

A ÉTICA DA VIDA*

*Edgard de Assis Carvalho***

O que mais irrita os tiranos é a impossibilidade de porem a ferros também o pensamento.
(Paul Valéry)

A vida sem luta é um mar morto no centro do organismo universal.
(Machado de Assis)

Resumo: Uma *ética do futuro* deve compreender duas tarefas preliminares: a maximização do conhecimento das conseqüências de todos os nossos agires e a elaboração de uma forma de conhecimento transdisciplinar, capaz de conjugar saberes fatuais e saberes axiomáticos. Tal ética deve ser entendida como nova filosofia pública, uma polifonia de valores e culturas constantemente retroalimentada pela dialogia entre ciência e tradição, entre imaginário e real, entre subjetividade e objetividade, entre Oriente e Ocidente. Deve fundar-se numa perspectiva ecocêntrica, baliza a partir da qual se poderá – e se deverá – pensar a relação homem/natureza, homem/mundo, como unidualidade permanente e necessária.

A construção de uma ética para o futuro demandará um esforço de proporções incomensuráveis e reunirá todos aqueles que acreditam nas forças de conjunção, que solidarizam, fraternizam e universalizam. Será preciso, certamente, exercitar a futurologia, não entendida obviamente como uma forma de irracionalismo, mas como um modo de entendimento, uma ecologia cognitiva que torne possível estabelecer um horizonte prospectivo para a vida, as idéias e a cultura planetárias, nesses tempos sombrios de globalizações técnicas e ressurgimentos étnicos exterminadores.

Hans Jonas, em seu livro *Para uma ética do futuro*, afirmou serem necessárias duas tarefas preliminares a serem observadas por todos os humanos que investem energia libidinal na boa utopia de um mundo menos antropocêntrico e mais ecocêntrico: a primeira, a maximização do conhecimento das conseqüências de todos os nossos agires, dada a agonia planetária que acomete a todos nós; a segunda, a elaboração de uma forma de conhecimento transdisciplinar que seja capaz de

PALAVRAS-CHAVE: ética, conhecimento, valor

*Texto apresentado no 1º Congresso Inter-Latino Para O Pensamento Complexo promovido pela *Association Pour La Pensée Complexe/Unesp/Fundação Calouste Gulbenkian/Instituto do Pluralismo Cultural/Universidade Cândido Mendes*, em setembro de 1998.

**Professor titular da PUC-SP no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais e professor-visitante da UFRN.

conjugar saberes fatuais e saberes axiomáticos.

Para isso, a fabricação do real teria de pautar-se pela combinação do intelecto com a emoção, do necessário e do contingente, da harmonia e do caos. Essa modalidade renovada de consciência coletiva, destituída de qualquer intenção prometeica, seria saturada de *complexus*, ou seja, de agires e fazeres que rejuntariam tudo aquilo que a disjunção cartesiana se incumbiu de separar no plano físico, metafísico e metapolítico. Qualquer sistema vivo passaria, então, a ser entendido como um sistema incompleto, indeterminado, irreversível, sempre marcado pela auto-organização que combina, descombina e recombina a ordem, a desordem, a reorganização.

Mas é evidente que se estabelece um abismo entre o fato e o axioma, ainda mais quando defrontamos com a proposição de uma ética da solidariedade transnacional, articulada a uma ética dos direitos individuais. É conveniente lembrar que ética, em grego, *ethos*, significa a morada humana, a casa comum, a Terra-Pátria-Mátia, que clama por um projeto de sustentabilidade, por uma *política de civilização* que seja capaz de reintegrar o cosmos, a matéria, a vida, o homem.

O problema não é novo na cultura política, e isso porque sabemos, desde Freud, que o obstáculo maior a uma antropolítica civilizatória plena esbarra sempre na hostilidade primária que joga homens contra homens numa onda crescente de violência, na qual as paixões instintivas individuais pesam mais que qualquer tentativa de promover um modelo de homem que expresse a realização concreta do humanismo, necessidade que impregna as idéias de Morin, desde os anos 70.

