

Fenomenologia da decisão ética

Descrever um comportamento humano é relativamente fácil, assim como também dar conta do seu sentido funcional, ou estabelecer várias causas plausíveis que podem tê-lo motivado; mas entender a sua natureza interior² e torná-la pública, expressa, inteligível, é quase impossível para um simples estudioso dos costumes. Tal proeza está apenas ao alcance do Shakespeare de *Macbeth* ou do Dostoievski de *Crime e Castigo*. Mas, se uma pessoa não é Shakespeare, nem Dostoievski, nem Flaubert, nem Proust, quando se é apenas um amador do raciocínio ético e da valorização moral das ações — não desde logo um censor, nem um inquisidor, nem um penalista —, então, ficar *fora* (fora da sua natureza interior, entenda-se) é perder inevitavelmente a festa. E também não parece solução aceitável renunciar ao discurso mais ou menos teórico para tentar desesperadamente a sublime aventura da arte literária. A natureza interior de um ser único, de um artefacto ou de uma personagem literária soa imediatamente como outra forma de exterioridade, mas *às avessas*, reversível. Não se pode oferecer plena satisfação à ética, porque ela não é uma simples descrição, por pormenorizada e profunda que possa ser, mas uma teoria, quer dizer, uma justificação universal. Se não há pelo menos tentativa de justificação universal do sentido da ação,

² O termo usado no original é *entraña*, que, na maior parte dos contextos em que surge no livro, não tem equivalente exato em português. (N. T.)

não há ética. Mas nem sequer a personagem de mais universalmente particular validade serve de base para fundamentar uma validação universal. A ética, para ser possível, teria de reunir ao mesmo tempo o universal e a natureza interior (*entraña*)³: do que se pode deduzir, no caso de se ser preguiçoso (quer dizer, positivista), que a ética é impossível.

Vista de fora, em nenhuma ação humana existe nada que possa ser inequivocamente chamado de ético. A única coisa que encontramos é controlo social, leis impostas pela tradição ou o direito, formas de representação admitidas ou repudiadas, instinto de conservação, condicionamentos de classe — seja política, económica ou cultural. Há mais alguma coisa? Só a psicologia, o espírito curado de espantos ou espantado pela vertigem da cura. Mas a psicologia coincide com os outros tipos de descrição explicativa mencionados na medida em que também para ela a opção ética é afinal de contas *outra coisa*, não algo em si mesmo irreduzível, mas uma aparência que deve ser convenientemente interpretada em termos — estes sim — já irreduzíveis. Nesse aspeto a psicologia não é uma visão menos *exterior* da ética do que o são a sociologia ou a biologia. A ação humana fica dissecada em componentes psicológicos, funcionais, sociais, e estabelecem-se as suas raízes motivacionais económicas, culturais, biológicas, os interesses da mente e do corpo envoltos nesse gesto concreto. Entre tais *interesses*, a ética propriamente não aparece, é só máscara ou desvio de outros interesses. Chegamos assim ao núcleo essencial da questão. Verifica-se que a partir de fora, a partir da perspectiva da descrição e explicação causal objetiva, *todos os interesses são visíveis, exceto o interesse ético*. O interesse ético é visto como um falso interesse, como um interesse travestido e falso, como ocultamento de outro interesse real por uma ilusão consentida ou involuntária. Mas enquanto interesse autêntico, enquanto interesse dos que avaliam *a partir de fora*, o interesse

3 «... do seu interior indecifrado e indecifrável, daquilo que em espanhol pode por sorte ser chamado *entraña*, da *entraña* para sempre, que lentamente resiste à claridade, quando sobre ela é vertido como sobre um objeto de fora» (María Zambrano, *Clareiras do Bosque*).

ético é invisível: não se pode vê-lo, ou porque realmente não existe ou *porque não tem nada que se veja*, quer dizer, porque pertence a uma ordem diferente da exterioridade. Referimo-nos a essa ordem antes com a palavra *entraña*. E a pergunta volta outra vez a ser: se a partir da exterioridade nada podemos ver do interesse ético, como nos deveremos situar na *entraña* que no-lo podia revelar, mas sem renunciar à justificação universal que caracteriza o mais peculiar da sua exigência? E antes de mais: qual é o interesse ético e como reconhecê-lo se o acharmos?

O interesse ético é fundamental racionalmente a ação que escolhemos na plenitude de sentido do nosso querer. Por «fundamento racional» entendo o conseguir dar-mo-nos conta do que escolhemos e porquê, harmonizando-o com o que podemos saber do querer que nos constitui. Desde logo, nem tudo o que somos é cognoscível ou consciente para nós, mas só a partir da consciência do que conhecemos podemos continuar a projetar a realidade que seremos como possibilidade no que é livre. Como sempre que se pensa em qualquer coisa de decisivo e básico pensa-se aqui com grande dificuldade: ou melhor, expressa-se o pensado dificilmente, com arestas equívocas e escolhos, pois já Wittgenstein nos preveniu de que se tudo o que se pode pensar se pode pensar claramente e tudo o que se pode dizer se pode dizer claramente, talvez nem tudo o que se pode pensar se possa dizer. Apesar disso é necessário continuar a tentar fazê-lo, porque o compromisso da ética — como de resto o de toda a filosofia — é com o *explícito*; optar pela filosofia é renunciar ao direito de guardar significativo silêncio sobre o que nos parece essencial. «Plenitude de sentido» refere-se aqui a um sentido ao mesmo tempo *completo e complexo* através do qual a ação fica legitimada como totalidade e além do qual não tem cabimento procurar nenhuma avaliação. Terminal e também originário, prévio a todas as outras instituições simbólicas da subjetividade: por isso pode dizer-se que é *universal*, porque assenta em algo anterior — ao menos no plano especulativo — à minha caracterização como sujeito separado dos outros sujeitos humanos e marcado por tais ou quais determinações. É pelo sentido originário e universal do

