

Yves de La Taille

MORAL E ÉTICA

DIMENSÕES INTELECTUAIS
E AFETIVAS



por diante. Isso se verifica também com crianças: aquela que patina na sua evolução como aluno, às vezes desenvolve-se claramente em outras atividades, que lhe dão satisfação e lhes permitem atribuir-se valor. É portanto bastante difícil avaliar se uma pessoa está, ou não, acomodada na sua mesmice sem conhecer todo o leque de suas atividades e dos juízos que faz de si, como ela “negocia” com o seu “ideal do Ego”.²²

Para finalizar minha defesa da importância da “expansão de si próprio” para o plano ético, quero lembrar que a tese da necessária e possível perfectibilidade do homem encontra-se em variados sistemas éticos. Lembremos de Aristóteles, para quem a felicidade depende da auto-elevação por intermédio do cultivo das virtudes. Lembremos de Spinoza, para quem a maior alegria é passar de uma perfeição mínima para outra maior. Lembremos de Smith, para quem o merecimento é condição necessária à felicidade. Lembremos de Nietzsche, que elege a “vontade de potência” como fonte motivacional por excelência das ações humanas, e para quem o prazer equivale à sensação de acréscimo dessa potência. Pode-se ver nesses autores, e em outros, como diferentes representantes da corrente ética chamada “perfeccionismo”, que vê na “expansão de si” fenômeno crucial da natureza humana.

Mas cuidado! As diversas formas de perfeccionismo ético não se limitam a apresentar uma tese psicológica sobre as motivações e potencialidade humanas: elas visam a também fundar uma moral. São teorias do Bem ou do Bom. Ora, a tarefa que nos espera agora é justamente a de articular os planos moral e ético.

RELAÇÕES ENTRE OS PLANOS MORAL E ÉTICO

Lembremos que a questão que nos levou a dar definições diferentes para “moral” e para “ética” era a dos papéis da inteligência e da afetividade na moralidade. Havíamos visto, por intermédio da análise de algumas teorias de psicologia moral, que parecia haver uma relação entre o fato de enfatizar à dimensão racional ou à dimensão energética e a definição assumida do que seja a moral. Por esse motivo, debruçamo-nos também sobre definições para poder apresentar uma tese diferente das estudadas anteriormente a respeito da fonte motivadora da ação moral. É chegado o momento de explicitá-la.

Começemos por relembrar nossas definições de moral e ética e as dimensões psicológicas a elas relacionadas.

Chamamos de moral os sistemas de regras e princípios que respondem à pergunta “como devo agir?”. Como todos os sistemas morais pressupõem, por parte do indivíduo que os legitima, a experiência subjetiva de um “sentimento de obrigatoriedade”, identificamos esse sentimento como o invariante psicológico do plano moral.

Reservamos o conceito de ética para as repostas à pergunta “que vida eu quero viver?”, portanto, à questão da felicidade ou “vida boa”. E identificamos na “expansão de si próprio”, a motivação psicológica a ser necessariamente

contemplada, para que um indivíduo experimente o sentimento perene de bem-estar subjetivo.

Em resumo, “sentimento de obrigatoriedade” e “expansão de si próprio”, eis os dois processos psicológicos apontados como centrais para a moral e a ética, respectivamente. A articulação entre os planos moral e ético passa, por conseguinte, pela articulação desses dois processos psicológicos.

