

DA ÉTICA DA CERTEZA À ÉTICA DOS VALORES PÓS-MODERNOS

FROM THE ETHICS OF CERTAINTY TO THE ETHICS OF THE POST-MODERN VALUES

Ernesto Candeias MARTINS¹

RESUMO

O autor pretende reflectir sobre dois pontos básicos no contexto da modernidade e pós-modernidade: a ética do dever ou da certeza absoluta e a ética do pós-dever ou da 'incerteza moral' (pós-moralidade). Primeiramente abordará o conceito da 'pós-modernidade' no campo filosófico e ético, apoiando-se no cenário da sociedade global e do conhecimento, que leva o homem a ser pós-moderno sem o saber e a viver mais nas incertezas (relativismo ético), que nas 'certezas absolutas' da modernidade. Em seguida analisa alguns argumentos da ética da pós-modernidade, que é um efeito da filosofia pós-moderna, destacando a posição de Lipovestky ao recorrer a éticas inteligentes e aplicadas (ética indolor), que foi motivo de críticas de L. Ferry que se apoia no 'sacrifício' e de Z. Bauman que recorre à ética da responsabilidade contra o individualismo. Termina por propor uma reorganização axiológica na aurora do novo milénio, revalorizando o homem e o seu 'estar no mundo'.

Palavras-chave: Pós-Modernidade; Filosofia Pós-Moderna; Ética da Certeza; Ética Pós-Moderna; Pós-Dever; Ética Liberal Ironista; Ética de Indolor; Horizonte Axiológico.

ABSTRACT

The author intends to reflect upon the basic issues in the context of modernity and post-modernity: the ethics of duty of absolute certainty and the ethics of post-duty or moral uncertainty (post-morality). First the post-modernity concept in the philosophical and ethical field will be approached, supporting itself in the scene of the global society and knowledge, which takes man to be post-modern without knowing it and to live in uncertainty (ethical relativism) rather than in the absolute certainty of

¹ Mestre em Educação pela Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Ciências Humanas (Lisboa) e doutor em Ciências da Educação, pela Universidade das Illes Balears – Facultat D'Educació, Dep.º Ciències D' Educació de Palma de Mallorca (Espanha). Professor-Adjunto na Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Castelo Branco/Portugal.). E-mail: <ernesto@mail.es.e.ipcb.pt>.

modernity. After that the author analyzes some arguments from the ethics of post-modernity, which is an effect of the post-modern philosophy, highlighting the position of Lipovestky when appealing to the intelligent and applied ethics (painless ethics), which was criticised by L. Ferry who supports himself on Z. Bauman's concept of 'sacrifice' which defends the ethics of responsibility against individualism. The author finishes proposing an axiological reorganization in the dawn of the new millennium, enhancing man as a whole and his way of being in the world.

Key words: Post-Modernity, Post-Modern, Ethical Philosophy Of Certainty, Post-Modern Ethics, Post-Duty, Painless Ethics, Axiological Horizon.

'A Sabedoria senta-se à porta de quem a procura desde o amanhecer'

(Livro da Sabedoria, Livro 6, 12-14)

INTRODUÇÃO

Sabemos que a modernidade surge no contexto da sociedade burguesa, do liberalismo económico (Keynes) que provocou um discurso sobre a 'natureza' e/ou a 'condição humana', desenvolvendo-se à medida que avançou a democracia e o capitalismo. É interessante analisar como o naturalismo (pedagógico) se foi transformando num discurso próprio da modernidade (sociedade liberal), colidindo com a valorização do individualismo (natureza do indivíduo). À ascensão da burguesia (e da instrução burguesa), como força social dominante, une-se o discurso do naturalismo, tão divulgado, por exemplo, nos escritos de Daniel Defoe e J.J. Rousseau e no romantismo (COLOM; MÊLICH, 1994).

É bem verdade que a modernidade percorreu os séculos XIX e XX, através da crítica e da inovação, fazendo apologia da liberdade natural do homem, e criticando as manifestações culturais que iam surgindo. Essa corrida de revisão e crítica tem os seus correlatos na filosofia, já que, depois de Kant não há pensamento, apenas crítica ao pensamento, e onde prevalece a filosofia do sujeito, entendida esta como consciência (idealismo filosófico). As consequências do imperialismo da razão foram o triunfo da visão científica do mundo, o apogeu da técnica, o progresso/desenvolvimento e o

utopismo revolucionário. O ponto de inflexão constitui a filosofia de Hegel, o idealismo absoluto (apogeu e expressão da crise do mundo moderno) (HABERMAS, 1989).

Alasdair MacIntyre (1990), ao reflectir sobre a modernidade, sobre a situação da filosofia (crise) e da sua relação com as outras formas vigentes de interpretar a realidade das sociedades democráticas, debruça-se sobre os problemas éticos, estando convicto de que o indivíduo pode receber da reflexão teórica a orientação existencial que necessita. Essa sua análise parte de três versões de ética: a representada pela Ilustração, vigente sociologicamente no século XIX e XX; a que designa por 'genealogia da moral' de Nietzsche, e a tomista que defendia a Encíclica de Leão XIII, *'Aeterni Patris'*. Por isso, o anti-moderno teria argumentos contra os 'genealogistas', como Nietzsche ou Foucault (prescindir da auto-referência), e o pensamento ilustrado (orientação da Humanidade sem dogmas ou superstições).

Creemos que MacIntyre (1990) não se dá conta do carácter positivo da modernidade, já que esta se caracterizou por experiências, onde o homem se encontrava instalado. A modernidade limitou, mas também permitiu, e haverá que reflectir como o pós-moderno se ajustou a essa situação. Esse espírito moderno fez a apoteose da subjectividade e do entendimento pela razão (o racionalismo foi a sua essência), em que o

antropocentrismo, que pretende que a realidade gira à volta do homem e não à volta de Deus, fez com que o homem se encontrasse perdido. Provavelmente o problema consiste em determinar o 'porque foi' e está sendo ou o que vai ser substituído da modernidade nesta (nova) idade pós-moderna. Teremos que ter o cuidado em distinguir o que, de facto, está acontecendo ou aconteceu, e o que deveria ter acontecido.

Reconhecemos que a pós-modernidade desenvolve e impele até ao limite as tendências constituintes da modernidade. Prolonga a '*morte de Deus*' pela '*morte dos ídolos*' que se instalaram no lugar deixado em vazio. A secularização total, reclamada pelos pós heideggerianos, completa a descristianização que acompanhou a era moderna. O questionamento pós-moderno da modernidade mantém-se moderado, constituindo-se num pensamento débil (VATTIMO, 1986). Para dizer a verdade, a pós-modernidade é mais uma constatação do que uma contestação. Constatação no sentido da autodestruição da modernidade que deixou de acreditar nos seus valores, após tê-los repudiado e contestação aos totalitarismos e genocídios (GIDDENS, 1992; SMART, 1993).

Em consequência, afirmamos que na pós-modernidade surge um novo paradigma, uma nova sociedade (do conhecimento, da aprendizagem, da informação, digital), com novas necessidades e exigências, incluindo as de nível educativo/formativo, geradora de uma nova cultura (global, social, institucional) e de novas formas de saber e pensar, de acordo com a realidade envolvente e com as manifestações, por género e por gerações. Tudo isso acontece mediatizado pelo surgimento das novas tecnologias (CASTELLS, 2001).

