

Reflexão

Ano XXV nº 76

Revista Quadrimestral do
Instituto de Filosofia

ETHOS



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Leticia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

Correspondentes no Exterior: Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Paulo Crozera

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 76
ETHOS**

**CAMPINAS, SP
2000**

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2000 foram publicados 76 fascículos em 25 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

Constança Marcondes Cesar, A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur 11

Olinto Pegoraro, A convergência dos paradigmas 18

Suzanne Philips-Nootens, La Bioéthique et les droits fondamentaux: convergences et divergences 28

Bruno Leclerc, Bioéthique et partage du pouvoir 36

Simonne Plourde, Éthique et Justice chez Emmanuel Lévinas 46

Guy Giroux, L'Éthique du lien social 55

Luiz Bernardo Leite Araújo, Ética do Discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica 67

Elena Moraes Garcia, Técnica, natureza e homem: discussões e relações no pensamento filosófico contemporâneo 74

Jesus Eurico Miranda Regina, Natureza humana e alteridade na moral cartesiana 82

José Maurício de Carvalho, Mounier, a crise da civilização e a retomada da idéia de pessoa 91

SOMMAIRE

Éditorial	7
ARTICLES	
Constança Marcondes Cesar , L'ontologie herméneutique de Paul Ricoeur	11
Olinto Pegoraro , La convergence des paradigmes	18
Suzanne Philips-Nootens , La Bioéthique et les droits fondamentaux: convergences et divergences	28
Bruno Leclercq , Bioéthique et partage du pouvoir	36
Simonne Plourde , Éthique et justice chez Emmanuel Lévinas	46
Guy Giroux , L'éthique du lien social	55
Luiz Bernardo Leite Araújo , Éthique du discours: une réponse aux enjeux contemporains de la morale post-méthaphysique	67
Elena Moraes Garcia , Technique, nature et homme: des discussions et des relations, dans la pensée philosophique contemporaine	74
Jesus Eurico Miranda Regina , Nature humaine et altérité dans la morale cartésienne	82
José Mauricio de Carvalho , Mounier, la crise de la civilisation et l'idée de personne	91

EDITORIAL

Em 1998, por ocasião do Congresso da Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, realizado em Québec, no Canadá, iniciou-se um projeto de cooperação entre professores brasileiros e canadenses, em torno do tema **Ética**.

Por iniciativa de Olinto Pegoraro e de Luiz Bernardo Leite Araújo, da UERJ, o grupo *Ethos*, da Universidade de Québec, em Rimouski, dirigido pelo Dr. Guy Giroux, e mais dois professores brasileiros - Constança Marcondes Cesar, da PUC-Campinas, e Elena Garcia, da UERJ - prepararam os textos que agora publicamos na Revista *Reflexão*.

Assim, o tema da bioética é abordado por Suzanne Philips-Nootens, da Universidade de Sherbrooke e por Bruno Leclercq, do Collège de Rimouski; a relação entre ética e justiça em Lévinas, por Simonne Plourde; a ética social, por Guy Giroux, ambos da Universidade de Québec em Rimouski; Olinto Pegoraro tratou da convergência dos paradigmas e Luiz Bernardo Leite Araújo da ética do discurso. O artigo de Elena Garcia aborda as implicações éticas da tecnociência na filosofia contemporânea, e Constança Marcondes Cesar estuda as implicações éticas da ontologia hermenêutica de Ricoeur.

No horizonte temático do presente número da Revista, incluímos o artigo de Jesus Eurico Miranda Regina, da Universidade Federal de Mato-Grosso do Sul, sobre a moral cartesiana, e o de José Maurício de Carvalho, da FUNREI, sobre Mounier. Trata-se de homenagem ao cinquentenário do pensador francês, enfocando sua contribuição para o exame da crise da civilização e a retomada da idéia de pessoa.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

À l'occasion du Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, réalisé au Québec, en 1998, une coopération entre des professeurs brésiliens et canadiens a commencé, ayant pour sujet la méditation sur des problèmes de l'éthique.

Olinto Pegoraro et Luiz Bernardo Leite Araújo ont établi cette coopération, avec le groupe de recherches *Ethos*, de l'Université de Québec, à Rimouski; du côté brésilien, ces deux professeurs de l'Université de l'État de Rio de Janeiro, Pegoraro et Leite Araújo, et Elena Garcia, elle aussi de l'Université de l'État de Rio de Janeiro et Constança Marcondes Cesar, de l'Université Pontificale de Campinas, ont écrit ses articles au sujet des problèmes de l'éthique contemporaine.

La bioéthique est étudiée par Suzanne Philips-Nootens, de l'Université de Sherbrooke et par Bruno Leclercq, du Collège de Rimouski; la relation entre éthique et justice chez Lévinas, est envisagée par Simonne Plourde; l'éthique sociale, par Guy Giroux - ces deux professeurs sont de l'Université du Québec à Rimouski.

Olinto Pegoraro a étudié la convergence des paradigmes et Luiz Bernardo Leite Araújo l'éthique du discours. L'article d'Elena Garcia a pour sujet les implications éthiques de la technoscience contemporaine; Constança Marcondes Cesar étudie les implications éthiques de l'ontologie herméneutique de Ricoeur.

Cet numéro de notre *Revue* présente aussi l'article de Jesus Eurico Miranda Regina, de l'Université de Mato Grosso do Sul, sur la morale cartésienne; et l'article de José Mauricio de Carvalho, de la FUNREI, sur la critique de Mounier de la crise de la civilisation et sur la notion de personne.

LA RÉDACTION

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Constança Marcondes CESAR
Instituto de Filosofia – PUC-CAMPINAS

RÉSUMÉ

On peut repérer trois sens du mot herméneutique dans l'oeuvre de Ricoeur : l'herméneutique du symbole, l'herméneutique du texte, l'herméneutique de l'action. Le mythe, le récit, l'action sont des domaines privilégiés où se manifeste la tension entre le fini et l'infini. L'herméneutique de Ricoeur est une ontologie, qui déchiffre le sens de l'homme et de l'Être moyennant l'examen du langage à double sens. L'angoisse et la douleur de la condition humaine y sont surmontées par l'affirmation de l'amour et de la justice et par la création artistique. Le sens retrouvé de la vie et de l'homme, est aussi une redécouverte du sacré.

RESUMO

Podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na obra de Ricoeur : a hermenêutica dos símbolos, a do texto e a da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito. A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser mediante o exame da linguagem de duplo sentido. A angústia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido da vida e do homem é também uma redescoberta do sagrado.

Pode-se assinalar três sentidos da palavra **hermenêutica** na obra de Ricoeur : a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação (*Réflexion faite*, p. 61). Esses três sentidos da palavra indicam três etapas do pensamento do filósofo : a do *primeiro Ricoeur*, cujo ponto de partida é a meditação fenomenológica e cujo eixo da inquietação reflexiva é o questionamento a respeito do voluntário e do involuntário; a meditação sobre as questões metafísicas sobre a verdade e a liberdade; a descrição da condição humana. É no horizonte desta meditação, que se desenrola entre 1947 (*Gabriel Marcel e Karl Jaspers*) e 1965 (*De l'*

interprétation), que Ricoeur desenvolve a hermenêutica como decifração do desejo de ser e como compreensão da eidética da vontade humana. Pode-se dizer que, nesse primeiro momento da obra do filósofo, o segundo volume da *Philosophie de la volonté : la symbolique du mal*, representa um papel muito importante. É nesta obra que Ricoeur examina a condição humana, tomando como ponto de partida o estudo da mítica da má vontade, os mitos da queda e do exílio, enfocados como descrição da finitude do homem. Esta onto-anthropologia desvela a dualidade finito / infinito, a dualidade do voluntário e do involuntário, e mostra a possibilidade da transcendência, inscrita no

próprio coração da existência humana. *La symbolique mal* propõe pois uma ontologia da finitude e do mal, onde os símbolos são encarados como conceitos existenciais, como meios de examinar a condição humana e de levar o homem à libertação. A meditação filosófica que se ocupa, dos símbolos faz da hermenêutica uma crítica da existência, uma reflexão que conduz o homem da alienação à superação do medo e da angústia, à descoberta do sentido da vida. Esta hermenêutica desvela as três dimensões do símbolo: a dimensão cósmica, a dimensão onírica e a dimensão poética, para buscar aí um meio de aproximação ao mistério da existência, ao mistério do ser.

A hermenêutica dos símbolos trata de reencontrar o núcleo de toda hermenêutica: a arquitetura do sentido, a linguagem de duplo sentido, cujo papel é *desvelar/velar*. A hermenêutica assim concebida se inscreve no grande debate filosófico que, desde Schleiermacher e Dilthey, Heidegger e Gadamer, fez da hermenêutica a questão mais importante de uma ontologia da compreensão: compreender é o projeto do *Dasein*; a verdade não é mais questão de método (Dilthey), mas de desvelamento do Ser, por um ser cuja essência é a existência, entendida como tarefa de decifração do Ser. O campo da hermenêutica é o campo dos símbolos, onde um sentido direto assinala um outro sentido, indireto, mais rico, figurado. Interpretar é a decifração do sentido velado no sentido manifesto, é por à luz a pluralidade de sentidos, a polissemia das palavras.

La symbolique du mal põe em relêvo o laço entre o homem e o sagrado: é nesse livro que o filósofo enfoca o problema do mal e a busca da superação da crise da existência humana; essa superação é vista como a recuperação da plenitude ontológica do homem. “o símbolo dá a pensar”, diz Ricoeur: a linguagem simbólica mostra a problemática contemporânea - de um lado, a perda da dimensão mítica: o espaço e o tempo do mito não são mais recuperáveis, porque nosso mundo vive uma radical *demitização*; de outro lado, pode-se tentar reconquistar a dimensão mítica, uma *desmitologização*, reconhecendo o poder de desvelamento do ser que os mitos possuem.

A universalidade do homem, sua história essencial e o enigma de sua existência são

retomados: os mitos dizem a discordância entre o ser do homem e sua existência, desvelam a condição humana. O exame dos mitos que falam da dor e da finitude humanas levou Ricoeur a estabelecer uma tipologia dos mitos: o drama da criação judaico-cristão; o mito da alma exilada (orfismo, platonismo); o mito trágico, o mito da queda.

A hermenêutica dos símbolos trata de pensar a partir dos símbolos o laço entre o homem e o sagrado; busca, nos mitos, indicações para estabelecer uma ontologia da finitude: “É pois finalmente como índice da situação do homem no coração do ser no qual se move, existe e quer, que o símbolo nos fala (...) Todos os símbolos da culpa (...) todos os mitos (...) dizem a situação do ser do homem no ser do mundo ...” (*La symbolique du mal*, p. 331).

A meditação hermenêutica do filósofo estabelece, *ao nível metodológico*, três procedimentos: primeiro, uma investigação e uma análise, as mais amplas possíveis, das formas simbólicas; em seguida, o estabelecimento de uma criteriologia, que exponha a estrutura das formas linguísticas aparentadas, tais como a metáfora e a alegoria, constitutivas da linguagem de duplo sentido; faz, depois, a comparação entre estilos hermenêuticos e a crítica dos sistemas de interpretação. Sua hermenêutica, *ao nível da reflexão filosófica*, mostra que a compreensão dos símbolos é, para o homem, um momento da compreensão de si mesmo; *ao nível da existência*, faz nascer uma nova imagem do homem e desencadeia uma superação da modernidade.

Esta reflexão sobre o homem tem primeiro uma ancoragem na meditação sobre o mal e o sagrado; num segundo momento, a compreensão do homem apoia-se na contribuição da psicanálise. *De l'interprétation* (1965) é a obra que marca o fim da primeira etapa do pensamento de Ricoeur, onde a hermenêutica é considerada “como interpretação amplificadora das expressões simbólicas (...)” (*Réflexion faite*, p. 59). Trata-se de compreender o que quer dizer interpretar, para a psicanálise; de mostrar a nova compreensão do homem que decorre da interpretação freudiana; de coordenar a interpretação freudiana a outras interpretações.

As fontes desta meditação são os escritos de Freud, Nietzsche e Marx, que têm em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si; são “ mestres da suspeita “, pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito de si mesmo. A crítica da modernidade (Descartes, Kant), desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho, da decifração da linguagem onírica, para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa; trata-se de descobrir o sentido do inconsciente para um ser que tem a consciência como tarefa, como objetivo de vida; trata-se de compreender o que quer dizer essa tarefa, para um ser ligado ao inconsciente.

Trata-se, ademais, para esta hermenêutica, de compreender que nova concepção da verdade foi desencadeada pela invenção desta arte de interpretar, que afirma : que toda compreensão é hermenêutica; que buscar o sentido é decifrar uma linguagem; que é preciso superar o conflito das interpretações, a fim de que o homem possa chegar a se compreender.

Le conflit des interprétations (1969), é um resumo desta primeira etapa do pensamento de Ricoeur, e um anúncio de suas investigações ulteriores. Podemos encontrar nessa obra uma apresentação da *exegese dos símbolos* que tem como ponto de partida o estabelecimento de relações entre as contribuições da fenomenologia da religião, da psicanálise e da linguística, para a análise dos mitos, dos sonhos e da poesia, utilizando a linguagem de duplo sentido como instrumento de conhecimento do homem e a proposição valores ontológicos (ser si mesmo), como objetivo da vida.

Nessa obra encontramos também a delimitação do campo da hermenêutica : a meditação sobre a linguagem, a busca do núcleo semântico de toda hermenêutica, cujo elemento comum é a busca de uma arquitetura do sentido e

a reflexão sobre a linguagem simbólica, cujo papel é o desvelamento de um significado profundo sob o significado imediato, nas expressões de duplo sentido.

A *segunda etapa* do pensamento de Ricoeur é caracterizada pelo trabalho hermenêutico a respeito de textos. Este segundo período da obra do filósofo se desenrola entre 1975 (*La métaphore vive*) e 1985 (*Temps et récit I, II, III*).

O pensador francês, em *La métaphore vive*, examina a retórica aristotélica, cuja finalidade é “ a ‘persuasão’ no discurso oral e a *mimesis* das ações humanas na poesia trágica “ (p. 7). Ricoeur trata de mostrar, aí, “ a função heurística do discurso poético “ (id.). A nova problemática hermenêutica que ele descobre, decorre da perspectiva que adotou : a de pensar a metáfora como uma “ estratégia do discurso que, preservando e desenvolvendo o poder criador da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela *ficção* “ (id., p. 10). O que interessa a nosso filósofo é pois o valor de verdade“, do enunciado metafórico, enquanto poder de ‘redescrever’ a realidade “ (*La métaphore vive*, p. 10). Ricoeur mostra que Aristóteles põe em relação *mimesis* e *mythos* na *poiesis* trágica, dado que a “ a poesia ... é uma imitação das ações humanas ; (...) esta *mimesis* passa pela criação de uma fábula, de uma intriga ... “ (p. 308); e ademais, “ a tragédia só atinge seu efeito de *mimesis* pela invenção do *mythos*, o *mythos* está a serviço da *mimesis* (...) (id.). A tragédia, na perspectiva de Aristóteles, diz Ricoeur “ ensina a ‘ver’ a vida humana ‘como’ aquilo que o *mythos* exhibe “ (id). A obra de Aristóteles evidencia, então, que no discurso poético “ inventar e descobrir (..) criar e revelar coincidem “ (p. 310). Esse discurso desvela uma certa verdade, a verdade metafórica : a metáfora “ despoja o discurso de sua função de descrição direta“, para “ aceder ao nível mítico, onde sua função de descoberta é liberada “ (p. 311).

A *mimesis* não é apenas uma cópia da realidade : é ação criadora. *Mimesis* e *mythos* têm como finalidade a refiguração da ação humana; acedem, assim, a uma promoção de ser, põem em relevo a dimensão qualitativa do homem e o valor de verdade do imaginário, bem como o poder de desvelamento ontológico da poesia.

O mito, ao nível do poema, a metáfora, ao nível da linguagem, tem uma função ontológica e

hermenêutica : são instrumentos para o homem decifrar a condição humana, descobrir valores, estabelecer critérios éticos para avaliar as ações (id., p. 58 e segs.).

Esta meditação sobre a linguagem desemboca numa ontologia e numa epistemologia, na obra monumental *Temps et récit*. Nosso filósofo, no primeiro volume desta obra, examina “o círculo entre narrativa e temporalidade” (p. 19 e segs.) e os problemas epistemológicos que a reflexão sobre a história e a narrativa pôs em evidência no pensamento contemporâneo (p. 137 e segs.). As aporias da meditação sobre o tempo em Santo Agostinho, a dor da condição humana e o contraste entre o tempo mortal do homem e seu desejo de eternidade, são estudados aí. O exame da *Poética* de Aristóteles permite a Ricoeur retomar o par *mimesis-mythos*, já estudado em *La métaphore vive*, a fim de mostrar “o caráter temporal da experiência humana (...)” e que “o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de maneira narrativa; em troca, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal” (*Temps et récit I*, p. 17). Trata-se de compreender a relação entre tempo e narrativa, explorando três momentos da *mimesis*: no primeiro, Ricoeur estuda a pré-compreensão do mundo da ação, de suas estruturas, de sua temporalidade; no segundo, examina os campos da ficção, da história, da configuração narrativa do tempo. Considera a diferença entre narrativa de ficção e narrativa histórica, bem como seu ponto de convergência: a tessitura da intriga, que torna possível “uma síntese do heterogêneo” (id., p. 103). A *mimesis*, ademais, “marca a intersecção do mundo do texto e do mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo refigurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica” (id., p. 109). Para nosso pensador, seguir “o destino do tempo pré-figurado a um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado” (id., p. 87), é uma das tarefas de sua filosofia hermenêutica. Pode-se dizer que, para esta filosofia, muitos desafios, muitos paradoxos se apresentam: o paradoxo do ser-para-a-morte, atravessado pela sede de eternidade; as dificuldades, as aporias que se referem ao estatuto das ciências humanas, tais como a historiografia e a narratologia contempo-

râneas; a dificuldade “de pensar juntos o tempo mortal da fenomenologia e o tempo público das ciências da narração” (id., p. 129); o problema da verdade e da arte, que se opõem à fugacidade das coisas; o desafio de pensar juntas “a eternidade e a morte” (id.).

As relações entre o romance moderno e o mito trágico, entre a arte e a verdade, são postos em relêvo em *Temps et récit*. Ricoeur estabelece uma complexificação dos conceitos de *intriga* e de *tempo narrativo*, e mostra que o sentido do tempo vivido é sempre o resultado de uma interpretação, não é nunca um dado imediato (*Temps et récit III*, p. 119). Buscar o sentido da vida humana é sempre interpretar, é sempre hierarquizar os diferentes níveis da experiência, tanto no campo da história quanto no campo da ficção.

Ricoeur mostra (*Temps et récit II*), através do exame do problema do tempo em Proust (*À la recherche ...*), em Thomas Mann (*La montagne magique*) e em Virgínia Woolf (*Mrs. Dalloway*), o poder da “narrativa de ficção de descobrir e de transformar o mundo efetivo da ação” (id., p. 234).

O horror da condição humana, a experiência da finitude e da dor, “a experiência da mortal discordância entre o tempo íntimo e o tempo monumental” (id., pp. 161-162), entre o tempo mortal e a eternidade, são considerados no texto. O exame desse contraste, bem como o da melancolia da condição humana, atravessam a obra de Ricoeur; a ficção e a história, a poesia e os mitos, são alguns dos meios que o homem encontrou para superar a dor de viver, através da criação artística e científica. A arte, “exaltação do extra-temporal” (id., p. 217), permite “a decifração dos signos” (id., p. 223), a descoberta do sentido da existência e de uma orientação, no espaço do mundo.

O que Ricoeur trata de mostrar, o que constitui a maior e mais original contribuição de sua meditação sobre o tempo, é ter assinalado que o “problema da refiguração do tempo pela narrativa só será levado a termo quando estivermos em condições de *entrecruzar* as perspectivas referenciais respectivas da narrativa histórica e da narrativa de hermenêutica” (id., p. 234); toda narrativa implica uma arte de interpretar, uma arte de chegar a uma síntese do heterogêneo mediante

um *mythos*; a pluralidade adquire, assim, um significado.

A meditação de Ricoeur tem como eixo uma hipótese central : “o trabalho de pensamento em obra em toda “ *configuração narrativa* termina numa *refiguração* da experiência temporal (...) “ (*Temps et récit III, p. 9*). Trata-se, pois, de mostrar como a poética da narrativa pode conduzir à solução da aporia entre o tempo cosmológico (Aristóteles) e o tempo psicológico (Santo Agostinho), entre o tempo do mundo e o tempo da alma, mediante o exame das obras de Hegel, Kant, Husserl, Heidegger; trata-se de fazer ver como a poética da narrativa pode assegurar “a *reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico* “ (id., p. 147). Trata-se de evidenciar a “relação de complementaridade entre a história e a ficção, tomando como pedra angular o problema clássico da relação da narrativa, tanto histórica quanto fictícia, à *realidade*“ (id., p. 148).

A hipótese de Ricoeur é que a temporalidade humana não pode ser dita diretamente; “requer a mediação do discurso indireto da narração “ (id., p. 349). Se a questão epistemológica que se propõe aqui é a da “*configuração do tempo pela narrativa*“ (id., p. 340), a questão ontológica é a da “*refiguração do tempo pela narrativa*“ (id.). A ontologia hermenêutica de Ricoeur, meditando sobre o tempo, acha-se frente às aporias da temporalidade : a da *identidade narrativa*, dado que a vida do homem é “uma trama de histórias narradas“ (p. 356) e que o “sí do conhecimento de sí é o fruto de uma vida examinada (...), depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias, veiculadas por nossa cultura“ (id.). A outra aporia é a da totalização do tempo, em virtude do perpétuo fluxo dos acontecimentos; o filósofo constata que “não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à idéia de humanidade una e de história una“ (id., p. 372). A terceira aporia da temporalidade implica a constatação da inescrutabilidade e do mistério do fluxo inesgotável, e da perenidade do tempo fundamental, radicalmente oposto ao tempo humano; este é submetido à destruição e à morte : “É (...) sob o modo da *queixa* (...)“ (id., p. 379) que o homem descobre o além do tempo. A poética do tempo - examinada por Ricoeur através de sua expressão em obras-primas da literatura contemporânea : *Mrs. Dalloway*, *La montagne*

magique, *La recherche* ... proustiana - responde às aporias do tempo e desvela a relação do tempo com seu outro, a eternidade. Esta poética oferece ao homem a experiência supra-temporal da beleza.

A segunda etapa do pensamento de nosso filósofo mostra-o liberto de “sua “própria concepção inicial da hermenêutica como interpretação amplificadora das expressões simbólicas“ : formula “ a idéia de uma compreensão de sí mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos (...) “ (*Réflexion faite, p. 59*). ~ ele compreende que a hermenêutica “não pode mais se definir simplesmente pela interpretação dos símbolos (...)“ (id.), e leva em consideração “a definição mais técnica da hermenêutica pela interpretação textual (...)“ (id.). A refiguração da vida pela narrativa parecia-lhe, antes, constituir uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor; ele próprio convidado, segundo a palavra de Proust, a se tornar leitor de sí mesmo“ (id., p. 74).

O terceiro sentido da hermenêutica, segundo Ricoeur, é o da hermenêutica da ação. Nosso autor estuda o caráter linguageiro da experiência humana; em seguida, analisa a relação entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção, cujo ponto de convergência é o *mythos* entendido como *intriga*, tessitura de ações e develamento da condição humana. O homem se compreende pela *narrativa*, pela narração de suas experiências, porque apreende, assim, os acontecimentos como uma totalidade significativa. Mas é considerando a própria ação do homem como um texto que se pode ler e decifrar, que Ricoeur amplia sua meditação, para definir uma ontologia do agir humano e estabelecer laços estreitos entre a ontologia, a ética e a política.

Esta meditação é precedida por um exame da noção de sujeito e por uma crítica do “*Cogito* cartesiano e kantiano, enquanto instância fundadora do verdadeiro. Esta crítica (...) tinha sido progressivamente estendida, por ocasião das investigações [de Ricoeur] sobre a narrativa, ao primado da primeira pessoa gramatical e do eu psicológico na operação reflexiva : a narrativa não era frequentemente (...) uma meditação na primeira pessoa, uma autobiografia ?“ (*Réflexion faite, p. 75*). Esta investigação foi feita em três direções : a que o elevou a distinguir entre o eu imediato e o sí

reflexivo, a que o conduziu a distinguir entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade, entre *selbig* e *sebst, same* e *self*; a terceira “concernia ao componente de passividade (...) que a identidade-ipseidade devia assumir em contrapartida da orgulhosa iniciativa que era a marca distintiva de um sujeito falante, agente e narrando a si próprio” (id., p.77). A idéia de alteridade foi ampliada, para significar o corpo próprio, “o outro enquanto outrem” (id.), e o outro dentro de nós mesmos, a consciência moral.

É nos livros *Du texte à l' action* (1986) e *Soi-même comme un autre* (1990), que nosso filósofo desenvolve a tese: o texto é considerado como paradigma da ação; trata-se de mostrar que “os discursos são, êles próprios, ações” (*Du texte à l' action*, p.8); trata-se mostrar o laço profundo, complexo, entre a ação e a palavra, e o papel da imaginação na 'configuração do texto e (...) refiguração da ação (id.). Ricoeur encara “a ação sensata (...) como um texto” (id., p.183), isto é, para ele, a ação projeta um mundo, ela “*se dirige* (...) a uma série indefinida de ‘leitores’ possíveis” (id., p.197), “está aberta a quem quer que saiba ler” (id.), desencadeia “uma espécie de objetivação semelhante à fixação operada pela escrita” (id., p.191).

Ricoeur propõe as grandes linhas de uma teoria geral da imaginação, mostrando “a força heurística da ficção” (id.p. 220), para redescrever a realidade. A firma claramente: “não há ação sem imaginação (id., p.224), isto é, ensaiamos no imaginário nossas possibilidades de ser. A ideologia e a utopia são as expressões maiores do imaginário: redescrevendo o mundo fazem de todo homem nosso semelhante e permitem esclarecer a dimensão profunda do agir humano.

A ontologia hermenêutica de nosso filósofo considera “o agir humano como um *modo de ser* fundamental” (*Soi-même comme un autre*, p. 32). O problema que se põe a esta ontologia é o seguinte: “de que maneira o componente narrativo da compreensão de si pede como complemento as determinações éticas próprias de seu agente?” (id., p.93). O conceito-chave que Ricoeur desenvolve, para responder a esta questão, é o de *identidade narrativa*. O estudo da linguagem, da ação e da narração permite a nosso filósofo mostrar que “o si narrador e narrado [desempenha] o papel de um

mediador entre teoria da ação e teoria moral” (*Réflexion faite*, p. 81). O filósofo trata de estabelecer uma transição, “pelo estrato ético-moral (...) entre a hermenêutica do si (...) e a ontologia ...” (id.). O elo entre metafísica e moral é a ação (id., p. 91). As fontes desta metafísica são: Platão, com sua meditação sobre o tema do outro; Aristóteles, em virtude da sua análise da polissemia da noção de ser e do exame do par *energeia-dynamis*; Brunschvicg e Ravaisson, que fundaram a *Revue de métaphysique et de morale* e refletiram a respeito desse assunto.

A hermenêutica da ação implica, primeiro, o desdobramento da problemática do si nos diversos níveis de acepção do verbo agir (id., p.94: “falar, fazer, narrar, imputar” (id., p. 97).

Trata-se de examinar a dialética do mesmo e do outro, fora do indivíduo e no seu interior. O caráter polissêmico da alteridade é o núcleo desta meditação. Ricoeur sublinha, ademais, o laço entre a identidade narrativa e o juízo moral e mostra que “a ética e a moral já estão implicadas, sob o modo imaginário, nas narrativas de ficção. As ficções literárias podem, então ser tidas como variações imaginativas sobre o tema da vida boa (...) primeira pedra do edifício ético-moral (...) as experiências do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem paradigmas da ação pelo texto.” (id., p.113)

A identidade narrativa permite ao indivíduo responder à questão: “Quem sou eu?” (*Soi-même comme un autre*, p. 198). e, deste modo, tornar-se reconhecível por suas ações, identificável por seu caráter (id., p.195).

O indivíduo, narrando sua vida, refigura suas experiências, sua existência, e, deste modo, da-lhes um sentido.

O recurso à metafísica platônica e à metafísica aristotélica, a meditação a respeito do mesmo e do outro, da polissemia do ser, do par *energeia-dynamis*; a reflexão sobre a metafísica de Brunschvicg e Ravaisson, foram as fontes do registro metafísico próprio de Ricoeur, “o de uma hermenêutica do agir” (*Réflexion faite*, p. 91).

O desdobramento da problemática do si, através do exame dos “múltiplos níveis de acepção do verbo agir” (id., p.94), levou nosso pensador a uma investigação cujo primeiro nível foi “o de

uma fenomenologia hermenêutica (...) guiada por um feixe de questões (...) : quem é o sujeito do discurso ? quem é o sujeito do fazer? quem é o sujeito da narrativa? quem é o sujeito da imputação moral ? (id.). O percurso do filósofo atravessa, pois, os campos da “linguagem, da ação, da narrativa, da responsabilidade“ (id.) e, empreendendo o “confronto entre filosofia fenomenológica e filosofia analítica,“, distingue “o desvio reflexivo da indagação sobre o *sí* da imediatez alegada pelas antigas filosofias do eu“, dado que “à questão : *quem* ? uma só resposta pode ser dada : *sí* “(id.).

Esta metafísica mostra que “falar, fazer, narrar, imputar“ são “figuras do agir“ (id., p.95) e que nesta metafísica, há uma preferência pela “acepção do ser como ato e como potência“ (id., p. 97).

Leibniz, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Nabert, Merleau-Ponty, Heidegger e Gadamer são as outras fontes filosóficas que levam Ricoeur a estabelecer uma estreita ligação entre sua ontologia da ação e sua ética.

Trata-se de “reinterpretar a noção de ser como ato como horizonte da atestação“ (id., p.99). A via escolhida por Ricoeur, para estabelecer esta ligação, passa pela discussão da dialética do mesmo e do outro, da identidade pessoal, das figuras da alteridade; trata-se de buscar o aprofundamento desta dialética, de insistir “no caráter polissêmico da alteridade“ : o outro é “a *carne*, enquanto mediadora entre o *sí* e o mundo“ (...); é “o *estrangeiro*, enquanto meu semelhante (...)“; é também “o foro *interior*, figurado pela voz da consciência, endereçada a mim do fundo de mim mesmo“ (id., p.105); é “a *estranheza* do mundo mesmo, como figura maior do irredutível a toda empresa de constituição (...)“ (id., p.106).