Vamos então à busca dessa articulação, começando por lembrar que a questão das possíveis relações entre “deveres” e “felicidade” geraram e geram polêmicas filosoficamente não-superadas até hoje. Pode-se pensar, por exemplo, que não há, de maneira alguma, como derivar uma moral das variadas opções que podem ser associadas ao plano ético. Era essa a posição de Kant, para quem a felicidade era apenas um “título geral” para as determinações subjetivas, e que destas nunca seria possível deduzir deveres, nem quanto a seus conteúdos, nem quanto a seu caráter de obrigatoriedade. Mas pode-se também pensar que moral e ética têm elementos comuns, pois alguns deveres morais apresentam conteúdos relacionados à felicidade, não de quem os segue, mas de outrem: não há dúvidas, por exemplo, de que o desrespeito fere a pessoa desrespeitada, traz-lhe, portanto, mal-estar, e que o dever moral de respeitar a outrem parece ser inspirado pelo valor atribuído a um item da felicidade. É verdade que nem todos os deveres apresentam essa possível relação com a felicidade. Bons exemplos disso são aqueles da chamada moral sexual: não se vê, de fato, em que “casar virgem” ou “fazer amor apenas para procriar” equivaleriam a um ganho de felicidade – trata-se de pura obediência a regras instituídas por certas instituições religiosas. Mas não há dúvidas de que para alguns deveres, a felicidade alheia, ou pelo menos a ausência de infelicidade, está em jogo. Pode-se então dizer, com Comte-Sponville (Comte-Sponville e Ferry, 1998), que a moral está dentro da ética? Seu argumento é que decidir “como viver” consiste também escolher que lugar alocar para os deveres. Paul Ricoeur (1990) vai no mesmo sentido: fala em primazia da ética sobre a moral, e refere-se ao fato de ser a reflexão ética aquela que nos permite sair de impasses morais (por exemplo, como decidir entre ficar ao lado da mãe doente e ir à guerra defender seu país – as duas soluções aparecem como moralmente dignas e seria preciso ir além das normas para tomar a decisão). Mas alguém poderá retrucar que projeto de felicidade somente merece ser chamado de ético se condizente com a moral. É o que Kant chamava de merecimento da felicidade. Nesse sentido, a moral seria exterior à ética e limitaria o leque de opções do que viria a ser uma “vida boa”. Tal limitação seria essencialmente referência a outrem: felicidade pessoal sim, mas com a condição de contemplar, de uma forma ou de outra, a felicidade alheia. Mas, como não se vê claramente porque a felicidade pessoal implicaria a felicidade alheia ou dela dependeria, esse respeito pela qualidade da vida dos outros indivíduos, a moral, portanto, corresponderia a um imperativo cuja fonte seria estranha ao plano ético.²³

Eu poderia alongar essa discussão filosófica, mas decido não fazê-lo. Nela, freqüentemente forma e conteúdo misturam-se, como confundem-se o “ser” e o “dever ser”, conforme o que bem havia notado Hume (1757/1990, 1740/1993). Pretendo permanecer tanto no campo da forma (os planos moral e ético) quanto no campo da psicologia.

Do ponto de vista psicológico, defendo a tese de que *para compreender os comportamentos morais dos indivíduos, precisamos conhecer a perspectiva ética que adotam*. Nesse sentido, assumo, com Comte-Sponville e Ricoeur, que o plano ético engloba o plano moral. Porém, minha argumentação é exclusivamente psicológica. Vamos a ela.

Nossa tarefa é, como dito anteriormente, pensar a relação entre o sentimento moral de obrigatoriedade e a motivação ética de “expansão de si próprio”. A tese acima apresentada, segundo a qual a compreensão dos comportamentos morais dos indivíduos passa pelo conhecimento da perspectiva ética que estes adotam, implica afirmar que *a existência e a força do sentimento de obrigatoriedade moral está, de uma forma ou de outra, na dependência dos rumos que toma a expansão de si próprio*. Dito de outra maneira, somente sente-se obrigado a seguir determinados deveres quem os concebe como expressão de valor do próprio eu, como tradução de sua auto-afirmação. Em suma, identificamos na “expansão de si próprio” e no valor decorrente atribuído ao eu a *fonte energética* das ações significativas em geral, e das ações morais em particular. Em poucas palavras, identificamos no plano ético as motivações que explicam as ações no plano moral. Se tal hipótese for correta, não terá sido vã a tarefa de dar definições diferenciadas para a ética e para a moral.

Vamos agora aprofundar a questão, lembrando já um problema clássico da moral: a referência ao eu para explicar ações dedicadas a outrem. Com efeito, se assumirmos que quem age moralmente o faz porque interpreta tal ação como coerente com uma busca de atribuição de valor a si próprio, não estaremos assim aceitando o fato de as ações morais serem “interessadas”? Ora, a moral não é justamente o campo das ações desinteressadas? do sacrifício de si? da abnegação de si, até mesmo da própria vida? Não há dúvidas que a moral freqüentemente implica abandonar o próprios interesses, mas nem por isso ela é “desinteressada”. Devemos, portanto, começar pensando um pouco mais sobre essa noção de “interesse”.