Não estamos seguros de que a força dos pós-modernos advém da sua fraqueza. Mas o pós-modernismo, tal como o existencialismo (Sartre), deve o seu êxito mais à sensibilidade, a um modo de vida, do que à(s) sua(s) teoria(s). Somos pós-modernos sem o sabermos. Nessa situação apostamos na (re)construção da pedagogia, que proporcione uma lógica dinâmica e inovadora (saberes, conhecimento), o fim das

certezas, das ilusões (progresso versus história) e do determinismo (cientismo explicativo). Uma nova pedagogia que promova a consciencialização e intencionalidade (fazer projectos, novo projecto antropológico), novas relações na base dos valores ético-morais e de uma cidadania global (KLAPPENBACH, 1990).

Pretendemos neste artigo de reflexão filosófico-pedagógica e ética balizar dois propósitos. No primeiro abordaremos filosoficamente a 'pós-modernidade', que possui um vasto significado no campo ético, o que provoca uma situação de incerteza moral no sujeito. É evidente que a incerteza não significa o final da moralidade (pós-modernidade como pós-moralidade), nem um fenómeno moralmente negativo. Pelo contrário, abre a possibilidade a um horizonte axiológico novo (e moral) neste milénio (GERVILLA, 1993).

O segundo propósito incide sobre a ética do pós-dever ou da incerteza. Já no título falamos de 'certezas' e/ou 'incertezas' no actual cenário em que vivemos (globalização, sociedade do conhecimento ou da informação), se bem que desejaríamos caminhar, na perspectiva de Santo Agostinho, no caminho certo, com certeza da crença (absoluto). E. Morin (1983) admite que o saber (científico) proporciona incertezas, já que conhecer é reconhecer a complexidade das coisas, pelo que, quanto maior for o conhecimento da complexidade, mais elevado será o nível de desordem e de incerteza. Daí que o discurso na pós-modernidade conjugue complexidade e desordem.

Em termos lexicais e conceptuais a certeza é uma propriedade da crença: como hábitos ou disposições mentais que nos levam a agir. Se dizemos que 'estou seguro disto ou daquilo' é sinónimo de que 'creio' em determinada coisa ou num determinado pensamento. Não sei se estaremos preparados para actuar ou agir em conformidade com o que cremos, pois a certeza e a crença distinguem-se do 'cepticismo', da falta de crença, da dúvida ou da 'indiferença' em que as atitudes humanas se fomentam na acção (passividade, acomodar-se). A certeza e a crença levam-nos à acção, a actuar sem vacilações (BAUMAN, 1993).

Por outro lado, não podemos confundir certeza com verdade, já que esta é uma propriedade da linguagem empírica, que pode corresponder ou não à realidade. A certeza é um estado ou uma atitude psíquica que consiste na aceitação de que algo é verdadeiro ou falso (lógica binária). Na linguagem corrente a certeza e a crença confundem-se.

A aceitação ou a recusa de crenças morais não é só um assunto cognitivo, há outros vínculos relacionados com a actividade mental (valorização, a intuição, etc.). Claro está que, no dizer de Austin, haverá que identificar essa actividade com o compromisso (crença, valor moral ou um contravalor), pois este indica a relação com a causa (Nietzsche, Vattimo). Por isso, a certeza moral tem muito de compromisso e hábitos. A nossa identidade é um conjunto de hábitos, partilhados com o nosso grupo ou comunidade de pertença primária.

Será óbvio, por exemplo, que o papel da(s) filosofia(s) da educação nesta pós-modernidade será o de antecipar-se aos pensamentos e às práticas futuras. Caso contrário, ficará reduzida a um mero comentário ('doxa'), a uma subsecção da história que não inventa o terreno comum à inovação, à criatividade, ao desenvolvimento dos vindouros (COLOM; MÈLICH, 1994). Essa invenção futura localiza-se também no papel da escola, na ética e nos valores do cidadão, no acesso ao leque de escolhas, com consenso e abertura (liberdade), com um novo humanismo e com novas responsabilidades humanas (CORTINA, 1995).

1. A filosofia da pós-modernidade

Será a pós-modernidade a antítese ou a conclusão, ou uma simples pausa da modernidade?

A pós-modernidade é a alternativa à modernidade que se manifestou até finais do século XX, com o acesso do capital como sistema económico (JAMESON, 1991). Vários pensadores (Kant, Hegel, Marx, ...) apresentaram várias

questões relacionadas com o homem, com a sociedade e com o conhecimento. Pós-moderno é o mundo que se refere ao *esgotamento da modernidade*, caindo no *logocentrismo* (LYON, 1996, p.41).

De facto, proclama-se, de há muito, a pós-modernidade. Trata-se de um termo oriundo do contexto estético (arquitectura da década de 80 do século XX, com a coexistência de diferentes estilos), em que a modernidade passou a ser questionada, convertendo-se como uma história que trouxe progresso, mudanças e tecnologias. Nessa ruptura com a modernidade o '*mundo – verdade torna-se*' uma '*fábula, uma ficção*' no dizer de Nietzsche. Essa é uma das razões pela qual a 'narratividade' se encontra em vias de desaparecimento (a ficção científica foi a última narrativa da modernidade).

Para Nietzsche não se dá o 'absoluto' (não há verdade ou, se quisermos, Deus, como metáfora axiológica do absoluto e da verdade, 'morreu'). O homem não possui um ponto de referência, um fundamento; ele encontra-se, em termos absolutos, sem nada e sem ninguém. Assim começou o moderno niilismo, que não acredita na existência de valores, nem da sua necessidade. Por isso, caberá ao homem enfrentar-se a essa realidade vazia, pois o homem moderno acomodado às suas crenças, orientado pela verdade, pelos valores e pelo absoluto, morreu. J. Derrida afirmará que o pós-modernismo é uma filosofia da 'desconstrução' (MARINA, 1994). O homem e a realidade deixam de ser verdades imanentes, passando a ser falsa a existência da '*res cogitans*' e da '*res extensa*' de Descartes. O sujeito transcendente deixou de existir.

O projecto ilustrado da modernidade, segundo Habermas (1989), não pode ser negado nem superado, mas sim completado, já que os intentos superadores da modernidade fracassaram e ficaram ancorados na filosofia do sujeito (hegelianismo de esquerda e direita, Nietzsche, a teoria crítica de Horkheimer e Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, Castoriadis, Luhmann, etc.) (MARINA, 1994; MUGUERZA, 1990). Para Habermas (1989), o

que se esgotou foi o paradigma da filosofia da consciência e, por isso, nos propõe a teoria da 'razão comunicativa' que, sendo uma teoria útil para fundamentar uma sociedade democrática, não significa que proporcione um fundamento adequado da 'verdade' (DOMENACH, 1995).

Também Heller e Fehér (1989), discípulos de Lukács (Escola de Budapeste), e os seguidores da tradição da esquerda hegeliana (repudiam o comunismo como falsa metafísica da questão social) apostam num ideal ilustrado que permite elaborar uma teoria da justiça apoiada na universalização dos valores da vida e da liberdade, como valores constitutivos da modernidade, complementados com o princípio da igualdade, a racionalidade comunicativa e a teoria das virtudes cívicas. Aqueles filósofos, ao adoptarem uma nova condição cultural, consideram o pós-modernismo como uma etapa na evolução cultural pós II Guerra Mundial, etapa que se seguiu ao existencialismo e à generalização da alienação, que os levam a insistir na salvação da modernidade através da hermenêutica das ciências sociais. Mesmo destacando a esperança no destino histórico de Europa, Heller e Fehér (1989) impedem a superação do relativismo, correndo o risco de refazer explicitamente um relativismo cultural absoluto.

