

Ética e paradigmas na psicologia social

Ética e paradigmas

Pedrinho A. Guareschi

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GUARESCHI, PA. Ética e paradigmas na psicologia social: Ética e paradigmas. *In: PLONER, KS., et al., org. Ética e paradigmas na psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 18-38. ISBN: 978-85-99662-85-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

ÉTICA E PARADIGMAS NA PSICOLOGIA SOCIAL

Ética e paradigmas

Pedrinho A. Guareschi¹

Introdução

A ABRAPSO está sempre avançando em sua tarefa de levar aos professores e pesquisadores de Psicologia Social do Brasil novas e desafiantes reflexões sobre seu campo. O tema escolhido para o IX Encontro Regional, realizado em Itajaí-SC, está, com certeza, entre os mais provocantes. É urgente que se faça uma reflexão sobre a dimensão ética (valorativa) subjacente a todo paradigma com que trabalhamos e dentro do qual nos movimentamos na compreensão do universo e do ser humano. É assustador dar-mos conta de quanto tempo ficamos escondendo e até mesmo negando essa problemática tão central como é a ética. Pensemos um pouco, por exemplo, sobre duas atividades comuns à psicologia: uma dos psicólogos sociais, em sua tarefa de compreensão do fenômeno psicossocial e outra dos psicólogos, em sua tarefa de terapia.

Primeiro, todo psicólogo social, ao enfrentar uma problemática social que ele julga relevante, em geral carregada com temas ligados às dificuldades por que passa uma população, ou mesmo confrontando injustiças e desigualdades sociais tem, necessariamente, em sua mente, um referencial de como as coisas devem, ou deveriam ser, quando mudadas e transformadas. Mas, qual é esse referencial? Qual o referencial que é bom, justo, aceitável? A que recorreremos para dizer que tal situação deve mudar para outra, que dizemos ser a melhor? Isso é impossível sem que tenhamos uma postura ética, um referencial ético a que iremos recorrer. Só que esse referencial nunca é discutido. É suposto apenas, mas às vezes dentro de diferenças substanciais.

Do mesmo modo, o psicólogo que é solicitado a um aconselhamento psicológico ou a discutir uma situação de sofrimento psíquico, ao se propor

alcançar alguma mudança no estado psíquico de seu interlocutor deve, automaticamente, se perguntar qual o parâmetro que fundamenta essa “melhoria”? Isto é, o que significa e o que fundamenta passar a uma situação “melhor”? Melhor de acordo com que critérios valorativos e éticos? Em outras palavras: qual o referencial ético que tal psicólogo e terapeuta segue? E, conseqüentemente, qual o referencial ético do paradigma que ele emprega em seu trabalho?

Pois são todas essas questões que estão subjacentes à questão que a ABRAPSO decidiu enfrentar em seu IX Encontro. Na conferência do encontro que levava o título da assembleia, arriscamos enfrentar três questões, dentro dessa ampla problemática. Propomo-nos discutir:

1. Quais as teorias, que fundamentam a ética, mais comuns nos dias de hoje?
2. Quais os fundamentos éticos que podem ser identificados como subjacentes a três grandes paradigmas das ciências sociais, paradigmas esses que englobam, além da dimensão ética, uma concepção de ser humano, uma visão de sociedade e uma visão de prática social?
3. Como complementação e com um olhar mais penetrante, procuramos vislumbrar qual a dimensão ética presente em três diferentes tipos de lógicas e ontologias: a lógica da identidade, a lógica da dialética e a lógica da analética.

Passemos à discussão.

1. Principais teorias que fundamentam a ética

A toda hora escutamos alguém dizendo que tal procedimento não ético, que tal ação é antiética, etc. Qual seria o critério para tal afirmação e julgamento? O que faz com que uma ação, uma prática e, indiretamente apenas que uma pessoa seja ética?

Quando se começa a refletir sobre o que seja ética, e sobre os fundamentos da ética, damos-nos conta de quão complexa é a questão. Mas ao mesmo tempo vemos que todos nós, de um modo ou de outro, temos nossas convicções “éticas”, possuímos nossa “ética”. Para termos tal “ética”, temos de nos basear em algum fundamento, algum pressuposto filosófico e valorativos. Mas é interessante ver que a maioria das pessoas, apesar de possuírem esses fundamentos e pressupostos, poucas vezes

¹ Professor e pesquisador CNPq do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUCRS.

pararam para refletir e tomar consciência de quais eles poderiam ser e de suas implicações. Essa rápida discussão quer trazer à baila esses pressupostos e facilitar, a quem desejar descobrir qual o fundamento de sua ética. Mesmo os estudos de Kohlberg (1966, 1969) e em parte os de Piaget (1932), apesar de ajudarem a identificar “estágios” de consciência ética, não fornecem elementos para que se possa identificar os pressupostos filosóficos e, conseqüentemente, se possa fazer uma crítica desses pressupostos.

Podem ser identificados dois “paradigmas” principais que fundamentariam as exigências éticas, ou os valores éticos. O primeiro é o da “lei natural”; o segundo é o da “lei positiva”. A esses dois paradigmas acrescentamos um terceiro, que talvez não possa ser chamado de paradigma, mas que certamente questiona os dois anteriores e traz novas considerações para a discussão da problemática da ética: a ética tomada como instância crítica.

O paradigma da lei natural

O grande referencial do paradigma da lei natural é a “natureza”. Esse referencial tem a pretensão de dizer que a partir da atenção dada à “natureza”, é possível, de um lado, estruturar uma ética que governe todos os povos e em todas as épocas e, de outro lado, é possível uma “fonte” para essa ética que não sejam os costumes ou instituições de determinados povos ou nações. Entre os defensores de tal paradigma podemos citar Aristóteles, os estoicos, Cícero e muitos outros seguidores até os dias de hoje (quem sabe até você mesmo que está lendo esse trabalho).