A meditação sobre a alteridade põe em jogo a meditação sobre a responsabilidade, a tolerância, a justiça - figuras da ação. Ela é também o esforço “o *sí* para arrancar-se do anonimato do ‘Se’ e a idéia de um apêlo que o *Dasein* dirige a *sí* mesmo do fundo de *sí* mesmo, mas do mais alto que *êle* mesmo“ (id., p.108). O pensamento de Ricoeur faz pois apelo à reflexão de Heidegger, para dizer que “da íntima certeza de existir ao modo do *sí*, o ser humano não tem domínio; essa certeza *lhe* advém à maneira de um dom, de uma graça, de que o *sí* não dispõe“ (id.).

A ontologia de Ricoeur “atravessou os múltiplos níveis de uma fenomenologia hermenêutica aplicada às estruturas do *sí*“, onde “três *mediadores* entre metafísica e moral“ podem “ser reconhecidos : a estima dirigida ao homem capaz, a promessa efetivamente mantida, a convicção íntima, inseparável de sua modalidade altruista, a equidade“ (id., p.115).

A ontologia do filósofo francês foi atravessada pelos questionamentos a respeito do sagrado, do mal e da finitude da vida humana, da relação estreita entre metafísica e moral.

Em resumo, podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na ontologia de Ricoeur : a hermenêutica do símbolo, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito.

A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser, pelo exame da linguagem de duplo sentido.

A angústia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido redescoberto, da vida e do homem, é também uma redescoberta do sagrado.

A CONVERGÊNCIA DOS PARADIGMAS

Olinto A. PEGORARO
UERJ

RESUMÉ

La bioéthique se réfère aux plus profondes spéculations métaphysiques et aux découvertes scientifiques les plus récentes surtout dans le domaine de la biologie. Dans les pages qui suivent, nous n'allons aborder que deux aspects de cette problématique. Dans la première partie nous étudierons le concept de personne humaine dont l'importance est décisive pour la bioéthique. Nous verrons que sans un renouvellement de la définition classique de la personne, il n'est pas possible de répondre de façon satisfaisante aux problèmes éthiques que la génétique pose à l'homme contemporain. Dans la deuxième partie nous analyserons les rapports entre la bioéthique et la biologie de façon à pouvoir suggérer l'harmonisation et la convergence entre de différents paradigmes, le biologique, l'ontologique, l'historique et le transcendant, à partir d'une philosophie de l'évolution de la nature.

RESUMO

A bioética refere-se às mais profundas especulações metafísicas até às últimas descobertas científicas sobretudo na área da biologia. Nas páginas que se seguem abordaremos apenas dois aspectos desta problemática. No primeiro parágrafo estudaremos o conceito de pessoa que tem importância decisiva na bioética. Veremos que, sem a renovação da definição clássica da pessoa não é possível responder satisfatoriamente aos problemas éticos que a genética coloca ao homem contemporâneo. No segundo parágrafo abordaremos as relações entre a bioética e biologia sugerindo a harmonização e a convergência dos paradigmas biológico, ontológico, histórico e transcendente a partir da filosofia da evolução da natureza.

INTRODUÇÃO

A bioética é talvez o ramo mais interdisciplinar da filosofia, pois refere-se às mais profundas especulações metafísicas até às últimas descobertas científicas sobretudo na área da biologia. A biogenética obrigou os filósofos a elaborar novas premissas para interpretar os antigos postulados da ética e os resultados da tecnociência. Hoje seria inimaginável uma filosofia meramente

naturalista visto que a ciência criou um mundo de objetos extranaturais e artificiais, novas técnicas de intervenção sobre a natureza, a vida e sobre o ser humano que produzem novos problemas éticos.

Nas páginas que se seguem abordaremos apenas dois aspectos desta problemática. No primeiro parágrafo estudaremos o conceito de pessoa que tem importância decisiva na bioética. Veremos que, sem a renovação da definição

clássica da pessoa não é possível responder satisfatoriamente aos problemas éticos que a genética coloca ao homem contemporâneo. No segundo parágrafo abordaremos as relações entre a bioética e biologia sugerindo a harmonização e a convergência dos paradigmas biológico, ontológico, histórico e transcendente a partir da filosofia da evolução da natureza.

I- A PESSOA, NÚCLEO DA ÉTICA

Na ética e bioética a referencia central é o ser humano especialmente considerado em dois momentos: o nascimento e a morte. É sobre estas duas fases da vida que hoje a ciência está fazendo seus melhores progressos e, obviamente, colocando problemas éticos inimagináveis antes destas descobertas.

Se tivermos um bom entendimento sobre a pessoa, teremos encontrado o caminho de uma resposta aceitável para muitos problemas. Entretanto, a filosofia e a antropologia divergem sobre o conceito de pessoa. E dependendo da definição que se lhe dá, os problemas da bioética recebem respostas muito diferentes. Por exemplo, se aceitamos que a pessoa se define pelo exercício efetivo da razão, então uma criança ainda não é a pessoa; ao contrário, poderíamos sustentar que, desde o encontro dos cromossomos masculino e feminino a personalidade está presente plenamente com todos os direitos de uma pessoa adulta. É evidente que estas teses adquirem um peso muito diferente quando se trata da discussão sobre o aborto. Aqui sugerimos três conceitos principais de pessoa que foram se elaborando ao longo da historia do pensamento.

Primeiramente tomamos a pessoa como um conceito metafísico elaborado na idade média pelos pensadores cristãos. E de Severino Boécio a famosa definição: "a pessoa é um indivíduo subsistente numa natureza racional". Segundo esta tese, a razão é constitutiva da personalidade. Para Boécio e, depois dele toda a tradição crista medieval, a racionalidade define a especificidade do ser humano ou seja, é a alma racional que nos diferencia de todos os seres vivos. Ora, segundo estes pensadores, a alma, sendo uma realidade puramente espiritual, não pode ser produto das forças biológicas; não pode ser transmitida pelo ato sexual,

mas por uma intervenção direta de Deus. Esta intervenção se daria após um certo desenvolvimento orgânico do embrião, 40 a 80 dias após a concepção. Portanto, segundo esta tese, o embrião humano, na sua primeira fase não é pessoa mas só após a recepção da alma racional. Por conseguinte, o aborto na primeira fase embrionária, não deveria ser qualificado como homicídio. Esta doutrina, chamada criacionista, atravessou séculos, praticamente até nossa época. Segundo esta tese essencialista e definitiva, a pessoa tem sempre igual valor em toda sua existência, da concepção à morte.

Em segundo lugar, no nosso século, a fenomenologia criou um conceito dinâmico de pessoa tendo como idéia central a relação. O ser humano não é uma essência definida desde o início, mas ele se caracteriza como ser relacional. Somos um tecido de relações. Segundo a bela expressão de Ortega y Gasset "a pessoa sou eu e minhas circunstâncias". Isto significa que a personalidade vai se construindo com os acontecimentos pessoais e os que nos cercam. Neste sentido podemos dizer que a personalidade começa a ser tecida desde o seio materno onde o embrião e o feto estão não só em simbiose com a mãe mas também na mais profunda relação afetiva com ela e com o meio familiar. Estas relações são o alicerce da personalidade. Ela não cessará de crescer durante o processo de socialização da criança, da aculturação do jovem, da profissionalização do adulto e das suas amplas relações sócio-políticas. Estas relações bem conduzidas e estruturadas produzem a personalidade adulta e equilibrada; ao contrário, as relações conflitivas constróem personalidades problemáticas ou desintegradas da sociedade. Segundo esta teoria, a pessoa, como relação, se constrói toda inteira, corpo e espírito, no processo relacional e temporal. Isto é, também a alma, de algum modo, vai acontecendo, crescendo e amadurecendo pela consciência de si e do meio ambiente. A personalidade não é algo de divino colocado por Deus em nós, mas somos nós mesmos que, através de nossas circunstâncias, nos construimos abrindo-nos aos outros, ao mundo e à transcendência. Quanto mais abrangentes e harmoniosas nossas relações, mais rica será nossa personalidade.

Uma terceira noção da personalidade, semelhante à anterior, nos é oferecida pelas teorias da evolução. Primeiramente parece que a ontogênese resume a filogênese, ou seja cada ser humano, ao ser concebido, recapitula os passos da espécie ao longo dos milênios. Nos primeiros estágios, o embrião humano, embora tenha todos os elementos genéticos do adulto, ainda é pessoa em potencial ou seja, um processo de personalização. Isto é, os elementos genéticos vão se desdobrando, crescendo em perfeição até serem aptos a fazer atos conscientes e escolhas livres. Esta caminhada, que em cada indivíduo leva alguns anos, foi feita durante milênios pela espécie. Após um longo itinerário, este animal alcançou tal grau de aperfeiçoamento de seu sistema nervoso que começou a pensar, a ter consciência e a tomar decisões: é o salto do processo puramente biológico para o estágio da consciência e da liberdade. Portanto, para as teorias evolucionistas, as qualidades superiores não são um dom transcendente mas sim produtos de um longo processo; nem são qualidades exclusivamente reservadas ao ser humano e a seus projetos; pelo contrário, sendo elas produtos da evolução, é toda a natureza que no ser humano alcança o nível de reflexão. No homem e pelo homem a natureza pensa e se organiza agora não mais deterministicamente, mas sim livremente em projetos históricos guiados pela inteligência.

Pelo acima exposto, fica evidente a centralidade do conceito de pessoa. A dificuldade está em definir quando o embrião e o feto passam a ser considerados pessoas. Como a personalidade é de ordem conceitual, cabe à tradição cultural da humanidade, sobretudo à filosofia, à ética, à religião e ao direito definir o período em que o embrião/feto passam a ser considerados pessoa.

Apliquemos agora estes três conceitos de pessoa ao problema do aborto. Para o pensamento metafísico medieval, liderado pela Igreja Católica, o embrião é pessoa plena desde a concepção. Neste caso, o aborto é um crime idêntico ao perpetrado contra um adulto. No extremo oposto, se encontram várias teorias utilitaristas, segundo as quais só existe pessoa quando o ser humano é capaz de emitir explicitamente desejos, sentir dor e ter expectativas de realização de projetos. Neste caso, uma criança ainda não seria pessoa. Finalmente, a

tese intermediária sustenta que o ser humano é pessoa desde que seja biologicamente viável, ao longo de seu processo evolutivo. Isto é, a ética, o direito e a cultura milenar consideram que o ser humano é pessoa quando se torna capaz de viver independentemente do organismo da mãe.

II - ÉTICA E BIOLOGIA

O estudo científico da vida está na vanguarda das pesquisas. Os vegetais transgênicos, o cruzamento genético de animais estão na ordem do dia não apenas na imprensa, nas revistas científicas, mas sobretudo são objeto de fantásticos empreendimentos financeiros, como o patenteamento de genes e a produção de órgãos para transplantes. Naturalmente a genética gera mais impacto quando pesquisa o ser humano produzindo fatos novos como a fecundação *in vitro*, a experiência em embriões, a clonagem e o mapeamento do genoma. Tudo isto causa dois sentimentos opostos: a celebração das conquistas científicas e, por outro lado, a “apreensão e perplexidade ética”¹.

Que significa, hoje, a vida humana para um cientista ou pesquisador? Qual o sentido do homem? A teoria da evolução, que era uma hipótese científica com um fundo filosófico, está sendo literalmente demonstrada nos laboratórios da biogenética ao ser comprovado, por exemplo, que 98% dos genes humanos são comuns com os do chimpanzé. Ademais, se for possível isolar o gene da inteligência como ficam a espiritualidade e a imortalidade da alma que eram o pilar da antropologia grega, cristã e moderna? “O pensamento abstrato é prova inequívoca da alma espiritual?”². Parece até que a ciência esteja desafiando a Deus quando promete ao homem “a vida eterna” através da manutenção e rejuvenescimento das células por tempo indeterminado.

Estas perguntas sobre o significado e sentido da vida humana colocam-se no contexto de uma questão mais geral, a questão da relação entre biologia e ética. Na verdade esta questão é tão antiga quanto a filosofia; toda a história da ética sempre teve a ver com a biologia, com a vida natural do ser humano. Hoje, esta relação é colocada com maior clareza e acuidade a partir de dados científicos inquestionáveis.

De fato, a ética grega é essencialmente bio-ontológica. É biológica no sentido que emerge da estrutura natural do homem inteligente e livre por natureza. Isto é, por sua estrutura biológica o homem é potencialmente ético e se tornará ético de fato (em ato) pelo exercício das virtudes. A ética é ontológica no sentido que busca uma meta ontológica, a felicidade. Ademais pode-se comparar o ser humano com uma árvore que tem raízes, tronco e copa com galhos, flores e folhas. Na raiz da humanidade está o casal que forma a família; o tronco se compõe de um conjunto de famílias que forma as aldeias e a copa da árvore humana é a *Polis* como uma espécie de grande vivente onde se realiza a meta do homem: a felicidade. Nenhuma das instâncias anteriores satisfaz plenamente o homem pois não há felicidade plena no plano individual. A felicidade se encontra na instância final, na *Polis*, que mediante uma legislação apropriada garante aos cidadãos a realização de suas aspirações naturais: a prática das virtudes morais, o cultivo da amizade, a posse suficiente de bens, o exercício da cultura especialmente filosófica, uma ordem social justa. É esta última instância que dá sentido ao indivíduo integrado na sociedade como totalidade viva.. Portanto, a justiça não é só a síntese da ética e das virtudes mas também é o princípio da ordem social justa e o lugar da felicidade.

A ética cristã também é naturalista, pois assume o modelo da ética grega. Ademais, uma característica da ética cristã é exigir obediência incondicional à lei natural que, em seu enunciado máximo, manda fazer o bem e evitar o mal. Isto é, a lei moral emerge das profundezas como voz da consciência e apelo ético que procede da própria estrutura biológica do homem. Mas a ética cristã não é puramente naturalista, pois a parte mais nobre do homem, a alma, tem origem divina, criada por uma ação direta de Deus. Como filho de Deus, sua meta não é apenas biológica, histórica e socio-política mas também transhistórica no sentido que a plenitude da vida do homem e da sociedade é a vida eterna com Deus. Portanto, além da convicção naturalista, a ética cristã acredita na sacralidade do ser humano enquanto criatura de Deus cuja a alma, vem do alto, como “uma centelha divina”³.

Kant rompe com o esquema naturalista da ética greco-cristã e instaura a ética do cumprimento

da lei moral. Para Kant a ética transcende a natureza humana que é regida pelas leis da biologia; o campo da ética é o reino dos fins, da consciência, da vontade e da liberdade. Pela liberdade o homem está acima da sua natureza biológica.

Em Kant se inspiram os principais modelos éticos contemporâneos como a ética do contrato social, a ética do consenso das partes que discutem a norma a ser adotada; a bioética principialista que aplica os princípios da autonomia, beneficência, não maleficência e justiça no campo da saúde e genética humanas etc.⁴.

Enfim, podemos dizer que a ética clássica, dos gregos a Kant, depende do sistema filosófico e teológico adotados. A ética, mesmo para Kant, depende do lugar que o ser humano ocupa numa teoria global geral. É a época dos dois grandes modelos: as virtudes morais, na Grécia e no mundo cristão, e as normas morais, a partir de Kant⁵.

Em nossos dias, os grandes problemas éticos não emergem mais dos sistemas metafísicos mas dos laboratórios da ciência especialmente da biologia. Os cientistas e biólogos se deparam com problemas que as premissas científicas são insuficientes para alcançar. Por exemplo, que fazer com os embriões humanos excedentes, produzidos no laboratório? Conservá-los? Por que e para que? Quem é responsável por eles: a sociedade, o cientista ou os doadores de óvulos e esperma? O embrião humano é pessoa? Será apenas um conjunto de células? Portanto os mais agudos problemas éticos surgem da ciência e desafiam os sistemas éticos globais que nunca podiam imaginar tais assuntos⁶. Enfim, o que conta de fato não é um sistema global coerente, mas a resposta aos problemas reais levantados desde a descobertas biogenéticas.

Nesta altura, torna-se mais aguda e clara a pergunta colocada anteriormente: qual a relação entre biologia científica e ética?

Para responder a esta pergunta há muitas teses e teorias. Alinharei apenas algumas ora conflitantes entre si ora conciliantes.

1.A tese biologista e socio-biológica

Para muitos biólogos os comportamentos humanos e as decisões éticas dependem do sistema nervoso. Sem o sistema nervoso, sem o cérebro,

não há nem pensamento, nem escolhas morais ou decisões responsáveis. Ou seja, nossos comportamentos são ditados e programados pela nossa estrutura genética. Enfim, nossa natureza é nosso código genético, nossa história é o desdobramento deste código e a ética é um produto genético: uma adaptação biológica.

Assim, o mapeamento do código genético permitirá identificar o gene da ansiedade, do homossexualismo, da agressividade, da depressão, do alcoolismo etc. Estes fenômenos, considerados até hoje como provenientes da estrutura psíquica e da influência social são, na realidade, comportamentos determinados pela estrutura biológica.

Isto tem enormes conseqüências socio-políticas e econômicas. Por exemplo, haverá empresas de seguro de saúde que pedirão o exame genético de seus possíveis clientes; os portadores de genes de enfermidades graves e de desvios de conduta não serão admitidos a não ser por preços astronômicos. Na área médica, embriões humanos portadores de possíveis enfermidades serão eliminados.

Nesta mesma perspectiva alinha-se também a socio-biologia que é a aplicação do sistema de Darwin à sociedade. Em poucas palavras, a socio-biologia sustenta que nossos comportamentos sociais são geneticamente determinados. Existem, por exemplo, os genes da bondade, do altruísmo, do senso de justiça, da comunicabilidade, sentimentos estes que a natureza produziu para fazer do homem um ser social. As normas éticas não são decisões da reflexão e da liberdade mas elas expressam a adaptação da vida humana, feita por seleção natural, para que sejamos seres capazes de convivência com os outros, capazes de solidariedade e de justiça. Nada disto é conquista da liberdade e da educação mas resultado de uma adaptação biológica ao meio-ambiente. Portanto, como a necessidade de adaptação ao meio criou mãos, olhos e pés assim criou também os comportamentos de sobrevivência social. Somos seres sociais não no sentido metafísico da busca de uma finalidade mas no sentido da determinação biogenética⁷.

2. A teoria culturalista

Em oposição ao biologismo e à sociobiologia ergue-se o culturalismo. Este defende que todos os comportamentos e hábitos são adquiridos, são fruto

do convívio familiar, social e cultural: a cultura transcende a biologia. Por exemplo, a masculinidade e a feminilidade ou o estilo de ser homem e mulher não tem nenhuma referência biológica mas são modos de ser criados pela cultura, tradição e ensinamento. O mesmo se diga do instinto materno: o jeito de ser mãe não tem ligação com a estrutura biológica da mulher mas depende exclusivamente da educação e do aprendizado. A mulher é ensinada a ser meiga como o homem é ensinado a ser mais agressivo⁸.

3. A teoria interacionista

Esta teoria situa-se a meio caminho entre o biologismo e o culturalismo ao sustentar que os comportamentos humanos resultam de uma interação complexa entre a hereditariedade biogenética e o meio-ambiente: o ser humano é biológico e sócio-histórico. De fato, somos portadores de componentes biológicas incontroláveis; assim, uns nascem homens, outros mulheres; uns têm uma composição genética, outros, outra. O mesmo se diga de várias componentes sócio-históricas: uns nascem no seio de uma classe social, outros nascem noutra, nascemos de famílias diferentes, em nações diferentes em tempos diferentes e não há como controlar estes dados.

Segundo a teoria interacionista, estes fatos limitem a liberdade eles não a extinguem. A liberdade é a capacidade da auto-determinação no seio destas determinações biológicas e históricas: o homem se constrói livremente a partir destes dados incontroláveis. É o homem que, com sua criatividade, alarga o espaço e o campo da natureza e da vida. Portanto, a neurobiologia influencia certamente nossos comportamentos; mas não determina sozinha nossas atitudes.

Neste sentido, é possível que o biólogo comprove a existência de genes que produzam comportamentos egoístas, mentirosos, cruéis e injustos ou, vice-versa, nos programem a ser capazes de simpatia, capazes de inibir o sentimento de violência e de fugir ao sofrimento. Esta programação biológica, porém, nada diz sobre o valor moral destes comportamentos; diz somente que tal constituição genética produz tais comportamentos. A análise laboratorial biogenética não vai além disto. A apreciação, a valoração destes atos positivos ou negativos depende da

liberdade, da cultura, da tradição filosófica, religiosa, social e política. Isto é, a apreciação valorativa e moral dos atos geneticamente estruturados depende do exercício da liberdade, da criatividade, da responsabilidade e da educação.

Enfim, o ser humano depende de seus genes e a ética também. Mas os genes não anulam a liberdade nem estabelecem a moralidade das ações previstas geneticamente. Por exemplo, se alguém for geneticamente inclinado à pedofilia não quer dizer que ele não possa controlar esta tendência nem significa que a pedofilia deixe de ser avaliada negativamente pela cultura e a tradição sócio-política ou religiosa. Ou seja, a base neuronal de nossos comportamentos não elimina o papel formador da cultura e da tradição filosófica que avaliam moralmente os comportamentos. Enfim, a liberdade e a criatividade comportam um vai-e-vem, uma circularidade entre a estrutura biológica e a imensa área cultural.

Portanto, o biologismo esquece a liberdade; em contrapartida o culturalismo esquece a biologia para enaltecer a liberdade; a tese interacionista conjuga a liberdade com a determinação biológica na estruturação dos comportamentos morais.

Além de conviver com a biologia, a tese interacionista pretende resgatar a universalidade da ética e a autonomia da ciência. Vejamos como isto é possível.

Primeiramente, a tese interacionista sustenta, como vimos, que tendo a ética uma vertente biológica, por isso mesmo ela é universal. Isto é, visto que a estrutura genética humana é aproximativamente igual em todos os indivíduos, torna-se fácil pensar um campo ético básico não só para todos os seres humanos mas também para todos os seres vivos e para os ecossistemas onde se inserem. Teríamos aí uma ética cósmica, uma solidariedade antropocósmica

Mas, segundo muitos biólogos, a ética universal de fundo biológico foi minada e mesmo destruída pela religião e pela metafísica moderna⁹.

Primeiramente, a religião impõe a crença que a alma é criada diretamente por Deus e não pelo processo biológico; por isso, os valores morais são transcendentais, ditados do alto, conforme a crença na origem sobrenatural do homem e das normas morais.

Em segundo lugar, os biólogos acusam a metafísica moderna de defender a tese que o homem é mais do que um ser natural, que se arranca e se desenraíza da natureza através da liberdade. Ou seja, a liberdade nos coloca fora e acima do processo evolutivo. É um sobrenaturalismo leigo, que opõe o homem à natureza; o homem é até anti-natural no sentido que exerce, de fora e do alto da liberdade, um domínio total sobre a natureza.

Esta é a tese de Rousseau e Kant. Por exemplo, para Rousseau o animal é determinado pela natureza a qual programa todos os seus atos: ele escolhe e respeita por instinto. Ao contrário, o homem é indeterminado, liberado da submissão às leis biológicas; ele escolhe e rejeita ações e comportamentos por decisão soberana: pode escolher até a vida ou a morte. Isto é, ele tem a liberdade de escolher contra sua inclinação natural mais forte que é viver. Portanto, a *humanitas* reside na liberdade, como capacidade de desenraizamento do processo natural. Neste sentido há uma “sobrenaturalização” do homem decidida pela liberdade¹⁰.

Segundo a tese interacionista, a ciência liberta a ética do sobrenaturalismo religioso e metafísico. Pela ciência libertam-se energias e potencialidades da natureza desde sempre ocultas. Por exemplo, a ciência coloca à disposição da liberdade novos modos de procriação da vida; através da assistência técnica geram-se filhos em provetas, clona-se a vida etc. Cabe porém à ética a decisão soberana do uso destas técnicas. O cientista é plenamente livre em sua pesquisa. Pode até produzir a quimera, se puder. Mas a operação científica e laboratorial não é uma ação isolada que começa e termina no laboratório. Pelo contrário, é uma ação socializada. Primeiramente é uma ação do cientista livre e criativo que se integra no todo da sociedade, que financia seu trabalho; portanto, sua liberdade deve conviver com as outras liberdades, próprias da cidadania. É a sociedade que decide, não o que pesquisar (espaço de liberdade do cientista), mas o uso dos resultados da pesquisa. Uma sociedade pode sentir-se insegura quanto ao uso de certos avanços técnico-científicos, a clonagem, por exemplo. Em novas circunstâncias, a mesma sociedade poderá sentir-se madura para assumir um determinado avanço tecno-científico. Isto nos leva à crítica da afirmação segundo a qual

tudo o que é possível cientificamente pode ser feito eticamente. Certamente, não cabe à ciência isolada definir a eticidade do uso de um produto técnico mas à ética no contexto da cidadania livre e soberana.

Mas a convivência entre a atividade científica e a ética nem sempre é fácil. É certo que o avanço científico cria maiores alternativas à liberdade de tomar decisões. As escolhas hoje são imensamente mais amplas que há cem anos passados. Entretanto os critérios de algumas teorias éticas estão aquém dos progressos da ciência. Muitas teorias éticas e religiosas de longa tradição ou ignoram os progressos tecnocientíficos ou criam enormes restrições em nome de princípios divinos ou de postulados metafísicos definidos em tempos em que não se podia sequer imaginar os progressos de hoje. É por isso que se diz que a ética está atrasada em relação à ciência e que esta, com seus desafios, está recriando a ética.

Então, é evidente que os avanços científicos libertaram as teorias éticas abertas à realidade e as “salvaram” das amarras metafísicas e religiosas. A ética decide à luz dos avanços científicos e do convívio social das liberdades. Assim a ética ganha seu lugar natural. Ela é anterior às religiões, mais ampla que as mesmas e emerge da natureza com o advento da liberdade. Por isso é a própria ciência que demanda a intervenção das teorias éticas abertas, criando um vínculo entre a pesquisa laboratorial livre e a cidadania, igualmente livre, que decide sobre o uso dos avanços tecnocientíficos.

Neste sentido a ciência se situa no meio termo entre a deficiência e o excesso. A deficiência marca especialmente a religião que proíbe, em nome de princípios divinos, a experiência científica e o uso do produto tecnocientífico. O excesso marca algumas teorias que defendem a idéia que tudo o que é possível cientificamente pode ser feito independentemente de critérios éticos que seriam imposições externas à ciência.

4. Convergência dos paradigmas.

Estas deficiências e excessos nunca serão suprimidos por inteiro. Mas podem ser reduzidos e administrados através do convívio entre ciência, política, ética e religião. Isto é, mais do que nunca estes saberes são interdisciplinares: um ajuda a elucidar o outro eles devem convergir e confluir.

Por confluência entende-se um radical entrosamento entre os paradigmas biológico, ontológico, histórico e transcendente formando a base de uma ética antropocósmica envolvendo todos os seres e os ecossistemas.

O ponto de convergência dos paradigmas podem ser as teorias da evolução científica e filosófica. Refiro-me especialmente à teorias de H. Bergson e T. de Chardin que interpretaram filosoficamente a evolução. Bergson, ao referir-se ao élan vital como raiz de todas as coisas escreve: “*Como o menor grão de areia é solidário de sistema solar, assim, todos os seres organizados, do mais humilde ao mais elevado, revelam aos nossos olhos uma dimensão única: todos procedem do mesmo impulso*”¹¹. Teilhard de Chardin, como discípulo de Bergson, coloca esta mesma perspectiva com outros termos: “*há uma perfeita continuidade da vida; ela evolui e de complexificação em complexificação até à realização, no seio da natureza, da liberdade do homem*”¹².

Segundo estes filósofos da evolução, as dimensões superiores do homem, a razão, a consciência e a liberdade são produzidas pela natureza. A liberdade é a flor mais avançada da natureza. Isto é, a liberdade aconteceu e aconteceu no homem e com ela começa a história não apenas do homem mas de toda a natureza.

A liberdade é um avanço, um salto que inaugura uma nova fase da natureza. Ela não é um dom divino, mas nasce da biologia. Então, é decisivo notar que no homem e pelo homem toda a natureza acedeu à liberdade. O processo natural, guiado por leis determinísticas, irrompe agora na fase da liberdade que adapta o mundo natural ao processo histórico. Portanto a natureza está programada a vir-a-ser consciente e livre no homem e pelo homem. Por seu lado, o homem está programado a nascer livre; mas ele não está programado a fazer atos livres; sem o exercício, sem os atos, sem decisões a liberdade seria mera potencialidade; ela se efetiva na decisão e nas ações cotidianas, pessoais, sociais e políticas.

É certo que o homem, como ser natural é seu código genético; mas isto não diz tudo o que ele é, pois sobre sua estrutura biológica, contida no código genético, constrói a sua *humanitas* em

relação com os outros seres. Isto é, além de natural, o homem é ontologicamente um ser relacional, um tecido de relações que fazem a sua história pessoal, o levam a produzir teorias filosóficas, construir a ciência, descobrir a religião, elaborar modelos políticos. Estas são etapas de um mesmo processo de expansão vital do élan primordial. Para Bergson a consciência, a liberdade, a ética e a mística são explicitações de uma realidade natural, viva, o élan criador que pouco a pouco transcende o reino de determinação, eleva-se ao reino da criatividade e da invenção, constrói a sociedade aberta e descobre a religião do amor. Portanto há uma predisposição ética e religiosa na natureza desde o início do processo evolutivo.

Nesta visão, a ciência torna-se a grande aliada da liberdade. Pela liberdade e criatividade no homem, o processo evolutivo eleva-se ao mundo extra-natural da ciência, da técnica, da arte, da religião e da organização política, como explicitações das potencialidades ocultas da natureza. Cessa assim o conflito entre mundo natural e mundo cultural, entre natureza e liberdade: a natureza amplía-se nas mais variadas maneiras culturais¹³.

Portanto, a evolução engloba, unifica, harmoniza quatro paradigmas: biológico, ontológico, histórico e transcendente. Explicitemos brevemente esta interdependência.

Em primeiro lugar, o paradigma biológico. Ele funda todos os outros. Após milhões de anos de evolução, a natureza, o élan primitivo criou as condições da manifestação de sua mais elevada potencialidade, a vida. Esta evoluiu até produzir sua flor mais bela, a liberdade no homem. Mas ao nível biológico a liberdade é muito limitada, pois também a natureza humana obedece às leis biológicas e físicas. É um *factum* biológico que nascemos sem pedir, adoecemos sem querer e morremos sem escolher; crescemos por força interna da nossa estrutura viva e envelhecemos naturalmente. Aqui não há lugar para decisões.