É bem evidente que na presente mundialização produzem-se fenómenos que combatem ou invertem os valores e os mitos que estavam na base da modernidade. Esta foi progressivamente posta em questão, não só nos seus valores (crença no progresso, na inovação - desenvolvimento, na libertação, na universalidade), como na coerência dos discursos e de uma arte que parecia ter perdido os seus fundamentos e a sua consistência. Por isso, a inflação e o desemprego aumentam, aparecem novidades nas tecnologias da informação e da comunicação, novas formas de produção e marketing, novas qualificações, um novo conceito de 'emprego', uma nova economia, o marketing e o comércio digital, a mobilidade na diversidade cultural etc.

Doravante surge um pós-modernismo, com um certo ecletismo, que apregoa a 'inovação -

desenvolvimento - tecnologia', com implicações nas pulsões históricas que marcam novos ritmos da sociedade, por exemplo:

*- O advento da modernidade (o individual);

*- O aumento do investimento científico-tecnológico (paradigma tecnológico), com a consequente crise de identidades;

*- A realização e a crítica à modernidade com o aparecimento das TIC, novas energias, novas técnicas comunicacionais, o consumismo, novas formas de vida e de relações;

*- As transformações em contexto global e local.

Parece não haver nada mais que o presente, o que sucede de 'imediato', a presença. Não há fundamentos para o pensamento, porque só se dá o que é relativo. O presente, o momento tem uma primazia para o homem, frente ao passado ou ao futuro. Valemo-nos do presente, pois cada momento é único e não há esperança no amanhã, no 'depois de'. Além disso, não há projecto, porque não há sujeito para nele se projectar.

A própria crise da ideia de história, como diz Vattimo (1990, p.75-77), entranha a ideia de progresso e os próprios valores antigos tendem a perecer. Não há outro SER que a pura presença. Esse contexto de admissão da transcendência (o ser não transcende os entes), de aceitação da realidade do Absoluto, não é possível na filosofia da pós-modernidade. Por isso, o 'Ser' deixa de ter estruturas estáveis para o pensamento (Vattimo, 1986, p.10-12). Tudo é relativo. Se existe uma certeza absoluta, será o absoluto da relatividade. Claro está que os crentes continuam a embrenhar-se na transcendência do seu Deus e à volta dele criam o seu projecto e as suas expectativas de vida (FÉRNANDEZ SEGURA, 1998, p.100-101).

Estamos numa nov(a)idade que passou do valor da razão e da racionalidade para a concretização da verdade. É evidente que a nova alternativa à modernidade tem, de momento, sedimentadas as suas manifestações no pensamento, nas tecnologias e telemáticas. Estamos na era da 'sociedade informacional' ou

na 'sociedade digital', como diz M. Castells (2001) e no campo do conhecimento. Desta evidência factual surge-nos a seguinte interrogação: Será que, na pós-modernidade, a epistemologia sofre mudança(s), originando novas formas de abordagem narrativa da realidade?

À primeira vista bastará que analisemos o papel e o impacto que têm a tecnologia e o pensamento na pós-modernidade, para dissecarmos os caminhos das possíveis transformações epistemológicas que implicam uma narratividade diferente da realidade.

Possivelmente, a pós-modernidade evidencia uma crise de interpretação, mudando as narrações que a sustentam. Essa crise de interpretação é mais grave nas ciências sociais que pretendem explicar e dar razões às mudanças sociais (e educativas) produzidas pelo impacto das novas tecnologias (TIC), que fizeram da sociedade um lugar fenomenológico diferente. Numa realidade social contingente, da qual a inovação, a mudança e o desenvolvimento evolutivo fazem parte integrante, parece que as ciências sociais pretendem dar conta das mudanças ocorridas e compreender a sociedade em mudança. Para Rorty (1991), esse é o paradoxo que explica a contingência, a inovação, a partir da ordem, sabendo que o contingente produz incertezas e indeterminações.

Após-modernidade desenvolveu o chamado 'pensamento débil' ou uma nova forma de entender a filosofia, por exemplo, Lyotard, (1987) Vattimo (1986), Lipovestky (1989), Finkelkraut (1987), Giddens (1992), entre outros. Ela é principalmente uma filosofia que desvela o derrube dos velhos ídolos, o que causa repercussões no âmbito ético-moral (os imperativos categóricos já não são referência). Os valores sociais e cívicos e os valores morais entrelaçam-se sem estabelecer fronteiras entre eles, e as teorias científicas vêm sendo atingidas pela filosofia pós-

moderna, afectando o propósito positivista de um saber científico coerente, autónomo e transcendente, alterando-se, assim, o de Kühn (*Estruturas das Revoluções Científicas*), de aproximação das ciências naturais às ciências humanas (VATTIMO, 1990, p.130-133). De facto, as ciências exactas passam a depender do social. A segurança da ciência, o poder da razão e a certeza do pensamento e do indivíduo são falsos ídolos que foram desmascarados pela pós-modernidade.

Em suma, a pós-modernidade é toda uma filosofia da desmistificação e da dessacralização, que implica repercussões no âmbito da ética, deixando de existir referências aos imperativos categóricos. Só se dá a estrutura ou o sistema. Ou seja, só se permite o que se dá na realidade ou que se esteja dando. Por isso, designamos a pós-modernidade como uma filosofia sistémica ou de sistemas (MARTINS, 2006, p.255-274).

2. Uma (nova) ética pós-moderna

A ética pós-moderna é um efeito da filosofia pós-moderna, como referimos anteriormente, havendo um interesse na ética de forma tardia e secundária. Pensadores, como Foucault, Derrida, Vattimo, R. Rorty, Lyotard, Lipovestky (excepto E. Levinas, que não utiliza o prefixo 'pós' na sua filosofia), entre outros, interessam-se mais por outros aspectos epistemológicos (por exemplo da estética, história, do poder e política, da democracia, da filosofia em geral na época moderna e pós-moderna etc.) que pela ética. Contudo não se deixou de divulgar expressões como a de 'ética da auto criação ou da estética da existência', 'ética da piedade', 'ética da solidariedade e da não crueldade', 'ética do discurso', 'ética para náufragos' (Marina, 1994), 'ética da perplexidade'², etc. As raízes conceptuais de uma ética pós-moderna podem vincular-se às posições de G. Lipovestky (1994) (pós-moralista) e a R. Rorty (1991).

⁽²⁾ Trata-se da proposta de J. Muguerza (1990), que pretende manter um tipo de certeza moral forte, apesar de negativa (podemos estar certos do que 'não devemos fazer', mesmo que não possamos estar seguros do que devemos) e seguir vinculado à filosofia moderna da consciência, uma categoria muito criticada depois do giro linguístico contemporâneo. Assim, a 'perplexidade' ficaria reduzida, já que não seja a uma simples certeza negativa.

Na década de 90 do século passado passou a haver um certo interesse implícito no âmbito filosófico por uma ética pós-moderna, como, por exemplo, em Z. Bauman³.

Analisemos, em primeiro lugar, quatro consequências argumentativas de uma 'ética liberal ironista', proposta por R. Rorty.

A primeira consequência diz respeito ao que se entende por perfil de 'liberal ironista'. Rorty (1991) admite que a identidade de ser liberal se define pelo compromisso inequívoco contra a crueldade e a favor da solidariedade, entre outros valores, pois 'ser cruel' é o pior que pode ocorrer ao homem. A segunda questão é o de ser 'ironista', que se atribui a alguém que reconhece a impossibilidade radical de conectar o seu compromisso com um critério de certeza. Essa possibilidade argumentativa justifica-se ou fundamenta-se filosoficamente pelos valores com que nos comprometemos. De facto, o 'ironista' está convencido da instabilidade radical da linguagem (carência de vocabulário), que proporcione a certeza definitiva.