Essa tradição dividiu-se em duas vertentes: uma pré-moderna, religiosa, inspirada em Tomás de Aquino, centrada na ideia de um Criador e numa ordem imutável estabelecida por Deus; outra moderna, secular, inspirada nos escritos de Grotius e John Locke, fiel à mentalidade do mundo moderno que, sem negar a origem divina da natureza, investe na defesa dos “direitos humanos”. João Batista Libâneo diz que a primeira se caracteriza como o “momento do objeto”, como pré-moderna; a segunda como o “momento do sujeito”, típica do pensamento moderno. Uma privilegia a estabilidade do objetivo e a outra a liberdade e a iniciativa do subjetivo. Mas para ambas o critério que as fundamenta é algo exterior: a natureza como produto de Deus Criador para a primeira, ou a dignidade e

os direitos fundamentais do ser humano que podem ser racionalmente conhecidos e justificados, para a segunda.

O paradigma da lei positiva

O paradigma da lei positiva surge como reação ao paradigma da lei natural, tanto na sua versão religiosa, como na versão secular. Há uma rejeição, tanto a nível epistemológico, como a nível ideológico, de um apelo a uma ordem natural como referencial ético. A nível epistemológico, a partir do relativismo cultural, questiona-se a possibilidade de dar conteúdo concreto a leis ditas naturais, que sejam as mesmas em todas e para todas as épocas e culturas. A nível ideológico, a experiência histórica do abuso, tanto de poderes religiosos, como civis, de apelar para leis “naturais” para esmagar seres humanos que se opunham a determinados regimes, levou à rejeição de uma ordem humana e social determinada por uma lei natural preestabelecida. O critério ético passa a ser o que foi escrito e promulgado após as diversas instâncias de discussão. É o que passou a se chamar de contratualismo. Uma vez discutida e estabelecida uma negociação social, ela passa a ser válida. Com isso se evita a arbitrariedade e pode-se apelar para algo objetivo que foi formulado e promulgado. Podemos nos libertar, assim, de uma natureza cega, de um lado, e dos mandos e desmandos autoritários de governantes e grupos, de outro.

Pode-se perceber logo que se as leis fossem justas, discutidas democraticamente e aplicadas da maneira mais imparcial possível, o estado de direito poderia ser um forte defensor do direito e das liberdades dos seres humanos. Mas o que acontece quando os governadores e os juizes são autoritários e quando alguns legislam em causa própria? Que dizer quando grupos e minorias poderosas forçam a criação de acordos e negociações em proveito próprio? Pode-se ainda dizer que o que é instituído é ético? Que dizer de exemplos como o das ditaduras militares e especificamente o caso do Brasil e outros países da América Latina, onde alguns grupos, à base da força e da pressão, impuseram sobre uma maioria suas vontades e seus privilégios? E tudo através de “constituições” escritas e promulgadas.

Como acabamos de ver, o fundamento da ética é colocado por alguns na lei natural (tanto por ser essa lei originada de um Deus Criador, ou por estar radicada na dignidade do ser humano e de seus direitos inalienáveis),

ou num positivismo jurídico, que se radica no texto de uma lei escrita e promulgada.

Mas damos-nos conta também das limitações e perigos que se originam de tais pressupostos. Que fazer, então? Haveria outra alternativa para fundamentar a dimensão ética? O que seria, afinal, a ética? É esse ponto que merece uma atenção especial.

Ética como instância crítica

Se as colocações acima discutidas mostram suas limitações e precariedades, ao mesmo tempo indicam pistas por onde se pode iniciar a busca de uma fundamentação ética das ações e relações. Mas é decisivamente importante que, ao perseguirmos tais fundamentações, tenhamos sempre em mente seus possíveis limites. E a isso poderíamos chamar de postura crítica diante de todo criado e de todo o institucionalizado. Enquanto permanecermos dentro do humanamente instituído, sem apelarmos para o eterno e o transcendente, temos de reconhecer nossa limitude histórica. E ao reconhecermos essa limitude, temos de deixar sempre uma porta aberta a porta de possibilidade de alternativas, de crescimento, de transformações, de aperfeiçoamento.

Nesse contexto, creio que nos seria muito útil uma noção de ética como sendo uma

instância crítica e propositiva sobre o dever ser das relações humanas em vista de nossa plena realização como seres humanos (Dos Anjos, 1996, p.12).

Perscrutando a fundo essa formulação, podemos extrair dela duas dimensões fundantes: a dimensão crítica e propositiva, e a dimensão das relações. Elas são centrais para a compreensão mais profunda da ética.

a) A dimensão crítica e propositiva

A dimensão crítica da ética significa que ela não pode ser considerada como algo pronto, algo acabado. Ao contrário, ela está sempre por se fazer. E ao mesmo tempo ela está presente nas relações humanas existentes. À medida em que ela se atualiza, passa a sofrer suas contradições e por isso deve ser questionada e criticada. Ao mesmo tempo ela tem de ser propositiva. Não pode se furtar a colocar exigências e

desafios. Mas esses desafios e exigências podem ser reelaborados, redimensionados, refeitos e retomados. E a ética é sempre do “dever ser das relações humanas em vista de nossa plena realização”. É uma busca infinita, interminável; é uma consciência nítida de nossa incompletude; é um impulso permanente em busca de crescimento e transformação.

Não seria fora de propósito mencionar aqui a posição de alguns autores da Escola Crítica, como Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, que procuram resgatar a dimensão ética a partir do discurso. O discurso é o que temos de mais próximo, de mais real, e ao mesmo tempo de mais interminável; ele possui a maior possibilidade de criar todas as alternativas possíveis. E ao mesmo tempo ele possui pressupostos indispensáveis, sem os quais ele mesmo não pode se sustentar, isto é, ele traz consigo também uma infinidade de caminhos diferentes, e entre eles a possibilidade de seu próprio resgate. Os pensadores acima citados são chamados por Lima Lopes (1996, p.31), de

críticos, somando tanto a crítica kantiana quanto a marxista; podem ser tidos como herdeiros dos ideais de liberdade dos modernos ao mesmo tempo que levam a sério a impossibilidade de existência do ser humano não socializado.