Como o disse Piaget, em seu curso da Sorbonne (1954), há dois sentidos usuais para a palavra “interesse”. Um primeiro tem como adjetivo associado o conceito de “interessante” e diz respeito a todas as motivações humanas. Afirmar que somente há ação se houver algum interesse significa dizer que somente há ação se uma força energética a desencadeia. Esse sentido da palavra “interesse” não é em nada estranho à moral: o interesse pode ser o bem-estar alheio, por exemplo. O segundo sentido de “interesse” tem como adjetivo associado a palavra “interessado”, o que denota uma posição egoísta. Assim, o “interessado”, nesse segundo sentido, pode ajudar pessoas em vista de recom-

pensas variadas (dinheiro, boa reputação, etc.), e, é claro, na ausência de tal perspectiva não ajudaria ninguém. Do ponto de vista da moral, esse sentido egoísta de interesse costuma ser descartado, pois significa a negação radical do altruísmo.²⁴

Isto posto, devemos perguntar-nos a que sentido de “interesse” pode corresponder a busca da expansão de si próprio. Certamente ao primeiro, pois ele é sinônimo de motivação. Todo o problema reside em situá-lo perante o segundo sentido, o de egoísmo. Ora, a expansão de si próprio não implica postura egoísta. E nem, aliás, implica postura altruísta. Tudo dependerá dos valores associados à referida expansão. Porém, para melhor explicitar a tese de que a expansão de si próprio não equivale a assumir uma postura egoísta, talvez seja revelador lembrar rapidamente o debate em torno do chamado “amor próprio”, execrado por uns, considerado incontornável por outros, e valorizado por alguns.

É de Pascal (1670/1972) a famosa expressão segundo a qual “o eu é odioso”. É também dele o juízo de que a grandeza do homem residiria em reconhecer-se miserável. Adepto da rigorosa corrente cristã, o Jansenismo, Pascal faz eco à idéia de que o homem deve adorar a Deus acima de todas as coisas, inclusive de si mesmo, e que, portanto, o amor próprio que não for o amar a Deus dentro de si, como expressava-se Santo Agostinho, é moralmente condenável e também causa de grandes tristezas. Em outros trechos de suas *Pensées*, ele vitupera a busca da glória, que interpreta como irremediável heteronomia. Reconhece-se na avaliação do filósofo francês uma certa interpretação do que seja a virtude da humildade: considerar a si próprio como ser fundamentalmente indigno, marcado pelo pecado original, quer dizer, antes pecador do que santo, antes objeto da fúria do Senhor do que merecedor de sua clemência. Tais avaliações têm, sem dúvida, o mérito de apontar os perigos éticos e morais do amor-próprio: a hipertrofia do eu pode levar à vaidade, à superficialidade, à fatuidade, ao egoísmo e demais vícios que traduzem não um eu digno de amor, mas, pelo contrário, um eu desprovido de qualidades amáveis. Porém, para além desses riscos de desvario narcísico, pode-se contestar a tese pascaliana.

Uma forma de fazê-lo é reconhecer a presença inevitável do amor próprio nas ações humanas. Trata-se de uma tese psicológica que os estoicos já tinham concebido ao perceber que, em todo desejo de algo, há sempre a “deleição de si mesmo”, para empregar uma expressão trazida por Ricoeur (1988). Se isso for verdade, não há como eliminar o amor próprio: deve-se, portanto, trabalhá-lo para que não leve à imoralidade. No campo da psicologia, a aceitação de inevitáveis investimentos narcísicos costuma ser aceita e a maioria dos psicólogos certamente concorda com o poeta Paul Valéry (1941), quando este diz que a vaidade é a mãe mesquinha de grandes obras.

Mas pode-se ir além do reconhecimento da presença incontornável do amor-próprio, e dar-lhe um valor moral e ético. Tal é evidentemente a posição de Nietzsche (1995), para quem o homem é movido pela vontade de potência e que essa, longe de ser um mal, é o princípio criador da vida. Rousseau (1762/

1996) condena o amor-próprio por razões parecidas com as de Pascal, mas valoriza o “amor de si”, pois, por intermédio dele, amamos a humanidade que está em nós, amor esse sem o qual não haveria moral possível. Kant aproxima-se de Rousseau ao eleger o “aperfeiçoar a si próprio” como um dos dois deveres maiores do homem (ou outro é cuidar da felicidade de outrem). Por que essa busca de perfeição? Para que o homem se torne digno da humanidade que o habita. Portanto, um trabalho sobre o próprio ser é visto como condição necessária ao agir moral. Mais perto de nós, Schlich (2000) vê no cumprimento dos deveres morais um “desabrochar de si mesmo”, tese à qual adere Savater (2000) que chega a intitular um livro seu de “Ética como amor próprio”. Em resumo, esses autores, e outros, não pensam o “amor de si”, ou a referência às qualidades do eu, como pedra inevitável no caminho da moralidade, mas sim como condição necessária ao advento dessa última. Coloco-me entre eles.