Em terceiro lugar, a consequência resultante do 'ironista' caracteriza-se pela necessidade de 'falar' com os outros (encontro do 'eu' com os outros), pois, por meio da conversação podemos cuidar, manter ou reconstruir os valores e as crenças que dão sentido ao compromisso e que, conseqüentemente, são a identidade ética. Uma última consequência é que o núcleo da experiência moral do 'ironista' se desloca desde:

* - Um espaço imaginário interiorizado em que se decide a certeza moral absoluta relativamente a critérios de valor também absolutos.

* - Um espaço real ou exterior (espaço de conversação ou de diálogo) em que se dá o 'encontro comunicacional' com os outros⁴.

Na verdade, hoje em dia, muitos seres humanos se comprometem com o valor da

filantropia (amor à humanidade, à solidariedade, entre outros valores) contra os da crueldade, do racismo e xenofobia, da exclusão social e de todo tipo de desigualdades, incluindo as de género, o que implica que esse compromisso ético não deriva nem da racionalidade, nem da ciência.

Evidentemente que o sentido de filantropia actual é diferente da dos séculos anteriores, apesar de a filantropia ser um compromisso ético assumido empaticamente e isento de racionalidade científica. Por que devemos ser filantropos? Terá que haver alguns imperativos religiosos, uma revelação ou outra razão especial que impregne de 'fé' e convicção o sujeito filantropo. De contrário a filantropia carece de sentido. Somos filantropos porque queremos sê-lo, por alguma convicção. Esse compromisso ético pós-moderno pode ser encontrado no 'pós-moralista' Lipovestky (1994, p.15), em que o prefixo 'pós' não significa nenhum vazio de ética ou de moral, mas sim o ocaso histórico da ética, a que o pensador francês classificou de 'época do vazio', ao referir-se à pós-modernidade.

G. Lipovestky atribui dois significados ao termo 'pós-moralista': - O vazio resultante do paradigma ético que fez desaparecer a ética do dever absoluto ou a ética da certeza, em que o pós-moralista seria o que apresenta um vazio relativo de ética, não um vazio absoluto; - O surgimento desse vazio relativo (ou meio vazio) implicaria um novo paradigma ético, o da ética do 'pós-dever' ou da 'pós-certeza', da incerteza.

Nesse cenário do ocaso de um paradigma ético e do surgimento de um novo teria lugar, para o pensador francês, um duplo processo resultante da 'justaposição de um processo desorganizador e de um processo de reorganização ética'.

Em seguida, abordaremos a proposta ética de Lipovestky (1994) e dos compromissos morais

⁽³⁾ Z. Bauman é um sociólogo polaco judeu, emigrado para a Inglaterra, que tem insistido numa 'ética pós-moderna', em alguns dos seus escritos (Bauman, 1993, 1994), tal como, Lipovestky (1994) ao falar de uma sociedade e uma cultura 'pós-moralista' (sem extinguir a própria ética), de L. Ferry (1997 e até de I. Prigogine, que constituem exemplos do surgimento de uma ética pós-moderna no sentido formal e explícito da palavra.

⁽⁴⁾ Por 'absoluto' entendemos aqueles valores que não deixam alternativa à obediência cega aos imperativos categóricos, às máximas ou mandamentos que deles derivam. A única alternativa resultante seria a 'imoralidade'.

daí resultantes, as posições críticas de L. Ferry (1997) e Z. Bauman (1993), derivadas da sugestão do pensador francês e, por último, uma interpretação sintética do processo de reorganização axiológica, que afecta a posição relativa do valor da certeza e da incerteza moral.

2.1 A posição ética de Lipovestky

G. Lipovestky (1994) propõe uma 'ética de indolor' (sem ser retórica no dever, por isso uma ética fácil) apoiada num modelo de sacrifício em relação a causas que constituem o compromisso moral. De facto, o compromisso moral derivado de uma ética dos deveres absolutos podia implicar o 'martírio' (tortura seguida de morte ou apenas tortura ou morte, a violação em contextos especiais e os verdugos) que significa o acto de testemunho e de auto-sacrifício. Trata-se de um testemunho por uma 'causa ou causas', em que o mártir se sacrifica ou morre, numa fidelidade ou compromisso para com essa causa ou causas⁵.

Aquele pensador francês argumenta com o seu modelo de sacrifício que desaparece o dever absoluto, surgindo um outro dever, não menos absoluto pelo 'dever de', por uma 'Causa' que causa o dever de actuar (mártir, o sacrificado). Desaparece, pois, a *retórica do dever austero e integral*, dando lugar à obrigação moral que sugere esta nova ética ('ética de indolor') que não predica a imolação do ser humano no 'altar dos valores superiores' (LIPOVESTKY, 1994 p.209-210).

Será possível uma ética depois do 'dever categórico', a que estávamos acostumados na modernidade, que não obrigue o ser humano ao auto-sacrifício absoluto por alguma 'Causa' ou causas?

As possíveis respostas podem ser positivas ou admissíveis no horizonte 'pós-moralista' (do pós-dever, do pós-sacrifício) de Lipovestky (1989), que não exclui todo(s) o(s) efeito(s) ético(s). Pelo contrário, a ética e o discurso ético são manifestações exemplares da sociedade pós-moralista. Esse eticismo não deixa de ser problemático, pois põe em funcionamento um movimento axiológico à margem (não marginal) do velho recurso à necessidade de uma obrigação que vincula o sujeito ético ao seu dever, ao dever. É como se apelasse ingenuamente ao 'desenvolvimento da generosidade' e de 'movimentos ou acções do coração'. Contudo a causa desse efeito ético, segundo o pensador francês, não se encontra nas ordens superiores projectadas sobre o futuro, o qual exige o sacrifício do presente, mas sim na '*justaposição de um processo desorganizador e de um processo de reorganização ética que se estabelece desde normas individualistas em si mesmas*' (LIPOVESTKY, 1994, p.15).

Na verdade, Lipovestky (1994, p.17-18) recorre a '*éticas inteligentes e aplicadas*', mais preocupadas pelos resultados benéficos para o homem, do que pelas intenções puras, menos idealistas e mais reformadoras, menos adeptas do 'absoluto' e apostadas nas mudanças reais.

A distinção da velha ética que se pretendia salvadora ou redentora universal, cuja não realização constituía um fracasso absoluto, da ética do pós-dever está no facto de que esta tem limitações e é consciente de que não vai salvar o mundo, nem vai conseguir uma sociedade perfeita. Trata-se de uma 'ética paradoxal' em que o centro dos seus valores é o individualismo narcisista e hedonista, mantendo uma dinâmica de deveres subjectivos, a autonomia, o desejo, a felicidade, que celebra 'o presente puro e a satisfação imediata dos desejos' or meio de um

⁽⁵⁾ O mártir era o termo com que os gregos se referiam a uma testemunha. O auto-sacrifício seria a doação ou oferta de si mesmo, da própria vida em relação a uma 'Causa' ou crença(s) moral pelo qual um ser humano é martirizado. Ser 'mártir por' algo em que crê, por convicção, por doação desinteressada com o objectivo de mudança ou de um paraíso ou o reconhecimento pleno da comunidade a que pertence. Ao longo da História da Humanidade, e até hoje em dia, temos muitos exemplos de mártires e de auto-sacrifícios por causa ou causas diversas, segundo as culturas e as religiões de referência e os motivos ou convicções em que se baseiam.

individualismo responsável (LIPOVESTKY, 1994, p.12-16). Nesse contexto, o pensador francês pretende que essa ética de indolor, não caia no significado clássico de Hobbes de '*cada um por si e depois de mim o dilúvio*' ou, em outras palavras, '*salve-se quem puder*' e que sobrevivam os mais fortes, o que seria um compromisso irresponsável do sujeito.