Em segundo lugar, a estrutura ontológica. Todos os seres produzidos pela natureza são radicalmente finitos. Aqui não há escolha livre nem para o ser humano que também é ontologicamente finito. Como existência aberta, vai realizando suas potencialidades e possibilidades

mas finalmente se fecha e acaba. Isto é, a natureza humana é limitada por dois marcos incontroláveis: nascimento e desaparecimento.

Em terceiro lugar, o paradigma histórico. Este inaugura o reino da ética, do exercício da liberdade e da criatividade, das opções construtivas ou destrutivas da pessoa, da sociedade e da civilização. As civilizações, a cultura e as ciências são criadas pela liberdade e desaparecem por iniciativa da liberdade pessoal ou coletiva dos seres livres.

Aqui confluem os dois paradigmas anteriores. Pela filosofia, religião, ciência e política o ser humano confere um sentido filosófico, uma direção cultural ao conjunto dos seres naturais dos dois outros paradigmas. Pela ciência controlamos a estrutura determinada da natureza. Por exemplo, curamos doenças que nos levariam fatalmente à morte; assim prolongamos a existência: a média de vida não cessa de crescer no mundo graças às descobertas da ciência. Pela ciência, descobrimos e revelamos a energia atômica, o universo infinitamente grande das galáxias e infinitamente pequeno, das subdivisões do átomo e da microbiologia.

A liberdade é capaz de conferir um sentido ao universo natural e cultural mas também pode levá-lo à escravidão pelo mau uso das invenções. O abuso da liberdade poluiu a natureza e converteu em arma a energia atômica. Nada disto é produzido pela ciência mas pela irresponsabilidade do exercício da liberdade que manipula as descobertas para a destruição.

Sobretudo, é no paradigma histórico que o ser humano constrói o sentido ético e filosófico de sua existência. Além do sentido global da humanidade construído pelas relações políticas, econômicas e culturais, cada grupo e cada ser humano confere um sentido e uma dignidade à sua passagem pela história. É claro que podemos construir um sentido menor e egoísta, visto que não há nenhuma imoralidade em ser egoísta. Entretanto, as pessoas abertas ao todo da existência constroem um sentido ético maior, feito de colaboração, de cooperação para edificar uma sociedade justa e pacífica para todos os cidadãos do mundo. Isto é, o homem livre, inteligente e plenamente ético busca aquilo que é essencial e

que realmente conta na vida das pessoas e da sociedade.

Finalmente, o paradigma da transcendência, da abertura ao infinito, ao divino. As religiões nascem primeiramente do seio da natureza, do sentimento humano de insegurança e medo que invadem a alma ao se deparar com forças incontrolláveis da natureza. O sentimento religioso, que pede a proteção a um ser superior e todo poderoso organiza-se em doutrinas e cultos e eleva-se às religiões reveladas. Segundo a fé, os três paradigmas anteriores convergem na direção da trans-história, para uma existência sem fim, para “novos céus e novas terras”. Esta perspectiva não é exclusiva das religiões reveladas mas também de várias filosofias como a platônica e néo-platônica, tomista e muitas outras teorias transcendentalistas. Esta abertura do homem ao infinito lança uma nova luz sobre os paradigmas anteriores apontando-lhes um horizonte de globalização que nem a ciência e nem a filosofia não podem prever com clareza.

CONCLUSÃO

É neste quadro vivo e existencial dos quatro paradigmas interligados que atuam a ética e a bioética: a ética global preside o acontecer da História e a bioética se ocupa do reino da vida. A ética e a bioética orientam e balizam a libertação da natureza e a criatividade da cultura. Portanto, a ética solidariza a natureza determinada pelas leis da física com o mundo cultural. É toda a natureza e a cultura que crescem em liberdade. Como vimos no primeiro parágrafo, o homem está em processo de personalização; ele não é livre sozinho; liberta-se no processo de libertação do universo. A liberdade cria, assim, a solidariedade antropocósmica pela qual cessa a dominação e escravização do homem sobre a natureza¹⁴. Portanto, no reino da liberdade e da solidariedade unem-se irmanandos os seres humanos, os seres vivos, a natureza inteira, a cultura e toda a produção tecno-científica: “unem-se os mortais e os imortais, o céu e a terra”.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Peter Kemp. *L'irremplaçable*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1997. p. 135.

- (2) *Id.*, p. 158.
 (3) Gilbert Hottois, *O paradigma bioético*. Lisboa: Ed. Salamandra. 1990. p.125.
 (4) Diego Garcia, *Fondamenti di bioetica*, Milano: E. San Pablo. 1993. pp. 288-314.
 (5) J. Rawls, *Uma teoria da justiça*. Lisboa: E. Presença. 1993. Pp. 27-36.
 (6) L. A. De Boni *et alii*, *Ética e genética*. Porto Alegre: Edpuers. 1998. Pp.135-158.
 (7) André Comte-Sponville e Luc Ferry, *La sagesse des modernes*. Paris: Ed. Robert Lafont. 1998. Pp.71-90.
 (8) *Id.*, p.104.
 (9) *id.*, p. 156-165.
 (10) Gilbert Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. Paris: Vrin. 1993. Pp. 163-181.
 (11) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF.1941.
 (12) Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. Paris: Vrin. 1960. Pp. 80-113.
 (13) Gilbert Hottois, *O paradigma bioético*. *Op. cit* p. 142-147.
 (14) *Id.* Pp. 128-130.

BIBLIOGRAFIA

- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. 1949.
 COMTE-SPONVILLE e FERRY, L., *La sagesse des modernes*. Paris: E. Robert Laffont. 1998.
 Conselho Federal de Medicina, *iniciação à bioética*. Brasília. 1998.
 DE BONI, L. A.(org), *Ética e genética*. POA: Edpuers. 1998.
 GRACIAS, Diego, *Fondamenti di bioetica*. Milano: Ed. San Pablo. 1993.
 HEIDEGGER, M., 1986, *Sein und Zeit*, Tubigen, Niemeyer Verlag.
 HOTTOIS, G., *Oparadigma bioético*. Lisboa: Salamandra. 1990
 _____, *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. Paris: Vrin. 1993.
 _____, 1990, *Le paradigme bioéthique, une éthique pour la technocience*, Bruxelles, De Boeck Université.
 _____, 1996, *Entre symboles et technociences*, Bruxelles, Editions Champ Vallons.
 HOTTOIS, Gilbert et PARIZEAU, Marie-Hélène, 1993, *Les mots de la bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université.
 JONAS, H., *Le principe responsabilité*. Paris: Seuil. 1991.
 KEMP, P., *L'irremplaçable*. Paris: Ed. du Cerf. 1997.
 NEIRINCK, C., *De la bioéthique au droit*. Paris: L. de droit et jurisprudence. 1994.
 PARISEAU, M-H., *Les fondements de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck Université. 1992.

TEILLARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*. Paris: Vrin. 1960.

RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Ed. Presença. 1993.

RICOEUR, Paul, 1990, *Soi même comme un autre* Paris, Ed. du Seuil.

SGRECCIA, Elio, 1988, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano, Vita e pensiero.

SINGER Peter, 1993, *Practical ethics*, Cambridge University Press.

VIAFORA, Corrado, 1990, *Vent'anni di bioetica*, Padova, Gregoriana Libreria Editrice.

LA BIOÉTHIQUE ET LES DROITS FONDAMENTAUX: CONVERGENCES ET DIVERGENCES

Suzanne PHILIPS-NOOTENS

Professeur titulaire, Faculté de droit, Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ

Les chartes des droits, notamment la Charte canadienne des droits et libertés et la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, ainsi que d'autres textes législatifs, consacrent désormais dans le droit positif les grands principes éthiques que sont le respect de la personne, de son inviolabilité, de son autonomie, de sa vie privée notamment. Elles manquent un progrès indéniable dans la reconnaissance de la dignité de tout être humain et donnent à l'individu des moyens directs de demander réparation en cas d'atteinte à ses droits fondamentaux.

Cependant, la revendication de tels droits peut être détournée de ses fins à partir du moment où l'individu prétend les exercer sans égard à son appartenance à la communauté et donc aux droits et libertés d'autrui et au bien-être général. La bioéthique elle-même risque, si l'on n'y prend garde, de se voir confisquée au profit d'intérêts particuliers et mercantiles. De tels détournements sont susceptibles, ultimement, de porter atteinte à la dignité même de l'humanité.

RESUMO

As cartas de direitos, principalmente a Carta canadense dos direitos e liberdade da pessoa de Québec, bem como outros textos legislativos, consagram doravante no direito positivo os grandes princípios éticos que são: o respeito à pessoa, sua inviolabilidade, sua autonomia, seu direito à privacidade. Marcam um progresso inegável no reconhecimento da dignidade de todo ser humano e dão ao indivíduo meios diretos de pedir a reparação em caso de atentado a seus direitos fundamentais.

Contudo, a reivindicação de tais direitos pode ser desviada de seus fins, a partir do momento em que o indivíduo pretenda exercê-los sem consideração pela sua pertinência à comunidade e, pois, aos direitos e liberdades de outrem, e ao bem-estar geral. A própria bioética corre o risco, se não tomarmos cuidado, de ser confiscada em proveito de interesses particulares e mercantis. Tais desvios são capazes, ultimamente, de atentar contra a própria dignidade da humanidade.

INTRODUCTION

Cette fin de siècle, et même de millénaire, est marquée par une frénésie éthique qui n'a d'égale

que l'ampleur des atteintes aux droits humains les plus fondamentaux qui continuent à déshonorer notre planète. Ce constat à l'échelle mondiale oblige à limiter d'emblée la portée des quelques

pages qui suivent: la réflexion académique que suscite le sujet est malheureusement, le plus souvent, l'apanage des pays occidentaux.

La bioéthique, éthique de la vie en général et, plus particulièrement, éthique médicale, dans laquelle d'aucuns veulent voir une science et un art nouveaux et d'autres une version moderne de la morale², est désormais partenaire obligée de toutes les démarches scientifiques, de tous les discours, de toutes les politiques nationales et internationales. Elle mérite certes une place privilégiée. La déontologie médicale héritée du serment d'Hippocrate, et dont la noblesse est trop souvent méconnue, ne permet plus, à elle seule, de répondre aux défis posés par les "nouveaux pouvoirs de la science"³ sur la mort, sur les origines de la vie même, et sur le déroulement de l'existence humaine. L'évolution sociale a également imposé un inévitable, et bénéfique, élargissement du débat et engendré la notion d'interdisciplinarité, au coeur même de la bioéthique⁴.

Les droits fondamentaux, hérités du droit naturel, "sont ceux qui doivent être reconnus par la loi à tous les individus du seul fait de leur qualité d'être humain"⁵ et auxquels ni les autres individus ni le Législateur ne peuvent, en principe, déroger. Objets "de déclarations solennelles à l'échelle des nations"⁶, ils sont progressivement consacrés par le droit positif, dans un cadre législatif qui leur assure une préséance presque absolue sur les autres lois: ils sont "constitutionnalisés", pour reprendre l'expression d'Édith Deleury et Dominique Goubau⁷.

Dans leur essence même, bioéthique et droits fondamentaux partagent un idéal commun, la promotion et le respect de la dignité de toute personne humaine. Notre première partie en fera brièvement le rappel: ces aspects sont bien connus. L'une et les autres, cependant, peuvent nourrir en leur sein des germes corrupteurs. Notre deuxième partie fera état de certains de ceux-ci, afin d'inciter à une vigilance constante.

I. LES CONVERGENCES: BIOÉTHIQUE ET DROITS FONDAMENTAUX AU SERVICE DE L'HUMAIN

Les droits fondamentaux bénéficient à présent de la rigueur et des armes du droit positif:

ainsi, l'individu est susceptible de les mettre en oeuvre en recourant à l'ordre établi, au pouvoir judiciaire. La bioéthique, qui devrait se traduire avant tout dans les comportements, allie à la rigueur de la norme "la chaleur de la vie, la profondeur de la réflexion"⁸.

a) La convergence des principes

Tout autant que les droits fondamentaux, les grands principes éthiques sont maintenant consacrés, eux aussi, par le droit positif. Le Canada et le Québec, notamment, peuvent s'enorgueillir de remarquables *Chartes* des droits et libertés de la personne⁹. Le *Code criminel*, qui reflète également le choix des valeurs sociales prédominantes, protège la vie, l'intégrité physique, et même le droit aux choses nécessaires à la vie.¹⁰ Le nouveau *Code civil du Québec*, enfin, intègre à présent plusieurs dispositions touchant directement les droits fondamentaux.¹¹ Ainsi sont effectivement protégés le respect de la vie et de l'intégrité physique et mentale de l'individu, sa liberté et son autonomie, son droit à la vie privée¹². Les principes de bienfaisance et de bienveillance sont surtout l'apanage des Codes de déontologie¹³. Les droits fondamentaux s'étendent à tous les aspects de la vie en société, visant aussi bien les rapports de l'individu avec l'État que ceux des individus entre eux. La personne humaine existe dans une société donnée: l'équité et le droit à l'égalité, qui la situent par rapport à autrui, non seulement en termes de droits, mais aussi de responsabilités, d'obligations réciproques, font partie intégrante des principes éthiques et des droits fondamentaux.

La liberté est souvent présentée comme le fondement ultime de tous ces droits¹⁴, et elle se situerait au même plan que la dignité humaine.¹⁵ Nous pensons que, si la liberté est le meilleur instrument que le droit donne à la personne pour voir à sa propre protection, c'est la notion même de dignité humaine qui doit au contraire s'imposer comme la pierre d'angle. Cette approche seule permet de justifier la persistance des droits fondamentaux chez les personnes les plus vulnérables, celles qui ne sont plus à même, justement, d'exercer leur autonomie: le malade inconscient, le mourant, l'être profondément atteint dans ses facultés intellectuelles ou physiques.¹⁶

Ainsi, quel que soit son état, tout être humain constitue une fin en soi, mérite le respect, et l'absence de conscience qu'il peut avoir de sa propre dignité ne lui enlève en rien celle-ci.¹⁷ C'est encore la notion de dignité humaine qui justifie, par ailleurs, les limites imposées, au nom de l'ordre public, à l'exercice de l'autonomie alors même que l'individu est, apparemment, seul concerné¹⁸: celui-ci peut, en effet, attenter à sa propre dignité dans l'exercice inconsidéré de sa liberté et porter ainsi atteinte aux valeurs reconnues par la société.

b) La convergence des actions

La médecine moderne peut apparaître comme le paradigme de l'alliance entre la bioéthique et les droits de l'homme. Prenons quelques exemples.

L'autonomie de la personne, sa liberté de décider de son devenir, fonde l'obligation d'obtenir son consentement libre et éclairé avant toute intervention lui portant atteinte¹⁹. Il en est ainsi pour tous les actes médicaux thérapeutiques, pour toute intervention faite dans son intérêt sans être toutefois strictement requise par son état de santé, et pour les actes pratiqués dans un but altruiste, tels que le don d'organe ou l'expérimentation²⁰. Si la personne est inapte en raison de son jeune âge ou d'une diminution de ses facultés physiques ou mentales, le consentement d'une personne légalement habilitée à décider pour elle doit être obtenu²¹.

La participation aux recherches biomédicales, telles qu'elles se pratiquent de nos jours, et le don d'organe témoignent d'un altruisme remarquable en ce qu'ils impliquent que l'individu assume un risque, d'importance variable, pour le bénéfice exclusif, ou presque, de personnes autres que lui-même. Il sacrifie ainsi son droit fondamental à l'inviolabilité au profit d'un idéal reconnu et honoré de tout temps par la société:

"Il [le contexte contemporain des recherches] comprend une communauté d'hommes libres, parfois diminués par la maladie, mais dont la personnalité et la liberté sont spécialement reconnues et protégées, et qu'on invite à participer à l'élan de science.

En vérité, la recherche biomédicale admise ici, en la subordonnant à de strictes conditions, maintient à l'homme toute sa dignité, et même devrait dans les meilleurs des cas la lui restituer, en le faisant participer pleinement à l'expérimentation et, au-delà, en alertant plus spécialement sa conscience, à une oeuvre de solidarité."²²

Les risques sont cependant évidents, et la plus grande vigilance s'impose:

"Nos sociétés adhèrent à une éthique de la connaissance dans la mesure où elle est compatible avec une éthique des droits de l'homme. Par "éthique de la recherche sur l'homme", on entend donc à la fois une éthique de la démarche scientifique et une éthique des droits de l'homme."²³

Le législateur prévoit que la décision pourrait ne pas être dans le meilleur intérêt de la personne protégée ou respectueuse des valeurs fondamentales. Des balises sont imposées, par le biais du contrôle judiciaire, aux décisions prises pour autrui; la libre disposition de soi-même est sujette, nous l'avons déjà mentionné, à la notion d'ordre public et même à des dispositions légales spécifiques. Mentionnons, entre autres, la possibilité de saisir le tribunal si la décision prise par le représentant légal ou par les proches n'est pas dans le meilleur intérêt de la personne protégée, la gratuité imposée pour l'aliénation des parties du corps ou la participation à une expérimentation²⁴, la nullité absolue des «conventions de procréation ou de gestation pour le compte d'autrui».²⁵ Si le refus de traitement, en phase terminale d'une maladie, en situation ordinaire ou même en situation d'urgence, a acquis droit de cité²⁶, il n'en va pas de même actuellement, chez nous²⁷, pour la revendication d'un "droit de mourir" qui s'étendrait à l'aide au suicide et à l'euthanasie, qui demeurent prohibées par le Code criminel²⁸, et, pour la plupart des auteurs, contraires à l'éthique²⁹.

L'alliance de la bioéthique et des droits fondamentaux peut cependant se voir battue en brèche lors de leur mise en oeuvre.

II. LES DIVERGENCES: BIOÉTHIQUE ET DROITS FONDAMENTAUX, UNE MENACE POUR L'HUMAIN

Aussi nobles que soient les idéaux visés, les principes énoncés, ils n'échappent, hélas, pas au

jeu des intérêts divers. Détournés de leur finalité première, le respect de tout être humain, tant la bioéthique que les droits fondamentaux peuvent générer des effets pervers, susceptibles de les ronger insidieusement.

a) Les droits fondamentaux au risque de la bioéthique

La liberté est considérée généralement, nous l'avons dit, comme le meilleur moyen pour la personne de préserver sa dignité. Mais comment méconnaître sa dérive la plus répandue, à savoir la conception narcissique qui en trahit la noblesse et l'ampute de sa soeur siamoise qu'est la responsabilité? Pourtant, selon le beau texte de la *Charte québécoise*³⁰,

[...]

Considérant que le respect de la dignité de l'être humain et la reconnaissance des droits dont il est titulaire constituent le fondement de la justice et de la paix;

Considérant que les droits et libertés de la personne humaine sont inséparables des droits et libertés d'autrui et du bien-être général;

[...]

L'individu, en effet, vit dans la communauté, et le respect de sa propre dignité implique le respect de celle des autres: "Ainsi se trouve esquissée la double composante du droit de l'humanité, conçu comme respect à la fois de la personne humaine et de la communauté ("famille" humaine)."³¹ Dans une approche purement égoïste, l'individu, non seulement omet de considérer la dignité de ses semblables, mais il peut attenter à sa propre dignité, et, par une approche "littérale" des droits fondamentaux, en méconnaître l'esprit, trahissant dans son comportement, les valeurs qu'ils entendent consacrer.

Nous avons fait allusion, plus haut, à la revendication d'un "droit à la mort", revendication activement menée au nom de l'autonomie, de la libre disposition de soi-même.³² La mort étant de toute façon notre commune destinée, parlons plutôt du "droit" de choisir le moment et le moyen de notre fin, par suicide, avec l'aide d'autrui s'il le faut, ou par euthanasie. Plusieurs commentaires s'imposent ici.

Ne s'agit-il pas, tout d'abord, de la liberté dont dispose, au fond, chacun de mettre fin à ses jours que l'on tente d'ériger en droit fondamental? Se réclamant de l'aide d'autrui, l'individu pourrait ainsi se décharger, non seulement du poids du geste fatal lui-même, mais aussi du poids moral de la décision, assumé dès lors par l'autre et par la société entière.

Dans une telle démarche, le processus de mort est vu comme attentatoire à la dignité humaine, puisque c'est au nom de celle-ci que l'on revendique le droit de l'abrèger par tous les moyens disponibles. La dignité n'est-elle pas, dès lors, dangereusement assimilée à l'image de soi-même et d'autrui, comme le souligne si justement le Professeur Dijon?³³ Comment justifier alors que seules les personnes aptes à exprimer leur volonté puissent, dans la plupart des cas, se prévaloir de cette option?³⁴ Si, réellement, il s'agit d'un geste de bienfaisance et de protection de la dignité, pourquoi le refuser aux personnes inaptes, inconscientes, gravement handicapées? L'on perçoit ainsi l'ambiguïté, pour ne pas dire la perversité du raisonnement: un geste réclamé au nom des droits fondamentaux heurte les principes moraux et les valeurs éthiques censés porter sa justification. Et toutes les règles d'encadrement que l'on prétend introduire pour éviter les dérives portent les mêmes contradictions.³⁵

Prenons un autre exemple, dans le champ des procréations assistées. Les exploits de tous ordres en matière de fertilisation³⁶, combinés aux possibilités offertes maintenant par la génétique, font de ce domaine un des champs privilégiés de la médecine de désir. Désir d'enfant, non plus seulement du couple infertile, voire du couple homosexuel, mais de l'individu centré sur son propre univers, amputé de la relation à l'autre. Le droit à l'autonomie et à la vie privée, dont relève essentiellement ce domaine, s'exerce ainsi, au nom d'un "droit à l'enfant", voire d'un "droit à l'enfant parfait" ou à l'enfant, non plus désiré, mais "selon le désir", au détriment des droits de ce même enfant: celui-ci se voit dépouillé de sa pleine nature de sujet³⁷, prédéterminé au gré de l'avancement de la science et de la technologie, privé en toute connaissance de cause d'un parent dont on sait pourtant l'importance pour son développement, voire reproduit ou lui-même clone d'un autre individu³⁸.

Connexe au champ de la procréation est celui du diagnostic prénatal. Ce qui devrait être une décision de couple, avoir ou non un enfant atteint, ou peut-être atteint, d'une anomalie congénitale est devenu, dans notre droit, celle de la mère seule.³⁹ Mais il y a plus. L'exercice de l'autonomie de la mère dissimule à peine le jugement porté sur la qualité de vie de l'enfant, ce qui pourrait être acceptable, avec une grande prudence, si l'on compare aux décisions de cessation de traitement prises pour de grands malades, mais aussi sur la qualité de l'enfant tout court. En effet, les tests permettent, de nos jours, non seulement d'identifier les enfants atteints des anomalies les plus graves, mais aussi ceux qui sont porteurs de gènes de maladies dont l'apparition sera tardive, et même de simples porteurs qui ne seront pas eux-mêmes malades mais pourront transmettre à leurs descendants un gène défectueux, ou encore ceux qui sont porteurs de gènes de susceptibilité, dont la traduction éventuelle impliquera de multiples facteurs environnementaux, ... Ainsi peut s'exercer, par le biais d'un avortement que l'on n'a même plus à justifier, le droit à une prétendue "sécurité" pour sa descendance ou l'utopie de la "pureté génétique"⁴⁰, ou encore, tout simplement, le refus social de l'enfant étiqueté comme imparfait. Bref, le droit de vie et de mort fondé sur la qualité de l'être à venir, et non plus seulement sur la détresse de la mère. La bioéthique peut-elle se satisfaire d'une telle approche?

La réflexion pourrait s'étendre à d'autres champs de la médecine et de la science. "Discours dominant, le droit est devenu porteur de vérité. Véhicule de la raison, - mais aussi discours de pouvoir, voilà qu'on lui demande aujourd'hui d'être, en quelque sorte, notre directeur de conscience et de délimiter pour nous un ordre de valeurs."⁴¹ Mais on le voit, faire reposer sur le droit seul la protection de la dignité humaine constitue un pari risqué.

Abordons maintenant l'autre versant de notre analyse, plus paradoxal encore, sans doute.

b) La bioéthique au risque des droits fondamentaux

Comme nous le disions au début, la bioéthique est, de nos jours, omniprésente.

"Pour certains", "ce retour de l'éthique est lié au déclin des idéologies politiques. [...] Dans ce contexte, on peut penser que l'éthique ((et certaines de ses figures de proue: la bio-éthique, les droits de l'homme, l'"humanitaire")) se présente comme un nouvel instrument de mobilisation sociale susceptible de combler le vide laissé par les idéologies politiques"⁴²

Celui qui oserait en contester le bien-fondé se verrait aussitôt accuser de nourrir les plus noirs desseins. Pourtant la bioéthique n'est-elle pas de plus en plus souvent, elle aussi, détournée de son idéal premier qui est la promotion du respect de chaque être humain pour lui-même, au profit d'intérêts divers, ou encore victime de tentations dues à son propre succès?

La première de ces dérives possibles est, selon nous, l'éthique apparente ou l'éthique de façade: des énoncés normatifs nobles sous forme de codes, de lignes directrices, de politiques sont utilisés de façon à donner l'impression d'une démarche parfaitement respectueuse de la personne. Prenons l'exemple de la participation à l'expérimentation ou à la recherche. Des formules de consentement très élaborées⁴³ sont soumises à la signature du sujet. Celui-ci, cependant, est généralement tenu dans l'ignorance d'une série d'éléments qui peuvent influencer la démarche du chercheur, et comme lui-même agit essentiellement par altruisme, il croit son vis-à-vis mû par les mêmes sentiments face aux progrès de la science. Or, d'incontestables pressions s'exercent sur les chercheurs. Les biotechnologies représentent des enjeux énormes. Le sous-financement marqué des institutions publiques laisse une place croissante au secteur privé dans lequel de plus en plus de chercheurs ont eux-mêmes des intérêts.⁴⁴ L'échantillonnage optimal de cas, la mise en marché libérale de tests de dépistage, pour ne mentionner que ces aspects, ont une incidence financière directe. Le consentement ne devient-il pas alors, trop souvent, "un alibi", pour reprendre l'expression d'un auteur?⁴⁵ Sous couvert du respect des normes éthiques, l'individu risque de se voir assujéti à la science et au marché, au mépris de sa dignité et donc de ses droits fondamentaux.

Plutôt que d'être accusée de freiner le progrès scientifique, l'éthique peut être tentée de légitimer le fait accompli, de consacrer les pratiques⁴⁶.

"En 1994 [...]", rappelle Jean-Christophe Galloux à propos de la France, "le législateur interdisait, *de facto*, les recherches sur l'embryon; moins de cinq ans plus tard, la communauté scientifique, confortée en cela par les instances éthiques, demandait la levée de cette interdiction. Il y a fort à parier que l'interdiction de cloner l'humain, édictée récemment, prendra le même chemin".⁴⁷

Et l'auteur ajoute: "Dans ces conditions, à quoi servent les instances "bioéthiques" si l'on considère, *in fine*, que les "valeurs" sont en réalité totalement contingentes au développement des capacités de recherche?"⁴⁸ Édith Deleury abonde, avec force, dans le même sens:

"Cette association semble plutôt porter en germe la menace d'une "scientifisation" du droit et par ricochet, d'une juridicisation de l'éthique. Il est fort à craindre en effet, que face à ce pouvoir symbolique de la science et de la technologie, juristes et éthiciens ne fassent office de convoyeurs plutôt que d'agents de la démocratie."⁴⁹

Par ailleurs, au même titre que l'on cherche le confort de la règle juridique, la multiplication des normes éthiques risque de donner préséance aux règles et procédures⁵⁰, au mépris de l'esprit qui a présidé à leur élaboration. Devenue assurance⁵¹ douillette, recherche de consensus, "spécialisation" à la mode, l'éthique n'est-elle pas en train de se voir appropriée, monopolisée par les "éthiciens"⁵², titre dont quiconque peut aujourd'hui se parer trop facilement? Elle trahit alors ce qui en est l'essence: le questionnement permanent, la "transgression"⁵³, la "délinquance éthique"⁵⁴, l'interdisciplinarité⁵⁵, la quête d'un idéal humanisé apte à répondre à nos aspirations, l'appel à la responsabilité de chacun.

"La bioéthique comme édifice de réflexions emprisonne l'homme si elle prétend donner des solutions toutes faites qui éviteraient l'anxiété des décisions graves, des risques de l'inconnu et surtout de la responsabilité personnelle. Elle aliène également si elle devient le *monopole* des seules instances

supposées mieux savoir que les autres (corps médical, comités d'éthique, théologiens, instances ecclésiales, etc.)."⁵⁶

CONCLUSION

"Arraisonnés à la raison scientifique, le droit ou l'éthique perdent toute autonomie, sont condamnés soit à l'impuissance soit à la légitimation des forces qu'ils ne fondent ni ne contrôlent, soit même au déni radical de leur propre légitimité; [...]"⁵⁷ La menace est bien réelle. Nos sociétés, pourtant, ont pris conscience de la grandeur de tout être humain et de la nécessité de protéger sa dignité, particulièrement face à l'explosion des "technosciences" qui envahissent la médecine moderne. Oui, l'affirmation des droits fondamentaux, l'expansion de la bioéthique marquent un progrès insigne.⁵⁸ Mais l'imperfection traduit notre humaine condition. Faut-il pour autant renoncer à nos efforts? Tout autant que de bioéthique et de droit se conjuguant en une symbiose féconde pour empêcher leurs dérives, nous avons besoin d'éducation aux valeurs, au sens de la responsabilité, nous avons besoin de lucidité, "qui est le courage du vrai, mais à quoi aucune vérité ne suffit"⁵⁹, nous avons surtout besoin de courage tout court, cette *fortitudo* qui "ne devient une vertu qu'au service d'autrui ou d'une cause générale et généreuse"⁶⁰.

NOTAS

- (1) Professeur titulaire, Faculté de droit, Université de Sherbrooke
- (2) G. Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, PUM, 1990, p. 26, et G. Bourgeault, "Qu'est-ce que la bioéthique?", dans *Bioéthique: méthodes et fondements*, M.H. Parizeau, dir., Les Cahiers scientifiques de l'ACFAS, Québec, 1989, 63, aux pp. 63 et s.
- (3) L'expression est de Jean Bernard, *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet/Chastel, 1990.
- (4) S. Philips-Nootens et B. Longpré, "L'éthique biomédicale: quelques réflexions profanes", dans *Un théologien dans la cité*, M. Dion et L. Melançon dir., Québec, Bellarmin, 1996, 157, p. 160.
- (5) E. Deleury et D. Goubau, *Le droit des personnes physiques*, 2e éd., Cowansville, Éditions Yvon Blais, 1997, p. 58.
- (6) *Ibid.*
- (7) *Id.*, p. 59.
- (8) Jean BERNARD, *supra*, note 3, avant-propos.
- (9) *Charte canadienne des droits et libertés, loi de 1982 sur le Canada (R.U.) 1982*, c. 11, annexe B, partie 1: voir particulièrement les articles 1, 7 et 15. Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., c. C-12, particulièrement le préambule et les articles 1, 2, 4, 5, 9 et 10.