É minha convicção que é fundamental enfatizar a dimensão da crítica ao se discutir a questão da ética. Num trabalho anterior (Guareschi, 1992, p.5-34) tentei mostrar como o uso cuidadoso e sério da crítica, mesmo ao se discutir as diferentes teorias científicas, leva à própria evidência da impossibilidade de uma ciência, ou de uma prática científica neutra, isto é, em uma dimensão ética. A crítica resgata a dimensão ética de toda ação humana. Mas ao mesmo tempo não fecha a questão sobre a presença de uma dimensão ética específica. Aliás, a própria Teoria Crítica (também chamada de Escola de Frankfurt ou Crítica da Ideologia) tem como pressuposto a impossibilidade de neutralidade das ações humanas. Toda ação humana, segundo essa escola de pensamento, deve ter como finalidade iluminar e emancipar; a ação que se diz “neutra”, se não estiver direcionada a tais fins, possivelmente estará servindo a propósitos contrários, de ocultação da realidade e de manipulação das consciências (Geuss, 1988).

O próprio John B. Thompson (1995), um dos autores que mais amplamente e criticamente analisa a ideologia, define esse conceito como tendo “uso de formas simbólicas que servem para criar ou manter relações

de dominação”. Uma forma simbólica só é ideológica quando se puder mostrar que ela serve aos propósitos de criar ou manter relações que sejam de dominação, isto é, relações assimétricas, desiguais, injustas. Dominação é aqui um conceito diferente de “poder”. “Poder” é uma capacidade, uma qualidade individual de pessoas, algo singular, particular. Nesse sentido, todos os que “podem” fazer algo (trabalhar, falar, escrever etc.) têm um “poder”. Já “dominação” é uma “relação”, isto é, sempre se dá entre dois ou mais sujeitos e acontece quando há uma expropriação de poder, isto é, quando um retira, de maneira assimétrica ou injusta, um poder de outro parceiro. Para essa concepção de ideologia, então, a dimensão “ética”, isto é, a dimensão do “dever (ou não dever) fazer”, está presente. A análise ideológica, nesse sentido, é sempre uma demonstração e uma denúncia da existência de relações assimétricas, desiguais. Ela leva, naturalmente, à constatação de situações que provocam uma tomada de posição, que dificilmente vai deixar as pessoas impassíveis, tranquilas. Esse é o grande risco de se tomar ideologia na acepção crítica. E ao mesmo tempo a grande vantagem. Na verdade, de que ajuda aos grupos humanos dizer, simplesmente, que “as coisas são assim”, sem que se apresentem elementos de transformação e superação de tais situações? Mas o mais importante, contudo, é o fato de que uma postura teórica que simplesmente toma a ciência como uma prática que diz “como as coisas são”, esconde, por detrás dela, uma postura conservadora. E tanto uma, como a outra, possuem dimensões éticas, pois ser conservador (isto é, permitir que as coisas sejam assim, ou impedir que elas mudem), é uma ação tão ética como lutar pela mudança (lutar para que a situação se transforme). Para uma formulação clara e precisa dessa questão veja-se Israel (1972).

b) A dimensão da relação

Uma segunda dimensão que gostaríamos de discutir a partir da formulação acima, é a questão das “relações”, ou da ética enquanto ética das relações. Essa é uma discussão extremamente provocante. Dentro de uma cosmovisão individualista, onde o ser humano é considerado como indivíduo (*o indivisum in se et divisum a quolibet alio*, isto é, o que é um/uno, mas que não tem nada a ver com qualquer outra coisa), sob o império do liberalismo, fica difícil de se perceber que a ética só pode ser dita das relações e onde ela mesma é sempre uma relação.

Entendemos por relação a “ordenação intrínseca de alguma coisa em direção a outra”, que a filosofia define como *ordo ad aliquid*. Em outras palavras, relação é algo que não pode ser sem o outro. Vejamos como a questão da relação tem a ver com a justiça e a ética.

Pegoraro (1996) publicou um livro cujo título é: “Ética é justiça”. O que o referido autor faz é recuperar a argumentação de Aristóteles, na “Ética a Nicômacos”, onde ele afirma que a justiça é a virtude central da ética, pois ela comanda os atos de todas as virtudes.

Essa forma de justiça não é parte da virtude, mas a virtude inteira e seu contrário, a injustiça, também não é uma parte do vício, mas o vício inteiro (Aristóteles, 1985).

Dizer que ética é justiça, torna-se muito claro quando pensamos sobre o que significa “justiça”. Justiça provém de *jus*, que no latim quer dizer direito. Alguém é justo quando estabelece relações com outros seres que sejam justas. Em outras palavras, alguém sozinho não pode ser justo. Alguém sozinho pode ser alto, branco, simpático etc., pois isso não implica “relação”, isto é, não implica “outros”. Agora, justo, ele não consegue ser sozinho, pois a justiça, ou a injustiça, só entra em cena no momento em que alguém se relaciona com outros. Isso quer dizer que é só à “relação” que se pode aplicar o adjetivo “justo”; tal adjetivação não pode ser dita de um polo apenas da relação. Eu sou justo quando estabeleço relações com outros que sejam justas, isto é, que respeitem os direitos dos outros. Justiça tem a ver, pois, com o respeito aos direitos das pessoas. Há justiça quando os direitos das pessoas são respeitados.