Consideramos paradoxal que a única forma de converter o individualismo em responsável seja a conexão dos valores do indivíduo com os valores da sociedade ou da comunidade a que pertence, e que o único método seja o trabalho realizado numa dupla linha de tensão: a primeira, que separa e, simultaneamente, vincula os interesses do indivíduo com os valores relacionados com a vida social, económica, política e científica vigentes; a segunda, que limita e, simultaneamente, vincula a vida presente e a das gerações vindouras. Nesse contexto argumentativo o sujeito cuida-se a si mesmo e, paralelamente, deseja o bem-estar económico e ecológico ou ambiental, o progresso científico e tecnológico, o humanismo e o cumprimento dos valores humanos, a liberdade de informação, a intimidade da(s) pessoa(s), a eficácia e a justiça (GERVILLA, 1993).

Essa pretensão, um pouco desmedida para certas mentes e culturas, pode explicar o(s) efeito(s) ético(s) que Lipovestky e até nós próprios encontramos na sociedade 'pós-moralista' (sociedade da informação, do conhecimento, do consumo, globalização), que se estende à bioética, à ética ambiental e ecológica, à ética do cuidado do corpo (desporto, dieta, saúde, higiene, sexualidade etc.), à ética da informação, à ética da solidariedade e do altruísmo e, até, à ética dos negócios, da empresa e das profissões. Tudo isso mostra uma certa displicência axiológica que merece alguma filtragem crítica que, em seguida, analisaremos.

2.2 As posturas críticas de Ferry e Bauman

A sugestão ética de Lipovestky (1994), apoiada nos seus dois supostos básicos de que

nos encontramos na época da 'pós-certeza' ou do 'pós-dever', no contexto da pós-modernidade, merece, pelo menos, dois desenvolvimentos críticos, a cargo de L. Ferry e Z. Bauman. Após o duplo processo de secularização, moderno e pós-moderno, nem Ferry nem Bauman aceitam a possibilidade de um retrocesso ou de uma volta atrás em termos éticos e morais. Teoricamente seria impossível esse retrocesso. Por outro lado, aquele processo não supõe a extinção da ética, mas sim uma mudança de paradigma, que faria descer os valores éticos do céu das grandes causas (Deus ou o fim da História) à terra, expressando-se na sensibilidade e afectividade dos indivíduos de carne e osso.

Essa encruzilhada dialéctica comum implica duas vias críticas diferentes da posição de Lipovestky. Uma, a de Ferry (1997), baseada no sacrifício e, a outra, a de Bauman (1993, 1994), no individualismo.

Dissemos que o '*sacrifício*' para Lipovestky constituía o eixo nuclear em que gira a mudança de paradigma ético, isto é, ele parte do sacrifício moderno, pelas grandes causas, que é desvalorizado pela pós-modernidade, sendo substituído pelos valores narcisistas e hedonistas, que colocam o sujeito no centro do horizonte axiológico hipotético. O resultado, para aquele pensador francês, é o surgimento de uma 'ética de indolor' que: - Substitui a dor do sacrifício por outra causa situada para além do imediato do próprio prazer e da satisfação; - Gera um egoísmo narcisista, em que nada vale a pena, excepto o sujeito em si mesmo e o que está mais próximo dele.

Ninguém morre pela 'Pátria' ou por outra coisa parecida, que eram a fonte do dever sagrado antigamente, mas sim pelo esforço ético em assuntos próximos e imediatos às exigências de um código individualista.

L. Ferry (1993) não nega esses factos, mas tem uma argumentação algo diferente. Para ele a mudança ou mudanças não têm nada a ver com a presença ou ausência de '*sacrifício*', mas sim com a sua lógica. Assim, nessa nova era, o '*sacrifício*' não se impõe desde o exterior, através de supostos valores ou causas superiores (lógica

vertical de acima para baixo), porque nasce do interior, desde a autonomia individual (lógica horizontal das relações entre uns e outros, na própria comunidade de pertença).

Essa perspectiva implica duas questões concretas, a saber: Qual é o significado da ética do sacrifício? Quais são os novos referentes ou objectos de sacrifício?

A primeira resposta permite compreender que o significado de 'sacrifício' é o de 'sacralização' ou o converter algo em sagrado⁶. Essa conversão de algo em sagrado é uma conversão para melhor, para algo mais valioso. Nesse sentido pode-se responder à segunda questão abordando os objectos ou referentes sacrificiais pós-modernos. Por que nos sacrificamos? Ou a que oferecemos o sacrifício de uma energia ética, que Lipovestky encontrava difusa na sociedade pós-moderna?

A resposta de Ferry não é muito diferente da de Lipovestky. O objecto sacrificial pós-moderno mais valorizado é a 'vida', desde a sua materialidade corporal. Deixou-se de valorizar as grandes causas ou os grandes fins. O corpo é objecto de cuidados (especiais) que, por vezes, caem em narcisismo e individualismo. Mas não é só o corpo individual que é valorizado, também o corpo dos outros e das outras, que pode ser danificado ou alterado pelas novas tecnologias (medicina cirúrgica), da clonagem ou da eutanásia, ou o corpo que morre por fome, frio, sofrimento ou doença (sida, lepra, ...), que são temas actuais da bioética. Ou, então, o corpo de uns e outros (de género) nas suas relações mais próximas, como a sexualidade, a homossexualidade e o amor, ou o corpo que recebe no seu cérebro, o fluxo intenso da informação visual, icónico-imaginária, sonora e dos raios X.

Todos esses discursos éticos vão mais além das grandes ideologias ou de 'políticas'. Alguns exemplos são o da ética da economia, a ética da informação e da comunicação (o impacto da imagem), ou da ecologia cultural, da cultura

empresarial, dos negócios ou empresa e das profissões (HORTAL, 2002; MORATALLA, 2002).

Nessa nova elaboração do novo paradigma ético, Ferry reinterpreta esse significado global da época moderna, coincidindo com o processo de secularização do sagrado na sua acepção teológica de um 'Super-poder' transcendente ao mundo. Daí a coincidência do poder positivo ou 'Deus' (a morte de Deus de Nietzsche) e a do poder negativo (Diabo ou Satanás). Por exemplo, a secularização do satânico estaria encarnada nas práticas de 'eliminação étnica' ou das pessoas que a praticam, de tal forma que estas situações supõem o nível zero da perda de valor da vida humana sacralizada ou valorizada antigamente com o divino ou o 'super-poder'. Mesmo que esse discurso da secularização fosse verdade, não é toda a verdade, já que, paralelamente, se gerou e se desenvolveu um processo de sacralização ou de divinização da vida humana em si, sem se relacionar com nada. É esta visibilidade contemporânea que deu passo à ética pós-moderna.

Em relação às diferenças de Bauman com Lipovestky e Ferry, elas situam-se com a questão do individualismo e do sacrifício. Z. Bauman (1994) critica Lipovestky por este confundir a ética vivida hoje nas sociedades avançadas (sociedade pós-moralista) com a ética normativa que se utiliza contra essas sociedades. Ou seja, Lipovestky (1994) confunde o problema ético com a sua eventual ou hipotética solução, dada por uma 'outra' ética, que augura uma outra forma de vida para o ser humano.

Efectivamente Z. Bauman afasta-se, com uma certa radicalidade, do individualismo, como valor ético central da sociedade actual, proposto por Lipovestky, apostando no valor da responsabilidade para com o(s) outro(s). Esse argumento da responsabilidade é subtil e não o iremos abordar. Lipovestky (1994) apelida o seu individualismo de responsável e diferente do 'egoísmo', que considera da época moderna.