- (10) L.R.C. (1985), c. C-46 / L.C. 1995, c. 22, notamment les articles 14, 219, 229, 241 etc. Le Code soustrait à la qualification de crime des actes qui portent atteinte à la personne mais ont par ailleurs une valeur sociale particulière: il en est ainsi du traitement médical. Ses dispositions sont souvent mises à l'épreuve de la Charte canadienne en raison des conséquences qu'elles peuvent avoir sur les droits fondamentaux, notamment la liberté des personnes.
- (11) L.Q. 1992, c. 57, articles 1, 10 à 41.
- (12) Dont une facette est le secret professionnel.
- (13) Voir notamment le *Code de déontologie des médecins*, R.R.Q., 1981, c. M-9, r. 4, art. 2.02.01, 2.03.01, 2.03.38, et également, pour l'autonomie et la vie privée, 2.03.28, 3.01, 3.04. Étant un règlement adopté en vertu de la *Loi médicale*, L.R.Q., c. M-9, et du *Code des professions*, L.R.Q., c. C-26, de telles dispositions ont valeur légale.
- (14) G. Loiseau, "Le rôle de la volonté dans le régime de protection de la personne et de son corps", (1992) 37 R.D. McGill 965, p. 973; V. Saint-James, "Réflexions sur la dignité de l'être humain en tant que concept juridique du droit français", D.1997, 10e cahier, Chron. 6.
- (15) Voir notamment l'analyse de V. Saint-James, *ibid.* D. Pullman, "Dying with Dignity and the Death of Dignity", (1996) 4 Health Law Journal 197, rappelle que c'est à la Renaissance que la notion de dignité a glissé vers l'individualité, puis, avec Kant, vers l'autonomie de l'individu.
- (16) S. Philips-Nootens, "La bioéthique, une menace pour les droits de l'homme? Du discours à la réalité", conférence prononcée à l'occasion du Colloque *Dignité humaine et hiérarchie des valeurs: les limites irréductibles*, Centre des Droits de l'Homme, Louvain, 16 octobre 1998 (Actes du Colloque, sous presse, septembre 1999).
- (17) C'est notamment l'approche retenue par notre Cour suprême dans l'arrêt *Québec (Curateur public) c. Syndicat national des employés de l'hôpital St-Ferdinand*, [1996] 3 R.C.S. 211.
- (18) S. Philips-Nootens, *supra*, note 16.
- (19) Art. 11 C.c.Q.
- (20) Art. 12 à 25 C.c.Q.
- (21) *Ibid.*
- (22) Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, *Éthique et connaissance, Une réflexion sur l'Éthique de la recherche biomédicale*, conclusion par J. Michaud, Paris, La Documentation française, 1990, p. 76.
- (23) *Id.*, synthèse, p. 78.
- (24) Article 25 C.c.Q.
- (25) Article 541 C.c.Q.
- (26) Il existe aux États-Unis une abondante jurisprudence sur ces questions. Mentionnons, au Canada et au Québec, *Malette c. Shulman*, (refus de transfusion sanguine par une femme, témoin de Jéhovah, en danger de mort); Au Québec, mentionnons les arrêts *Nancy B. c. Hôtel-Dieu de Québec et Dr Marceau*, [1992] R.J.Q. 361 (C.S.) (jeune femme de 25 ans atteinte d'une forme grave et irréversible du syndrome de Guillain-Barré, arrêt du respirateur) et *Manoir de la Pointe bleue c. Corbeil*, [1992] R.J.Q. 712 (C.S.) (homme de 35 ans paralysé à la suite d'un accident de véhicule tout-terrain, refus de s'alimenter).
- (27) Contrairement aux Pays-Bas, à l'État de l'Orégon aux USA, à l'Australie...
- (28) *Rodriguez c. Colombie Britannique (P.G.)*, [1993] 3 R.C.S. 519; *R. c. Latimer*, Sask. Q.B. 1997-12-01 et [1998] S.J. no 73 (C.A.). À la majorité de ses membres, le Comité sénatorial spécial chargé de se pencher sur la question à la suite de l'affaire *Rodriguez* a, parmi d'autres recommandations, demandé le maintien de la prohibition de l'aide au suicide figurant dans le Code criminel, et, bien sûr, de l'euthanasie: Comité sénatorial spécial sur l'euthanasie et l'aide au suicide, *De la vie et de la mort*, Ottawa, Approvisionnement et services Canada, 1995, p. 76 et 91.
- (29) Voir notamment J.L. Baudouin et D. Blondeau, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, P.U.F., 1993.
- (30) *Supra*, note 9, préambule.
- (31) M. Delmas-Marty, «Europe du marché, Europe des droits de l'homme», dans *Vers un anti-destin?*, F. Gros et G. Huber, dir., Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, p. 420, dans le contexte du patrimoine génétique.
- (32) Il suffit de voir le nombre de groupes de pression constitués dans ce but, le nombre de volumes écrits sur le sujet, la possibilité d'accès par internet à des informations précises, les combats judiciaires du Docteur Kevorkian aux États-Unis, etc.
- (33) X. Dijon, "La déchirure conceptuelle du champ bioéthique, une menace pour les droits de l'homme", dans *Dignité humaine et hiérarchie des valeurs: les limites irréductibles*, *supra*, note 16.
- (34) C'était le cas de l'affaire *Rodriguez*, *supra*, note 28 (demande d'exemption constitutionnelle pour permettre l'aide au suicide d'une femme de 37 ans atteinte de la maladie de Lou Gehrig: refusée par la Cour suprême du Canada par 5 juges contre 4). Voir, ici encore, les lois des Pays-Bas, de l'Orégon, de l'Australie et l'étude du Comité sénatorial spécial, *supra*, note 28. Également l'étude très intéressante de D. Joncas, *La renaissance du paradigme athénien: le cas de la légalisation de l'aide au suicide*, Mémoire de maîtrise, non publié, Sherbrooke, 1998.
- (35) Mentionnons l'euthanasie dite volontaire sur demande, prônée jusqu'ici aux Pays-Bas et dont on sait les interprétations qui ont été faites (euthanasie de patients psychiatriques, de nouveaux-nés). La loi vient d'ailleurs d'être modifiée dans un sens plus libéral.
- (36) Dont le moindre paradoxe n'est pas la cohabitation avec la fréquence inégalée des avortements...
- (37) J.L. Baudouin et C. Labrusse-Riou, *Produire l'homme: De quel droit?*, Paris, PUF, 1987, p. 153: "Le droit de l'homme en tant que droit de procréer un enfant en viendrait à détruire le droit de l'enfant d'être un sujet autonome non livré au seul pouvoir des volontés ou des désirs des autres."
- (38) Pour certains, en effet, prohiber le clonage humain porte atteinte au droit fondamental de fonder une famille. Voir notamment: D.L. Moore, "Don't Rush to Judgment on 'Dolly': Human Cloning and its Individual Procreative Liberty Implications", (1997) 66:2 UMKC Law Review 425, p. 429. D. Josefson, "US scientist plans human cloning clinic", (1998) 7126 British Medical Journal 167.
- (39) L'arrêt de la Cour suprême *Tremblay c. Daigle*, [1989] R.J.Q. 530 (R.C.S.), a nié le droit du père de s'opposer à l'avortement tout autant que la qualité de sujet de droit de l'enfant conçu.
- (40) Utopie car elle ignore les multiples mutations qui surviennent en ce domaine.
- (41) E. Deleury, «Éthique, médecine et droit: des rapports qui reposent sur une confusion entre les rôles», dans *Les fondements de la bioéthique*, M.H. Parizeau, dir., Québec, ERPI Science, 1992, 77, p. 78.
- (42) P. Palermi, "L'expérimentation humaine: Pourquoi une loi?", dans J.-N. Missa, *Le devoir d'expérimenter*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 145, à la p. 153.
- (43) Parfois même trop, avec les difficultés de compréhension que cela peut engendrer.
- (44) M.R. Natowicz, J.S. Alper, «Genetic Screening: Triumphs, Problems and Controversies», (1991) 12 Jnl of Public Health Policy 475, p. 485.

- ⁽⁴⁵⁾ S.Rodota, "Genetics, prediction, individual rights", 91993) 4: 3 *Jal Inter. Bioéth.* 199, p. 201.
- ⁽⁴⁶⁾ D.Memmi, "Vertus professionnelles et morale collective: la normalisation des pratiques en matière de procréation artificielle", (1988) 10 *Droit et Société* 475, p.487-488.
- ⁽⁴⁷⁾ J.C.Galloux, "La bioéthique comme instrument des politiques publiques dans le domaine des biotechnologies", [1999] 1 *Revue générale de droit médical* 41, p.52.
- ⁽⁴⁸⁾ *Id.*, p.53.
- ⁽⁴⁹⁾ E.Deleury, *supra*, note 41, p.82.
- ⁽⁵⁰⁾ M.H.Parizeau, "Compétence éthique, expertise éthique et modèles de comités d'éthique clinique", dans *Hôpital et éthique, rôles et défis des comités d'éthique clinique*, M.H.Parizeau, dir., Québec, PUL, 1995, 139, p. 165; G.J.Annas, "Ethics Committees: From Ethical Comfort to Ethical Cover", (1991) (mai-juin) *Hastings Center Report* 18.
- ⁽⁵¹⁾ G.Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales, prolégomènes pour une bioéthique*, Montréal, PUM, 1990, p.30.
- ⁽⁵²⁾ G.Bourgeault, *id.*, p. 28; M. De Wachter, "Le point de départ d'une éthique interdisciplinaire", dans *La bioéthique*, Cahiers de Bioéthique, Centre de bioéthique de l'Institut de recherches cliniques de Montréal, Québec, PUL, 1979, 103, p. 110.
- ⁽⁵³⁾ X.Thévenot, *La bioéthique, Début et fin de vie*, Paris/Québec, Éditions du Centurion/Éditions Paulines, 1989, p. 119.
- ⁽⁵⁴⁾ L'expression est de Jean Desclos, Faculté de théologie, éthique et philosophie, Université de Sherbrooke.
- ⁽⁵⁵⁾ M.De Wachter, "Le point de départ d'une éthique interdisciplinaire", *La bioéthique*, Cahiers de Bioéthique, Québec, PUL, 1979, 103, p.110.
- ⁽⁵⁶⁾ X. Thévenot, *supra*, note 53, p. 119.
- ⁽⁵⁷⁾ C.Labrusse-Riou, "L'homme à vif: biotechnologies et droits de l'homme", (1989) *Esprit* 1, p. 5.
- ⁽⁵⁸⁾ Même si l'on peut, à juste titre, déplorer le recul de la morale: il ne devrait certes pas y avoir là d'antinomie.
- ⁽⁵⁹⁾ A.Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 69.
- ⁽⁶⁰⁾ *Id.*, p. 64.

BIOÉTHIQUE ET PARTAGE DU POUVOIR

Bruno LECLERC

Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer " un peu en avant
ou un peu à côté" pour dire la vérité muette de tous;
c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir
là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre
du "savoir", de la "vérité", de la "conscience", du "discours".

Michel Foucault¹

RÉSUMÉ

Le bioéthicien qui œuvre en institution est confronté à la question du pouvoir. D'une part, il subit la pression de la normativité techno-économique ; d'autre part, il exerce un pouvoir de réassurance de la population en produisant des normes qui accompagnent les avancées biotechnologiques. Or la légitimité de son action peut être questionnée, par-delà la recherche de validité procédurale : ainsi, il ne peut légitimer les normes ni en son nom propre, ni au nom du consensus démocratique. Il se trouve ainsi enfermé dans une double contrainte, entre la fidélité à son rôle institutionnel et la responsabilité sociale face aux enjeux éthiques majeurs du progrès bio-médical (mainmise sur le vivant). La solution à ce paradoxe passe par l'engagement politique du bioéthicien, compris comme partage démocratique du pouvoir de définir les normes et le sens de l'action humaine.

RESUMO

O bioético que trabalha numa instituição acha-se confrontado com a questão do poder. De um lado, sofre a pressão de normatização tecno-econômica; de outro, exerce um poder de dar segurança à população, produzindo normas que acompanham os avanços biotecnológicos. Ora, a legitimidade de sua ação pode ser questionada, além da busca da validade procedimental : assim ele não pode legitimar as normas nem em seu próprio nome, nem em nome do consenso democrático. Acha-se, assim, encerrado num duplo constrangimento, entre a fidelidade a seu papel institucional e a responsabilidade social face aos grandes desafios éticos do progresso bio-médico (embargo sobre o ser vivo). A solução do paradoxo passa pelo engajamento político do bioético, compreendido como partilha democrática de poder de definir as normas e o sentido da ação humana.

Dans son article intitulé *Quand l'État confie la "protection" de la santé aux entreprises*², Louise Vandelac dénonce le "silence des instances

bioéthiques" sur l'effritement des politiques de protection publique en matière de surveillance des aliments, des médicaments et des produits de santé.

La mise en marché massive des aliments génétiquement modifiés représente à ses yeux l'exemple-type des pratiques de plus en plus envahissantes "d'inféodation du vivant aux intérêts économiques", où l'on procède à l'expérimentation de nouveaux produits directement sur le consommateur, sans passer par les nécessaires étapes du débat public, de l'évaluation scientifique approfondie et de la révision éthique.

Selon la critique développée par l'auteure, le silence ou la timidité des instances éthiques sur ces enjeux fondamentaux soulèvent des interrogations radicales sur leur fonction réelle :

"C'est même à se demander si ces dispositifs éthiques ne contribuent pas, peut-être, à leur insu, à court-circuiter d'autres dispositifs sociaux et normatifs, comme le droit et les mécanismes d'évaluation scientifique et sociale, et même à masquer l'effritement actuel des politiques publiques et réglementaires." (...)

"...les dispositifs de réassurance publique que constituent notamment les instances éthiques jouent un rôle de modération, voire de paravent, manifestement fort prisé par les pouvoirs en place."³

Le propos de Vandelac interpelle tous les éthiciens et les éthiciennes qui, du lieu des comités d'éthique de la recherche hospitaliers et universitaires, des postes "d'experts" auprès des décideurs politiques ou de conseillers auprès de l'entreprise privée, assument, aux yeux de la collectivité, une responsabilité morale et sociale de vigilance. Il redonne une actualité nouvelle à la pensée de Foucault qui figure en exergue, et qui nous sert de réactif depuis nombre d'années dans l'autocritique périodique de nos interventions en éthique appliquée.

Le débat entre Foucault et Deleuze, d'où est tirée cette citation, porte sur le rôle de l'intellectuel dans les processus de révolution socio-politique, en particulier dans la redéfinition du lien théorie-pratique. Pour sa part, Deleuze dénonce "l'indignité de parler pour les autres" afin que "...les gens concernés parlent enfin pratiquement pour leur propre compte"⁴. Foucault soutient quant à lui que la population n'a plus besoin des intellectuels pour savoir et dire "que le roi est nu", mais qu'un

système de pouvoir invalide cette conscience et cette éloquence populaires. L'intellectuel fait partie intégrante de ce système de pouvoir.

Ce que nous retenons de leur dialogue, c'est l'affirmation centrale que l'éthicien - l'intellectuel - est à la fois objet et instrument des pouvoirs constitués de son époque et que son engagement social premier consiste à lutter contre ces formes de pouvoir, lesquelles se concentrent précisément dans l'ordre du discours, de la parole et de l'écrit, puisque ce sont là ses outils de travail au quotidien. Or cet engagement consiste non pas à dire la vérité de l'autre, mais à favoriser la libre expression de son propre discours. Voilà un objet de réflexion vaste et complexe : comment composer le devoir de vigilance de l'éthicien, avec un travail politique qui consiste à favoriser la liberté de délibération et de décision éthiques de la masse des acteurs sociaux?

Dans les pages qui suivent, nous mettons d'abord en relation quelques traits marquants de l'éthos des sociétés industrielles occidentales⁵, qui renvoient à des jeux de pouvoirs dans lesquels le bioéthicien est impliqué et à des enjeux majeurs en découlant, qui mettent en cause aussi bien l'éthique que le droit. Nous tentons ensuite de dégager quelques tâches qui échoient au bioéthicien soucieux d'assumer l'engagement social lié à son statut d'intellectuel, de travailleur du discours outillé pour tirer enseignement de l'expérience, diagnostiquer le présent et tracer les points de fuite de l'avenir.

1. JEUX DE POUVOIR ET ENJEUX ÉTHIQUES

1.1. De l'individualisme comme substrat du conformisme

Le premier trait de l'éthos contemporain a été abondamment décrit : c'est le pluralisme idéologique et moral des sociétés dites post-modernes. L'absence de consensus sur une représentation centrale de l'univers et de l'être humain, de même que l'excroissance conflictuelle correspondante des croyances, des désirs et des intérêts individuels, sont devenues en quelque sorte des poncifs en matière de réflexion sur la crise

post-moderne des valeurs. Plusieurs observateurs tiennent d'ailleurs la "chute des grands référents" ou la "délégitimation des métarécits"⁶ pour normale et même souhaitable dans le contexte des sociétés pluralistes et démocratiques, dont l'horizon se perd dans la luminosité blafarde du "crépuscule du devoir" selon le titre de l'ouvrage bien connu de Gilles Lipovetsky⁷.

Son diagnostic fait état d'une nouvelle révolution individualiste. Le principe de souveraineté individuelle constitutif de l'âge moderne, qui accorde priorité à la dignité de chaque personne et aux devoirs envers soi-même, est fortement ébranlé. L'obligation morale à l'hygiène, au travail, au développement de ses facultés, à la protection de sa propre vie, perd du terrain au profit de l'expansion des droits subjectifs. En d'autres termes, les obligations morales qui justifient notamment la réprobation du suicide et de l'euthanasie, perdent rapidement leur caractère impératif pour relever des choix individuels. Rappelons les termes mêmes de Lipovetsky :

"La culture de l'obligation morale a cédé le pas à celle de la *gestion* intégrale de soi-même, le règne du pragmatisme individualiste a remplacé celui de l'idéalisme catégorique, les critères du respect de soi-même sont entrés dans le cycle mobile et indéterminé de la personnalisation, de la psychologisation, de l'opérationnalisation. Le procès postmoraliste a transformé les devoirs envers soi-même en droits subjectifs et les maximes obligatoires de la vertu en options et conseils techniques en vue du mieux-être des personnes."⁸

La nouvelle révolution individualiste vient ainsi accroître la relativisation et même la désuétude des théories politiques qui prétendent délimiter et orienter l'action individuelle en référence à des concepts de bien commun ou de droits collectifs qui transcendent le champ des droits subjectifs. Signe des temps, les "projets de société" ne font plus partie des discours politiques, dominés par les impératifs de l'adaptation au changement et de la gestion des crises socio-économiques. Lipovetsky conclut ainsi :

"L'homme polyvalent apte à se recycler, s'adapter et innover a remplacé l'homme

"introdéterminé"; dans le monde de l'incertitude et de la complexité, il faut des individus multidimensionnels ouverts au changement et à la communication. (...) Les valeurs d'autonomie individualiste, l'hédonisme de la consommation de masse, puis, plus récemment la concurrence économique et les nouvelles exigences de l'organisation du travail ont oeuvré conjointement à créer une culture où la performance individuelle est partout et les devoirs envers soi-même nulle part."⁹

À y regarder de plus près, on constate donc que la disparition d'un modèle éthique consensuel n'équivaut pas à l'absence effective de référents pratiques, bien au contraire. L'analyse des décisions qui sont prises et des actions qui sont entreprises, notamment dans le domaine des sciences de la vie et de leur encadrement normatif, traduit la progression constante de références-maîtresses qui constituent la morale commune des sociétés industrielles libérales. Derrière les manifestations du pluralisme des valeurs et des moeurs, se profile une "culture morale" propre à notre temps, qui se développe selon deux logiques étroitement imbriquées : la logique marchande et la logique technicienne.

1.2. De la logique marchande à l'homme-marché¹⁰

Il n'est pas opportun d'exposer ici les thèses économiques néo-libéralistes (ou ultra-libéralistes) dont le retour en force n'est plus à démontrer. Il convient toutefois de rappeler que ces idéologies ne se déploient pas dans la neutralité axiologique. L'esprit de compétition, le respect de la hiérarchie et la défense des biens et des privilèges acquis constituent de puissants mobiles pour l'action humaine, en même temps qu'ils travaillent à imposer une interprétation des faits sociaux.

La grille d'analyse économique - ou économiste - se généralise à tous les secteurs d'activité humaine : de même que le travailleur représente une ressource à comptabiliser dans les coûts de production, le malade devient un consommateur de soins médicaux et de médicaments. La préoccupation pour la "gestion" devient universelle, le déficit de l'État une véritable

obsession, l'entreprise privée une panacée universelle. La question de la finalité humaine des institutions publiques devient sinon désuète, du moins secondaire. Des décisions cruciales pour la qualité de vie de l'ensemble de la population se prennent sur la base de l'argument comptable ou de la motivation du profit, alors que les enjeux dépassent largement la sphère proprement économique. Christian Ruby écrit :

"En ce qui regarde notre présent, un constat, somme toute banal, s'impose : l'unique exigence de l'époque a pour nom "rentabilité". Toutes choses y semblent dépourvues d'intrêt si elles ne sont vouées au gain individuel proliférant. (...) Sous sa loi, le travail efficace comme l'échange rapide sont seuls habilités désormais à proposer des garanties de valeur aux actions humaines."¹¹

Le discours triomphant de l'économisme cherche à faire écran aux phénomènes souvent dénoncés de la multiplication des "exclus" et de l'élargissement constant de l'écart entre riches et pauvres¹². Il est également à l'oeuvre dans la remise en question des principes d'universalité et de gratuité des soins de santé et, dans une perspective plus radicale encore, du principe d'indisponibilité du corps humain : commerce d'organes destinés à la transplantation, vente de gamètes en vue de la procréation artificielle, brevetabilité du génome humain.

Lucien Sève, qui consacre tout le dernier chapitre de son ouvrage *Pour une critique de la raison bioéthique*¹³ aux rapports entre l'argent et le domaine biomédical, indique clairement la responsabilité de plus en plus lourde qui échoit au bioéthicien sur ce plan. La question bioéthique est devenue dans une large mesure celle de l'argent : comment redonner sens et prégnance au principe du respect de l'humain, comme critère ultime de décision en matière d'économie de la santé ? Et de manière plus globale, comment inverser, pervertir la progression d'une logique qui provoque une "crise générale du sens", selon les termes mêmes de Sève :

"...parvenues au degré de puissance qui est désormais le leur, les logiques de l'argent-capital ne sont pas le simple multiplicateur d'inéthicités

qui existeraient de toute façon sans elles, mais le plus grand commun dénominateur des formes infiniment variées qu'est en train de prendre un universel "malaise dans la civilisation"? (...) Extraordinaire mutation historique, où toutes les sphères de l'agir humain jusqu'ici attachées à leur autonomie – activités de santé (...), invention scientifique (...) – sont en train de tomber à leur tour sous la loi du plus rentable. L'interversion qu'elle y déchaîne comme partout ailleurs entre les fins et les moyens, les personnes et les choses, fomenté ainsi une crise générale de sens : productions symboliques et finalités éthiques y deviennent objet d'une instrumentalisation sans rivage, moyen d'une accumulation financière sans fin – dans la double acception du terme."¹⁴

1.3. Logique technicienne et sauvegarde de la capacité éthique

Dans la foulée d'un tel malaise de civilisation, il n'est pas étonnant que la généralisation de la solution technique s'impose comme une nécessité ou une fatalité. Au tournant du vingt-et-unième siècle, l'humanité est confrontée à des problèmes évidents d'hygiène et de santé publiques, de productivité agricole, de répartition des ressources alimentaires, de protection de l'environnement et de communication entre les groupes humains, dont l'extrême complexité et la dimension planétaire appellent la concertation politique.

Or c'est la solution technique qui s'impose, sans doute parce qu'elle présente plusieurs avantages à court terme : elle est immédiatement applicable, localisée à un aspect bien délimité d'une situation, facile à gérer et, heureuse coïncidence, économiquement rentable. Dans le domaine des soins de santé, la généralisation de la solution technique a fait l'objet de nombreuses critiques qui interrogent, entre autres, le traitement de l'infertilité par les moyens de la procréatique¹⁵, ainsi que la contrainte imposée aux décisions entourant le mourir par le recours systématique aux techniques de réanimation et de maintien des fonctions vitales¹⁶.

Aussi la réflexion bioéthique est-elle largement accaparée par l'intervention technique dans le domaine de la santé. On cherche à juger de

l'acceptabilité de l'approche technique et, du même souffle, à formuler des critères de moralité des décisions portant sur l'initiation, le maintien et l'interruption des interventions techniques. Cette situation résulte d'une tension qui traverse l'ensemble des débats bioéthiques, souvent traduite par l'expression "vertige du réalisable"¹⁷ : la solution technique est appliquée parce qu'elle est disponible et qu'elle a été produite au terme d'importants investissements en ressources humaines et matérielles.

La décision d'agir précède donc, la plupart du temps, le travail de réflexion normative : la technique s'impose d'elle-même comme matériau pour l'éthique et le droit, ce qui réduit d'autant la possibilité de critiquer le bien-fondé de l'intervention technique en elle-même. Les règles du jeu sont établies par le technicien qui attend l'éthicien sur son propre terrain. Or ce terrain est en quelque sorte déjà miné par une "demande sociale" favorable à la technique (on pense ici aux technologies de la procréation), une "demande" produite par la rencontre de trois ordres de phénomènes : l'excroissance du désir individuel en contexte post-moderne, l'impact des médias qui diffusent largement une information technoscientifique souvent triomphante et non critique, et la pression sur les décideurs politiques exercée par les intérêts économiques colossaux qui se jouent derrière les innovations technologiques dans le domaine biomédical.

Tirant les conséquences ultimes de cette conjoncture techno-économique, qui englobe maintenant l'ingénierie génétique, Vandelac écrit :

"L'être et le vivant sont donc désormais les objets emmêlés d'appropriation et de modification radicales, scellant l'emprise inégalée de la techno-économie sur toute forme de vie, au risque de l'intégrité des êtres et de la biodiversité."¹⁸

Pareil horizon n'est pas sans rappeler la préoccupation de Gilbert Hottois¹⁹ pour la sauvegarde de la capacité éthique. Selon Hottois, la confrontation entre l'éthique et la technique n'est pas une lutte entre deux morales dont l'une défendrait le mode d'action techno-économique. Elle n'est pas "intra-éthique" :

"La rencontre "technique/éthique" est infiniment plus fondamentale : elle met en jeu l'éthique elle-même et semble exiger un choix qui ne serait pas celui de l'une ou l'autre éthique mais de *l'éthique ou de l'autre de l'éthique*. Aussitôt, un critère se laisse formuler : il conviendrait de promouvoir uniquement les possibles techno-scientifiques qui ne risquent pas d'altérer gravement et irréversiblement, voire de supprimer la capacité éthique de l'humanité."²⁰

À nos yeux, plus la mainmise techno-économique sur le vivant se déploie en étendue et en rapidité d'exécution, plus la capacité éthique s'amenuise, victime de l'évacuation hors du champ culturel actif des significations symboliques fondatrices de l'éthique, ainsi que de la disqualification du souci des responsabilités collectives envers les générations futures. Ce qui est en cause ici, c'est la capacité de penser et d'articuler les différentes figures pratiques de "l'être-au-monde-avec-autrui", selon le concept proposé par Hottois.

"Rendre justice à l'importance du symbolique, c'est rendre justice à cette part en l'homme qui résiste à l'objectivation et à la mécanisation (...). C'est aussi cette part qui fait la dignité de l'homme en tant que *personne*, c'est-à-dire un être qui ne peut jamais devenir simplement ni un moyen (que l'on utilise à des fins extérieures ou étrangères), ni un bien (que l'on possède), ni un objet (que l'on manipule), ni un produit (que l'on conditionne techniquement par un travail non symbolique)."²¹

Il y va de notre capacité à produire, à dire et à partager le sens de la procréation et de la naissance, de l'unicité et de la liberté du sujet moral, du rapport à autrui et à la nature, de la maladie et de la mort.

1.4. Le paradoxe du recours à la loi

Confronté à des enjeux de cette envergure, l'éthicien risque d'y perdre son latin (ou son anglais!). Comment peut-il réussir à réinvestir dans le débat sur les enjeux de la techno-économie biomédicale une dimension symbolique productrice de sens pour l'action individuelle et collective, alors que tous les discours fondateurs sont à priori

disqualifiés, selon l'éthos post-moderne ? La tentation est grande de recourir à la norme juridique, forte de son infrastructure institutionnelle et soutenue par la menace de la sanction, capable donc d'imposer le respect de certaines valeurs jugées fondamentales. C'est précisément ce que réclament plusieurs intervenants dans les débats bioéthiques.

Traitant la judiciarisation des rapports sociaux, le politicologue André-J. Bélanger²² souligne que l'appareil politique dans son ensemble a tendance à se judiciariser, que les hommes politiques confient de plus en plus volontiers aux tribunaux l'arbitrage des conflits d'intérêts. Promoteurs et détracteurs des nouvelles techniques biomédicales se livrent ainsi sur la place publique des joutes de valeurs morales dont le point de chute est le pupitre du législateur ou du tribunal. Aux yeux des observateurs inquiets des progrès biomédicaux, le droit représente un code moral "objectif" ou "minimal" à l'usage des sociétés pluralistes et démocratiques. Il se dresse comme le dernier rempart et même la condition de possibilité d'une morale collective.

Ce type de revendication n'est pas circonscrit au domaine biomédical. Il correspond au contraire à une tendance générale observée dans les sociétés libérales, une tendance qui touche désormais aux activités fondamentales de définition et d'interprétation de la charte des droits et libertés, et partant des valeurs qui lui servent d'assise. Bélanger qualifie de pessimiste cette orientation du libéralisme politique :

"Le libéralisme pessimiste se fonde sur une lecture anhistorique et inquiète du social. Il se réclame de principes absolus dans le temps comme dans l'espace, principes qui s'imposent donc d'office : dans la perspective d'une menace possible à leur maintien, il vaut mieux, pour une pleine certitude, engager l'avenir en les rendant intangibles."²³

Ce diagnostic jette un éclairage intéressant sur la perception sociale du pouvoir de régulation des normes éthiques. La demande accrue de normativité juridique traduirait donc une lecture pessimiste des développements récents et à venir des sciences et des techniques biomédicales, ainsi

que de la capacité de l'éthique à les encadrer de manière significative et "efficace". Cette lecture s'inspirerait elle-même de la conviction que quelque chose d'essentiel, de fondamental est en train de se perdre, quelque chose qui touche à "l'humanité même de l'être humain".