Do mesmo modo com a ética. Dizer que ética é relação, ou dizer que ética só se pode aplicar às “relações”, é afirmar que ninguém pode se arvorar do predicativo de “ético” a partir de si mesmo, como quer, exatamente, o liberalismo. O pensamento liberal, ao partir da definição de ser humano como “indivíduo”, centraliza tudo no “eu”, no sujeito da proposição. Perdemos a dimensão relacional e como consequência mistificamos o verdadeiro sentido de ética. Chegamos, assim, a absurdos sociais como os que vivemos hoje, em que um terço da população não possui seus direitos garantidos e nos blasonamos como éticos, ou como um país onde exista ética. Por incrível que pareça, quem vai decidir se somos, ou não, éticos, são os outros. Isso parece chocante e de fato o é, dentro da cosmovisão egocêntrica e individualista, como é a cosmovisão do liberalismo.

No documento *Exigências Éticas da Ordem Democrática*, da CNBB (1994), a seguinte afirmação vem mostrar quem é o juiz da ética numa verdadeira democracia:

A existência de milhões de empobrecidos é a negação radical da ordem democrática. A situação em que vivem os pobres, é critério para medir a bondade, a justiça, a moralidade, enfim, a efetivação da ordem democrática. Os pobres são os juizes da ordem democrática de uma nação (n.72).

E importante ainda, como o faz Dussel (1986), distinguir entre moral e ética. Moral são os costumes vividos numa determinada sociedade, aquilo que os grupos e pessoas estabeleceram como sendo comum, necessário para o andamento e prosseguimento da ordem normal estabelecida. Nesse sentido, todo poder constituído “estabelece as próprias práticas como boas” (Dussel, 1986, p.43), sejam elas quais forem. A ética, porém, refere-se aos princípios fundamentais de justiça, igualdade e solidariedade. A ética está continuamente na busca de uma sociedade mais justa e fraterna e do estabelecimento de normas que sejam mais e mais construtoras de seres humanos livres e solidários. A ética busca a libertação pessoal e social das pessoas e das situações de injustiça. A ética é a crítica da moralidade.

Podemos acenar aqui para a questão da comunicação: a situação em que se encontra a alocação dos meios de comunicação, embora sendo legal, poder-se-ia dizer ética? Estão respeitados os direitos à informação e à comunicação dentro da atual legislação brasileira?

A educação sistemática, em geral, forma, ou conforma, as pessoas a obedecerem e a se ajustarem aos padrões estabelecidos, isto é, aos padrões morais dos grupos e sociedades. A verdadeira educação, libertadora e autônoma, educa para a formação de uma consciência crítica, capaz de continuamente questionar a situação presente, denunciando profeticamente suas lacunas e anunciando novas perspectivas de crescimento e libertação.

Deste modo, a consciência “moral”, a partir dos princípios morais de um sistema que seja dominador, (como é o caso de sistemas onde há apenas alguns que podem falar e a maioria não tem o direito de dizer sua palavra), cria uma consciência tranquila, que não dói, ante uma práxis que o sistema aprova, mas que pode ser originalmente perversa, de dominação (Dussel, 1986, p.46).

Vimos, até aqui, os principais fundamentos aos quais se apela ao se discutir questões éticas. Cada paradigma científico, velada ou explicitamente, possui determinada dimensão ética e, conseqüentemente, há um fundamento para essa ética. Depende de cada professor ou pesquisador identificar qual seja essa ética e qual seja o fundamento dessa ética.

2. Três grandes paradigmas e seus fundamentos éticos

Considero essa a parte central dessa comunicação. Vou apresentar três grandes cosmovisões que, no meu entender, representam três grandes paradigmas. Discutirei, nesses paradigmas, quatro dimensões que vejo presentes em todo paradigma: a concepção de ser humano, a concepção valorativa ou ética (que é o que nos interessa aqui), a concepção de social desse paradigma e finalmente a dimensão da prática, isto é, como só comportam e se relacionam as pessoas que aceitam e se guiam por determinado paradigma. Essa última parte é extremamente complexa e arriscada, pois facilmente podemos nos comportar e relacionar de maneira bastante diversa do que pensamos e falamos. De qualquer modo, tomando-se tais comportamentos e relações como padrões gerais, podemos mostrar que eles supõem tal concepção de ser humano, determinada ética e determinada concepção do que é social.

Existem inúmeras definições do que seja um paradigma. Alguns analistas da obra de Thomas Kuhn chegaram a identificar ao redor de 60 acepções diferentes em seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Atenho-me aqui a uma noção de paradigma que julgo bastante prática e que assemelha-se muito ao que chamamos também de cosmovisão. Estou ciente de que há muitas outras acepções, mas certamente a que apresento responde a muitas das necessidades teóricas e práticas que enfrentamos.

Um paradigma, como o tomo aqui, possui, pelo menos, quatro elementos, que mencionamos acima. Um primeiro é de determinada concepção de ser humano. Quem é o ser humano para determinada teoria ou paradigma? Todos temos um referencial paradigmático e nesse referencial a concepção de quem sou eu, de quem é você, é indispensável. É verdade que muitas vezes não sabemos qual é, mas que nós o temos, isso é indiscutível.

A segunda dimensão é a dimensão de valor, ou a dimensão ética, que é a que nos interessa nessa discussão. O termo “ética”, como vimos na

primeira parte, é complexo e difícil de ser discutido. Tem a ver com cultura, com a moral, com a tradição, com os costumes, com os valores em geral. É um valor que não é nem econômico, nem natural, mas que faz com que nós reajamos, e nos comportemos, de acordo com determinadas normas, tradições, negociações, etc. Valor é um dos termos pouco refletidos em psicologia, e em psicologia social de modo especial.

Há também uma dimensão muito interessante: o que é “social” para nós? Isso está intrinsecamente ligado ao tipo de sociedade que a gente imagina que seja o melhor, que seja o bom, que nós defendemos, mesmo que não tenhamos clareza. Todos nós temos uma concepção de social e defendemos uma maneira de viver em grupo, que muitas vezes não é pensada e refletida. Muitas vezes, nesse aspecto, dizemos uma coisa e fazemos outra.