⁽⁶⁾ No iatim *sacer* significa sagrado e *facere* significa fazer. Assim, sacrificar-se é *fazer sagrado* ou sacralizar o que antes não era sagrado. Por isso se associam os sacrifícios de animais e seres humanos ao sagrado.

O que interessa na argumentação de Bauman (1994) é o de uma 'responsabilidade' que adquire esse significado no facto ético da 'doação de si mesmo', de dar a sua própria vida ou pela vida do outro, no sentido corporal (o corpo era o objecto de sacralização na postura de Ferry e o núcleo axiológico de Lipovestky). Devemos explicar que o 'dom' (oferta) não é um intercâmbio nem um acto de negociação. É algo que a pessoa faz sem esperar nada em troca.

Esse envio sem retorno abre um espaço assimétrico de uma relação ética, em que o 'EU' dá sem esperar receber nada do 'outro' e este recebe sem a reciprocidade de dar nada em troca. A assimetria para Bauman é caracterizadora da estrutura da responsabilidade (idêntico ao significado dado por Levinas), que não nasce dentro do 'EU', mas na relação (encontro) onde aparece o 'outro', o qual suscita esse processo.

Nessa perspectiva, Z. Bauman (1994) identifica a ética pós-moderna com a ética da alteridade de Levinas. De facto, se a ética moderna se constituiu e se desenvolveu à volta do 'EU' e da sua consciência, a ética de Bauman e Levinas se constrói à volta da perspectiva do 'outro' e da relação de alteridade. Por isso, esta ética pode designar-se pós-moderna, quando o 'outro' e a relação de alteridade aparecem na entranha constitutiva do 'EU' subjectivo e individual, em que a sua autonomia individual fica substituída pela proximidade do 'outro'. É o 'outro' que se interpõe no processo de construção da identidade individual, ficando diferida essa identidade ou substituída por responsabilidade.

É evidente que essa perspectiva ética de Bauman absorve, dissolve ou desconstrói a ética moderna que está construída sobre o duplo alicerce do valor absoluto do indivíduo único, singular e incomensurável, e da inferiorização e subordinação do 'outro' ou 'outra'. Assim, Bauman (1994: 34-65) utiliza a ética da responsabilidade e a 'proximidade' com um duplo propósito: -elaborar uma crítica da racionalidade abstracta, que caracteriza o mundo moderno, mas que teve o fracasso ético na relação de uns com os outros, como, por exemplo, o racismo; -reconstruir o significado ético do amor, em que a proximidade

está presente, exigindo mesmo o paradoxo da distância, como condição de possibilidade.

A crítica de Bauman ao individualismo pode orientar-se em outras vias, como a presença de estrangeiros ou de movimentos emigratórios na Europa, ou desde África para a Europa, que encarnam a figura do 'outro' (emigrante, o estrangeiro, o estranho), que desencadeia nas pessoas dos países de acolhimento uma responsabilidade desconhecida na ética (excepto em Levinas). Trata-se de uma responsabilidade perante o 'outro' anterior ao nascimento da nossa consciência e da nossa capacidade de reacção positiva (acolhida, receptividade, hospitalidade) ou negativa (agressividade, exclusão, expulsão). Essa responsabilidade não foi escolhida nem a podemos escolher e é, por isso, que nos situa numa relação ética com o 'outro(s)' (estrangeiro, emigrante, viúva, órfão, doente, marginalizado, sem abrigo, etc.), à margem da nossa própria decisão livre.

A relação ética da responsabilidade é pessoal e intransferível. Ninguém pode sentir-se responsável pelo 'outro' por mim ou no meu lugar. É este o sentido da responsabilidade perante o 'outro' (doação, de entrega numa filosofia de dar sem receber), criando o lugar do 'EU ético' ou o lugar ético do 'EU', que não coincide com o lugar psicológico, mas sim de abertura entre o 'EU' e o 'outro/a'. Bauman (1994, p.13) classifica esta responsabilidade ética no compromisso do 'ser para o outro antes de ser com o outro'.

A diferença entre o 'ser com' e 'ser para' é que o primeiro tem um significado 'social', e o segundo um significado de moralidade. Ou seja, se o 'ser com' constitui o 'eu social', o 'ser para' ('outro') constitui a responsabilidade e com ela o 'EU moral'. O 'outro', por meio da relação de responsabilidade, prende-se ao 'EU', levando à desestabilização ou deslocação do seu lugar psicológico, constituindo-se em troca o 'EU ético', que se situa entre um e outro.

Vejamos o contraste entre o 'eu ético' moderno e o 'eu' ético pós-moderno. Em relação ao 'eu' ético moderno, há três momentos significativos: - O 'eu' ético constitui o centro da

vida ética em que o seu núcleo é a consciência e, onde, a própria auto-consciência é a consciência que o 'eu' tem de si mesmo e do seu valor moral; - O 'eu', através da sua consciência, entra em contacto com os significados morais absolutos, proporcionando ao 'eu' a consistência moral (certeza, verdade, racionalidade, justificação); - O 'eu' está, pois, em condições de dar atenção ao 'outro/a' e de estabelecer uma relação ética com ele.

Por outro lado, o 'eu' ético pós-moderno se constitui com uma dinâmica diferente. Em primeiro lugar está a presença do 'outro', anterior, exterior e independente da consciência do 'eu'. Em segundo lugar a presença do 'outro' opera com efeitos numa dupla direcção: - engendra no 'eu' uma relação de responsabilidade anterior e exterior à sua própria consciência; - a força ética dessa relação (de responsabilidade para com o 'outro') deslocaria ou desloca o 'eu' psicológico do seu lugar - a sua consciência, a sua certeza, a sua verdade etc., e coloca-as em outro lugar que é o da responsabilidade para com o 'outro/a'.

Em suma, o 'eu' ético moderno deslocou-se do espaço interior da relação com a sua consciência, de si e consigo, para o espaço exterior da relação de responsabilidade para com o 'outro(s)/a(s)'. O estado emocional da pessoa pode determinar a forma em que se percebe o 'outro/a' e o mundo. Isso pode ser a razão para compreendermos melhor a ética de doação e responsabilidade com e para com o 'outro/a'.

3. A aurora de uma reorganização axiológica

Creemos que pode haver um processo mais amplo e válido, na sua globalidade, para a ética pós-moderna, do que o processo duplo apresentado por Lipovestky. Essa interpretação integra-se no horizonte axiológico para a sociedade do conhecimento e da informação, na base dos valores existentes, através de um processo amplo de reorganização axiológica que afecte a relatividade do valor da certeza e da incerteza moral, tão evidente no mundo global

em que vivemos. Cingiremos a nossa argumentação apenas à questão de como a certeza moral absoluta se converte em certeza relativa, isto é, em incerteza (também relativa), ou, por outras palavras, como se constituiu a figura do 'ironista' apresentada por R. Rorty (1991).

Historicamente o modelo de ética vigente até há bem pouco foi o de uma ética apoiada na certeza absoluta, com duas variantes, uma explícita ou de abertura teológica e uma outra ética implícita ou de encobrimento teológico. A primeira, a abertamente teológica, insere-se na linha cristã, islâmica e judaica (sacrifício por uma causa, bem patente nos fundamentalismos religiosos). É evidente que há uma psicologia comum a todas estas variantes do modelo ético tradicional, que é o 'hábito', a exigência ou a necessidade de uma certeza absoluta, garantida por um forte 'corpus theologicum'.