La préservation de "l'humanité de l'homme" par le droit tient une place centrale dans les écrits de Bernard Edelman. Il donne les grands principes juridiques, notamment l'indisponibilité du corps humain et l'immutabilité de l'espèce humaine, pour seuls capables de fonder et de légitimer un encadrement normatif des sciences de la vie qui engage la société sur la voie de changements progressifs, lucides et prudents. Sa position prend appui sur une conception du droit comme expression d'un ordre symbolique constitutif du concept d'humanité.

Pour Edelman, le droit a en effet pour fonction d'instaurer une instance de jugement des désirs individuels, le critère de jugement étant le bien ou le mal dont les désirs sont porteurs pour autrui, et partant pour l'ensemble de la société civile. La normativité juridique procède de la nécessité sociale de régler le sacrifice des impulsions instinctives personnelles. La norme juridique devient ainsi le produit d'une activité de jugement et de classement des actions en fonction de représentations symboliques :

"L'univers juridique est protecteur de l'humanité de l'homme, en ce sens qu'il reproduit dans son classement et ses catégories, le cycle de la symbolique humaine, de la naissance à la mort en passant par la transmission. Dénier cet univers, dénier cette instance de jugement de l'homme sur l'homme, c'est prêter la main aux pires errements."²⁴

Situé dans une perspective aussi globalisante, l'investissement du "cycle de la symbolique humaine" au fondement des normes juridiques laisse perplexe. Ainsi érigé en code de tous les codes, en rempart contre les invasions barbares de la techno-économie, le droit produit un effet de vérité, tout en se défendant, paradoxalement, de prétendre à la vérité, à l'objectivité. Il y a dans cette thèse l'équivalent d'une origine absolue du droit et de la morale commune, qui plongerait ses racines dans l'inconscient collectif, peut-être depuis la nuit des temps.

Ainsi défini, le droit se fonde en quelque sorte en lui-même, dans la conscience et la volonté de porter l'universel symbolique, et de le traduire en critères de jugement et de classement des conduites humaines. Quiconque remet en question un principe juridique premier s'expose dès lors à provoquer rien de moins que le règne de la folie, de la tyrannie et de la barbarie ou, pire encore, la fin de la civilisation occidentale et la déshumanisation de l'espèce humaine. Ce n'est pas une mince sanction!

Tout en reconnaissant la charge symbolique et la fonction civilisatrice première des principes fondamentaux du droit, il faut à notre avis résister à la tentation de s'en remettre à la norme juridique comme au seul univers de sens possible, en vue de résoudre les grands dilemmes de la bioéthique. Nous croyons que plusieurs univers de sens peuvent et doivent être investis dans la délibération bioéthique, parce qu'ils existent et ont droit de cité dans le contexte des sociétés démocratiques. Et aussi parce que le droit et l'éthique sont œuvres de raison critique et de libre discussion.

2. L'ENGAGEMENT DE L'ÉTHICIEN : QUELQUES RÈGLES DU JEU

Le moins que l'on puisse dire, c'est que la tâche des instances bioéthiques et des éthiciens qui les animent n'est pas simple. Soumis aux pressions de la logique techno-économique et de ses impératifs "catégoriques", coincés entre la tentation de recourir à la norme juridique et celle de céder au subjectivisme moral ambiant - qui fait largement droit aux valeurs techno-économiques - ils doivent néanmoins accomplir leur travail, c'est-à-dire produire les avis, les conseils et les normes pour lesquels ils sont mandatés. Qui plus est, les éthiciens doivent encore se situer, en tant que professionnels (auto ou hétéro-proclamés) de la production des normes, en regard d'une mutation fondamentale à l'œuvre dans les sociétés démocratiques actuelles : celle du rapport à la norme qui s'articule de plus en plus en termes procéduraux, c'est-à-dire en termes d'organisation de l'interaction réflexive entre les acteurs sociaux. Nous empruntons cette piste de réflexion à Jean De Munck qui affirme notamment :

"Ces procédures ne peuvent se réaliser sans mobiliser les acteurs, et organiser leur interaction en face-à-face. Une discussion *réelle* entre les parties participantes est nécessaire (...). En d'autres termes, ce sont les acteurs réflexifs en interaction qui sont, dans ce cas, les opérateurs ultimes de la combinatoire des exigences normatives diverses. Le niveau de l'interaction apparaît bel et bien incontournable. L'interaction des acteurs vient, pourrait-on dire, à la place de l'inexistant code de tous les codes."²⁵

Sous le feu croisé de ces contraintes, l'éthicien peut être tenté de se rabattre sur sa fonction de travail (qu'elle soit bénévole ou rémunérée). Ce faisant, il emprunte l'un des modes dominants de légitimation morale en contexte postidéologique : "l'homme juste devient celui qui fait correctement son boulot"²⁶. L'éthicien trouve alors satisfaction et légitimité dans l'action de produire des normes à l'intérieur du cadre institutionnel auquel il est rattaché : ainsi le comité d'éthique de la recherche en milieu hospitalier évaluera, consciencieusement et selon les règles établies, le formulaire de consentement d'un protocole de recherche pharmacologique, mais sans questionner la pertinence de la pharmacothérapie en tant que pratique économique et médicale. Ce faisant, il laisse à d'autres intervenants le soin de produire et de diffuser des analyses critiques plus globales portant sur les enjeux éthiques fondamentaux de la techno-économie biomédicale.

La littérature critique est de plus en plus abondante en ces matières, notamment en philosophie, en sociologie et en droit, comme en témoignent les références qui nourrissent notre réflexion. Notre questionnement porte plutôt sur la place de cette réflexion critique au sein même des pratiques normatives institutionnelles, sur la place de la délibération proprement éthique et politique au sein des milieux professionnels (de la santé²⁷ ou des affaires). Le problème se situe donc au niveau de la fonction institutionnelle de l'éthique appliquée, c'est-à-dire de la portée et des limites d'une certaine éthique procédurale définie à la mesure et dans l'intérêt des institutions.

La difficulté - et elle est de taille - consiste donc à introduire des éléments significatifs d'une fonction politique globale au sein d'un travail

éthique local; elle ne peut certes être résolue en un tournemain. Aussi proposons-nous simplement d'ouvrir la réflexion sur le sujet, en traçant certaines pistes d'analyse critique et d'action qui restent à explorer plus avant, mais qui sont certes susceptibles de faire éclater les cadres institutionnels indûment limitatifs qui s'imposent dans l'ordre des modes de délibération et de la référence aux valeurs. (À notre avis, ces cadres résultent en partie d'un processus de restriction volontaire de la part de l'éthicien; sous cet aspect, ils ne sont pas immuables.)

De manière générale, nous croyons que les praticiens de l'éthique peuvent d'abord établir les conditions favorables au dépassement de l'injonction paradoxale qui leur est faite (à savoir : mener une réflexion éthique qui soit limitée et circonscrite aux besoins d'une institution, quand les enjeux dépassent largement le cadre institutionnel). Nous identifions deux conditions préalables.

La première consiste à ouvrir les frontières généralement closes de la délibération éthique sur les autres formes de normativité : juridique, administrative, économique ou technoscientifique. (Nous reprenons ici la thèse de Luc Bégin à l'effet que la démarche de résolution de problème en éthique appliquée passe nécessairement par l'interrogation systématique des autres types de normativité à l'œuvre dans la situation étudiée²⁸). Elle consiste encore à faire tomber les cloisons dressées entre les niveaux d'analyse (par exemple entre le micro et le macro-éthique, le micro et le macro-économique...)²⁹, sans toutefois les confondre.

La seconde condition réside dans l'examen critique périodique des critères les mieux établis de l'évaluation éthique, par exemple la règle du libre consentement du sujet à la recherche bio-médicale (certains usages de cette règle peuvent avoir pour effet d'asservir le sujet de recherche, plutôt que de l'inscrire dans une démarche d'autodétermination³⁰).

En tentant d'échapper ainsi à l'injonction paradoxale, l'éthicien franchira inévitablement le seuil au-delà duquel son mandat institutionnel sera dépassé et remis en question (le mandat d'un comité d'éthique hospitalier, par exemple). Il sera

alors confronté à la question du pouvoir "dont il est à la fois l'objet et l'instrument" et à la nécessité de développer des stratégies d'intervention qui lui permettent de rester fidèle à la finalité propre de la réflexion éthique : la libre production de sens, dans l'ordre de l'action humaine individuelle et collective. À cet égard, la première responsabilité de l'éthicien-praticien - le premier principe de sa déontologie - est de résister à la fonction purement instrumentale qui lui est ultimement destinée, celle de mettre sa compétence discursive au seul service de la gestion des tensions décisionnelles résultant du choc des normativités et des pouvoirs constitués au sein de l'institution.

Parmi les stratégies d'intervention à développer figure inévitablement la mise en place de dispositifs critiques au sein même des procédures de discussion et de décision éthiques propres à chaque instance constituée ou à chaque établissement. De tels dispositifs restent à inventer localement, selon les contextes, mais nous savons déjà qu'ils seront des relais de questionnement éthique directement intégrés aux procédures de délibération, et qu'ils s'adresseront nécessairement aux enjeux de l'exercice du pouvoir techno-économique en matière de recherches bio-médicale, de politiques de santé et de pratiques cliniques.

En référence au rôle politique assigné aux intellectuels par Foucault, nous pouvons encore dire de ces stratégies qu'elles situent le travail de l'éthicien dans une perspective de partage du pouvoir discursif. L'éthicien ne détient aucune légitimité pour parler en son nom personnel, ni pour parler au nom de tous, pour "dire la vérité muette de tous". À cet égard, sa responsabilité première est certes de susciter le débat public sur les grands enjeux éthiques qu'il rencontre dans sa pratique et d'y participer activement, avant de réinvestir les orientations issues de ces débats dans la résolution des dilemmes éthiques "locaux". Tel que formulé, toutefois, cet engagement public demeure ouvert à tous les contenus possibles; il manque à l'objectif théorique de partage du pouvoir une direction, une orientation "idéologique".

Le premier contenu idéologique nous vient de la culture normative ambiante, juridique et éthique. Elle est fondamentalement constituée par les principes juridiques, au sens où Edelman

les définit, par les droits et libertés de la personne, par les grandes valeurs morales constitutives du corpus bioéthique (autonomie, bienfaisance, justice, responsabilité), ainsi que par les représentations symboliques qui leur donnent sens. En contexte postmoderne et postidéologique, si la référence à ces repères ne s'opère pas de manière univoque, elle fait cependant toujours l'objet d'un investissement significatif dans les discours critiques traitant du champ biomédical. Ces repères ne s'imposent pas, mais leur discussion s'impose.

Toutefois, considérant la problématique du pouvoir techno-économique développée précédemment, ainsi que les enjeux éthiques et politiques cruciaux qu'elle soulève, la question se pose de la capacité normative réelle dont nous disposons, du lieu de l'éthique et du droit, pour infléchir le cours des événements et leur donner un sens "authentiquement humain", pour reprendre le critère de Hans Jonas. C'est précisément cette inquiétude qui nous incite à formuler un autre élément de stratégie à l'usage de l'éthicien-praticien. Il relève d'une conception de l'exercice du pouvoir dans les sociétés démocratiques, et il révèle la signification du "partage du pouvoir discursif".

À notre sens, l'action de l'éthicien-praticien doit s'inscrire dans une dynamique dialogique où les grands repères juridiques et éthiques sont partagés, critiqués et réinvestis par les acteurs sociaux. Selon la même logique, il incombe aux éthiciens de soumettre les nouvelles technologies bio-médicales au jugement des citoyens-usagers des services de santé, selon des modes et des procédures de communication et de délibération qui restent largement à inventer. C'est aux acteurs sociaux agissant au sein de leur communauté qu'appartient en dernière analyse la liberté de déterminer la signification et la portée existentielle des concepts de santé, de maladie, de qualité de vie individuelle, de solidarité collective et partant, le sens du progrès bio-médical et la juste place des valeurs économiques dans l'ordre social. Aussi reprenons-nous à notre compte ces propos d'Isabelle Stengers :

"Ce sont des associations de citoyens analysant la situation qui est la leur, diagnostiquant ce qui la rend intolérable, revendiquant les mesures et les dispositifs

qui leur permettraient de vivre ce qu'ils doivent affronter. Bref, ils construisent la signification politique de ce qui leur arrive, au sens où la question politique est d'abord la question de savoir ce qu'est la cité, comment ceux qui y appartiennent peuvent vivre ensemble avec leurs intérêts divergents ou conflictuels. Et c'est parce que la définition qu'ils construisent de leur maladie n'est pas purement médicale mais intègre une dimension politique, qu'ils constituent pour les médecins de nouveaux types de partenaires, exigeants, gênants, troublant les règles du jeu. Le type de partenaires dont les médecins ont besoin pour apprendre à s'intéresser à ces dimensions de la maladie que leur rêve prétend éliminer."³¹

En conclusion, on pourra certes lire nos propositions stratégiques comme une envolée quasi utopique issue d'une certaine naïveté anthropologique. On pourra, en clair, douter franchement du pouvoir d'action réel des éthiciens en situation institutionnelle, ainsi que de la capacité du citoyen "sous influence techno-économique" de parler en son propre nom et de tenir conséquemment un discours libérateur.

À nos yeux, le pari démocratique s'impose plus que jamais dans le contexte actuel. Sa réussite - ou son échec - dépend largement de la volonté et de la capacité manifestée par les détenteurs du "pouvoir de discourir", dont les éthiciens, de concevoir et d'aménager rapidement des procédures concrètes de libre discussion et de libre décision collectives.

NOTAS

- (1) Michel Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault - Gilles Deleuze", dans *Deleuze - L'ARC*, N° 49, 1980 : 4.
- (2) Louise Vandelac, "Quand l'État confie la protection de la santé aux entreprises", *Éthique publique (Éditions Liber)*, Vol. 1, N° 1, printemps 1999 : 102-115.
- (3) L. Vandelac, Op. cit. : 111.
- (4) M. Foucault / G. Deleuze, Op. cit. : 5.
- (5) Différents auteurs ont analysé les traits caractéristiques de cet ethos. Mentionnons notamment : Guy Rocher, "La bioéthique comme processus de régulation sociale : le point de vue de la sociologie", dans Marie-Hélène Parizeau, *Bioéthique. Méthodes et fondements*. Montréal, ACFAS, Les Cahiers scientifiques no. 66, 1989 : 49-62. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. de C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992.

- (6) Les expressions sont de Jean-François Lyotard, **La condition post-moderne**, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- (7) Gilles Lipovetsky, **Le crépuscule du devoir**, Paris, Gallimard, 1992.
- (8) G. Lipovetsky, Op. Cit. : 86.
- (9) Ibid. : 130-131.
- (10) L'expression est empruntée à Philippe Arondel, **L'homme-marché**, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
- (11) Christian Ruby, **La solidarité**, Paris, Ellipses/Polis, 1997 : 112-113.
- (12) Plusieurs essais issus de divers horizons idéologiques critiquent l'accroissement des inégalités socio-économiques. Mentionnons : Edward N. Luttwak, **Le turbo-capitalisme**, Paris, Éditions Odile Jacob, trad. De M. Bessières et P. Jorland, 1999, ainsi que : Riccardo Petrella, **Le bien commun. Éloge de la solidarité**, Bruxelles, Éditions Labor, 1996.
- (13) Lucien Sève, **Pour une critique de la raison bioéthique**, Paris, Editions Odile Jacob, 1994 : 283-363.
- (14) L. Sève, Op.cit. : 340-341.
- (15) Voir notamment à ce propos : Jean-Louis Baudouin et Catherine Labrusse-Riou, **Produire l'homme : de quel droit ?** Paris, Presses Universitaires de France, 1987, ainsi que : Jacques Testart, dir. publ., **Le Magasin des enfants**, Paris, Gallimard /Folio # 38, 1994.
- (16) Sur ce sujet, on lira avec intérêt l'ouvrage de Jean-Louis Baudouin et Danielle Blondeau, **Éthique de la mort et droit à la mort**, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- (17) Gilbert Hottois parle de "tentation de l'essai libre du possible" dans **Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience**, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990 :128.
- (18) L. Vandelac, Op. cit. : 111.
- (19) Gilbert Hottois, **Le signe et la technique**, Paris, Aubier, 1984.
- (20) Gilbert Hottois, "Aspects d'une philosophie de la technique", dans **Éthique et technique, Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences morales**, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983 : 64.
- (21) G. Hottois, **Le paradigme bioéthique** : 163.
- (22) André-J. Bélanger, "La démocratie libérale comme règle du jeu", dans **Les formes modernes de la démocratie**, G. Boismenu, P. Hamel et G. Labica, dir. publ., Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992.
- (23) André.-J. Bélanger, Op. Cit., : 26.
- (24) Bernard Edelman, "Critique de l'humanisme juridique". In **L'Homme, la Nature et le Droit**, B. Edelman et M.-A. Hermitte, dir de publ., Paris, Christian Bourgois Editeur, 1988 : 306-307.
- (25) Jean De Munck, "Normes et procédures : les coordonnées d'un débat", dans Jean De Munck et Marie Verhoeven, dir. publ., **Les mutations du rapport à la norme. Un changement dans la modernité ?** Bruxelles, De BoeckUniversité, 1997 : 60.
- (26) Nous empruntons le terme *postidéologique* et la citation à Olivier Todd, dans **L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées**. Paris, Gallimard, 1998.
- (27) Voir à ce propos l'ouvrage collectif dirigé par Marie-Hélène Parizeau, **Hôpital et éthique**, Presses de l'Université Laval, 1995.
- (28) Luc Bégin, « Les normativités dans les comités d'éthique », dans M.-H. Parizeau, Op. cit. : 32-57.
- (29) On pourra consulter à cet égard : Bruno Leclerc, « Les Comités d'éthique face à la contrainte économique », dans Jean-François Malherbe, dir. publ., **Compromis, dilemmes et paradoxes en éthique clinique**, Namur/Montréal, Artel/Fides, Coll. Catalyses, 1999 : 63-77.
- (30) Cette question est étudiée par Bruno Leclerc et Richard Gagné dans "La validité du consentement au dépistage génétique », dans Marcel J. Mélançon et Richard Gagné, dir, publ., **Dépistage et diagnostic génétiques**, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999 .
- (31) Isabelle Stengers, **Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience**. Paris, Éditions La Découverte/Sciences et société, 1997 : 105.

ÉTHIQUE ET JUSTICE CHEZ EMMANUEL LÉVINAS

Simonne PLOURDE

Ph.D philosophie, Université du Québec à Rimouski

RÉSUMÉ

La justice ne demeure justice, écrit E. Lévinas, que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche». Se trouvent ainsi explicitement posées, par E. Lévinas lui-même, les conditions sociales d'une éthique dont trop de commentateurs ne retiennent que la notion de visage. Cet article se propose d'établir la place incontournable du tiers, c'est-à-dire de la société, dans la pensée lévinassienne. Pour ce faire, il définit ce que le philosophe entend par altérité et socialité. Il expose les liens qui unissent indissolublement éthique et justice, deux concepts qui n'en demeurent pas moins distincts dans la philosophie lévinassienne.

RESUMO

"A justiça só permanece justiça, escreve E. Lévinas, numa sociedade onde não há distinção entre próximos e distantes, mas onde também permanece a impossibilidade de passar ao largo do mais próximo". Acham-se assim explicitamente postas pelo próprio Lévinas as condições sociais de uma ética da qual muitos comentadores só retêm a noção de rosto. Este artigo propõe-se estabelecer o lugar insubstituível do terceiro, isto é, da sociedade, no pensamento lévinassiano. Para fazer isso, define o que o filósofo entende por alteridade e socialidade. Expõe os laços que unem indissolublemente ética e justiça, dois conceitos que permanecem distintos na filosofia lévinassiana.

La thèse de l'*inhumanité* des sciences et des technologies trouve de nombreux défenseurs : science et technique comportent en effet une bonne dose d'irrationalité et risquent d'entraîner l'espèce humaine dans des dérives irréversibles. Il serait cependant malhonnête d'ignorer que découvertes scientifiques et innovations technologiques ont, jusqu'à nos jours, contribué à doter l'être humain d'une nouvelle identité. L'homme n'est-il pas «le produit de sa propre artificialisation ou technicisation¹»? Faut-il s'en réjouir ou s'en inquiéter?

Le XX^e siècle a connu une avancée scientifique et technologique suffisamment impressionnante pour qu'un monde sans famine, sans oppression et sans guerre cessât d'appartenir au domaine de l'utopie. Il s'achève cependant sans avoir réussi, ni à éradiquer les conflits, ni à nourrir tous les humains. Si le *progrès*² des technosciences a porté à un point jamais atteint la domination de l'homme, d'une part sur la nature, d'autre part sur le patrimoine génétique humain - et du coup sur l'évolution de l'espèce -, du point de vue

géopolitique, «le monde, dit Ignacio Ramonet, présente l'aspect d'un grand chaos : d'un côté, multiplication des unions économiques régionales [...], de l'autre, renaissance des nationalismes, montée des intégrismes, États divisés, minorités réclamant leur indépendance. La plupart des conflits [...] sont des conflits internes, intraétatiques, qui opposent un pouvoir central à une fraction de sa propre population³ ». Les grandes innovations de l'ère moderne, en privilégiant ce qui est immédiatement utilisable, techniquement exploitable, n'ont donc pas contribué à faire régner la justice et la paix. Les principes de liberté, de juste partage des richesses, d'humanité ont-ils perdu leur sens, se sont-ils convertis en mots vides qui maquillent la réalité, qui ignorent la souffrance quotidienne d'une multitude d'hommes, de femmes et d'enfants?

Le XXI^e siècle sera-t-il plus "humain"? ce siècle qui, au plan des sciences de la vie, s'annonce comme celui de la génétique et des biotechnologies; au plan des virtuosités informatiques, celui des communications planétaires; au plan économique, celui de la mondialisation des marchés et des politiques macro-économiques; au plan éthique, - il le faudra - celui des devoirs corrélatifs aux droits de l'homme. Déjà, il en est plus d'un pour s'inquiéter du modèle de société fondé sur l'économisme, c'est-à-dire sur le néolibéralisme intégral, sur la tyrannie de la mondialisation. Des voix s'élèvent contre l'appauvrissement de couches de plus en plus importantes de populations au sein même des pays industrialisés⁴, convoquant chacun à la vigilance et à l'exercice de ses responsabilités dans son propre milieu. L'envergure du défi ne doit pas décourager tous ceux et celles qui sont conscients de la lutte à mener pour sauvegarder "l'humanité⁵" de l'homme technicien. Que dire et que faire concrètement pour résoudre les problèmes majeurs que l'humanité doit affronter chaque jour et dont le déchaînement de la violence dans plusieurs pays de la planète n'est pas le moindre des symptômes? Si les États sont impuissants à solutionner leurs conflits internes et externes, que peut faire le simple citoyen?

C'est ici que l'éthique d'Emmanuel Lévinas éclaire les consciences en désarroi. Son concept de *visage* est sans doute le plus connu de sa

philosophie. Une éthique proposant *l'accueil inconditionnel d'Autrui* semble, à première vue, une bien piètre réponse à l'ampleur et à l'urgence des problèmes générés par les structures d'un monde d'inégalité croissante, au sein duquel la souffrance du plus grand nombre sert les intérêts de quelques potentats⁶. Il se pourrait, cependant, que la voix du philosophe n'attende que des oreilles «éveillées», prêtes à comprendre que le message qu'elle livre fournit une solution incontournable pour raviver "le peu d'humanité qui orne la terre"⁷. Pour commencer, "*dans la guerre juste menée à la guerre*, écrit Lévinas, *trembler - encore frissonner - à tout instant, à cause de cette justice même*" (AE, 233). À ce frisson, à ce tremblement, à ce combat incessant contre l'*inhumain*, qui donc peut échapper ?

Le titre qui coiffe la réflexion ici proposée suscite d'emblée deux questions : *faut-il distinguer les concepts d'éthique et de justice qui tissent la trame de la pensée d'Emmanuel Lévinas? si oui, y a-t-il, en dépit de leur distinction, un lien qui les unit ?* Abordons d'abord la notion d'altérité. Elle nous permettra d'entrer dans l'éthique lévinassienne. Nous pourrions ensuite situer par rapport à elle le concept de justice et établir les liens qui unissent éthique et justice.

I. L'altérité ou la notion de visage

La réflexion d'Emmanuel Lévinas porte dans ses plus profonds replis les cicatrices laissées par le traumatisme des guerres et par le génocide de son peuple, pour lequel fut inventée l'horreur d'Auschwitz. On comprendra aisément la place centrale dévolue à la *sensibilité* et le rôle qu'elle joue dans l'élaboration de sa philosophie, ainsi que le sentiment aigu de la *vulnérabilité* de toute vie humaine. Rien là, cependant, pour générer sous sa plume, ni considérations romantiques, ni dolorisme, mais la mise en relief lucide, d'une part, de la présence du Mal dans le monde; d'autre part, de l'extrême gravité de l'existence et du poids de la responsabilité éthique à laquelle personne ne peut se dérober.

Pour le philosophe Lévinas, les êtres humains ne sont pas, d'abord et avant tout, des individualités similaires, anonymes, totalisées sous un même genre. À cette classification logique, il oppose le

Moi concret, séparé, unique, plaidant pour sa "place au soleil", cherchant un bonheur constitutif de son égoïsme. Être Moi, constate Lévinas, c'est s'identifier comme Moi jusque dans ses altérations, se distinguer du non-moi, vivre chez soi, goûter la « particularité du bonheur de la jouissance⁸ ». L'habitation fournit la chaleur et la douceur de l'intimité. Dans la demeure se rencontre la première altérité, celle que Lévinas appelle le Féminin, et s'ébauchent les premières relations avec autrui. L'analyse de la relation érotique fournit à Lévinas l'occasion de développer une phénoménologie de l'Éros où se trouvent des pages superbes sur l'ambiguïté de l'amour, la fécondité, la filiation, le temps⁹.

Hors de la demeure, se tient Autrui, l'Étranger, dont la présence remet en question la totalité du bonheur de la vie paisiblement goûté. Autrui, c'est celui qui se présente "en face" du Moi, dérange l'ordonnement de ses activités. Lévinas l'appelle "visage", une métaphore dont le référent est le faciès humain, choisi parce que celui-ci se présente nu et sans défense. Sous la plume de Lévinas, le "visage", c'est l'Étranger qui s'offre à la rencontre, dans sa nudité, sa faiblesse, sa sensibilité extrême, sa condition mortelle. Dès qu'il paraît, sa présence elle-même s'entend de soi comme un premier cri, elle invoque l'interdit qui fonde toute société : "*Tu ne tueras point !*".

Sous les dehors ordinaires de l'autre homme, le "visage" est *invisible*, car il peut n'être pas reconnu comme tel, son cri peut n'être pas perçu. Occupé de son être, de sa famille, de son travail, de ses intérêts personnels, le Moi verra en l'Autre l'intrus, le concurrent, le spoliateur de sa jouissance, celui qui peut tuer et être tué par légitime défense ou par violence native. Pourtant, reconnaître le "visage" dans l'Étranger qui fait face, c'est percevoir en lui tout le contraire de la force. Le "visage" mendie le respect et l'accueil : "dans le visage réside le pathétique de la vie humaine, une ressource plus grande que la force, une force plus grande, mais qui ne s'appelle plus la force¹⁰". D'où vient cette force qui désarme, précisément parce que *force* n'est pas son nom? En suivant Lévinas jusqu'au bout, on découvre que l'"épiphany du visage" fait venir à l'idée une mémoriale théophany qui a inscrit sur le "visage", comme trace de sa "passée", les traits

vulnérables de la fraternité. La fraternité s'enracine dans une *créaturalité* commune à tous les humains. L'Étranger reconnu comme "visage" l'est à titre de frère. L'accueil qu'il attend et qui lui est dû engendre la relation éthique, laquelle "inspire" dans le psychisme du Moi l'abolition de la violence et de la guerre, ces prolongements de sa jouissance spontanée de vivant.

Telle que décrite par Lévinas, la relation éthique ne signifie pas une relation *avec* autrui, du type de celle développée par plusieurs philosophes et présentée à juste titre comme structurante dans l'ordre ontologique. Prenant la contrepartie de l'ontologie heideggerienne, Lévinas privilégie l'inflexion éthique, c'est-à-dire la relation *à* et *pour* autrui. En tant qu'Étranger-frère, l'Autre est si proche qu'il devient *l'autre-dans-la-peau*. C'est vers lui que s'épanche l'immédiateté de la jouissance¹¹. Il a préséance sur mes besoins. Son origine mémoriale lui confère Hauteur; sa nudité miséreuse, Humilité. L'asymétrie accentue la distance qui nous sépare l'un de l'autre, à mesure que la proximité se resserre. En tant que proche, prochain, frère, "je l'ai sur les bras", dit Lévinas. Autrui "est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais approche "les mains vides". La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique¹²". Incontournable, en effet, la place occupée par l'économique chez Lévinas, cette réalité qui tient au corps, à la faim, à la soif, aux larmes que fait verser le dénuement. L'accueil d'Autrui se concrétise en porte et mains ouvertes, en offrande de soi et de ses biens. Mais elle ne s'épuise pas à ce niveau moral. La relation éthique réside tout entière dans une responsabilité envers l'autre qui ne souffre aucune dérobade possible, parce qu'elle procède d'une *élection* antérieure à la liberté individuelle.

Personne n'échappe donc à la responsabilité éthique¹³. Celle-ci colle à chacun d'une façon plus intime encore que sa peau. Lévinas décrit comment le Moi, préoccupé de son être, - le *conatus essendi* spinozien - est dépouillé de son égoïsme, chassé de son enfermement dans un bien-être légitime, subit la "défaite" de son être même, et dans une opération d'évidement, de "dénucléation" de soi, de "des-inter-esse-ment", vire en un Soi responsable

de tous les autres et "ordonné à la bonté"¹⁴. La bonté ne connaît pas ses limites¹⁵. Le "jamais assez" la caractérise. Elle "consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même"¹⁶. Lévinas va jusqu'à parler de responsabilité en terme de *substitution*, un mot qui heurte de prime abord, car, dans le discours moral, la substitution évoque le sacrifice de celui qui prend la place d'un malheureux¹⁷. Mais le niveau *méta-éthique* où évolue la philosophie lévinassienne est antérieur au discours moral. Lévinas réfère au pré-originel, à la source qui commande la relation éthique, c'est-à-dire à l'état de *créaturalité* qui, seul, donne sens à l'élection du Moi et à son ordination à la bonté¹⁸. La notion de substitution n'est intelligible et recevable que si elle s'enracine dans la création et découle de l'élection, qui font du Soi un être *unique* et *irremplaçable*, assigné à responsabilité envers l'"autre homme". Lévinas ne craint pas d'affirmer que la *créaturalité* d'où découle la responsabilité de l'*un-pour-l'autre* fait du Soi un *otage* d'Autrui¹⁹. Le mot n'est-il pas trop fort, la métaphore révoltante? À suivre Lévinas, ne risquons-nous pas de naviguer en pleine *utopie*? Il nous faudra revenir à cette objection.