Enfim, a única coisa que a gente pode ver concretizada, num paradigma, é a dimensão das condutas, dos comportamentos e das relações. É a partir dessas condutas, comportamentos e relações, que podemos visualizar, em parte, qual a concepção de ser humano que nós temos, em que ética nos fundamentamos e que tipo de social eu pressuponho.

O quadro (1) a seguir nos orientará em nossas discussões:

Concepção de Ser Humano	1º: Indivíduo	2º: Pessoa = relação	3º: “Peça da máquina”
Ética, Valores	Liberal capitalista	Comunitário, Solidário	Coletivista totalitário
Concepções de “social”	Soma de individuais	Dialético — Relacional	Reificado — “uma coisa”
Comportamentos, Relações	Individualismo Competitividade	Solidariedade Cooperação	Massificação Anonimato

Analisamos cada um desses paradigmas, mostrando como as quatro dimensões acima se mostram diferentemente em cada um deles.

O paradigma liberal capitalista

O paradigma liberal capitalista vê o ser humano como indivíduo. Atenção para esta palavra *indivíduo*, que a gente usa a todo momento. Seria necessário limpar esse conceito, e tomar consciência do que ele realmente significa.

“Indivíduo”, como entendido na filosofia clássica e cuja definição eu assumo aqui, e que é, também, o sentido que é dado dentro da filosofia que fundamenta o liberalismo, se define por duas dimensões centrais, como já vimos na primeira parte. Significa, em primeiro lugar, aquele que é um, singular, único. Essa é a primeira dimensão. A segunda, é que ele é um, mas *não tem nada a ver com o outro*, isto é, ele é isolado, fechado sobre si mesmo. Atenção para a segunda dimensão. É aqui que está a diferença entre indivíduo e pessoa, como veremos logo adiante.

Que tipo de ética sustenta tal concepção de ser humano? É o que denominamos de ética liberal. O liberalismo, na essência, tem como doutrina, como móvel central, como dogma, que o ser humano é um e não tem nada a ver com os outros. Os outros que se virem, cuidem de sua vida. A expressão popular disso é: quem pode mais chora menos; cada um por si, ninguém por todos (o “deus por todos”, presente na nossa linguagem, não é exatamente o Deus comunidade, sociedade, pensado pela teologia cristã, bíblica, pois esse Deus é essencialmente trindade, comunhão de pessoas que são puras relações; é, isso sim, o deus ideologizado pelo próprio liberalismo, que transforma Deus na imagem e semelhança do indivíduo egoísta e autocentrado do liberalismo). A ética aqui é individualizante e egocentrada, que busca apenas seu próprio interesse, sem se preocupar com o “outro”.

O social, nessa concepção, não existe. Existe apenas algum aglomerado que se constitui através da soma de individuais. E o sistema social que, como a mão para a luva, ou vice versa, se materializou a partir dele, é o que chamamos de capitalismo, o capitalismo liberal, que se concretizou mais formalmente e se generalizou a partir do século dezoito e dezenove. O lema desse capitalismo, *laissez faire, laissez passer*, é exatamente a concretização da filosofia liberal dentro da concepção de ser humano indivíduo.

Que condutas, ou comportamentos, estão aqui presentes? De um lado o individualismo, o egocentrismo, cada um cuidando do que é seu. E quanto às relações, a mais central, que é a própria alma do modelo, é a competitividade. Competitividade significa luta, guerra. O dogma do liberalismo é que *sem competição não há progresso*. Por isso a competição é essencial, é um pressuposto metafísico do sistema.

Mas atenção que a competição de que falamos aqui, não é a competição do mercado, onde nós colocamos o que temos de melhor, para que nossos irmãos/ãs sejam servidos e possam escolher o que acharem melhor. A competitividade aqui é aquela que se estabelece entre pessoas. Tal competitividade necessita a exclusão de alguém e se transforma num darwinismo social, com a vitória do mais forte.

O individualismo, nesse contexto, se apresenta na expressão paradoxal de Farr (1991), como uma “representação coletiva”: nada que tenha se tornado tão “coletivo”, do que exatamente esse comportamento “individual”. E na máquina liberal em que nós estamos, sempre tem que haver excluídos. E essa competição deve ser de âmbito mundial. Dentro da filosofia liberal, não há espaço para colaboração, cooperação e solidariedade. Vale a lei do mais forte.

O paradigma coletivista-totalitário

No ângulo oposto, temos um outro paradigma, em que o ser humano é um pedaço de um todo. Ele é “uma peça da máquina”. Não interessa o ser humano em si, o que interessa é o grupo, a organização, a instituição, o partido, o Estado.

A ética desse paradigma é a ética totalitária. O que tem valor é o todo o sistema. O específico, a diferença, não conta aqui. O que embasa isso é o totalitarismo ou coletivismo. Precisamos ser cuidadosos e humildes aqui pois, se pensarmos bem, todos nós somos um pouco totalitários. Sempre que nós temos dificuldade de aceitar e de lidar com o diferente, demonstramos certos traços de Nazismo e de Fascismo. Por quê? Vejamos com mais detalhe.

O social presente em tal paradigma é um social reificado. É o social “durkheimiano”, o social tão real como uma “coisa”. Tal visão deu origem a sistemas totalitários, como o Nazismo e o Fascismo, que dissolvem todas as diferenças e tentam unificar a nação. As diferenças são suprimidas. Como surgiu o Nazismo? Que acontecia com a Alemanha no tempo de Hitler? O partido Socialista estava crescendo, com perigo de tomar o poder. A elite se organiza para evitar a perda da hegemonia. Só que a elite escolhe, em geral, uma ideologia para se esconder por detrás. E a ideologia que escolheram foi, no caso, a da raça pura. Se os alemães se organizassem,

todos, (isso é importante, unir o povo!), a Alemanha iria mandar em todo o mundo por ao menos mil anos.