Nessa espiral de pulsões humanas, saturadas de agressão e autodestruição, comandada pelos “novos senhores do mundo” – uma elite poliforme que engloba os quadros da tecnociência, da tecnoburocracia nacional e internacional, financistas, padrões dos meios de comunicação, redes de traficantes transnacionais, dirigentes mercadológicos de seitas religiosas, além de estrelas de TV, esporte e moda – a dominação da natureza foi levada a um extremo de proporções incontroladas, e, por extensão, o extermínio de outros homens, e porque não dizer, de nações e do próprio planeta, passou a ser entendido de forma naturalizada. Se, já em 1929, quando Freud escreveu o *Mal-estar da Civilização*, essa advertência contra a barbárie ressoava forte sobre os destinos da Europa, hoje, 79 anos mais tarde, elas se revelam mais atuais do que nunca para todo o planeta.

O que se constata é o congelamento da condição humana num cinismo

narcísico e numa indiferença programada, que acaba produzindo imagens de auto-defesa de tal ordem que o que passa a importar é uma hipervalorização da segurança doméstica em todas as dimensões. Com isso, forja-se um consentimento, velado ou não, diante do conjunto das *políticas do mal* perpetradas por sistemas totalitários, e mesmo democráticos, para os quais a geopolítica se reduz a uma territorialidade diabólica capitaneada por essa invenção européia que é o Estado-nação com seus códigos, suas práticas, suas instituições que se incumbem de atualizar o mito do pertencimento e da comunidade de destino.

Podem até parecer paradoxal que toda essa religiosidade do Estado-nação ainda seja muito forte nesses tempos de desterritorialização dos fluxos do capital e das riquezas. Conforme deixa claro o filósofo político Samir Naïr, o mito nacional transcende a qualquer objetividade ou materialidade, mesmo que a mundialização do liberalismo subverta os fundamentos confessionais de soberania, expressos na identidade simbólica territorial.

A expressão é cercada de ambigüidade, porque põe o diabo dentro de casa, travestido de anjo anunciador de novas esperanças e mensagens, ou seja, carrega consigo uma abertura para o universal e um fechamento para o particular regressivo, assim como uma inclusão pelos mecanismos perversos do mercado, aliada a uma exclusão multiforme pelo desemprego, pela fome, pela miséria, pela cultura.

Apesar de tudo isso, o planeta, longe de ser um sistema global, ou de constituir uma nova ordem mundial, comporta-se mais como um turbilhão em movimento desprovido de um centro organizador, cuja hegemonia é sempre provisória, constitutivo de um mundo policêntrico, incerto, caótico e frágil. Talvez seja possível utopizar uma ética civilizatória entendida como nova filosofia pública, uma polifonia de valores e culturas constantemente retroalimentada pela dialogia entre ciência e tradição, entre imaginário e real, entre subjetividade e objetividade, entre Oriente e Ocidente.

Essa dialogia, pautada por uma espécie de ética da tolerância prática, terá que (re) propor uma nova coalizão de culturas que não seja capitaneada pelo progressismo tecnológico do Ocidente, fundado no antropocentrismo contido nas múltiplas formas de dominação da natureza. Essa coalizão deverá estar fundada numa perspectiva ecocêntrica, do grego *oikos*, lar, para a qual o lar-Terra, ou o meio ambiente planetário, será a baliza a partir da qual se poderá – e se deverá – pensar a relação homem/natureza, homem/mundo, como unidualidade permanente e necessária.

Mas o conceito de tolerância é igualmente ambíguo, dada a própria etimologia da palavra. Tolerar pode significar sofrer, suportar pacientemente, assim como denotar a ação de erguer, de ter vigor para enfrentar dificuldades. Seu advento e reconhecimento como paz civil e garantia contra a injustiça foi obra de filósofos capitaneados por Diderot, Rousseau e, principalmente, por Voltaire. Seu *Tratado sobre a Tolerância*, escrito em 1763, expressa, de modo soberbo, a tensão humana entre a tolerância e o fanatismo, entre culturas que se pretendem equivalentes e identidades que se objetivam na tirania e na violência mimética.