O papel dessa certeza absoluta é o de dar aos crentes uma segurança existencial perante os efeitos destruidores do medo devido à conjugação da morte com a culpabilidade, cabendo a possibilidade de uma condenação ou de um fracasso vital eternos (irremediáveis). Essa perspectiva é auto-destrutiva em vida. A insegurança e a incerteza nesse cenário e contextos actuais geram a representação psicológica da 'ansiedade' e da instabilidade, parecendo insuportável para quem delas padece, não tendo outra alternativa que o refúgio na fé e nas crenças num ou outro 'deus'.

Esse modelo ético deixou de ser hegemónico na Europa, desde o processo de secularização e da ilustração, coincidentes na época moderna. De facto, não desapareceu esse modelo porque permaneceu intacto o hábito e a exigência de 'certeza absoluta' (alguns conteúdos e significados teológicos deram lugar a significados filosóficos e científicos), definidora da tipologia psicológica construída pela cultura teológica. É essa tipologia psicológica que constitui a herança teológica encoberta que recebe a época moderna, substituindo a teologia na sua função seguradora pela 'razão' (científica ou filosófica), as leis de 'deus' pelas da natureza, da

história, do estado, da nação, etc. (GIROUX, 1981).

As consequências óbvias desse modelo foram o surgimento do cientismo, do racionalismo baseado na intuição, do historicismo de estado ou totalitário, dos nacionalismos e fundamentalismos (religiosos).

Todos estes artifícios culturais foram elaborados para substituir 'Deus' como fonte e origem dos deveres absolutos e, por consequência, de obediência absoluta, de modo a manter e a satisfazer o hábito da certeza absoluta⁷.

Assim, apareceu a pós-modernidade como secularização dos restos de teologia encoberta na modernidade: o hábito/exigência de certeza absoluta. O efeito desta secularização foi duplo: a ruptura com esse hábito ou exigência de certeza absoluta ou da sua valorização negativa; a valorização positiva da incerteza ou da certeza relativa (toda certeza relativa é uma forma de incerteza, que a limita por todas as partes).

Esse novo ou diferente cenário valorativo é o da ética pós-moderna (KLAPPENBACH, 1990). A nosso ver, para que essa ética seja adequada, deverá abordar dois tipos de processos. O primeiro processo é o 'crítico' que se refere aos núcleos de significado moderno, em que há que trabalhar a crítica pós-moderna, por exemplo, à ideia de 'final feliz da história' (ética do final feliz) e a perda da certeza moral, que se apoia na crença ou fé nesse final. O final da história é a chave racional, que permite uma separação segura do 'Bem' e do 'Mal'. Por isso, ao nível moral e ético tudo é mais ambivalente e incerto.

Concluimos sem concluir

Estamos numa nova era, numa nova civilização que abriu caminhos de desespero (Toffler, 1990). Estamos imersos numa sociedade

heterogênea. A utopia colectiva parece não ter sentido. Os mínimos valores ético-morais conquistaram no nosso discurso os máximos valores, por isso, é uma obrigação falar de 'ética mínima', entendendo, por ética, o espaço de procura e articulação de formas válidas de (con)vivências. O indivíduo solitário, que possui possibilidades de transmitir informações, não sabe o 'quê' comunicar, porque já não há comunicação, isto é, não há comunicação no sentido de que não é possível pôr nada em comum, partilhar, porque somos habitantes de uma colectividade em ilhas, em que a cultura pós-moderna é uma cultura de arquipélago (COLOM; MÉLICH, 1994, p.52-53).

É bem verdade que a nossa sociedade actual não vive ausente de valores, já que a pós-modernidade não destruiu o axiológico, mas questionou o seu fundamento absoluto, a referência aos valores e, por isso, surgiram novos valores que, possivelmente, estão órfãos de fundamentação, tais como o hedonismo, o egoísmo, ecologismo, pacifismo, estética 'kitsch', retorno ao local e regional, etc. Parece que a fascinação do pós-moderno é a realidade degradada, o marketing, o império dos meios de comunicação social, as ilhas ou paisagens paradisíacas, as redes e sistemas telemáticas e digitais, os ídolos desportivos ou da moda e cinema, etc. (JAMESON, 1991 p.12-14; TOFFLER, 1991). Tudo isto, ao contrário do moderno que teve vocação para a unicidade, a entidade e outros 'ismos' artísticos, numa tentativa de explicação unitária da realidade. Contudo o moderno foi pouco a pouco decaindo, esvaziando o conteúdo, de tal modo que o realismo se converteu em hiper-realismo, o abstracto em neo-abstracto e as culturas juvenis perderam o ímpeto da procura de 'algo novo' (SENNETT, 2000).

Provavelmente a crise pós-moderna é ela própria uma crise de fundamentação axiológica do Ocidente, da destruição das tradições, do

⁽⁷⁾ Salientamos a estrutura paradoxal ou auto-contraditória da modernidade ao prescrever o valor da liberdade como o valor mais valioso e, simultaneamente, manter de forma incontrolada a radicalidade do valor da autoridade absoluta dos novos deuses.

sentido de vida e dos critérios éticos objectivos e até intersubjectivos. Vivemos numa constelação policêntrica das diversas regiões do mundo, numa sociedade pós-colonialista, numa economia pós-capitalista e pós-socialista, numa cultura pós-ideológica, numa religião pós-confessional (comunidade pós-confessional e ecuménica), numa sociedade de serviços e comunicações e num sistema familiar pós-patriarcal (VATTIMO, 1990). De facto, a diferença é a categoria sociológica fundamental, constituindo-se a cultura pós-moderna numa cultura pluricultural (a heterogeneidade cultural). Tudo merece ser explicado. O interesse privado adquire um estatuto de público (SMART, 1993).

Outra ideia conclusiva refere-se à característica da pós-modernidade, a de ser uma sociedade da informação e da comunicação generalizada, a sociedade dos meios de comunicação social (mass-media). Esses meios são factores determinantes da transmissão e reprodução de esquemas e dos não valores, isto é, da nova condição do valor na pós-modernidade. É possível que haja uma crise axiológica que, no fundo, não é mais que uma crise antropológica. O sujeito moderno desapareceu (FOSTER; HABERMAS, 1985). A pessoa ficou esvaída no grupo, na massa, no sistema. Por isso, resulta difícil fazer referência às relações de alteridade, aos processos de comunicação e à educação.

O indivíduo deixa de ser o portador dos valores éticos, o que se entrega com devoção ao encontro com os outros, para ser o que se observa a si mesmo, que procura a realização individual. A moralidade como elemento transcendente ao social desapareceu. O 'outro' não ficou excluído das relações inter-individuais, mas relegado ao âmbito do não necessário (me observa). O velho humanismo ilustrado deixa de ter sentido. Por isso, a auto-consciência não necessita, tal como afirmaram Hegel e Marx, de outra auto-consciência para constituir-se, já que é capaz de construir-se na exclusão e no domínio do 'outro' (jogo de máscaras). Como dizem A.J. Colom e J. C. Mélich (1994), *'o homem pós-moderno é um zumbi, um astronauta ou um naufrago'*, pois, *ao vivermos num 'arquipélago*

antropológico', o valor dessa *'antropologia pós-moderna é narcisista'*, como diz Lipovetsky (1989).

Com a pós-modernidade desapareceu a alienação e a angústia (LYON, 1996). Esses termos e experiências escapam às vivências do homem pós-moderno. Também o conceito económico das mercadorias se transforma no conceito de informação, de tal modo que o saber tende a substituir o capital como recurso essencial. O capital passou a estar na informação.

Epistemologicamente a teoria geral dos sistemas e as epistemologias da complexidade que dela derivaram tomam, na pós-modernidade, o certificado de naturalização no momento de analisar o saber e o seu estatuto. De facto, a teoria de sistemas baseia-se na definição do que é um sistema, entendendo este como um conjunto de elementos em relação, fazendo com que a visão da realidade seja um sistema que possibilita conceber a complexidade.