O mesmo fez Mussolini na Itália, de maneira fantástica. Também ali tinha-se de unir os trabalhadores. Isso ele conseguiu com a *Carta del Lavoro*, conseguiu unir a todos, pois assim a Itália voltaria ao esplendor do Império Romano, simbolizado pelo *fascis*, o facho. Getúlio Vargas, naquela época, emprestou a *Carta del Lavoro* de Mussolini para subordinar o sindicalismo brasileiro ao poder do Estado. Na Itália ela teve uma vida curta, mas aqui ela durou até 1988, quando se re-escreveu a Constituição. Apenas a partir daí nós tivemos um sindicalismo livre.

Que tipo de comportamento vemos aqui? A massificação, o anonimato, a burocracia, essa burocracia terrível que mata, que transforma as pessoas em coisas, onde a ordem, a organização, estão acima de tudo. É o predomínio da máquina sobre o ser humano.

O paradigma comunitário-solidário

Analisamos, até aqui, dois grandes paradigmas que se situam em pontos extremos. Há uma alternativa a isso tudo? E o que pretendo discutir agora, ao abordar a coluna do centro, onde pretendo fazer um contraponto às outras duas e tentar, ao mesmo tempo, mostrar que aqui se pode ver um tipo diferente de ser humano, de ética, de social e de práticas.

O ser humano é visto aqui como relação, isto é, como pessoa. Eu reservo o conceito de pessoa para esse paradigma. O conceito de ser humano *pessoa=relação* vem do filósofo cartaginês, do norte da África, Agostinho. Ele distinguiu claramente entre indivíduo e pessoa. Indivíduo é aquele que é um, e não tem nada a ver com os outros. Pessoa é aquele que é um, mas só pode ser, se tem outro, necessita de outro para poder ser. É isso que é relação. Relação é aquilo pelo qual uma coisa não pode ser, sem outra. Nós somos seres singulares, sim. Agora, a minha subjetividade, aquilo que me constitui, é o mundo todo, são todos os outros.

Marx, na tese sete sobre Feuerbach, diz que o ser humano é a soma total de suas relações. Nós somos os bilhões de relações que estabelecemos no dia a dia.

Alguns usam a palavra sujeito para isso. Um pouco, tenho a impressão, a concepção de Guattari. Sujeito pode ser um termo interessante.

Por quê? Por que sujeito é o *subjectum*, e o *subjectum*, etimologicamente é o que está por baixo, o fundamento, ou o poste, o suporte onde nós penduramos, ou amarramos algo. Se eu digo que alguém é simpático, eu “amarro” nesse alguém um verbo, “é” e um predicado, “simpático”. Eu conceituo a subjetividade nessa dimensão. Distingo entre singularidade e subjetividade, mas ambas se referem à mesma realidade. Singularidade é aquela dimensão do ser humano segundo a qual ele é único, irrepetível, uno. Acentua-se, então a dimensão da unicidade. Ele é um porque nos milhões de relações que estabelece, ele recorta pedacinhos diferentes e forma uma grande colcha de retalhos com a qual ele constrói a sua subjetividade. A subjetividade, então, é o conteúdo, são os retalhos que compõem seu ser, é conjunto total de suas relações; são os outros, o mundo. Enfatiza-se, então, a dimensão da constituição do ser. Somos, assim, misteriosamente, os outros, apesar de sermos singulares, porque recortamos diferentemente das relações.

Agora, o que faz a ética liberal? Ela nega a relação. Exatamente isso. A ética liberal afirma: eu sou eu, e ponto final; não tenho nada a ver com os outros. Pode-se perceber claramente como isso, depois, repercute tremendamente na prática.

Temos muitas palavras para expressar a dimensão ética desse paradigma. Nenhuma delas dá realmente conta de tudo. Cada uma procurou ver uma dimensão diferente. Uma delas, por exemplo, é solidarismo. O perigo disso é que ela está sendo apropriada até para nome de partido político. Um termo bom foi o criado por Mounier — o personalismo. Deriva do próprio termo pessoa. Um termo interessante é o amorismo, de Teilhard de Chardin. Ele dizia que o mundo foi fecundado pelo divino, por isso o mundo é divino que as relações que devemos estabelecer com todo mundo, são relações de amor entre os seres humanos e deles com as coisas todas. Um tanto parecido com o fraternismo, ou sororismo de Francisco de Assis, no qual, também todos somos irmãos/irmãs com o mundo: irmão sol, irmã lua, irmã água, irmão lobo, irmã morte... São recuperadas aqui até mesmo as questões referentes à ecologia. Isso é bem interessante.

Um último termo que também é, às vezes, empregado para designar essa dimensão valorativa, é comunitarismo e com isso quero entrar já para discussão de um novo conceito de social e na questão do tipo de sociedade que, talvez, possa melhor ser expressa pelo conceito de comunidade.

A discussão da comunidade é um tema de que eu gosto. Qual seria melhor maneira de viver? Onde as pessoas se realizariam plenamente? É importante aqui resgatar a dimensão comunitária e o termo comunidade. Comunidade, como entendida aqui, é um tipo de vida em sociedade, onde todos são chamados pelo nome, onde todos são identificados e têm um nome.

Essa é, para mim, uma definição muito significativa. Em tal maneira de viver, todos têm voz, todos têm vez. Ninguém é apenas um número, nem é alguém fechado sobre si mesmo, que não tenha nada a ver com os outros. Os grandes filósofos éticos da atualidade são praticamente unânimes em afirmar que diante das irracionalidades globais em que viemos, o retorno à comunidade, ao tipo de vida onde há participação de todos, seria uma maneira de resgatar o ser humano e a vida social.

Os comportamentos e relações que nascem daqui são de partilha, solidariedade, colaboração, cooperação. As relações são igualitárias e fraternas. A participação se dá em nível simétrico a partir da ação e do diálogo comunicativos.

Chegamos ao fim dessa segunda parte. O que gostaria de deixar claro é que um paradigma tem, necessariamente, uma dimensão valorativa, ética. Isso foi negado durante vários séculos e a modernidade tentou enfatizar que a ciência e as teorias deveriam ser neutras. Mas a dimensão ética está tão presente num fenômeno, como está a dimensão metafísica (sua visão do que é a realidade) e a dimensão epistemológica.