Se o espaço da tolerância pode abrigar a afirmação e o reconhecimento do outro, desde que este permaneça em condição subalterna e não colida com o núcleo central das idealidades sociopolíticas, como prega a perversidade relativista e diferencialista, ele também pode significar abertura para novas conexões, estilos societários e processos de transformação cultural.

Talvez o conteúdo básico da ética de tolerância prática precise investir mais na interdependência, na não-linearidade, na realimentação, na cooperação e na parceria aberta das culturas planetárias. Mesmo que se discorde de posições que apontam a Ásia como palco privilegiado das ações geo-sócio-políticas do século XXI - e isso porque lá a modernização soube articular tecnologia ocidental e filosofia oriental - é possível prever que uma ética de tolerância inter-civilizatória, formada a partir de junção das tradições orientais e ocidentais, venha a ser, finalmente, capaz de combinar mundialização e diversidade cultural ou, em outras palavras, perceber que a diferença tem a ver com a complexidade da rede TERRA, integrante da teia geral da vida. Fixar-se obstinadamente no diferencialismo é abstrair-se do fluxo geral da vida de uma parte dela, é colocar-se nas fronteiras da tribo para transfigurar o outro em simplesmente outro.

Fritjof Capra, em seu último livro, *A Teia da Vida*, sustenta que qualquer comunidade ecológica diversificada é uma comunidade elástica e não estática. Esse é o papel que a diversidade étnica e cultural poderia vir a desempenhar, o de abrir-se para o mundo, de tornar-se tolerante consigo mesma e com os outros, reciclando-se constantemente em direção à construção de uma *consciência cívica terrestre*, ou seja, a consciência de habitar, com todas as extraordinárias diversidades individuais e culturais, uma mesma esfera humana.

O pensamento complexo opera na reconciliação do universal e do singular, da parte e do todo e na ótica macroscópica do método sistêmico que recompõe a

totalidade complexa do todo, levando em conta o jogo de suas interdependências e de sua evolução no tempo e no espaço.

Para que essa base cognitiva torne-se factível, será preciso efetivar duas refundações prioritárias: a do homem e a do pensamento. Mas o que significa refundar o homem? Em primeiro lugar é preciso ter humildade. Jung, em 1928, afirmava que essa humildade implicava reconhecer que se hoje “*o homem moderno está no ápice, amanhã estará superado*”. Resultante de uma evolução antiqüíssima, é a pior desilusão de todas as esperanças da humanidade. Esse mesmo homem sabe muito bem que a ciência, a técnica e a organização podem ser uma bênção, mas sabe também que podem ser catastróficas.

Setenta anos depois, essas ponderações soam mais do que oportunas, pois esse homem que, desde a Idade Média, perdeu todas as certezas metafísicas, está lançado no manancial das incertezas e das dissipações, mesmo cercado de seguranças materializadas e esperanças virtualizadas. Embriagado pelo tempo real, tenta equilibrar-se no espaço multiforme do conflito em que se movem construção e destruição, assim como as “forças de civilização”, que associam e religam, e as “forças de barbárie”, que deslocam e dissociam.

Talvez caiba aqui uma distinção fundamental feita por Lévi-Strauss para a cultura. Para ele há duas constelações estruturais básicas: as culturas antropofágicas, que introjetam, absorvem e devoram, e as culturas antropeômicas que vomitam, ejetam, expulsam. Foi a cultura contemporânea que soube como ninguém cometer um crime perfeito, ao realizar a síntese mais radical dessas duas culturas representada pelas formas mais avançadas de integração e por fluxos infinitos de expulsão. Essa feliz expressão de Baudrillard revela-se apropriada para designar uma outra “morte do homem” decretada, dessa vez, pela hiper-realidade das máquinas. “*No lugar da morte, a eternidade do chip; no lugar do corpo, a plástica das partes; no lugar de cada um, a clonagem das células*”.¹