Porém, cuidado! Nem eles nem eu consideramos o amor-próprio suficiente, por si só, para garantir a moral. Rousseau o deixa claro ao diferenciar amor-próprio de amor de si. O eu pode ser, de fato, odioso, moralmente falando, e a expansão de si, para retomarmos o conceito aqui empregado, pode levar tanto à moral quanto ao seu contrário.

Para compreendê-lo, devemos avançar na análise psicológica do que seja esse eu e sua relação com o *querer*.

Começemos por sublinhar que o *sentimento de obrigatoriedade corresponde a um “querer”*. Portanto, age moralmente quem assim o *quer*. Vale a pena nos demorarmos um pouco sobre essa afirmação, pois não raro “dever” e “querer” são erroneamente pensados como opostos.

Como, por exemplo, interpretar uma sentença como a que segue: “eu queria ir ao cinema, mas não pude, porque eu *devia* cumprir minha promessa de lavar o carro de meu pai”? Tal frase expressa a vontade frustrada de ir ao cinema, frustração essa decorrente de um dever de cumprir uma promessa. Aparentemente, o dever contraria o querer, mas aparentemente apenas porque o sujeito da oração poderia muito bem trair sua promessa, *não querer* cumpri-la. Ora, ele quis honrar sua palavra. Se o querer ir ao cinema tivesse sido contrariado por alguma força externa à vontade do sujeito, o quadro seria diferente. Imaginemos que ele tenha sido impedido de ir assistir a um filme seja por estar sem dinheiro para a pagar a entrada, seja por ter ficado parado em um congestionamento: nesses casos, o não poder ir ao cinema explica-se por alguma coação que independe da vontade. Porém, se ele deixa de realizar seu programa desejável porque ele mesmo se coage a cumprir o seu dever, não podemos atribuir a razão de sua ação a outra coisa senão ao seu querer. Nesse caso, trata-se de “quereres” conflitantes, mas se ele optou por cumprir a promessa, é porque esse querer foi mais forte que o querer ir ao cinema. É por essa razão que Tugendhat (1998) e Spaemann (1999) insistem no fato de o dever ser sempre um querer.

Se insistem sobre esse ponto, é porque o dever coloca a questão da restrição da liberdade, enquanto o querer costuma ser a associado à não-restrição

da liberdade: ser livre é fazer o que se quer. Daí a tentação de se opor dever a querer. Porém, é novamente preciso atentar para uma possível confusão na identificação do lugar da liberdade, na moral. É, por um lado, totalmente correto afirmar que a moral restringe a liberdade de ação. Com efeito, se aceito o mandamento “não matar”, deixo de ter a liberdade de tirar a vida de uma pessoa, mesmo que eu seja momentaneamente acometido do desejo de fazê-lo. Se legítimo a regra que diz ser um dever ajudar as pessoas necessitadas, abduco da liberdade de ir passear tranqüilamente no bosque, se alguém precisar de minha ajuda. E isso vale para todas as regras morais: ao dizerem o que se deve fazer, elas limitam o campo das ações possíveis, portanto, limitam a liberdade. Porém, como já vimos, somente age moralmente quem se sente intimamente obrigado a tal, e não quem é coagido por algum poder exterior. Logo, o sujeito moral é, por definição, livre, porque é ele mesmo quem decide agir por dever. Dito de outra forma, somente é moral quem assim o quer. Aliás, se assim não o fosse, a noção de responsabilidade não teria sentido. Alguém poderá dizer aqui que somos totalmente determinados por forças inconscientes e que, portanto, nossos supostos “quereres” não passam de expressões de desejos que nos guiam à revelia nossa. Talvez, mas se aceitamos essa hipótese (ou aquela, na prática semelhante, que consiste em nos conceber como máquinas neuronais, cujos mecanismos físico-químicos nos determinam por inteiro), devemos ter a coragem de dizer que a responsabilidade moral não existe, como, aliás, nenhuma outra forma de responsabilidade. Os seres humanos e os animais assim se equivaleriam. Todavia, como essa hipótese radical não somente não é convincente e como, sobretudo, implica redesenhar totalmente nosso universo moral, ético e político, podemos deixá-la de lado e afirmar que o sentimento de obrigatoriedade corresponde a um querer conscientemente concebido e livre. A oposição entre querer e dever não se sustenta, portanto. E alguém que diga que “sempre gosta de fazer o que lhe apraz”, para retomar um exemplo dado por Spaemann, está, na verdade, disfarçando um truísmo com um pobre apelo estereotipado de liberdade. Salvo em caso de coação externa, tudo mundo faz o que lhe apraz. O mistério está em se saber porque algumas pessoas querem agir moralmente, e outras não. Não se trata de querer *versus* dever, mas sim de “quereres” diferentes, uns morais, outros não. E é justamente para procurar compreendermos porque alguns “querem o dever” que a referência ao eu é indispensável.