3. Ontologias, lógicas, métodos e ética

Nessa terceira parte arriscamos algumas reflexões sobre uma discussão que ainda não está de todo amadurecida, mas que merece ser enfrentada. A lógica fundamentada ontologia, determinada convicção daquilo que constitui o real. Qual a ética subjacente a diferentes ontologias e a diferentes tipos de lógica? Se a ética se manifesta nas diferentes teorias, ela pode ser também identificada, com alguma reflexão, nas diferentes lógicas. poderíamos identificar três tipos de lógica: duas comuns ente discutidas e uma terceira não tanto mencionada.

Um primeiro tipo de lógica é a que se costuma denominar de lógica da *identidade*, ou lógica do absoluto. Os seres são vistos como totalidade, como unos em si mesmos e totalmente separados um do outro. Não há

nenhuma relação que os una. A lógica da identidade afirma que um é um, outro é outro, que eles nada tem a ver um com o outro e que nada pode ser e não ser no mesmo tempo.

A ética subjacente a tal lógica é a ética do indivíduo, ética da unicidade, da totalidade, de coisas completas em si mesmas. Tal lógica é absolutamente coerente com o primeiro e o terceiro modelo de paradigmas que vimos na segunda parte dessa discussão. O paradigma individualista e o paradigma totalitário tem em comum o fato de serem completos em si mesmos, seja o um ou seja a totalidade (o conjunto de seres, o sistema, o grupo). Uma lógica e paradigmas que levem a um fechamento sobre si mesmos, podem facilmente levar à exclusão dos outros, à não necessidade de participação, de diálogo, de inclusão dos outros. Essa seria uma lógica individualista, egocentrista.

Um segundo tipo de lógica é a que podemos chamar de dialética. A dialética se define por uma ontologia que considera o ser como aberto, relacional. Na dialética o “outro” sempre está presente.

O paradigma comunitário-social, visto acima, coaduna-se com tal tipo de lógica. O ser humano é visto como pessoa=relação. Mas tal paradigma não explicita, na verdade, que tipo de relação é estabelecida entre as diferentes pessoas. Apenas diz que há uma implicação do outro na concepção de ser humano. Esse “outro”, contudo, pode ser tomado de diferentes maneiras, ou melhor, como fruto de diferentes relações, como veremos a seguir. E a partir da maneira diferente como entendemos o “outro”, teremos tipos diferentes de lógicas.

Tentemos aprofundar essa problemática. O pano de fundo da filosofia ocidental é a filosofia da totalidade, da identidade, como vimos. Como muito bem diz Oliveira (1996 p.391), a filosofia do Ocidente sempre pensou o real como totalidade, como um todo fechado em si mesmo que, enquanto todo, é sempre “o mesmo”. A partir da interioridade do mesmo, procedem o momentos diferenciais, mas como diferença pensada a partir da identidade originária, isto é, trata-se de algo diferente “no mesmo”. Na totalidade fechada é impossível a alteridade. A totalidade solipsista só conhece um outro que é ele mesmo.

Ao percorrer a reflexão filosófica percebemos que essa ontologia da identidade-totalidade foi confrontada por outra ontologia, como estávamos

iniciando a discutir, a ontologia da dialética, onde o “outro” é explicitamente instituído. Mas ao aprofundarmos a reflexão, percebemos que o “outro” foi tomando diferentes acepções. Dussel (1986, p.173) faz uma excelente análise mostrando como o “outro” foi, e ainda é, muitas vezes, pensado como o outro ontologizado, como o foi pela filosofia grega; nesse sentido, o outro é um ser “que é”, eterno, imutável em seu constitutivo último. Esse “outro” passou a ser visto como alguém racionalizado, como um ente da razão principalmente a partir da filosofia moderna desde Descartes. Ele também foi e ainda é, considerado como o “outro” “coisificado” (ontificado), como o pensa a subjetividade moderna europeia e manipulado pelo cientificismo atual como decorrência mesma de todas as correntes filosóficas empíricas pragmáticas que vigem no tempo presente.

Dussel (1977), ao discutir essa questão, estabelece algumas distinções que ajudam a lançar uma luz mais profunda na questão da ontologia, da lógica e da ética. Sem abandonar a questão da relação, isto é, da visão do só humano como pessoa=relação, onde um ser implica necessariamente n outro, ele mostra que esse “outro” pode estar presente no “mesmo” de duas maneiras diversas: como “di-ferente” e como “dis-tinto”.

Na primeira, o “outro” é o “di-ferente”, do latim, *dis*, que significa divisão ou negação; e *ferre*, que significa levar com violência, arrastar. Nesse sentido, o diferente é o arrastado desde a identidade original e coloca-se como o oposto; é a dialética monológica.

Na segunda, o “outro” é o “dis-tinto”, de *dis* e *tingere*, que em latim significa tingir, pintar; também é separado, é o outro, não contudo arrastado para fora, mas possuindo sua identidade e estabelecendo com o “mesmo” relações de diálogo, construtivas, de convivência: é a analética dialógica. Essa é a nova lógica, com a diferença que nesse segundo tipo há a presença de uma ética respeitosa e não de uma dominação como no outro como “diferente”. Nisso consiste, no dizer de Dussel (1977, p.98), “toda a eticidade da existência”.