II. La justice ou la notion de Tiers

La relation éthique s'accomplit sur l'horizon de la socialité. La présence toujours-déjà-là de celui que Lévinas appelle le *tiers* soumet la responsabilité éthique à un nouveau type d'exigences. "Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui" (TI 188), écrit Lévinas, rappelant sans ambages que la socialité n'intervient jamais *après coup* dans l'existence d'un individu. En effet, elle est là, au départ de la vie, dès la conception d'un être nouveau, le *conceptus* ne pouvant advenir sans la rencontre des gamètes mâles et femelles²⁰. Pour l'éthique comme pour la biologie, le multiple est à l'origine. La relation avec le "visage" est donc toujours-déjà affectée par ce *surplus* de socialité qu'apporte le tiers.

Si la relation éthique constitue le thème premier et omniprésent auquel le philosophe consacre la majeure partie de ses analyses, Lévinas ne peut l'abstraire de la consistance du *visible*, c'est-à-dire la détacher de l'*exister* des

êtres humains, de leur vie de travail, des institutions juridiques, politiques, scientifiques, technologiques, économiques qui les encadrent. La relation sociale n'est pas une relation quelconque, l'une parmi de multiples autres, mais elle est l'"ultime événement" de l'être. Elle est le cadre naturel au sein duquel l'être humain naît, grandit, travaille ; là où il "*s'expose*" à Autrui par son œuvre, qui devient marchandise et objet d'échange : " le travail qui amène de l'être en notre possession, écrit Lévinas, s'en dessaisit ipso facto, se livre dans la souveraineté même de ses pouvoirs, d'une façon quelconque à Autrui" (TI, 202).

Attardons-nous ici aux brèves analyses phénoménologiques que le philosophe a consacrées à la notion de travail, qui occupe une si large place dans l'existence humaine. Le fruit du travail, constate Lévinas, est exposé à la contestation et à la méconnaissance d'une volonté étrangère, il se laisse approprier par autrui, soumis qu'il est au pouvoir de l'argent. L'appropriation de l'œuvre de chacun, par le versement des salaires et tous les rouages de l'économie, s'affecte d'une remarquable ambiguïté : bon en soi, le pouvoir d'acquérir choses et services glisse malheureusement, par assimilation du travail avec le travailleur, vers l'appropriation des hommes en même temps que des œuvres. La valorisation originelle que procure le travail et qui s'articule dans les besoins matériels de l'exister n'exclut pas un naïf *inter-essement* du Moi. Dans les "tours et détours" du concret quotidien, l'*inter-essement* se dissimule dans la satisfaction des besoins et les plaisirs de la consommation. Le *pour soi* revendique ses droits, sans égards pour le *pour-autrui*. Les autres ne sont plus regardés *de face*, en toute *droiture* du regard, mais *de biais*, les yeux se détournant de la nudité du "visage". Stimulé par les compétitions sociales, l'*inter-essement* porte en germe la haine des autres, celle qui va des injustices surnoisées jusqu'aux tyrannies et cruautés où s'absorbe la dignité impayable d'Autrui. Toute injustice est un souffle sur la braise assoupie de la violence native de chacun ; elle attise les conflits et, à l'échelle des nations, allume les guerres.

Qu'advient-il alors du "visage"? C'est au cœur du contexte social, en présence du tiers, que Lévinas situe la relation du Moi avec le "visage". "Le tiers est autre que le prochain, écrit-il, mais

aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers - dont je ne peux répondre entièrement même si je répons - avant toute question - de mon prochain tout seul. L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre, m'éloignent de l'autre et du tiers" (AE, 200). Voilà ce que Lévinas appelle la "naissance de la question". Le "visage", tout seul, se situe en deçà des dilemmes de la conscience. "Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, "il n'y aurait pas eu de problème" - dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question : précisément proximité. Elle est troublée et fait problème dès l'entrée du tiers" (*Ibid.*).

L'existence du tiers déploie la fraternité. Elle nécessite l'exercice d'un discernement, d'une comparaison entre des prochains, d'un jugement à prononcer pour sauvegarder les droits des frères et assurer le triomphe de la justice²¹. Quand l'injustice se glisse dans les rapports des uns avec les autres, m'appartient-il de rendre le jugement pour que l'égalité soit respectée? Que dois-je faire pour que la justice soit sauvée? De quel frère dois-je désormais prendre le parti? Quel droit faire triompher : celui du "visage" ou celui du tiers?

La socialité qui brouille les rapports entre Moi et Autrui signifie-t-elle une dégradation de la relation éthique, une relâche de la responsabilité, une limite à l'ordination à la bonté? Le va-et-vient qui s'établit entre la relation avec le "visage" et la relation avec le tiers délivre-t-il le Moi de l'exigeant face à face avec Autrui? La socialité justifie-t-elle la dérobaie du Soi, excusé par les obligations de la justice?

Ces questions rendent compte de la *dynamique* qui sous-tend l'éthique lévinassienne. La responsabilité éthique et la justice se régulent mutuellement. L'exercice de l'une comme de l'autre comportent toujours des aléas. La responsabilité éthique se heurte au retour clandestin de l'égoïsme, de la violence et de l'arbitraire de la liberté individuelle. L'*inter-essement*, le

narcissisme, la non-reconnaissance d'Autrui comme "visage" sont des risques réels de dérapage : leur résurgence menace à tout instant la relation éthique²².

L'œuvre de justice appelle des garants : l'État et le droit. L'État n'est, somme toute, qu'une organisation indispensable, une administration de la multiplicité des citoyens pour rendre possible la vie des uns avec les autres. Il a comme première fonction de sauvegarder l'égalité de tous et d'établir la justice. Le juridique intervient dans l'organisation sociale, soit comme adjuvant de l'État, soit comme intermédiaire entre l'État et les citoyens, pour que soient sauvegardés le respect de la dignité et de l'égalité de tous, une œuvre de justice complexe et fort laborieuse. Mais le pouvoir politique n'est pas davantage exempt de ratages : la dégradation en oppression et en violence, de surcroît légitimées par le pouvoir, sont des menaces dont l'histoire relate les nombreuses concrétisations. "Les guerres mondiales - et locales -, déplore le philosophe, le national-socialisme, le stalinisme - et même la déstalinisation - les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage - c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin²³". Lévinas rêverait-il d'un État essentiellement préoccupé de justice qu'il ne saurait en proposer le modèle idéal, trop conscient que, dans la construction de la justice, subsiste une *tension* entre la guerre et la paix²⁴. Équilibre précaire, toujours à construire, toujours à reconduire. L'actualité et l'histoire sont là pour nous apprendre que le politique s'est fourvoyé plus d'une fois en ramenant l'œuvre de justice "à l'art de la guerre, à l'art de gagner la guerre, de toujours gagner la guerre, jusqu'en temps de paix²⁵". Le souci de justice, obsédant chez Lévinas, l'est d'autant plus que ce XX^e siècle, qui fut le sien, porte les stigmates de deux guerres mondiales, sans compter une longue période de guerre froide et de multiples guerres nationalistes. Ces dernières ne sont-elles pas, transposées à l'échelle d'une nation, l'équivalent de l'égoïsme d'un Moi qui cherche sa paix et son repos dans l'élimination de l'altérité?

Personne ne peut, tout seul, prévenir les injustices et empêcher d'éclater les conflits aux proportions nationales ou mondiales²⁶.

L'originalité de Lévinas, c'est d'avoir identifié, comme antidote à l'oppression de tout pouvoir, le *seul espace* où chacun peut et doit intervenir, la *première scène* où doit se concocter la paix, la relation éthique. La communauté sociale, affirme-t-il, se noue autour "de la dia-chronie de deux²⁷ : la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains [Autrui et le tiers], mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice" (AE 203).

Ce discours laisse entendre que la paix est possible, que la justice peut exister sur terre, que leur point d'émergence se situe d'abord dans la relation éthique. S'en remettre aux États pour l'établissement de la paix et au droit pour la réalisation de la justice²⁸, quand on ne crée pas soi-même la paix avec le plus proche et la justice avec les tiers est un désengagement qui masque l'irresponsabilité personnelle. Personne, pense Lévinas, ne peut se défaire de son "assignation à responsabilité", ni trouver d'excuse pour légitimer ses faux-fuyants, ses tentatives d'oppression du prochain, sa domination sur Autrui, son irresponsabilité infantile. Avant *d'avoir-à-être*, chacun, en tant qu'unique et irremplaçable, doit répondre de la mort ou de la souffrance d'Autrui : c'est là une responsabilité connexe à son propre droit à l'être. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'étonnante formule de Lévinas qui fait du Moi, devenu Soi par le *des-inter-essement*, le "Sub-jectum", c'est-à-dire le sujet "sous le poids de l'univers - responsable de tout" (AE, 147). Responsabilité hors norme, mais aussi grandeur de chaque être humain.

III. Éthique et justice : deux éléments indissociables

Éthique et justice constituent donc deux notions distinctes, mais à ce point connectées l'une à l'autre, qu'en les dissociant, on mutile et dépouille de sa vérité la pensée lévinassienne. Leurs liens sont si étroits que dans *Totalité et infini*, le premier grand livre du philosophe, Lévinas appelle *justice*, non pas la relation avec le tiers, mais bien la relation avec le "visage". Il a fallu attendre les

textes postérieurs, en particulier *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pour trouver la mise au point d'un vocabulaire, marqué par l'ontologie, qui se cherche encore à l'époque de *Totalité et infini*. Au fil de l'analyse lévinassienne, le concept de *justice* se démarque de la relation avec Autrui pour signifier la relation avec le tiers. Lévinas s'en est expliqué en disant que le mot *justice* est beaucoup plus à sa place là où il faut établir l'équité²⁹.

Le *lieu* de la justice, c'est le terrain commun de tous les citoyens, le *milieu* où chacun est sujet de droits, mais aussi de devoirs. Doivent y régner à la fois l'égalité dans le respect des droits, la réciprocité des devoirs dans la visibilité des échanges de tous ordres. En dépit de l'insistance sur le concept d'asymétrie, Lévinas ne redoute pas la notion d'égalité. Il opère ce tour de force "de penser ensemble la multiplicité des humains et l'unicité de la personne³⁰", de tenir liées l'*égalité*, exigée par la justice, et l'*asymétrie*, propre à la relation éthique. S'il y réussit, c'est que l'une et l'autre n'interviennent pas sur le même plan : l'asymétrie est le socle du niveau éthique, liée qu'elle est à l'intemporel de la *créaturalité* et de l'*élection*; quant à la justice, elle se déploie dans le temps de l'ontologique (institutions politiques, juridiques, économiques). Leur jonction s'opère et se concrétise dans un Soi insécable, à la fois sujet éthique et citoyen, tout ensemble "pâtissant" et agissant. Pour Lévinas, la justice ne peut être rendue que si elle s'arrime à l'éthique, la fonction du "jugement" ramenant la loi au cœur même des rapports du Moi avec Autrui. "Le juge n'est pas extérieur au conflit, affirme le philosophe, mais la loi est au sein de la proximité" (AE, 202). Si le politique et le juridique doivent intervenir dans l'organisation sociale, c'est, nous l'avons vu, que le respect de la dignité et de l'égalité de tous ne va pas de soi, qu'il existe une *tension* vivante, une *pulsion* vitale entre l'inégalité et l'égalité, la jouissance et l'altérité, l'injuste et le juste, les droits de l'homme et les droits de l'*autre* homme.

La relation sociale permettrait-elle au Soi, "otage" d'Autrui, de reprendre souffle, d'oublier ses devoirs envers le "visage", de se décharger sur des tiers de l'assignation à cette responsabilité qui lui incombe sans l'avoir jamais voulu? Si oui, la relation sociale signifierait une dégradation de la

relation éthique. Or, Lévinas le dénie catégoriquement : "En aucune façon la justice, écrit-il, n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, [...] au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le *duo* initial deviendrait *trio*" (AE, 203).

Contrairement à la justice, l'éthique n'a pas de *lieu* réservé. Elle colle au Moi, omniprésente comme l'ombre qui s'attache aux objets éclairés. Même au cœur des relations économiques, là où intervient l'argent comme médiation d'échange des biens matériels, là où le "visage" est peut-être plus qu'ailleurs en péril et susceptible de se "dévisager", Lévinas en ressaisit et sauvegarde la présence. Il discerne, par exemple, au cœur d'activités économiques, beaucoup plus que de simples relations d'affaires, mais avant tout le *recours* d'un homme à un autre homme, l'avènement d'une *rencontre* qui n'est ni "adjonction d'individu à individu", ni "violence d'une conquête"!, - et il faut citer ici la prose ineffable de Lévinas - un «*tout-contre-le-visage* de l'autre homme [...] qui, déjà silencieusement, l'interpelle et auquel il apporte une réponse : déclaration de paix dans le *chalom*³¹ ou vœu de bien dans le *bonjour*. Reconnaissance sans préalable connaissance. Salutation. Réponse ou responsabilité originelle, le "s'adresser à" de tout discours³²".

L'éthique *pass*e dans le langage le plus ordinaire, le geste le plus banal.. Une simple salutation, une conventionnelle poignée de main s'avèrent, contre toute attente, le *non-lieu* de l'éthique qui habite les expériences les plus usuelles de la vie sociale qu'elle «inspire» et transfigure.

CONCLUSION

On l'aura constaté, le discours d'Emmanuel Lévinas n'emprunte ses concepts ni au droit, ni à l'économie, ni à la politique. Ces différents secteurs de l'existence concrète n'en sont pas moins pris en compte et analysés par le discours philosophique. Remarquons chez Lévinas l'absence de volontarisme aride et inflexible, de moralisme vertueux. L'accent est placé sur l'accueil d'Autrui,

sur l'aveu de la fragilité et de la vulnérabilité humaines, sur l'identification des écueils de la vie éthique et sociale. Le philosophe tente de traduire la faiblesse native du sujet éthique par un vocabulaire tiré d'une "sensibilité à fleur de peau", autant celle du corps que celle du psychisme. Les étranges concepts qu'on trouve sous sa plume - évidemment, dénucléation et épanchement du Soi, culpabilité, dette, expiation, persécution, obsession, otage, substitution - cherchent à exprimer avec des mots *qui frissonnent* les impératifs exfoliants du *l'un-pour-l'autre*. Ils ne sont pas à entendre dans leur sens obvie.

Faut-il parler d'*utopie* à propos d'une éthique, "philosophie première", dont le pari majeur concerne la relation personnelle du Moi avec Autrui? À cette question, il me semble qu'on doive répondre avec nuances.

D'une part, certains commentaires font effectivement de cette éthique une utopie, quand ils la dissocient de la justice : dans l'exposé qu'ils donnent de la pensée lévinassienne, l'oubli du *tiers* en mutile la vérité et le réalisme.

D'autre part, la notion d'*Humanité*³³ entrevue et souhaitée par Lévinas comporte l'exigence du plus pur "des-inter-essement". On peut y voir une "utopie de l'humain³⁴", au sens d'un idéal extravagant, conçu non pas sous la forme correcte d'une réciprocité des droits et des devoirs entre les citoyens au sein de la société, mais inscrit dans le *surplus des devoirs sur les droits* de chaque sujet éthique. Ce concept d'*Humanité* fait appel à un fond de bonté originel que Lévinas semble croire plus fondamental que l'égoïsme qui le recouvre et que la violence qui y sommeille : il promeut une *Humanité* qui, libérée du souci de *son* exister même, se montre "la moins ivre et la plus lucide de [son] temps", ne trouve d'autre repos, d'autre inquiétude, d'autre insomnie "que celles qui lui viennent de la misère des autres et où l'insomnie n'est que l'absolue impossibilité de se dérober et de se distraire" (AE, 118). La présence constante du Mal dans notre monde, en particulier sous la forme des guerres, appelle en contrepartie, pour Lévinas, cette force invincible de la *bonté* qui en retient la crue à bout de bras. Utopie ou non, c'est sur elle que compte le philosophe pour raviver "le peu d'humanité qui orne la terre"...

NOTAS

- (1) Dominique BOURG, *L'homme-artifice. Le sens de la technique*. Paris, Éd. Gallimard, coll. "Le débat", 1996, p. 178. "Il n'y a pas lieu, note l'auteur, d'opposer en général l'humanité et la technique : il n'y a pas en effet d'humanité sans objets techniques, sans un environnement technique permanent. Ni l'humanité ni la technique n'existent en elles-mêmes" (p. 10).
- (2) "Le XXe siècle a été le plus criminel de l'histoire de l'humanité, un siècle qui devrait nous guérir définitivement des illusions du progrès". Alain FINKIELKRAUT, entrevue au *Devoir*, 21 avril 1999, A8. D'ailleurs, aujourd'hui, le thème "à la mode" n'est plus celui du progrès, mais celui de la communication.
- (3) Ignació RAMONET, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, p. 9-10.
- (4) À titre d'exemple, entre plusieurs, le livre de Michel CHOSSUDOVSKY, *La mondialisation de la pauvreté. La conséquence des réformes du FMI et de la banque mondiale*. Montréal, Les Éditions Écosociété, 1998.
- (5) Pour employer le mot d'Albert Jacquard.
- (6) La situation n'a guère changé depuis cinquante ans. À preuve ce diagnostic posé en 1944 et toujours actuel: "L'accroissement de la productivité économique qui, d'une part, crée les conditions d'un monde meilleur, procure d'autre part à l'appareil technique et aux groupes sociaux qui en disposent une supériorité immense sur le reste de la population. L'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques. En même temps, celles-ci portent la domination de la société sur la nature à un niveau jamais connu. Tandis que l'individu disparaît devant l'appareil qu'il sert, il est pris en charge mieux que jamais par cet appareil même. Au stade de l'injustice, l'impuissance et la malléabilité des masses croît en même temps que les quantités de biens qui leur sont assignés. L'élévation du niveau de vie des classes inférieures, considérable sur le plan matériel et insignifiante sur le plan social, se reflète dans ce qu'on appelle hypocritement la diffusion de l'esprit. Mais l'esprit ne peut survivre lorsqu'il est défini comme un bien culturel et distribué à des fins de consommation. La marée de l'information précise et d'amusements domestiqués, rend les hommes plus ingénieux en même temps qu'elle les abêtit" Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1944, p. 17.
- (7) Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, M. Nijhoff, (1974) 1978, p. 233. Nous utiliserons désormais le sigle AE en référence à cet ouvrage.
- (8) Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'intériorité*. La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 88. Nous utiliserons désormais le sigle TI en référence à cet ouvrage.
- (9) Voir TI, 232-257. Voir également dans AE les pages 113-118, particulièrement belles, sur la relation érotique et la signification de la caresse.
- (10) Guy PETITDEMANGE, "La notion paradoxale d'histoire", dans *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, N. Frogneux et F. Mies (éds), Paris/Namur, Presses Universitaires de Namur/Cerf, 1998, p. 26-27.
- (11) Voir AE, 94.
- (12) Emmanuel LÉVINAS, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963) 1976, p. 87. Nous utiliserons désormais le sigle DL.
- (13) "rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre" (AE, 203).
- (14) "L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité - de sa faim - sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté" (TI, 175).
- (15) "Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite - se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi" (TI, 222).
- (16) TI 225.
- (17) Lévinas ne présente pas la substitution comme une "vertu virile" (TI, 284) à cultiver pour elle-même. "L'exaltation du sacrifice pour le sacrifice, de la foi pour la foi, de l'énergie pour l'énergie, de la fidélité pour la fidélité, de l'ardeur pour la chaleur qu'elle procure, l'appel à l'acte gratuit, c'est-à-dire héroïque : voilà l'origine permanente de l'hitlérisme" (DL, 197) que dénonce Lévinas. La signification de la substitution n'existe qu'en regard du *pour autrui*.
- (18) Pour une analyse des thèmes de l'illégitimité et de la création dans la pensée lévinassienne, voir notre ouvrage *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*. Paris, Éd. du Cerf, 1996, ch. IV.
- (19) "La notion de création n'est pas introduite ici comme concept ontologique dans une remontée à la cause première de l'être à partir d'une donnée, ni dans une remontée, à l'origine du temps [...]. La création n'est pas pensée ici comme l'affirmation d'une thèse [...]. La "créaturalité" du sujet ne peut pas se faire représentation de la création. Elle est "pour le Moi", prétendument incréé, son expulsion en soi dans la passivité d'une responsabilité débordant la liberté" E. LÉVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 108 n. 17. Dans le même sens, Derrida commente : "La création n'est création que de l'autre, elle ne se peut que comme paternité et les rapports du père au fils échappent à toutes les catégories de la logique, de l'ontologie et de la phénoménologie dans lesquelles l'absolu de l'autre est nécessairement le même". Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Point" n° 100, 1967, p. 127.
- (20) Comme le fait remarquer D. Bourg dans son ouvrage *L'Homme-artifice*, l'individu ne peut isolément réaliser l'idée d'humanité. Les relations interindividuelles doivent être considérées comme premières. "L'espèce humaine, écrit-il, est en ce sens la seule authentiquement sociale" (*op. cit.*, p. 168).
- (21) Voir Jean-François REY, *Lévinas. Le Passeur de justice*, Paris, Éd. Michalon, coll. "le bien commun", 1997. "Toutefois, à la différence de Platon, Lévinas évoque toujours le politique avec beaucoup de précautions et sans jamais emprunter les voies de la philosophie politique, encore moins celles de la philosophie du droit. En quels termes alors peut-il parler de justice ? "Qu'ai-je à faire avec justice ?" se demande Lévinas. Comment juger ? Au double sens du terme : porter un jugement et rendre justice. Juger, c'est faire passer la justice" p. 19-20.
- (22) "La vie vivante, la vie naturelle commence peut-être dans la naïveté et dans les dégoûts s'accordant à l'éthique, elle finit par des complaisances dans la débauche sans amour et la rapine érigée en condition sociale, dans l'exploitation. La vie humaine commence là où cette vitalité, en apparence innocente, mais virtuellement destructrice, est maîtrisée par des interdits". E. LÉVINAS, "Leçon talmudique. Sur la justice", dans L'HERNE, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, p. 126.
- (23) Emmanuel LÉVINAS, *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 9.

- (24) Comme le fait remarquer O. Mongin, Lévinas ne propose pas de philosophie politique. "Si la politique de Lévinas est difficile à cerner, omniprésente mais incertaine sinon contradictoire, c'est qu'elle participe de la "refonte" du discours à laquelle invite cette pensée. [...] Les uns réfléchissent sur la démocratie; Lévinas repart de la guerre, des crimes, de la violence pour observer de plus loin la politique". O. MONGIN, "Comment juger ?", dans *Emmanuel Lévinas*, Lagrasse, Éd. Verdier, coll. "Les Cahiers de la Nuit surveillée", 1984, p. 285.
- (25) Guy PETITDEMANGE, *op. cit.* p. 24.
- (26) "Je ne suis pas un Superman, je ne peux pas fondre sur tous les endroits de la misère humaine. [...] nous ne pouvons pas agir simultanément sur tous les lieux de la Terre". Alain FINKIELKRAUT, *loc. cit.*, A8.
- (27) Par cette expression, Lévinas désigne le face à face du Moi avec le "visage".
- (28) "Être responsable pour le prochain, être gardien d'autrui - contrairement à la vision caïnique du monde - définit la fraternité. C'est au tribunal - qui raisonne et qui pèse - que l'amour du prochain serait possible. Outrance dont le sens est visible : aucune indulgence n'est gratuite. Elle est toujours payée par quelque innocent à son insu. Elle n'est permise au juge que si, personnellement, il en assume les frais. Mais il appartient au juge terrestre, à l'homme, au frère du coupable de restituer le prochain à la fraternité humaine. Être responsable de son frère jusqu'à être responsable de sa liberté". E. LÉVINAS, "Leçon talmudique. Sur la justice", *loc. cit.* p. 124.
- (29) "Le mot "justice" est en effet beaucoup plus à sa place là où il faut non pas ma "subordination" à autrui, mais "l'équité". S'il faut l'équité, il faut la comparaison et l'égalité : l'égalité entre ce qui ne se compare pas. Et par conséquent le mot "justice" s'applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu'à la relation avec autrui. Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté ; dans l'apparition même d'autrui me regarde le tiers. Et cela rend tout de même le rapport entre la responsabilité à l'égard d'autrui et la justice extrêmement étroit». E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 132-133.
- (30) Jean-François REY, *op. cit.*, p. 39.
- (31) "*Chalom*, paix et bénédiction, en hébreu et qui au *Psaume 120*, 7 résonne comme une façon pour l'homme de se nommer : «Moi Paix...". E. LÉVINAS, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p.187, n.2.
- (32) Emmanuel LÉVINAS, "Socialité et argent», dans *Les Cahiers de l'Herne*, *loc. cit.* p. 135. Et Lévinas d'ajouter : «Dans l'argent ne peut jamais s'oublier cette proximité interhumaine, transcendance et socialité qui déjà la traverse, d'unique à unique, d'étranger à étranger, la *transaction* dont tout argent procède, que tout argent ranime".
- (33) "Le côté matériel de l'homme, dit Lévinas, la vie matérielle m'importent en autrui, prennent en autrui pour moi une signification élevée, concernent ma «sainteté» [...]. Il y a de la sainteté, certes, à se préoccuper de quelqu'un d'autre avant de s'occuper de soi, de veiller à quelqu'un d'autre, de répondre de quelqu'un d'autre avant de répondre de soi. L'humain, c'est cette possibilité de sainteté" (F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 99 et 102).
- (34) C'est le titre d'un ouvrage de Catherine Chalié consacré à Lévinas.

L'ÉTHIQUE DU LIEN SOCIAL

Guy GIROUX

Ph.D., Université du Québec à Rimouski

RÉSUMÉ

Les sociétés contemporaines - celles du Nord en particulier - sont frappées par un courant d'individualisme qui n'a d'égal que des formes de plus en plus grandes d'exclusion dont sont l'objet des couches importantes de leurs populations, victimes de chômage et de pauvreté dans un contexte de mondialisation économique. Il s'ensuit un effritement de «tissu social» qui est d'autant plus grand que l'État, de «providence» qu'il était, se désengage sous l'effet combiné de la crise des finances publiques et de la progression du «néo-libéralisme». Cette situation est porteuse d'injustices, d'accroissement des inégalités sociales, entre les citoyens d'un même État-nation, puis entre les peuples, à l'échelle internationale. Cet article, en faisant le constat de cette réalité, servira à clarifier un certain nombre de conditions de base dont le respect est nécessaire à la préservation du lien social. De telles conditions peuvent être assimilées à une éthique en tant qu'elles sont porteuses de valeurs favorisant des rapports mutuels de solidarité, tant aux niveaux infra-national et national qu'au niveau supra-national.

RESUMO

As sociedades contemporâneas - particularmente as do Norte - são atingidas por uma corrente individualista que se iguala às formas cada vez maiores de exclusão de que camadas importantes de suas populações são objeto, vítimas do desemprego e da pobreza num contexto de mundialização econômica. Segue-se um esboroamento do « tecido social "que é tanto maior quanto o Estado, de "providência" que era, se desengaja, sob o efeito combinado da crise das finanças públicas e da progressão do « neo-liberalismo". Esta situação é portadora de injustiças, de crescimento das desigualdades sociais, entre os cidadãos de um mesmo Estado-nação depois entre os povos, em escala internacional. Este artigo, fazendo a constatação desta realidade, servirá para esclarecer um certo número de condições básicas cujo respeito é necessário à preservação do laço social. Tais condições podem ser assimiladas a uma ética enquanto são portadores de valores que favorecem relações mútuas de solidariedade, tanto nos níveis infra-nacional e nacional quanto ao nível supra-nacional.

Les sociétés contemporaines - celles du Nord en particulier - sont frappées par un courant d'individualisme qui n'a égal que des formes de plus en plus grandes d'exclusion dont sont l'objet

des couches importantes de leurs populations, victimes de chômage et de pauvreté dans un contexte de mondialisation économique. Il s'ensuit un effritement du "tissu social" qui est d'autant

plus grand que l'État, de "providence" qu'il était, se désengage sous l'effet combiné de la crise des finances publiques et de la progression du "néo-libéralisme". Cette situation est porteuse d'injustices, d'accroissement des inégalités sociales, entre les citoyens d'un même État-nation, puis entre les peuples, à l'échelle internationale.

À partir du constat qui vient d'être évoqué, nous allons tenter de clarifier un certain nombre de conditions de base dont le respect est nécessaire à la préservation du lien social. De telles conditions peuvent être assimilées à une éthique en tant qu'elles sont porteuses de valeurs favorisant des rapports mutuels de solidarité, tant aux niveaux infra-national et national qu'au niveau supra-national. À cette fin, nous allons nous rapporter indistinctement au contexte social, culturel, politique et économique dans lequel s'inscrivent les transformations que l'on connaît présentement à l'échelle planétaire, en accordant toutefois une attention particulière à ce qui se passe dans les sociétés industrielles avancées d'Occident.

L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN

Un premier point, afférent aux transformations que l'on observe dans ce quadruple contexte social, culturel, politique et économique à l'intérieur duquel se pose la question du lien social, réside dans l'individualisme contemporain. Or, on pourrait y voir un effet pervers qui serait associé à une valeur fondamentale au sein des régimes démocratiques occidentaux, en l'occurrence celle de liberté. Cette déduction est toute simple, pour ne pas dire évidente. Le fait de la mettre en relief a cependant comme avantage d'introduire ce que l'on pourrait qualifier d'un enjeu moral dans la mesure où l'individualisme contemporain serait, en quelque sorte, un "sous-produit" de la liberté, d'où l'idée que l'un et l'autre soient *intimement* associés. Si tel était le cas, on pourrait suggérer qu'en voulant combattre les effets néfastes de l'individualisme que l'on s'expose, du même coup, à porter atteinte à la liberté. En revanche, on pourrait objecter que la liberté elle-même, en s'inscrivant dans ce quadruple contexte dont il a été fait mention plus haut, suggère la prise en compte de valeurs morales sans

lesquelles elle s'exposerait à être subsumée par l'individualisme. Si ce danger devait se matérialiser, au lieu de représenter un effet indésirable, l'individualisme deviendrait plutôt le moteur de conduites humaines.