querer humano enquanto tal que a ética pergunta perante a necessidade racional de justificar a decisão — quer dizer, de a viver como *livre* — no momento de passar à ação. Fora desse querer não podemos encontrar mais do que fundamentos heterónomos para a opção moral, transcendência ou revelação, aquilo a que Espinosa chamaria superstições.

O que todo o ser *quer*, sabemos-lo pelo menos desde o próprio Espinosa, é preservar no seu ser e aumentar ao máximo a sua perfeição e eficácia. A vontade de Schopenhauer e a vontade de poder de Nietzsche não são mais do que a visão dorida e culpabilizada e a visão exaltada, tragicamente afirmativa, do próprio *conatus*. Desse impulso essencial, constituinte, brota tudo o que em qualquer sentido vale para cada ser existente, seja animado ou inanimado, vegetativo ou racional. Nenhum outro tipo de «valores», quer dizer, de interesses radicais e últimos, se pode encontrar, exceto os que derivam do *conatus* básico. Ninguém pretende conservar o seu ser tendo como objetivo outra coisa, Espinosa *dixit*, nem nada nem ninguém pretende outra coisa que não seja conservar o seu ser. Há assim um contínuo profundamente naturalista no escalonamento dos «valores», um imanentismo estrito fora do qual acaba a sensatez ou a inteligibilidade: o que é válido para o átomo, a estrela, o mar, as árvores, as formigas e os seres humanos tem uma raiz comum e remete finalmente para um único princípio explicativo. Mas cada uma das modalidades de *conatus* tem a sua própria especificidade. Para efeito da pergunta ética que nos ocupa, o que é necessário tentar precisar da forma mais exaustiva possível e também mais radical é em que consiste exatamente o *conatus* humano. A justificação universal do sentido da ação humana não tem nem necessita de outra base axiológica além da determinação do tipo de *conatus* peculiar à nossa espécie⁴.

Neste ponto devem ser evitados dois perigos contrapostos: um excesso de generalidade e um particularismo excessivo. O *cona-*

4 A tão usada «falácia naturalista» lançada ao debate por Moore, que denuncia todo o «é» como fundamento ilícito de um «deve», não pode ser resolvida a não ser mostrando a pertinência axiológica de um «é» muito especial: o que «é» na forma de «quero».

tus humano não pode ser qualquer coisa de tão genérico como o puro afã de conservar a existência biológica, porque para nenhum indivíduo humano — nem sequer para o mais infeliz, para o mais acossado pela fome ou pelo frio — a existência é um fenômeno puramente biológico. Todos os homens, sabemos ser mais do que seres vivos. Sabemo-nos não apenas vivos, mas vivos e homens: refiro-me de novo à natureza interior dos nossos interesses, à nossa condição vista de dentro. Inclusive o que considerado a partir da sua exterioridade pode parecer apenas luta pela vida, supõe sempre algo de mais complexo e difícil, a partir do ponto de vista do interior — a partir do núcleo decisório que humaniza a ação. O mesmo se poderia dizer do impulso para exteriorizar ou reafirmar a nossa força, ou do que pretende obter prazer e repelir a dor; nem sequer será possível definir «força», «prazer» ou «dor» em termos que excluam toda a referência a esse *plus ultra* íntimo que aproxima essas vozes genéricas da nossa peculiaridade. O que não impede, contudo, que o *conatus* humano tenha entre os seus ingredientes ímpetos como o de conservar a existência biológica, aumentar e afirmar a sua força ou buscar o prazer e repelir a dor. Tudo isso forma parte daquilo que o nosso *conatus* compartilha com o dos outros seres vivos, mas não caracteriza a sua específica diferença. O abuso oposto em que se pode incorrer ao caracterizar o *conatus* humano é uma particularização que desvirtue ou impossibilite a universalidade da noção. Como se pode ser homem de tantos modos variados e contrários, como se pode viver e morrer, amar, colaborar, criar, rezar ou guerrear de tantas maneiras, como esta indeterminada pluralidade sempre renovável e ampliável é algo intrinsecamente próprio do coletivo humano, é sempre possível restringir o *conatus* às regras de perpetuação de uma destas possibilidades. Ou também negar a realidade de um *conatus* universal e afirmar que existem muitos diferentes, de acordo com as condições históricas, culturais, econômicas, étnicas, etc., ou que apenas um desejo de humanidade é válido perante os outros modos concorrentes, ou que existem apenas desejos humanos em concorrência, cujo primeiro efeito desarmonioso é refutar a universalidade do humano. Em ambas