Desde Jung, portanto, percebe-se que a consciência deveria voltar-se para o homem, em sua realidade mais interna e subjetiva para, a partir daí, identificar as fontes do mal que atingem, indistintamente, a todos nós. O homem ocidental construiu um mundo tão autocentrado em si próprio que não consegue objetivar-se verdadeiramente como um *sapiens-demens*, simultaneamente sábio e louco. Para referenciar-mos, mais uma vez, as assertivas de Morin, esse homem vive mais uma vida prosaica, submersa na racionalidade utilitária e maquina, do

¹Baudrillard, Jean. *Le crime parfait*. Paris: Galilée, 1994.

que uma vida poética explicitada no amor, na sabedoria, na meditação, no êxtase e nas explosões imaginais.

É mais galinha, confinado em seu espaço territorial, ciscando aqui e ali sua ração cultural cotidiana, do que águia, que voa para o infinito indeterminado até confundir-se com o azul do firmamento, para concordarmos com as idéias de Leonardo Boff sobre essas metáforas da condição humana, que nos impelem à multiplicidade ao mesmo tempo em que nos aprisionam na perplexidade narcísica do ego.

O Ocidente que, para Spengler, estaria voltado à decadência inevitável, porque submetido à 2ª Lei de Termodinâmica, soube redirecionar sua história material, deixando de lado o mundo da psique e da alma, não criou um neo-homem nem criará um neo-socialismo ou uma neo-cultura, como acreditam alguns. Consagrou, isso sim, o homem dualista, que nunca rejunta prosa e poesia, que nunca consegue ser, simultaneamente, galinha e águia, que não concede espaço para seus demônios, suas vozes interiores e superiores.

Mas as contra-correntes, que estão aí para quem quiser ver, criticar e descrever, que rejeitam qualquer idolatria de mão única e que se situam nas dissipações dessa mesma história material, pretensamente unidimensional e eterna, indicam que a esperança não morreu, que a utopia não é a expressão de um topos negativo e, muito menos, o mundo prometeico no qual as necessidades gerais estariam plenamente satisfeitas. A utopia possível, e passível de realização, implica numa *política de civilização*, fundada na *ética cívica planetária*, que abra espaço para a complexidade da criatividade humana.

Para isso, é imperioso praticar a auto-ética, como uma espécie de arte articulada à ética política, construída a partir de seis idéias-guia que, para Morin, são fundamentais à “restauração do sujeito responsável”: a ética do religamento, a ética do debate, a ética da compreensão, a ética da magnanimidade, a ética da resistência e a incitação às boas vontades.

Em meu entender, esse ideário pode ser concebido como um arquétipo, ou seja, uma forma irrepresentável e inconsciente que sempre existiu, mas que perdeu sua capacidade de influenciar os comportamentos humanos. Como força energética, precisa re-sincronizar-se, readquirir voz, manifestar-se como fenômeno cognitivo, fazer jus à natureza psicóide do arquétipo que aponta para o *unus mundus* (o mundo unitário).

Essa síntese unitária e macroscópica conformará, certamente, o homem simbiótico, na direção proposta por Joël de Rosnay, um ser universal-singular, que deverá acionar uma responsabilidade coletiva generalizada e realizar uma simbiose societal que respeite o homem, a vida e a liberdade planetárias. A esse meta-ponto de vista, gostaria de propor a idéia do homem sinérgico, que aposta na cooperação, na convivialidade, na criatividade e na sincronicidade para o projeto do humanismo, da responsabilidade e da consciência de pertencimento à Terra-Pátria.