O enfoque sistémico ou de complexidade pressupõe uma opção alternativa à epistemologia mais adequada à modernidade, apoiando-se no estudo da realidade. Nesse sentido, estamos diante da oposição entre o sistema e o mundo da vida (dialéctica defendida por Luhmann e Habermas) (MARTINS, 2006). Assim, na actual sociologia ou na teoria da educação podemos falar de modelos ou de categorias de pensamento, quando se faz uma explicação da realidade a estudar (FOSTER; HABERMAS, 1985).

Por último, podemos compactar em seis pontos a argumentação reflexiva realizada:

1º A pós-modernidade e o pensamento pós-moderno não supõem a supressão da experiência moral e da sua reflexão ética, mas sim de uma forma de reflexão ética sobre a experiência moral elaborada à volta do valor da 'certeza'. A liquidação da ética da certeza abre a possibilidade de se poder elaborar o significado da experiência moral na direcção do valor da incerteza.

2º Parte dessa elaboração afecta o significado do sujeito ético ou a sua localização no entranhado da estrutura ou organização do significado da ética.

3º A teoria social pós-moderna, no dizer de G. Ritzer (1997; p.8-9), apresenta-se: como uma crítica à sociedade moderna e ao seu fracasso (da Razão, como instrumento legitimador da ordem das coisas); como recusa das grandes explicações unitárias e coerentes (a época moderna explicou o mundo com teorias universais partindo de poucas premissas, ofuscando a visão mais realista das coisas); dando ênfase aos fenómenos pré-modernos (emoção, sentimentos, intuição, especulação, metafísica, hábitos, costumes, experiência pessoal, mito etc.), resgatando elementos da experiência humana; o desafio dos limites modernos, na crítica ao sistema de categorias que ordenava a sociedade moderna; e a atenção à periferia da sociedade.

4º A modernização cultural foi um processo de diferenciação e a pós-modernidade é um processo de 'des-diferenciação' (LASH, 1990). De facto, o paradigma cultural actual contém elementos que relacionam, por um lado, os tipos de objectos culturais produzidos e a relação do 'cultural', como conjunto, e o social e, por outro lado, a economia cultural na base das condições de produção, consumo, instituições de cultura, circulação e produto cultural e, ainda, o modo de significação, significado, significante e referente. São estes elementos que criam a 'des-diferenciação' na pós-modernidade.

5º A ética das profissões tem uma função mediadora ao ser a ponte entre as tradições de conhecimento e as exigências da sociedade nas diferentes áreas de especialidade formativa (profissões) e a necessidade de uma cultura moral comum entre os interesses pragmáticos dos distintos grupos sociais e a criação de uma cidadania crítica e, ainda, entre a utilidade do trabalho como meio de vida e actividade profissional como fonte de identidade. A função mediadora da ética no exercício das profissões é importante pela relação que estabelece entre a sociedade do conhecimento e da informação e a promoção de uma cultura da solidariedade. Por isso, aquela ética não é um decálogo ou uma lista de deveres para o exercício de uma profissão ou a necessidade de harmonizar os interesses individuais com o bem comum (Moratalla, 2002). É muito mais que isso (HORTAL, 2002).

6º As instituições de ensino, geradoras de conhecimentos ou saberes têm que enfrentar ao niilismo cultural existente, através de uma nova ética da responsabilidade para o indivíduo, como pessoa, profissional e cidadão, tendo em conta as convicções, que não são simples princípios morais arbitrários, mas sim disposições éticas (compromissos éticos) adquiridos pela informação, a formação, o diálogo, as virtudes, a vontade de procurar a coerência e a autenticidade do projecto de vida (ética da felicidade). Por isso, a ética das profissões é um debate sobre o sentido e o valor da formação dada nas universidades e nas instituições de ensino superior, pois ao falarmos de responsabilidade profissional numa profissão (percurso formativo), questionamos o modo de co-responsabilidade em que se organizam e se adaptam aquelas instituições no espaço e nas exigências europeias.

Na verdade, os problemas existenciais e sociais na pós-modernidade provocaram uma nova concepção ética (pós-moderna) na formação e acção educativa, dando origem a novos valores e atitudes pessoais e profissionais.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Postmodern ethics**. London: Routledge, 1993.
- BAUMAN, Z. **Ethics after certainty**. London: Demos, 1994.
- CASTELLS, M. **La era de la información**. v.1. Madrid: Alianza, 2001.
- COLOM, A.J.; MÈLICH, J.-C. **Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación**. Barcelona: Paidós, 1994.
- CORTINA A. **La ética de la sociedad civil**. Madrid: Anaya, 1995.
- DOMENACH, J.-M., **Abordagem à modernidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FÉRNANDEZ SEGURA, A., 'Ética, postmodernidad y valores'. **Aprender a Pensar**, n.17-18, 1998, p.98-104.

- FERRY, L., **L'Homme Dieu ou le sens de la vie**. Paris: Grasset, 1997.
- FINKIELKRAUT, A., **La derrota del pensamiento**. Barcelona: Anagrama, 1987.
- FOSTER, H.; HABERMAS, J. **La postmodernidad**. Barcelona: Cairós, 1985.
- GERVILLA, C.E. **Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes**. Madrid: Dykinson, 1993.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Oeiras: Celta, 1992.
- GIROUX, H. **Ideology, culture and process of schooling**. London: The Falmer Press, 1981.
- HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1989.
- HELLER, A.; FEHÉR, F. **Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural**. Barcelona: Ed. Península, 1989.
- HORTAL, A. **Ética general de las profesiones**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- JAMESON, F. **El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**. Barcelona: Paidós, 1991.
- LASH, S. **Sociologia del posmodernismo**. B. Aires: Amorrortu, 1990.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989.
- LIPOVETSKY, G. **O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994.
- LYON, D. **Postmodernidad**. Madrid: Alianza, 1996.
- LYOTARD, J.F. **La condición posmoderna**. Madrid: Cátedra, 1987.
- LYOTARD, J. F. **Le postmoderne explique aux enfants**. Paris: Éditions Galilée, 1988.
- KLAPPENBACH, A. **Ética y posmodernidad**. Madrid: Cátedra, 1990.
- MACINTYRE, A. **Three rival versions of moral enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition**. London: Duckworth, 1990.
- MARINA, J. A. **Ética y naufragos**. Barcelona: Anagrama, 1994.
- MARTINS, E.C., 'A educação na cultura da Pós-modernidade'. In :Ernesto C. Martins (Coord.). **Revolução das ideias e teorias pedagógicas**, p.255-274. Coimbra: Alma Azul, 2006.
- MORATALLA, A.D. **Educar para uma cidadania responsável**. Madrid: CCS – ICCE, 2002.
- MORIN, E., **El método. La vida de la vida**. Madrid: Cátedra, 1983.
- MURGUERZA, J. **Desde a perplejidad**. Madrid: FCE, 1990.
- RITZER, G. **Postmodern social theory**. New York: McGraw-Hill, 1997.
- RORTY, R. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 1991.
- SMART, B. **A pós-modernidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1993.
- SENNETT, R. **La corrosión del carácter**. Barcelona: Anagrama, 2000.
- TOFFLER, A. **El 'shock' del futuro**. Barcelona: Plaza y Janés, 1990.
- TOFFLER, A. **El cambio del poder**. Barcelona: Plaza y Janés, 1991.
- VATTIMO, G. **El fin de la modernidad**. Barcelona: Gedisa, 1986.
- VATTIMO, G. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.