O eu: eis outra noção objeto de definições e abordagens diversas. É preciso, portanto, deixar claro como o eu será aqui concebido: concebê-lo-emos por intermédio dos conceitos de “representações de si” e de “valor”.

Já é clássica, em psicologia, a afirmação de James segundo a qual o ser humano, graças à sua capacidade de tomada de consciência de si mesmo, é capaz de cindir-se em um “eu” e um “me”, portanto, é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto: *eu me vejo, eu penso em mim, eu me julgo*, etc. Mas o que é esse “me” por intermédio do qual o “eu” se concebe? É o que, com Perron (1991), chamamos de *representações de si*. Três são suas características fundamentais.

A primeira: as representações de si, como seu nome indica, pertencem à *ordem simbólica*. Não poderia ser diferente, uma vez que a cisão “eu/me” implica apreender a si próprio por meio de substitutos do objeto apreendido. É por essa razão que as representações de si existem somente quando a criança, por volta dos 2 anos, é capaz de pensar o mundo, e a si mesma, por meio de imagens, noções, conceitos.

A segunda: as representações de si pressupõem uma assimilação cognitiva. O eu é objeto de conhecimento e, enquanto tal, é concebido por intermédio das estruturas cognitivas do sujeito. Note-se que, sendo fruto de assimilações cognitivas, as representações de si equivalem a *interpretações* sobre si, interpretações essas decorrentes tanto das características das estruturas de assimilação quanto de aspectos afetivos. Note-se também que elas são *plurais*: não fazemos apenas uma representação de nós, mas várias, que podem até ser contraditórias entre si. Por essa razão, não emprego a expressão “autoconceito” que sugere uma unicidade que, na verdade, não existe. Note-se finalmente que, sendo múltiplas, as representações de si formam uma espécie de sistema: *relacionam-se entre si*, notadamente de forma *hierárquica*. A hierarquia, assim como os modos de interpretação, são influenciadas pela dimensão afetiva.

A terceira e última característica fundamental das representações de si – e que nos interessa diretamente – é a de que elas são *valor*. Reencontramos neste ponto a dimensão afetiva. Já empreguei algumas vezes aqui o conceito de valor, mas sem explicitar sua definição. É hora de fazê-lo. Como se sabe, o referido conceito é empregado em várias áreas, científicas e filosóficas, o que resulta em uma polissemia. A definição que proponho é de cunho psicológico. Com Piaget (1954), defino valor como *investimento afetivo*. Portanto, assim como a relação de um sujeito com um objeto é mediada por estruturas de assimilação que conferem sentido ao objeto, tal relação também é mediada por afetos, que lhe conferem valor, positivo ou negativo. Ora, tal não poderia ser diferente com esse objeto singular que é o próprio eu. Nesse sentido, as representações de si são, sempre, valor.

Podemos, agora, relacionar “querer” e “ser”. Como bem o destaca Savater (2000), o homem somente poderá querer alguma coisa de acordo com o que ele seja. Com efeito, é um eu que quer. E sendo uma das motivações fundamentais desse eu a “expansão de si próprio”, em cada querer se encontra, em grau maior ou menor, essa busca de auto-afirmação, busca, portanto, de representações de si de valor positivo. Se isso vale para o “querer” em geral, *a fortiori* valerá para esse querer particular que é o “dever”. Talvez entenda-se melhor agora porque Schlich, citado acima, vê no cumprimento dos deveres morais um “desabrochar de si mesmo”. É certo que outros sentimentos, como amor e compaixão, podem comparecer para motivar a ação moral; porém, se correta a tese da expansão de si mesmo como motivação central do ser humano, esses outros sentimentos podem compor com ela, não substituí-la. Além do mais, nem todas as ações morais implicam amor ou compaixão, e se formos procurar