Em dois trabalhos anteriores procuramos discutir essa problemática (Guareschi,1998 — *Representando a Alteridade* e em Campos e Guareschi *Paradigmas em Psicologia Social — A perspectiva latino-americana*, 2000). Nesse último, argumentamos sobre a emergência dessa nova dimensão paradigmática. Dentre os diversos paradigmas que foram se

constituindo como hegemônicos no decorrer da história do pensamento, nenhum se deteve para se perguntar sobre a dimensão ética de toda teoria ou cosmovisão. Discutia-se a dimensão metafísica (ontológica) e a dimensão epistemológica das teorias, mas nunca se aprofundava a dimensão ética. Não seria, talvez, pelo fato de essas teorias e esse pensamento hegemônico serem produzidos por pensadores e povos que exerciam, na época, poder de dominação sobre todos os outros? Esse novo modo de pensar analético está sendo gerado a partir dos povos oprimidos, ou vítimas do holocausto, como no caso de Levinas e Zygmunt Bauman, ou a partir de continentes mantidos sob dominação, como no caso de Dussel.

Torna-se assim praticamente impossível discutir a questão da analética sem ter presente a questão da ética. Essa é a diferença do novo tipo de lógica, do novo paradigma ontológico. Os diversos autores tentam introduzir essa nova dimensão do pensar analético, ligado à ética, que se coloca entre a identidade do conceito em si e para si de um lado e a ideia absoluta da totalidade de outro lado. Toda nossa postura implica uma dimensão ética. E nossa ética vai se diferenciar de acordo com nossa relação diante do “outro”. A ontologia da identidade, ou da totalidade, pensa ou inclui o “outro” como intranscendente. Já a analética é uma postura, uma lógica que pretende ir mais além, acima, que vem de um nível mais alto (“ana” significa além — “trans”) que o método dia-lético. O método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. O método analético parte do “outro” como livre, como além do sistema da totalidade; parte, então, de sua palavra, da revelação do outro, que confiando em sua palavra, age, trabalha, serve, cria. Dussel (1977, p.200-201) mostra o novo da analética: a lógica dialética é a expressão dominadora da totalidade *desde si mesma*; a passagem da potência ao ato do “mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro*, para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética. A verdadeira dialética parte do diálogo do “outro” e não do “pensar solitário consigo mesmo”. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético; ao passo que a falsa dialética é simplesmente um movimento conquistador. O individualismo e o egocentrismo, expressões lógicas e correlatas da “totalidade”, têm como ponto de partida o “nós-mesmos”. As coisas passam a tomar sentido *apenas* a partir de nós. Somos nós que decidimos, nós que dizemos o que é bom ou mau, certo ou errado.

Conclusão

Movi-me através de três pontos básicos: no primeiro discuti as várias teorias que fundamentam a ética e defendi como mais abrangente e explicativo o entendimento da ética como “uma instância crítica e propositiva do dever ser com respeito às relações humanas conseguida através de uma ação comunicativa”. No segundo ponto apresentei três grandes paradigmas e mostrei a presença, em cada um deles, de uma dimensão valorativa e ética, além de uma concepção de ser humano, de social e de prática. Finalmente, numa terceira parte, fiz uma incursão um tanto complexa, tentando mostrar que pode-se entrever um novo paradigma, uma nova lógica que implica, na sua concepção, a ética. Além da identidade e da dialética de opostos que se digladiam, há uma dialética analética, onde o outro é visto numa relação de convivência e o mesmo se constrói a partir do olhar do outro.

Se a ABRAPSO nos oferece já possibilidades de se pensar esses novos paradigmas, muito temos de agir ainda para se poder instituir práticas que concretizem esse pensar. Desafios que nos esperam como pesquisadores, agentes do social, cidadãos e cidadãs de um novo Brasil que se anuncia.

Referências

- ARISTÓTELES (1985). *Ética a Nicômacos*. In: M. da G. Kury (org), Brasília: Ed. da Universidade.
- CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). (1994). *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas.
- DOS ANJOS, M. F. (1996). Apresentação. In: M. F. Dos Anjos e J. R. Lima Lopes (Ed.), *Ética e Direito: um diálogo*. (p.12) Aparecida, São Paulo: Ed. Santuário.
- DUSSEL, E. (1977). *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana: II* Eticidade e Moralidade. São Paulo: Loyola-Unimep.
- DUSSEL, E. (1986). *Ética Comunitária: Liberta o pobre!* Petrópolis: Vozes.

- FARR, R. (1991). Individualism as a collective representation. In: V. Aesbicher, J. P. Dechonchy e M. Lipiansky. *Idéologies et Représentations Sociales*. ED.S.: Del Val.
- GEUSS, R. (1988) *Teoria Crítica — Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papyrus.
- GUARESCHI, P. (2000) Sinais de um novo paradigma In: R. H. Campos e P. Guareschi (Orgs) *Paradigmas em Psicologia Social — A perspectiva Latino-Americana*. (p.207-221) Petrópolis: Vozes.
- GUARESCHI, P. (1998) Alteridade e relação: Uma perspectiva crítica. In: A. Arruda (org.) *Representando a Alteridade*. (p.149-161) Petrópolis: Vozes.
- GUARESCHI, P. A (1992) Emergência da consciência ética. Em: P. Guareschi e L.C Suzin (Ed.), *Consciência Moral Emergente*. Aparecida, São Paulo: Santuário.
- ISRAEL J. (1972). Stipulations and Construction in the Social Sciences. Em: J. Israel e Tajfelh (Ed.), *The Context of Social Psychology*. (p.123-211) Londres: Academic Press.
- KOHLBERG, L. (1966) Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-role Concepts and Attitudes. In: E. E. Maccoby (Ed) *The development of sex-differences*. Stanford: Standord University Press,
- _____. (1969). A Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In: D. Goslin, (Ed.) *Handbook of Socialization*. Chicago: Rand-McNally.
- LIMA LOPES, J. R. (1996). Ética e Direito — um panorama às vésperas do Século XXI. In: M. F. dos Anjos e J.R. Lima Lopes. (Ed.) *Ética e Direito: um diálogo*. Aparecida, SP: Santuário.
- OLIVEIRA, M. A. (1996) *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola.
- PEGORARO, O. (1996). *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes.
- PIAGET, J. (1932). *The Moral Judgment of Child*. Glencoe. Ill.: Free Press.
- THOMPSON.J. B. (1995). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes.