da ordem, a tranquilidade da segurança, etc. Sabemos que o “próximo” não é um puro contrário do “sócio”, que não há “comunidade” pura sem “sociedade”, que não há “alma” sem “corpo”; aliás, só uma pequena parte das relações entre os homens podem ser personalizadas: nunca o anónimo, o “eles”, poderá equivaler adequadamente a um “nós”; na verdade, não pode haver amor sem conflito, espírito sem carne, alma sem corpo, existência sem mundo, alteridade intersubjectiva sem alienidade neutra. Na caracterização da acção social sublinha-se que “o social” não advém primariamente da multiplicidade interactiva dos agentes na acção, mas de uma estrutura objectiva, neutra e regulada da mesma. Por mais que tentemos interiorizar ou subjectivizar as relações objectivas - familiares, económicas, sociais, políticas, etc. - nunca poderemos derivar a sua objectividade a partir desse projecto de intimidade.

Assim como Kant nos serviu de correctivo para os excessos da simpatia na descoberta do outro enquanto outro, Hegel ajuda-nos agora a combater as pretensões exageradas da intimidade: é preciso algo como uma *Sittlichkeit* - uma “substância dos costumes” no sentido da *Fenomenologia do Espírito* - pela qual uma vontade mediatize a relação entre uma outra vontade e a coisa que se cede. Como quer que seja, é preciso partir sempre de uma relação *exterior* para em seguida a *interiorizar*.

Não poderemos partir deste terceiro pólo para caracterizar a ética? Nada obsta a que a acção humana seja primariamente defendida como uma conduta submetida a regras; deste modo, segundo alguns sociólogos a ética identificar-se-ia com a *socialização* do indivíduo. Esta tese é possível sob uma dupla condição: em primeiro lugar, esta socialização deve ser pensada por forma a não suprimir o *igual* direito de se começar pelo pólo-eu e pelo pólo-tu da liberdade; em segundo lugar - e esta segunda condição decorre da primeira -, a mesma noção de regra social e de atribuição de papéis sociais deverá incluir a possibilidade de *interiorizar* a regra. Nem pura exterioridade, nem pura interioridade; a compreensão da liberdade, sem a qual não há ética possível, exige a articulação de ipseidade e alteridade segundo a tripolaridade do eu, do tu e do isso, isto é, exige a conjugação integrada da liberdade e da instituição, independentemente do pólo por onde se começa. Esta tripolaridade, analisada até aqui em termos de coesão da liberdade nas suas obras e na relação dialogal das vontades, deixa-se traduzir nos seguintes momentos éticos equivalentes: “vida boa” (Aristóteles), “com e para os outros”, em “instituições justas”.

Obs.: estas considerações transcrevem praticamente P. Ricoeur, “Le problème du fondement de la morale”, in *Sapientia* 28 (1975) pp. 313-337; Id., “The problem of foundation in moral philosophy” in *Philosophy Today*, 22, (1978) pp. 175-192; Id., “Avant la loi morale: l'éthique”, in *Encyclopaedia Universalis. Symposium* (“Les enjeux”), Paris, 1985, pp. 42-45.