Mais, par son inscription dans un contexte démocratique, la liberté se trouverait envisagée dans une perspective morale. Cela s'expliquerait par le fait que les libertés et les droits des uns sont limités par ceux des autres dans ce type de régime politique. Il s'agit d'un principe qui est au cœur de la notion d'État de droit dans les démocraties libérales et qui commande l'égalité de tous devant la loi. Or, pour qu'il en soit ainsi, il doit, bien sûr, y avoir, comme le suggérait déjà Montesquieu, une séparation entre les pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire), rejoignant en cela la méfiance des libéraux à propos de leur concentration entre de seules mains, ou, pour dire les choses plus simplement, afin d'éviter des conflits d'intérêts.

De toute manière, une complication surgit lorsque l'on fait entrer en ligne de compte l'évolution, au fil des décades, d'un contexte culturel ayant eu pour effet de discréditer les impératifs moraux pour leur substituer le libre arbitre de sujets éthiques. La personne humaine, perçue comme un sujet pensant, serait ainsi devenue la "mesure de toute chose", non pas comme si de quelconques fondements anthropologiques de l'Homme universel pouvaient suggérer une morale qui s'imposerait péremptoirement à chaque sujet humain, mais plutôt pour en arriver à la conclusion que chaque individu allait être désormais maître de déterminer le sens et la moralité corrélative de sa vie. Or, un glissement est toujours possible entre une conception personnelle et responsable de la moralité et une autre conception, qui lui est voisine, en vertu de laquelle l'éthique à laquelle une personne souscrit librement, selon ses convictions personnelles, puisse dégénérer dans des formes à peine masquées d'égoïsme. Aussi, comme le mentionne Charles Taylor, "on considère de plus en plus la sincérité envers soi-même et l'intégrité personnelle non comme des moyens d'être moral, d'un point de vue objectif, mais comme des réalités valables en elles-mêmes".¹ Dès lors, on constatera avec Lawrence Olivier que:

Dans le monde profane qui est le nôtre, les valeurs changent constamment; elles n'ont

plus l'immutabilité ni le poids des transcendances divines. De nos jours, la transcendance se construit dans l'immanence. Tout est éphémère, d'où la nécessité de nouvelles valeurs, mais celles-ci ne peuvent jamais constituer un ordre qui satisfasse pleinement, car elles sont rapidement profanées à leur tour.²

L'argumentation qui précède nous montre bien la complexité des rapports entre les idées de liberté et d'individualisme. Cela s'explique en partie par une conception contemporaine de l'éthique voulant qu'elle puisse désormais échapper à toute orientation qui soit étrangère au sens que chaque personne puisse donner non seulement à sa propre vie, mais aussi à la signification que revêt pour elle la notion même de "bien". Une rupture vient ainsi s'établir entre l'idée d'une morale universelle qui allait devoir s'imposer à tous et celle d'une éthique personnelle qui viendrait se moduler en fonction des conceptions, voire des intérêts de chacun. De nombreux auteurs ont décrit ce phénomène, notamment ceux qui suggèrent un passage, remontant approximativement à la décennie des années 1960, voulant que nous nous orientions progressivement de la modernité à la postmodernité. On dira alors avec Gilles Lipovetsky que: "L'idéal moderne de subordination de l'individuel aux règles rationnelles collectives a été pulvérisé, le procès de personnalisation a promu et incarné massivement une valeur fondamentale, celle de l'accomplissement personnel, celle du respect de la singularité subjective..."³

En faisant, pour sa part, référence plus directement aux répercussions morales d'une semblable transformation, Luc Ferry dira que: "Nous vivons la fin de l'enracinement des visions morales du monde dans un univers traditionnel et religieux qui serait vécu par les hommes comme extérieur à eux et s'imposant à eux du dehors avec la force d'une norme commune".⁴ Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il y ait nécessairement une rupture au niveau de la conscience de chacun entre des formes traditionnelles et religieuses de moralité, d'une part, et le libre arbitre de chacun, d'autre part. En revanche, pour qu'un lien soit maintenu à cet égard, dans le quadruple contexte social, culturel, politique et économique dont les

principales composantes rejoindraient l'idée de "postmodernité", chacun devrait se réapproprier librement une moralité dont les racines sont parfois lointaines.⁵ Il en serait ainsi dans la mesure où la morale pourrait être perçue, ainsi que le suggère Ernst Bloch, comme "la détermination autonome de soi..."⁶

Somme toute, nous dirions que le recours à l'invocation morale, sur la base de critères à prétention d'universalité, pour rompre un rapport, jugé souvent détestable entre la liberté et l'individualisme, est de peu d'utilité à l'intérieur des sociétés industrielles avancées d'Occident, l'idée d'"accomplissement personnel" semblant donner le ton à une compréhension de l'éthique, à notre époque, qui se fait de plus en plus pressante. Or, une semblable compréhension est d'autant plus forte qu'elle s'inscrit dans le contexte politique des démocraties libérales au sein desquelles les libertés et les droits individuels de la personne sont jugés inaliénables. C'est la raison pour laquelle on les dit "fondamentaux".

Du reste, comme l'a fait observer Philippe Engelhard: "La théorie libérale est le paradigme dominant".⁷ C'est le cas - ainsi qu'on l'aura compris - en raison de l'effondrement du communisme, comme vision du monde alternative, encore qu'une idéologie montante, mais marginale, en l'espèce le communautarisme, s'érige sur des croyances qui récuse la prééminence de la liberté.⁸ À ce sujet, Ralf Dahrendorf a dit du communautarisme qu'il représentait le "nouveau collectivisme", par réaction à l'individualisme de l'époque de Thatcher, en Grande-Bretagne, tout comme le collectivisme exerçait le même rôle à l'époque victorienne.⁹ Toutes choses étant par ailleurs égales, John Rawls a voulu, pour sa part, expliquer la portée limitée du communautarisme à l'échelle de la société politique en suggérant qu'il ne saurait être assimilable à une société démocratique, "si nous entendons par communauté une société gouvernée par une doctrine compréhensive commune, religieuse, philosophique ou morale".¹⁰ On ne pouvait pas jeter un "anathème" plus péremptoire contre le communautarisme, dans un contexte culturel où les valeurs de la société de consommation des pays riches ont pour effet de banaliser les choix les plus cruciaux de la vie courante en les réduisant à de simples préférences personnelles, d'où la force de

l'individualisme auquel il a été fait allusion plus haut.

Le jugement de Rawls sur le communautarisme s'explique sur la base d'une compréhension qui est largement partagée de la notion de société politique en Occident. Elle suggère qu'il ne soit pas possible d'accréditer, au niveau de la société dans son ensemble, une seule conception de la "vie bonne", qui ferait ainsi autorité, car elle heurterait de front le pluralisme des doctrines et des simples points de vue qui foisonnent à l'intérieur des démocraties libérales. Rawls lui-même mentionne à ce sujet que:

Le libéralisme politique suppose que, pour des raisons politiques, une pluralité de doctrines compréhensives incompatibles entre elles est le résultat normal de l'exercice par les citoyens de leur raison au sein des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel....

L'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives incompatibles entre elles - le fait du *pluralisme* - prouve que l'idée d'une société bien ordonnée et gouvernée par la théorie de la justice comme équité [...] est irréaliste.¹¹

En tenant compte de facteurs sociaux, culturels, politiques et économiques, l'individualisme contemporain représenterait une menace tenace à l'égard du lien social. Cette menace serait d'autant plus tenace que l'individualisme fait bon ménage avec le libéralisme politique, à plus forte raison par le fait qu'aucune autre idéologie semble maintenant de taille à lui faire la lutte pour équilibrer les exigences de la liberté avec celles de l'égalité entre les hommes. Néanmoins, on aurait tort de suggérer que le libéralisme représente un système de pensée monolithique, en dépit des imputations contraires de plusieurs de ses détracteurs qui confondent souvent sa variante économique avec sa variante politique et qui l'assimilent, de toute façon, avec le conservatisme qui lui est pourtant opposé. Le cafouillage idéologique auquel de semblables confusions donnent prise se retrouve, par excellence, dans l'expression de "néo-libéralisme" que l'on sert à toutes les sauces.

À propos de la pluralité des conceptions du libéralisme, Janoski,¹² d'une part, et Held, d'autre part, en feront mention,¹³ tout comme ce sera aussi le cas de plusieurs autres auteurs, dont Beaudry et Jalbert,¹⁴ ainsi que Macpherson.¹⁵ Ce dernier, par exemple, dira du libéralisme que s'il peut se rapporter à "la possibilité pour le plus fort d'exploiter le plus faible en appliquant la loi du marché", il peut signifier également "l'égalité de tous dans l'épanouissement de leurs talents".¹⁶ D'ailleurs, dans la décennie des années 1950 et dans celle des années 1960, Girvetz faisait remarquer que le libéralisme s'est toujours opposé aux intérêts constitués contrariant la marche du progrès, en représentant, plus près de nous, une forme d'opposition aux reliquats du capitalisme sauvage.¹⁷ Dans la même perspective, mais en parlant, cette fois-ci, de nouveau libéralisme - une expression redondante dans la mesure où cette idéologie serait elle-même porteuse de changement -, Freedman fit observer qu'il reflétait l'emphase qui est accordée au bien-être (*welfare*), pas moins que celle qui est accordée en faveur de la liberté.¹⁸

S'il fallait donner créance à une vision du libéralisme en vertu de laquelle une égale importance serait accordée aux principes de liberté et d'égalité - encore que l'on puisse raisonnablement en douter -, il ne faudrait cependant pas perdre de vue qu'en raison d'une pluralité de facteurs, qui n'ont pas nécessairement de rapport avec cette idéologie sur le plan politique - mais trouvant en elle un lieu propice à leur éclosion -, l'importance qui a été accordée aux libertés et aux droits individuels a eu comme conséquence d'en détourner plusieurs de la perception d'une vision *généreuse* de la vie en commun. On dira alors avec Charles Taylor, à partir de sa compréhension de "la culture du narcissisme" dans laquelle baigneraient les sociétés occidentales contemporaines, que l'on "fait de l'épanouissement de soi la principale valeur de la vie [...] qui semble ne reconnaître que peu d'exigences morales extérieures ou d'engagements profonds à l'égard des autres".¹⁹

Ces précisions ayant été apportées, notons que lorsqu'elle s'inscrit dans un contexte démocratique en vertu duquel l'autre doit être pris en compte, la liberté obéirait à des considérations qui soient inhérentes au fonctionnement même de

sociétés qui sont gouvernées non seulement par l'idée d'un suffrage populaire pour déterminer la gouverne des affaires publiques, mais également par le respect des droits fondamentaux de la personne. Or, en dépit du fait que l'idée de pluralisme puisse suggérer la reconnaissance d'une égale valeur aux visions du monde qui s'affrontent dans la vie en société, il est largement admis que les libertés et les droits des uns se terminent là où commencent les libertés et les droits des autres en démocratie, comme nous l'avons mentionné plus haut. Mais cette proposition n'aurait que peu de portée morale, dans la mesure où - toutes catégories confondues - les notions d'éthique et de morale requerraient une adhésion volontaire de notre part pour que nous soyons liés personnellement par leur contenu. C'est pourquoi, dans le contexte politique du libéralisme où l'individualisme semble parfois prendre figure d'un dogme, l'éthique cède généralement la place au droit pour la régulation de la vie en commun. À ce propos, François Ewald mentionne que: "Le droit m'impose seulement de vérifier que l'action que je projette respecte le principe de la coexistence des libertés".²⁰

Quoi qu'il en soit, on pourrait vouloir objecter que l'inverse devrait logiquement prévaloir, soit une autorégulation de la société civile, en l'occurrence par l'éthique; le droit, par son caractère péremptoire d'instrument de coercition dont dispose l'État, semblant peu compatible avec une idéologie fondée sur l'idée de liberté. Mais la contradiction n'est qu'apparente dès lors que l'on constate une étroite synergie entre l'individualisme et la liberté qui prête à l'anarchie dans les pires cas, mais qui requiert l'arbitrage des différends par l'entremise de l'appareil judiciaire, plus souvent qu'autrement dans les démocraties libérales, en raison des heurts incessants que l'on y rencontre entre des intérêts divergents.

L'attention qui est accordée par d'aucuns au communautarisme vise justement à tenir compte de la situation que nous venons d'évoquer. C'est pourquoi, le sociologue américain Amitai Etzioni mentionne que l'idée de communauté requiert une combinaison d'ordre social et d'autonomie. Sans le premier, l'anarchie prévaut; sans la seconde, les communautés se transforment en villages autoritaires, si ce n'est en goullags ou en colonies

d'esclaves".²¹ En tout état de cause, Etzioni lui-même est moins *libéral* qu'il ne semble, en raison du rôle normatif très fort qu'il attribue à la communauté comme force de contrainte "morale". Par exemple, en citant Philip Selznick, il suggère que "les communautariens reconnaissent le besoin d'un ordre social qui renferme un ensemble de valeurs partagées envers lesquelles on enseigne aux individus qu'ils sont obligés de s'y conformer".²²

Pour sortir de l'impasse

Tout compte fait, il semblerait y avoir une impasse dont il faudrait pourtant sortir, afin de faire se rompre un rapport détestable, voire *inhumain* en quelque sorte, entre liberté et individualisme. Les trois maîtres mots de la révolution française, "Liberté, Égalité, Fraternité", illustrent à notre époque, avec autant de pertinence que c'était le cas au XVIII^e siècle, la nécessité de faire se côtoyer trois valeurs qui sont gravées au cœur de la civilisation occidentale et qui se sont propagées à l'échelle planétaire à la faveur de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 - sans que l'on ne puisse suggérer pourtant leur égale acquiescement dans tous les coins du globe. D'ailleurs, est-il besoin de souligner que la montée de l'État-providence, à l'intérieur des sociétés industrielles avancées, fut justement le résultat de la prise en compte de ces trois valeurs? Or, ce n'est pas parce que l'État semble battre de l'aile, à l'époque de la mondialisation de l'économie, qu'il faille croire qu'une page soit définitivement tournée au chapitre de la reconnaissance des droits économiques et sociaux, auxquels on a d'ailleurs associé la notion de *droits culturels*. On dira, par exemple, que:

Les droits économiques, sociaux et culturels sont pleinement reconnus par la communauté internationale et dans tout le droit international relatif aux droits de l'homme. Ces droits ont certes bénéficié d'une moindre attention que les droits civils et politiques, mais l'intérêt qui leur est porté à l'heure actuelle n'a jamais été aussi grand....

Les droits économiques, sociaux et culturels visent à assurer la protection de chacun en tant que personne à part entière, dans l'idée

qu'il est possible de bénéficier simultanément des droits, des libertés et de la justice sociale.²³

Néanmoins, il serait plutôt naïf de croire sans discernement à toute pétition de principes en faveur, notamment, des droits économiques et sociaux, comme si leur succès passé allait témoigner d'une "marche en avant" inéluctable dont ils seraient l'objet. Trop de signes sont visibles, dont le moindre n'est certainement pas l'individualisme contemporain, auxquels se conjugue maintenant de façon fort menaçante la mondialisation de l'économie qui s'inscrit dans un climat de haute compétition, source d'exclusion, pour ne pas que nous nous inquiétions des dangers qui nous guettent au sein de nos sociétés respectives et à l'intérieur de l'humanité tout entière. Il ne s'agit sans doute ni de verser dans un pessimisme, jugé incontournable, ni dans un optimisme en vertu duquel un équilibre viendrait tout *naturellement* assurer aux sociétés du Sud comme à celles du Nord des jours meilleurs.

L'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours nous apprend que la violence et la terreur ont pavé le cheminement des peuples, tout comme la richesse des uns n'a pas empêché des millions de personnes, jusqu'à l'époque contemporaine, de manquer du nécessaire ou même de mourir de faim. C'est pourquoi, on peut établir facilement un rapport entre l'individualisme, d'une part, et des formes d'exclusion en tous genres que l'on observe de par le monde, d'autre part. On dira alors avec Charles Susanne que:

... l'exclusion n'est pas uniquement socio-économique, et elle n'est pas non plus moderne. De tout temps l'"étranger" ou le "paria" a été rejeté en tant qu'individu, groupe ou race. Exclure, c'est aussi enfermer, isoler, bannir la maladie, le lépreux et le pestiféré hier, le sidéen aujourd'hui. Exclure, c'est encore tout simplement ne pas tolérer...²⁴

Mais il y a, par moments, peut-être pire que de ne pas tolérer, lorsque l'exclusion est simplement le résultat de l'indifférence envers les autres, individus, groupes ethniques ou nations; chacun ne se sentant pas concerné par ce qui se passe ailleurs que chez lui, dans sa maison, à son travail

ou dans son pays, à côté d'un tiers dont les intérêts ne sont pas assimilables aux siens.

Les points sur lesquels nous nous sommes penché, principalement sur l'individualisme et subsidiairement et sommairement sur l'exclusion, pavent maintenant la voie à la mise en perspective de conditions de base dont le respect est nécessaire à la préservation du lien social. Comme nous l'avons dit au début de cet article, de telles conditions peuvent être assimilées à une éthique en tant qu'elles sont porteuses de valeurs favorisant des rapports mutuels de solidarité, celle-ci étant perçue, d'une certaine façon, comme la finalité ultime de la vie en société plutôt que de ne représenter qu'une valeur parmi d'autres.

La solidarité représente un facteur indéniable de paix sociale, ainsi qu'elle suggère que l'on ne soit pas indifférent à l'égard de la misère et du malheur d'autrui; qu'une sensibilité à ce sujet soit nourrie ou non dans un "terreau" religieux ou spirituel, ou bien encore qu'elle soit alimentée par des préoccupations purement morales, voire par la simple reconnaissance qu'il y va, sur la base de considérations plus prosaïques, de l'intérêt de chacun de tout mettre en oeuvre pour assurer les meilleures conditions possibles de la vie en commun.

Nous postulons ici qu'une éthique du lien social représente une exigence qui est inhérente au fonctionnement de la vie en société. Ce postulat commande des propositions corrélatives, dont celle voulant que le fonctionnement de la vie en société soit le plus susceptible d'être assuré par la reconnaissance par tout individu responsable d'une "créance" envers elle. Cela rappelle, d'une certaine façon, les paroles qui furent attribuées à John F. Kennedy: "Ne demandez pas à l'État ce qu'il peut faire pour vous. Demandez-vous plutôt ce que vous pouvez faire pour lui!" En revanche, notre invocation de semblables paroles ne saurait faire fi d'un constat évident, soit celui en vertu duquel de criantes inégalités socio-économiques, pour ne mentionner que celles-là, viendront sans contredit en tempérer la portée.

Une chose reste cependant certaine, c'est-à-dire la perspective d'effets bénéfiques pour la vie en société qui résulteraient de la reconnaissance du postulat susmentionné. Il y a

derrière lui une présomption qui ne devrait toutefois pas donner prise à une certaine naïveté dans laquelle on verserait souvent si l'on ne devait pas tenir compte de la nécessité de rapports de force, dans plusieurs cas, pour faire prévaloir la justice. Si c'est une chose que de reconnaître une telle nécessité, c'en est cependant une autre que de convenir des effets bénéfiques pour l'établissement et le maintien du lien social que de faire prévaloir le principe de solidarité à l'échelle la plus large possible. Dans le cas contraire, la solidarité est susceptible de prendre la forme d'un slogan pour servir à la mobilisation de militants, en donnant prise à des affrontements, puis, enfin, à des formes diverses d'exclusion; de finalité qu'elle devrait être, la solidarité ne servant alors que de simple moyen. Il faudrait plutôt envisager la solidarité comme si elle était elle-même synonyme de "lien social".

En tout état de cause, les plus pragmatiques verront dans la solidarité un moyen, plutôt qu'une fin. Mais ceux-là risquent fort de ne pas avoir vraiment compris ce qui est en jeu, à moins qu'ils ne se soient tout bonnement livrés à un mauvais "calcul", en ne reconnaissant pas que la somme des avantages résultant d'attitudes et de comportements qui sont de nature à favoriser le lien social sera ultimement prépondérante sur la balance des inconvénients que cela pourrait représenter. L'idée de vouloir parler ici en termes d'avantages et d'inconvénients, plutôt qu'en termes de moralité, résulte du postulat dont il a été question plus haut. En effet, dans la mesure où il semble bien fondé de voir dans un lien social fort, ou dans la solidarité elle-même, des avantages manifestes pour la vie collective sous toutes ses formes, force serait alors d'en inférer que point n'est nécessaire d'être sensible à des valeurs morales pour convenir du caractère judicieux d'une décision qui lui serait favorable.

Au demeurant, si la logique des intérêts représente souvent quelque chose de détestable, dans la mesure où elle illustrerait une subordination de la finalité de la conduite humaine à des préoccupations particulières, au détriment des avantages que cela pourrait représenter pour la société elle-même, il y a, en revanche, un "intérêt supérieur" à envisager les choses d'une semblable façon. Nous faisons allusion ici au caractère

personnel que représente tout choix que l'on fonde, en définitive, sur les convictions de chacun; ce qui est compatible avec l'idée d'une pleine autonomie morale des sujets éthiques. À l'inverse, la perspective qui tendrait à suggérer, par exemple, que tous devraient se rallier à une même idée du "bien commun" aurait ceci de virtuellement dévastatrice pour une démocratie libérale que l'on pourrait ultimement subvertir les libertés individuelles. En effet, le pluralisme moral, en dépit de signes qui tendraient à suggérer son caractère florissant, est battu maintes fois en brèche sous l'effet de phénomènes de moralisation de la vie en société qui se drapent sous des dehors de *political correctness*, aux États-Unis d'Amérique. Il s'agit d'une forme d'intégrisme qui appelle l'intolérance et, partant, l'exclusion. Cette tendance est portant paradoxale au pays des "libertés". Mais elle n'est pas limitée à cette partie du globe, comme le mentionne Alain-Gérard Slama:

Le "politiquement correct", qui se développe simultanément dans l'ensemble des nations libres, atteint la République française plus cruellement qu'aucune autre. Rien ne préparait en effet des citoyens éduqués dans le culte de la séparation des ordres et de l'esprit critique à un conformisme politique, social et intellectuel destiné à devenir, si rien ne l'arrête, le totalitarisme du prochain siècle.²⁵

Ces précisions mises à part, il importe de circonscrire davantage certaines des conditions de base dont le respect est nécessaire à la préservation du lien social. Pour y arriver, nous n'allons pas seulement identifier les principales valeurs dont serait porteuse l'éthique du lien social, bien que nous ayons précisé, dès le début de cet article, que de telles conditions peuvent être assimilées à une éthique en tant qu'elles sont porteuses de valeurs favorisant des rapports mutuels de solidarité. Sans déroger à ce que nous nous étions fixé, nous allons néanmoins fournir quelques exemples concrets de pratiques et attitudes qui favoriseraient l'idée de lien social. D'ailleurs, il importera de définir celui-ci, pour éviter de lui donner une extension trop large ou trop étroite.

Mais, par un "détour" qui n'est pas sans intérêt, nous allons signaler au préalable quelques points dont certains peuvent être assimilés à des

conséquences de l'effritement du lien social, en citant, entre autres, deux auteurs à ce sujet; le premier, le sociologue français Alain Touraine; le second, le président du plus important mouvement coopératif au Québec qui gère des milliards de dollars, en l'occurrence Claude Béland du Mouvement Desjardins. Selon le premier, on assiste présentement à une crise de la représentation politique qui résulte d'un recul des États, consécutif à la mondialisation de l'économie, d'où il s'ensuit que:

La conscience de citoyenneté s'affaiblit, soit que beaucoup d'individus se sentent plus consommateurs que citoyens et plus cosmopolites que nationaux, soit, au contraire, qu'un certain nombre d'entre eux se sentent marginalisés ou exclus d'une société à laquelle ils ne se sentent pas participer, pour des raisons économiques, politiques, ethniques ou culturelles.²⁶

D'après le second, la mondialisation est également responsable d'une crise, de celle, sans doute plus diffuse ou généralisée, du tissu social. Là-dessus, il dira, par exemple, que: "Le chômage, la violence, la drogue, l'affaiblissement de la solidarité et des valeurs humaines fondamentales révèlent, avec une cruelle évidence, une sérieuse désintégration de ce tissu social".²⁷ Or, la désintégration du tissu ou du lien social est aggravée par la difficulté, sous l'effet de l'individualisme vulgaire de l'époque contemporaine, de convenir d'un projet de société qui soit susceptible de faire se rétrécir l'écart grandissant que l'on observe entre les riches et les pauvres.

D'ailleurs, nous assisterions à un isolement croissant des individus, non seulement des riches par rapport aux pauvres, mais également des uns envers les autres, nonobstant les clivages économiques, en raison de la désaffection contemporaine que l'on observe à l'égard des idéologies porteuses d'espoir. D'aucuns y voient la montée de formes d'hédonisme et de narcissisme, à une époque que l'on qualifiera parfois, selon l'humeur des analystes, d'époque d'individualisme ou d'égoïsme généralisé, de culte de l'accomplissement personnel, si ce n'est de la "chute des idoles" et du déclin des avant-gardes révolutionnaires et autres, en raison d'un sentiment

croissant de décadence. On en arrive ainsi à croire que l'avenir est bloqué, notamment pour la génération "X", soit celle des personnes de 25 à 35 ans qui n'arrivent pas, même au sein de plusieurs pays riches, à s'insérer d'une manière stable sur le marché du travail, contrairement à la génération de leurs parents. Or, devant cet amalgame d'intérêts contradictoires qui ont comme conséquence de contribuer à l'érosion du lien social, on dira, par exemple, que:

... coupé d'un passé qu'il ignore ou méprise, et dépourvu d'un avenir qui ne peut plus symboliser pour lui que le vieillissement individuel et la mort, l'individu de la culture narcissique inscrit son empreinte solitaire dans une société atomisée privée de tous les référents culturels qui ont assuré son existence historique.²⁸

Qu'il soit qualifié de narcissique ou autrement, l'individu contemporain serait enclin, en raison des incertitudes et inquiétudes qui planent sur son avenir et sur celui de la planète, de ne compter que sur lui et à vivre l'instant présent, sans trop miser sur le futur. Plusieurs phénomènes peuvent être invoqués comme autant de facteurs à l'appui d'une vision négative de l'existence. Pensons à la dégradation de l'environnement; à la propagation du sida et du paludisme; à la surpopulation (par exemple, l'Inde vient d'atteindre le milliard d'habitants); au chômage massif, même dans plusieurs pays riches où un tel phénomène semblait les avoir épargnés; à la dégradation des relations de couple et aux taux à la hausse des divorces qui en résultent; et ainsi de suite... On dira alors, en parlant de l'"individu postmoderne", que la vie qu'il mène le porte à se livrer à des engagements très éphémères à l'égard des autres.²⁹ Aussi, comme le suggère le sociologue français Michel Maffesoli à propos de l'adhésion éphémère des individus au sein de groupes en tous genres, "le coefficient d'appartenance n'est pas absolu, et chacun peut participer d'une multiplicité de groupes [...] Ce papillonnage est certainement une des caractéristiques essentielles de l'organisation sociale qui est en train de se dessiner".³⁰

Bref, l'ensemble des tendances auxquelles nous avons fait allusion suggèrent un effritement du lien social dans sa constance ou dans sa stabilité. Ce que l'on gagne au chapitre de la proximité, on

le perd dans les relations des individus et des groupes dans leurs rapports avec la «société globale» et, à plus forte raison, à une plus grande échelle entre les nations, dans leurs rapports mutuels. Un diagnostic sur ce phénomène dans son ensemble est donné par Fitoussi et Rosanvallon lorsqu'ils disent que:

La crise que nous traversons est ainsi indissociablement économique et anthropologique; elle est, à la fois, crise de civilisation et crise de l'individu. Se trouvent simultanément en panne les institutions de mise en oeuvre du lien social et de la solidarité (la crise de l'État-providence), les formes du rapport entre l'économie et la société (la crise du travail) et les modes de constitution des identités individuelles et collectives (la crise du sujet).³¹

C'est sur l'arrière-plan que représente ce que nous avons appelé le quadruple contexte social, culturel, politique et économique que s'inscrivent les transformations que l'on connaît présentement à l'échelle planétaire. Leur prise en compte contribuera sans doute à convenir de l'urgence, pour d'aucuns, ou simplement de la pertinence, pour d'autres, d'une éthique du lien social. À cette fin, notre rapport aux autres est crucial, au point qu'il faille minimiser la propagation d'allégeances éphémères, fondées sur la simple logique des intérêts proprement individuels, voire les plus mesquins dans certains cas. Aussi, une volonté qui serait centrée sur cette intention traduirait somme toute assez bien cette idée de lien social à laquelle nous avons fait allusion depuis le début de cet article. On a alors affaire, même partiellement, comme le propose Patrick Pharo, à "l'ensemble des propriétés paisibles du lien social, c'est-à-dire tout ce qui concourt à l'intelligence mutuelle entre les êtres humains".³² Cette idée rejoint, selon lui, celle de civilité qui nous apparaît revêtir néanmoins un sens plus étroit que la notion de lien social.

Sur ce dernier point, nous dirons que c'est une chose que de viser l'harmonie ou la paix sociale entre les individus et les nations, mais c'en est une autre que de suggérer y arriver autrement que par une bonne "intelligence mutuelle entre les êtres humains". S'il ne s'agit pas, bien sûr, de récuser le bien-fondé d'une telle idée, qui recoupe, au demeurant, ce que nous avons suggéré ailleurs,³³

il n'en demeure pas moins qu'il faudrait bien davantage pour éviter une dégradation du tissu social. C'est pourquoi, afin d'éviter l'aggravation de cette dernière perspective, l'enjeu de la solidarité ne saurait être uniquement relégué au contexte culturel de notre époque, pour embrasser également ces autres composantes du quadruple contexte auquel nous n'avons cessé de faire allusion, soit ses composantes sociale, politique et économique.

L'aspect le plus crucial de la solidarité résulte probablement d'une conjonction de ces trois dernières composantes du quadruple contexte dont il est question ici. Concrètement, cela signifierait une volonté de solidarité entre les individus, les groupes ethniques et les nations pour concourir à la formation d'un lien social reposant sur la reconnaissance effective des "droits économiques, sociaux et culturels [qui] visent à assurer la protection de chacun en tant que personne à part entière, dans l'idée qu'il est possible de bénéficier simultanément des droits, des libertés et de la justice sociale", par référence ici à la notion de droits de l'homme qui se trouve interprétée par l'Office des Nations Unies dans un document auquel nous nous sommes rapporté plus haut. En revanche, une semblable reconnaissance ne suffirait pas sans une volonté politique qui soit porteuse d'un courant de solidarité plus grand que celui qui repose, tout compte fait, sur la reconnaissance de garanties qui sont accordées à des citoyens, pris isolément, mais qui n'implique pas pour autant l'idée d'une solidarité entre les peuples.