Como bem ressaltou Prigogine, o homem vive sempre duas experiências: a da *repetição*, que propicia as construções dos determinismos desde Newton e a da *criatividade* da arte, da literatura, do imaginário que reinventa o mundo, no oceano da ordem/desordem/reorganização. Talvez ainda haja tempo de promover um *revolução radical* capaz de superar o dualismo entre matéria e vida, para poder enfrentar a propagação do conformismo que o liberalismo tecno-midiático está nos legando, e, assim, reapropriar o sujeito enquanto multiplicidade e unidade de um trajeto antropológico cujo fim permanecerá sempre desconhecido e indeterminado.

Para isso, a reforma do pensamento em si talvez não seja mais suficiente. O que se deve exercitar na vida e nas idéias é o pensamento radical, essa feliz expressão de Baudrillard para referir-se a um itinerário cognitivo que se situa “no cruzamento do sentido e do não sentido, da verdade e da não-verdade, da continuidade do mundo e na continuidade do nada”.

O pensamento radical não é absolutamente depressivo, mas antes dionisíaco e aberto, polifônico. Ao invés de concentrar conceitos e idéias numa infra-estrutura tácita, dispersa-os numa miríade de jogos de linguagem que ultrapassam os encadeamentos do sujeito, do verbo e do objeto para instaurar uma percepção erótica da realidade, certamente metafórica. Esse erotismo figurado reside na promoção do comércio clandestino das idéias, como o da bebida nos anos 30. E isso porque o ato de pensar tornou-se proibido e proibitivo, para ser cultivado em lugares secretos e esotéricos, nas chamadas *cidadelas do conhecimento*.

É forçoso reconhecer que o “mercado oficial do pensamento” tornou-se corrompido e cúmplice da proibição do pensamento que a cultura dominante pretende impor a todos, isso porque aqueles que detêm o monopólio dos saberes encastelaram-se em seus espaços de vigilância, narcisismo e punição, obcecados

por avaliações, verbas, siglas e prebendas.

É incestuoso, porque permanece válido apenas nos circuitos da cretinização universitária e midiática. Não proibiu o incesto, não é cultura, não é mais pensamento, linguagem, imaginação e nem mesmo êxtase. Nesse mundo que assiste impunemente, a cada dia, a realidade escapar-lhe das mãos, a regra absoluta do pensamento radical talvez seja mesmo a de tornar o mundo cada vez mais ininteligível, como assevera Baudrillard.

Mas é justamente dessa inteligibilidade, aparentemente caótica e desorganizada, que poderá brotar uma outra fabricação do real, uma ética da vida que seja capaz de assumir a complexidade que cerca a aventura humana em todas as suas dimensões e contravenções.

De minha parte, prefiro reter, como uma espécie de reserva cognitiva criadora, as palavras contidas da narrativa fantástica de Dostoievski, intitulada *O sonho de um homem ridículo*, escrita em 1877, com as quais encerro este texto:

ama a humanidade como a ti mesmo! Isso é tudo e nada mais é preciso; saberás depois como hás de viver. E, além disso, só há uma verdade ... uma verdade antiga, antiqüíssima, mas que é preciso repetir uma e mil vezes e que até agora não se arraigou em nossos corações. O conhecimento da vida está acima da vida; o conhecimento da lei da felicidade está acima da própria felicidade. Eis aí aquilo contra que se deve lutar. E eu lutarei com isso! Se todos quisessem, tudo mudaria sobre a terra num momento.

Um cérebro criativo é capaz de transfigurar lindamente a vida, a natureza e a humanidade.
(*Charles Chaplin*)

KEY WORDS: ethics, knowledge, value

ABSTRACT: A future ethics must be included two preliminary tasks: the highest knowledge degree as a consequence of how we act and elaborate a transdisciplinary knowledge, that is able to match factual and axiomatic knowledge. Such ethics must be understood as a new public philosophy, a great number of values and cultures constantly fed with dialogic between science and tradition, between real and imaginary, between subjectivity and objectivity, between East and West. It must be founded in a egocentric perspective, balanced from which if it will be able – and if it will owe – to think the relationship among human being nature, human being world, like as a permanent and necessary uniduality.