Le contexte politique doit donc entrer en ligne de compte aux fins de l'établissement d'un lien social fort entre les groupes ethniques, les peuples et les nations, ainsi que le contexte économique pour que la "logique du marché", fondée sur la concurrence en période de mondialisation, ne puisse pas rendre obsolète l'idée de lien social. Ces précisions étant apportées, nous allons définir non pas tant le lien social que les conditions qui en permettent la réalisation. C'est pourquoi nous pouvons dire que le lien social résulte de l'ensemble des facteurs, individuels et collectifs, qui entrent en ligne de compte au niveau micro-social comme au niveau macro-social pour que se concrétise l'idée de solidarité sur les plans social, culturel, politique et économique.

Cette définition opératoire que nous donnons du lien social illustre assez bien l'idée qui a déjà été émise dans le cadre du présent article, voulant que la notion de solidarité représente une finalité plutôt qu'un simple moyen. Or, gravitent autour de cette notion de solidarité un certain nombre de valeurs que le penseur français Edgar Morin a eu l'idée de mettre en relation les unes par rapport aux autres, en disant que: "La régénération démocratique suppose la régénération du civisme, la régénération du civisme suppose la régénération de la solidarité et de la responsabilité".³⁴

Que l'ordre d'enchaînement des valeurs susmentionnées ait comme conséquence d'inscrire la solidarité comme l'une d'entre elles plutôt que s'il s'agissait de la finalité ultime vers laquelle les autres valeurs devraient tendre, cela ne change rien à l'intérêt des rapports qu'Edgar Morin établit à leur sujet. On comprendra qu'il accorde la prééminence à l'idée de "régénération démocratique" plutôt qu'à la solidarité elle-même. Somme toute, il s'agit seulement d'une différence de perspectives. L'essentiel réside dans l'idée voulant qu'un ensemble de valeurs complémentaires soient mises en relation les unes avec les autres et puissent éventuellement déboucher sur l'action, en l'occurrence sur un projet politique. Le mérite d'Edgar Morin est de nommer ce projet politique, soit la "régénération démocratique", bien que cela donne ouverture à plusieurs interprétations.

En tout état de cause, pour les fins qui sont les nôtres, nous reprendrons ces quelques valeurs que nous avons identifiées ailleurs, en voyant - comme on pouvait s'y attendre - dans l'idée d'égalité, conjuguée à la notion de solidarité, des facteurs incontournables, la solidarité commandant elle-même l'équité ou la justice.³⁵

Thème charnière, la solidarité refait surface pour que peuples et nations, à l'échelle planétaire, et afin que les personnes et leurs communautés d'appartenance, au niveau des États-nation, conjuguent leurs volontés et leurs forces pour que nous puissions miser collectivement sur ce qui nous unit plutôt que d'accentuer nos différences, de telle manière que soit rendue possible la coexistence pacifique entre les nations à l'aube d'un nouveau millénaire - toutes

choses étant par ailleurs égales. Mais cette coexistence ne sera pas vraiment possible à moins que l'on ne puisse sortir de l'impasse vers laquelle se dirigent les démocraties lorsque la gouverne des affaires publiques est inféodée aux affaires privées des entreprises multinationales.³⁶

CONCLUSION

En faisant porter cet article sur l'éthique du lien social, nous voulions montrer l'importance de chercher à compenser une tendance lourde à l'individualisme qui apparaît, à certains égards, comme si elle était consubstantielle à l'exercice des libertés individuelles et des droits fondamentaux à l'intérieur des démocraties libérales. C'est la raison pour laquelle on pourrait dire du rapport entre l'individualisme contemporain et l'expression des libertés qu'il s'agit d'un "mal nécessaire". En ayant comme conséquence l'effritement marqué du lien social, les manifestations les plus exacerbées ou les plus répandues de l'individualisme représenteraient un «mal». À l'inverse, ce phénomène pourrait être qualifié de "nécessaire" par le fait que le recours à des formes de coercition - notamment sur la base de mesures d'ostracisme moral - pour contrer l'individualisme représenterait un facteur d'exclusion - que se trouve à dénoncer, au demeurant, l'éthique du lien social -, en plus de donner ouverture au totalitarisme comme fossoyeur des libertés. L'expérience toute récente du communisme et celle des régimes fascistes de tout acabit en offrent des exemples accablants. Somme toute, cette éthique non coercitive à laquelle il a été fait allusion rejoint la position que défend le philosophe français Colas Duflo à propos de l'idée d'une "morale par provision".³⁷ C'est le cas lorsqu'il dit que: "Témoignant d'un souci de soi et de l'autre [...], la morale par provision est une morale qui n'oblige pas l'autre et ne lie que celui qui l'édicte".

Quant à l'idée d'une morale civique, inclusive plutôt qu'exclusive, dans la mesure où elle permettrait l'expression des différences, elle aurait ceci de particulièrement avantageux qu'elle serait sensible aux exigences de la vie en commun.

Il y a derrière cette proposition générale - plutôt évidente, au demeurant - l'idée de rapports de proximité entre les personnes qui obéiraient à cette notion d'éthique de la civilité à laquelle fait allusion le politicologue britannique Edward Shils³⁸ lorsqu'il mentionne que:

La civilité comme trait de la société civile sert à considérer les autres comme des concitoyens d'égale dignité en droits et obligations en tant que membres de la société civile; ce qui signifie d'envisager les autres personnes, y compris ses propres adversaires, comme membres de la même collectivité d'appartenance, c'est-à-dire comme membres de la même société, même en sachant qu'ils adhèrent à différents partis ou à différentes communautés religieuses ou à différents groupes ethniques.

Mais l'éthique de la civilité ne saurait suffire à la tâche puisqu'elle ne va pas assez loin pour favoriser le recours à des mesures matérielles pour contrer l'exclusion sociale des plus démunis de nos sociétés, au Nord comme au Sud, et encore moins pour favoriser, au nom de l'équité entre peuples et nations, des formes de solidarité en vertu desquelles des mesures d'entraide devraient se développer bien davantage à l'échelle du globe. C'est à cette échelle que l'on pourrait contrer les effets les plus néfastes de la mondialisation économique, en évitant ainsi la marginalisation de sociétés entières ou de parties importantes de leurs populations, vouées au chômage et à la pauvreté. C'est alors qu'une éthique du lien social, au sens où nous l'avons définie dans cet article, devrait représenter un pas dans la bonne direction.

NOTAS

- (1) Charles Taylor. *Grandeur et misère de la modernité*. Traduction de Charlotte Melançon, «L'essentiel», [Sans lieu], Bellarmin, 1992, p. 84.
- (2) Lawrence Olivier. *Le vain savoir. Relativisme et désespérance politique*. Montréal, Liber, 1998, p. 104.
- (3) Gilles Lipovetsky. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris, Gallimard, 1983, p. 10.
- (4) Luc Ferry. "Entretien avec Luc Ferry" dans *Le temps de la responsabilité* de Frédéric Lenoir. Paris, Fayard, 1991, p. 215.
- (5) La notion de "postmodernité" ne saurait toutefois pas suggérer que certaines des tendances qui lui sont attribuées n'aient pas déjà eu de rapport avec l'idée de modernité. On dira plutôt, avec Gilles Lipovetsky, que "la notion [...] de post-modernisme

présente [...] l'intérêt majeur [...] d'inviter [...] à une mise en perspective historique de notre temps, à une interprétation en profondeur de l'ère dont nous sortons partiellement mais qui, à bien des égards, continue son oeuvre...» - *Op. cit.*, p. 89.

- (6) Ernst Bloch. *Droit naturel et dignité humaine*. Traduction de D. Authier et J. Lacoste, «Critique de la politique», Paris, Payot, 1976, p. 235.
- (7) Philippe Engelhard. *L'homme mondial. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?* [Sans lieu], Arléa, 1996, 550.
- (8) Sur l'idée d'une "marginalisation", en quelque sorte, de la liberté par le communautarisme, on pourra consulter Thomas Janoski (*Citizenship and Civil Society. A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional, and Social Democratic Regimes*. New York, Cambridge University Press, 1998): «The primary concern of the many communitarian theories is with the effective and just functioning of society. The good society is built through mutual support and group action, not atomistic choice and individual liberty», p. 18.
- (9) Ralf Dahrendorf. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York, St. Martin's Press, 1997, p. 47.
- (10) John Rawls. *Libéralisme politique*. Traduction de Catherine Audard, "Philosophie morale", Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 69.
- (11) *Idem. Justice et démocratie*. Traduction de C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 9.
- (12) *Op. cit.*, p. 18.
- (13) David Held. *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 4.
- (14) Lucille Beaudry et Lizette Jalbert. «Le néo-libéralisme, signification et portée politiques» dans *Les métamorphoses de la pensée libérale. Sur le néo-libéralisme actuel*. Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 18.
- (15) C.B. Macpherson. *Principes et limites de la démocratie libérale*. Traduction d'André D'Allemagne, Montréal et Paris, Boréal Express / La Découverte, 1985, p. 1.
- (16) *Ibid.*, p. 1.
- (17) H.K. Girvetz. *The Evolution of Liberalism*. Édition révisée, Londres, Collier-Macmillan, Ltd., 1950-1969, p. 385.
- (18) Michael Freedon. *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*. Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 14.
- (19) *Op. cit.*, p. 73.
- (20) François Ewald. *L'État Providence*. Paris, Bernard Grasset, 1986, p. 62.
- (21) Amitai Etzioni. *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. New York, BasicBooks, 1997, p. XIX. Nous traduisons.
- (22) *Ibid.*, p. 12, citant Philip Selznick. *The Moral Commonwealth*. Berkely, University of California Press, 1992, p. 526. Nous traduisons.
- (23) Office des Nations Unies. *Droits de l'homme*. «Fiche d'information», no 16 (Rev. I), Genève, 1996, p. 5.
- (24) Charles Susanne. «Introduction» dans *Relire l'exclusion* de N. Brard, J. Lemaire, A. Nayer et C. Susanne, éditeurs, «La pensée et les hommes», no 34, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1997, p. 10.
- (25) Alain-Gérard Slama. *La régression démocratique*. [Sans lieu], Fayard, 1995, p. 9.
- (26) Alain Touraine. *Qu'est-ce que la démocratie?* [Sans lieu], Fayard, 1994, p. 18.
- (27) Claude Béland. *Inquiétude et espoir. Valeurs et pièges du nouveau pouvoir économique*. Extraits de conférences choisis et ordonnés par Claude Corbo, Montréal, Québec-Amérique, 1998, p. 16.

- (28) Philippe Granarolo. *Mort de la culture et naissance de l'individu* dans le Tome II des Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie, sur le thème "Philosophie et culture", tenu à Montréal en 1983. Pages 409-410.
- (29) Guy Giroux, André Mineau et Yves Boisvert. "De l'usage social de l'éthique". *Philosopher*. 19 (1996): 13.
- (30) Michel Maffesoli. *Le temps des tribus*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 178.
- (31) Jean-Paul Fitoussi et Pierre Rosanvallon. *Le nouvel âge des inégalités*. "Essais", Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 10-11.
- (32) Patrick Pharo. *Phénoménologie du lien civil. Sens et légitimité*. "Logiques sociales", Paris, Éditions l'Harmattan, 1992, p. 7.
- (33) Guy Giroux. *L'éthique de la "civilité" comme facteur de cohésion sociale dans les démocraties*. Texte d'une allocution prononcée dans le cadre du colloque "L'éthique en société: le statut d'une éthique de la société", à l'occasion du 66e congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, tenu à Université Laval le 13 mai 1998.
- (34) Edgar Morin. "De l'incertitude démocratique à l'éthique politique" dans *Une politique de civilisation* d'E. Morin et S. Naïr. Paris, Arléa, 1997, p. 166.
- (35) Carlos A. Cullen et Guy Giroux. "Conditions de coexistence pacifique entre les nations à l'aube du XXIe siècle". Texte d'un chapitre qui paraîtra simultanément, en l'an 2000, en espagnol et en français, dans le cadre de publications s'inscrivant à l'intérieur d'un projet d'ouvrage collectif résultant d'une concertation entre un groupe de professeurs de l'Université de Buenos Aires, d'une part, et de l'Université du Québec à Rimouski ainsi que de l'Université du Québec à Chicoutimi, d'autre part; ces derniers étant tous membres du Groupe de recherche Ethos et de l'Institut de recherche sur l'éthique et la régulation sociale.
- (36) *Ibid.*
- (37) Colas Duflo. *Pour des morales par provision*. Préface de Paul Ricoeur, "Autres temps", no 2, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 36.
- (38) Edward Shils. "The Virtue of Civil Society". *Government and Opposition*. Vol. 26, no 1 (Winter 1991): 12-13. Nous traduisons.

ÉTICA DO DISCURSO: UMA RESPOSTA AOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UMA MORAL PÓS-METAFÍSICA*

Prof. Luiz Bernardo Leite ARAÚJO
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO

O movimento de reabilitação da razão prática dos últimos decênios inspira-se fundamentalmente de Aristóteles e de Kant. Mas a retomada dos temas da ética aristotélica e da teoria moral kantiana é mediada pelo pensamento de Hegel e sua tentativa de efetuar uma síntese entre os dois modelos clássico e moderno da filosofia prática. Ora, a Ética do Discurso de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas é um programa que se inscreve na vertente kantiana das novas teorias morais a partir de uma incorporação de certos motivos importantes da crítica hegeliana com relação ao universalismo abstrato. Neste sentido, ela fornece uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica e está situada no seio de uma antinomia entre absolutismo e relativismo.

RÉSUMÉ

Le mouvement de réhabilitation de la raison pratique des dernières décennies s'inspire fondamentalement d'Aristote et de Kant. Mais la reprise des thèmes de l'éthique aristotélicienne et de la théorie morale kantienne est médiatisée par la pensée de Hegel et sa tentative d'accomplir une synthèse entre les deux modèles classique et moderne de la philosophie pratique. Or, l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas est un programme qui s'inscrit dans la mouvance kantienne des nouvelles théories morales à partir d'une incorporation de certains motifs importants de la critique hégélienne à l'égard de l'universalisme abstrait. Dans ce sens, elle fournit une réponse aux défis contemporains d'une morale postmétaphysique et se situe au sein d'une antinomie entre absolutisme et relativisme.

INTRODUÇÃO

A Ética do Discurso é apresentada por Karl-Otto Apel, seu primeiro inspirador, como uma resposta à situação contemporânea da ética, cujo

desafio principal é o da “amplitude imprevisível - tanto quantitativa quanto qualitativa - das consequências e dos efeitos secundários das ações coletivas do homem no domínio da ciência e da técnica fundada sobre ela”¹. Tal situação é

⁽¹⁾ O presente texto é uma tradução ligeiramente modificada de um artigo de minha autoria, intitulado *L'éthique de la discussion: une réponse aux défis contemporains d'une morale postmétaphysique*, a ser publicado na revista *Ethica* do Groupe de recherche "Ethos" (Université de Rimouski - Canada). Mantive, na maior parte dos casos, as referências originais em língua francesa.

caracterizada por novos traços que impõem limites às formas tradicionais da ética, exigindo a formulação de um programa que esteja à altura de sua complexidade. Segundo Apel, a filosofia de hoje deve enfrentar o problema (aparentemente) paradoxal de uma fundamentação racional da ética na era da ciência. Trata-se de um paradoxo porque a racionalidade científica que requer o estabelecimento de uma espécie de macro-ética planetária da responsabilidade, em razão das conseqüências do processo de racionalização de que ela foi portadora, é a mesma que torna (em princípio) inexecutável a fundamentação racional de uma ética intersubjetivamente válida em nossa época, em virtude da neutralidade axiológica da racionalidade técnico-instrumental e estratégica, a qual determinou a forma moderna da racionalidade em geral.

A constelação fundamental e paradoxal da fundamentação racional, necessária mas aparentemente impossível, de uma ética universalmente válida na era da ciência, que é um resultado daquilo que Max Weber descreveu como um processo de racionalização e desencantamento do mundo, foi marcante na situação da filosofia da primeira metade deste século: “de um lado, encontravam-se as variedades do *positivismo científico*, que estavam orientadas em função do *paradigma de racionalidade da ciência axiologicamente neutra*. Elas não dominavam apenas a filosofia teórica enquanto *teoria da ciência*, mas igualmente as metateorias da *economia* e do *direito*, em suma: o conjunto do domínio da *racionalidade procedimental publicamente reconhecida*. Nesta perspectiva, os *valores* e as *normas* da moral não podiam ser concebidos senão como uma questão de *sentimentos ou de decisões irracionais*, enfim: como uma questão *privada* - como a religião. E é precisamente nesses confins da racionalidade procedimental publicamente reconhecida que podiam entrar em jogo, enquanto instâncias complementares da filosofia do *positivismo científico*, as variedades do *existencialismo*; e, como Max Weber havia previsto, foi a elas que incumbiu-se de tematizar o problema das decisões axiológicas últimas, irracionais e privadas”². Assim, o cientificismo e o existencialismo formaram um verdadeiro sistema de complementaridade que não está, aos olhos de

Apel, inteiramente superado, em que pese o movimento de “reabilitação da razão prática”³ dos últimos decênios.

Não é simples propor um quadro de interpretação das diversas tendências que se afirmaram a partir dos anos setenta no campo da filosofia prática em geral. O que é certo é o fato de que a Ética do Discurso, seja na versão do fundacionalismo apeliano, seja na versão do reconstrucionismo habermasiano, é um programa inscrito na linha kantiana das novas teorias morais, levando em conta aspectos significativos de outras concepções concorrentes. Neste sentido, Apel estima que a ética discursiva deve considerar como complementares e subordinados a seu programa específico de uma fundamentação racional dos deveres os temas do bem-viver, da vida ética substancial, da maximização das utilidades, e dos afetos morais, que estão no centro das controvérsias éticas contemporâneas⁴. De fato, “hoje como outrora, em matéria de filosofia prática, a discussão se nutre de três fontes - a ética aristotélica, o utilitarismo e a teoria moral kantiana. Neste campo argumentativo rico em tensões, duas partes se vinculam a Hegel, que, com sua teoria do espírito objetivo e da «suprassunção» da moralidade na eticidade, pretendeu efetuar uma síntese entre o pensamento comunitário clássico e o pensamento da liberdade moderna e individualista”⁵. Esta afirmação de Jürgen Habermas permite compreender a posição ocupada pela teoria discursiva no debate contemporâneo em filosofia moral e política, bem como a visão de Karl-Otto Apel segundo a qual tal programa de investigação constitui a única resposta possível ao problema paradoxal enfrentado pela ética pós-convencional.

Não me interesso aqui pelas divergências entre esses dois autores com respeito ao alcance e aos limites de uma fundamentação pragmático-transcendental do ponto de vista moral da universalização a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral. O que está em jogo nesse debate, como se sabe, é a possibilidade, por um lado, e a necessidade, por outro, de uma fundamentação última da ética. “Ora, a diferença entre a pragmática transcendental de Apel e a pragmática universal de Habermas”, diz Jean-Marc Ferry, “enceta-se aqui: enquanto Apel se engaja na *démarche* transcendental que

consiste em extrair as pressuposições teóricas últimas de supostas idealizações necessárias da prática, Habermas se engaja em uma via mais fenomenológica que consiste em apontar as pressuposições normativas que acompanham as práticas de entendimento. Apel visa uma fundamentação, ao passo que Habermas empreende uma reconstrução”⁶. Sabendo que, no essencial, esses dois filósofos defendem a mesma abordagem teórica de uma Ética do Discurso, meu objetivo, mais modesto, é o de colocar em evidência certos aspectos salientes desta concepção, por assim dizer, kantiana pós-hegeliana em relação aos principais desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica.

I

A querela entre os filósofos gravita ainda hoje, de acordo com a leitura de Habermas, em torno do preço que Kant teve de pagar para estabelecer um conceito pós-metafísico de moral autônoma⁷. Tal preço está estreitamente ligado às características capitais da filosofia moral kantiana - o deontologismo, o cognitivismo e o formalismo -, cuja tarefa principal era a de fundamentar o ponto de vista da imparcialidade do juízo moral. Os conceitos universalistas de moral oriundos da perspectiva aberta por Kant, que suscitaram diversas objeções inspiradas de Aristóteles e de Hegel, conduzem a enormes abstrações, e, neste sentido, provocam uma mudança inaceitável do verdadeiro objetivo da ética, que é o de responder à questão existencial do sentido da vida humana. O ponto de vista moral exige a abstração dos motivos requeridos para agir moralmente, da situação dada a cada momento e da vida ética concreta. *Odeontologismo*, em primeiro lugar, conduz à separação abstrata entre o justo e o bem, entre o dever e a inclinação. *Ocognitivismo*, em seguida, torna o agente moral insensível em face do contexto e surdo diante das conseqüências da ação. *O formalismo*, enfim, com sua abstração das instituições e formas de vida existentes, dá origem aos conceitos atomistas de pessoa e contratualistas de sociedade. Todas essas críticas, tomadas *cum grano salis* pela Ética do Discurso, situa-nos, sob as condições do pensamento pós-metafísico, diante das alternativas de um retorno

ao aristotelismo ou de uma modificação da abordagem kantiana. A transformação do universalismo moral de Kant, como notamos em Apel, é a via escolhida pela *Diskursethik* como a única possível diante dos desafios éticos contemporâneos.

Se tomarmos a última passagem de Habermas citada acima, poderemos constatar o alcance dessa reformulação intersubjetivista da teoria moral de inspiração kantiana. Trata-se da manutenção do estágio pós-convencional da identidade moral alcançado pelas abordagens universalistas, associada a uma consideração efetiva das reservas em face das abstrações deontológicas, cognitivistas e formalistas de que elas são portadoras. Ora, a filosofia de Hegel é fundamental nesta problemática. Assim como é possível fazer uma reconstrução do discurso filosófico da modernidade baseando-se na posteridade hegeliana, e daí distinguir as três perspectivas críticas da razão moderna⁸, Habermas considera que as direções tomadas pela ética nesses últimos anos estão bastante determinadas pelo modo de absorção das objeções que Hegel, em seu tempo, havia erguido contra a moral kantiana. Ele pensa particularmente em duas tendências, inspiradas em Aristóteles e Kant - às quais deveríamos acrescentar o caso especial do utilitarismo, como a variante mais conhecida do conseqüencialismo moderno -, que visam fundar a moral sobre uma base pós-metafísica. “Enquanto os comunitaristas se apropriam da herança hegeliana a partir da perspectiva da ética aristotélica do bem, e abandonam o universalismo próprio ao direito racional, a Ética do Discurso leva em conta a teoria hegeliana do reconhecimento com vistas a uma leitura intersubjetivista do imperativo categórico, sem por isso pagar o preço de uma *dissolução* da moralidade na eticidade. Ela se atém firmemente, como Hegel, à relação interna entre justiça e solidariedade, mas num espírito kantiano”⁹. Isto significa que a ética discursiva reivindica seu lugar na tradição kantiana de uma moral deontológica (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva de mandamentos ou normas de ação), cognitivista (fundada na idéia segundo a qual a decisão de agir conforme uma certa norma bem como a escolha da norma enquanto tal são suscetíveis de verdade) e formalista (pois ela

fornece somente um procedimento formal de argumentação moral), sem expor-se, contudo, às objeções do contextualismo contemporâneo.

A incorporação de certos motivos capitais do utilitarismo e da ética aristotélica, que proporciona inclusive a diferenciação de usos da razão prática segundo o sentido do “dever” <*Sollen*> que se impõe aos indivíduos numa determinada situação, explica-se justamente pela recuperação das críticas bem-fundadas em face de uma ética abstrata da convicção. Nesta medida, a Ética do Discurso “pretende ser, num sentido enfático, uma «ética da responsabilidade» (no sentido de Max Weber, e no sentido de Hans Jonas) -, e isto ainda que ela continue a se demarcar, enquanto *deontológica* (no sentido da transformação de Kant), de toda ética *utilitarista*, de toda ética *teleológica* ou *axiológica* do *bem-viver*”¹⁰. A transformação da ética de Kant pode ser apreendida a partir de três diferenças que, segundo Habermas, separam-na da Ética do Discurso, a qual abandona a doutrina dos dois reinos, supera o caráter puramente monológico e modifica o modelo dogmático da fundamentação kantiana da moral.

No que tange ao primeiro aspecto de uma renúncia à diferença categorial entre os reinos do noumeno e do fenômeno, “não se reconhece a necessidade *quasi* transcendental, pela qual os sujeitos dispostos à intercompreensão se orientam em função de pretensões de validade, senão à *coação* imposta pelo fato de falar e de agir sob pressuposições idealizantes. O hiato entre o inteligível e o empírico é reduzido a uma tensão que se reconhece na força factual dos pressupostos contrafactuais, *no próprio seio da prática comunicativa cotidiana*”. Quanto à segunda distinção, vinculada ao quadro de referência da consciência moral solitária - através do qual obém-se uma identificação pressuposta entre as vontades particular e universal -, a *Diskursethik* “espera, ao contrário, que uma intercompreensão sobre a universalização de interesses seja o *resultado* de uma *discussão pública* realizada intersubjetivamente”. No que concerne ao terceiro ponto de litígio, a ética da comunicação “ergue a pretensão de haver solucionado o problema de fundamentação que Kant, em última análise, evitou pelo recurso a um fato da razão - à experiência da coação pelo

dever -, graças à dedução de “U” [o princípio de universalização] a partir dos pressupostos universais da argumentação”¹¹.

II

O núcleo da transformação da filosofia moral kantiana é, pois, a passagem de uma perspectiva concentrada sobre os sujeitos isolados, na qual o poder de autolegislação é outorgado à simples competência dos indivíduos, para uma interpretação dialógica do imperativo categórico, na qual predomina a idéia do entendimento mutuamente visado por meio de uma discussão racional. Tal é o sentido da reformulação daquele ponto de vista da apreciação imparcial das questões práticas, interpretado à luz da teoria do discurso, segundo a qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático”¹². Este princípio “D”, cujo conteúdo normativo é o da noção de imparcialidade, torna-se operatório relativamente a uma problemática moral pelo princípio de universalização “U”, segundo o qual “toda norma válida deve satisfazer a condição: - que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos”¹³. Deve-se sublinhar, por um lado, que o princípio de universalização funciona como uma regra geral de argumentação moral, e neste sentido é tão-somente um procedimento que visa testar a validade das normas engendradas na prática comunicativa cotidiana. Por outro lado, o procedimento ético-discursivo leva em consideração o aspecto importante da orientação das ações em função das conseqüências, acentuado pelas éticas contemporâneas da responsabilidade.

Essa estratégia de uma reinterpretação discursiva do imperativo categórico permite afirmar, a um só tempo, o vínculo kantiano entre universalismo e cognitivismo e a tese hegeliana da individuação como um processo de socialização. Em um famoso artigo dos anos sessenta sobre a “filosofia do espírito” do jovem Hegel¹⁴, Habermas já acenava para a importância da dialética da relação

moral como meio originário - ao lado da linguagem e do instrumento - de formação da identidade. A compreensão da consciência-de-si como resultado de uma «luta pelo reconhecimento» permitiu a Hegel criticar o conceito kantiano de autonomia da vontade, apontando no filósofo de Königsberg a redução da ação moral a uma forma de ação monológica, cujo desenlace é a harmonização da vontade particular com a vontade universal por intermédio do teste da universalização. Se a máxima da ação é corretamente universalizada, o sujeito individual poderá afirmar que descobriu uma lei racional, válida para todos: a intersubjetividade será atingida monologicamente por uma harmonia racional pré-estabelecida. Mas um tal procedimento elide o fato de que os sujeitos estão implicados num contexto de interação fundado no reconhecimento recíproco¹⁵.

“Do fato de que as pessoas só se tornam indivíduos através de sua socialização”, afirma Habermas em texto mais recente, “segue-se que o respeito moral dirige-se igualmente ao indivíduo insubstituível e ao membro de uma comunidade, associando assim a justiça à solidariedade”¹⁶. Os dois últimos conceitos designam princípios distintos, mas complementares, que se referem à mesma e única raiz da moral, entendida como um sistema de proteção de seres humanos vulneráveis, individuados pela via da socialização. São dois pólos correspondentes aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos (igual respeito) e do bem da comunidade (responsabilidade solidária). Destarte, compreende-se porque Habermas considera que o debate entre liberais e comunitaristas, no qual o ponto de litígio central é o da prioridade do justo sobre o bem¹⁷, não interessa à *Diskursethik* senão sob o aspecto “epistemológico” e não de “ontologia social”, porquanto “as objeções comunitaristas contra a noção individualista de pessoa, ou contra os conceitos instrumentalistas de sociedade, não afetam os conceitos fundamentais da Ética do Discurso (...). Esta adota uma posição intermediária, na medida em que compartilha, com os “liberais”, a compreensão deontológica da liberdade, da moralidade e do direito oriunda da tradição kantiana, e com os comunitaristas, a compreensão intersubjetivista da individuação como socialização proveniente da tradição hegeliana”¹⁸. O objetivo

principal da teoria do discurso é, neste sentido, o da conjugação da liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos, isto é, da autonomia pública republicana com a autonomia privada liberal, de modo a assegurar o vínculo interno entre a soberania popular e os direitos humanos.

Sendo assim, a teoria discursiva, ao menos em sua versão habermasiana, está situada no seio de uma antinomia entre absolutismo e relativismo, adotando um conceito procedimental (ou seja, argumentativo, fundado na intersubjetividade lingüística) da razão prática a fim de evitar simultaneamente o fundacionalismo metafísico e o reconstrucionismo historicista. É em torno de uma tal antinomia, recorrente e insuperável para todo pensamento filosófico, que se deve avaliar o programa da Ética do Discurso. A resposta que ela fornece à questão clássica da justificação de nossos juízos morais, a partir do quadro das sociedades modernas pluralistas, privadas de garantias últimas de natureza religiosa ou metafísica¹⁹, talvez não seja a melhor. Mas a maneira de enfrentar o problema, guiada pela idéia segundo a qual o pluralismo cultural não está em contradição com o universalismo moral - ao contrário, já que ambos se pressupõem -, sugere sua importância no debate ético contemporâneo. Resta saber se sua abordagem intersubjetivista representa uma solução convincente para a questão antiga, mas sempre renovada, de uma articulação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem, problema que está no cerne da filosofia prática em geral²⁰.

NOTAS

- (1) APEL, K.-O. *Éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1994, p. 13. Refiro-me particularmente a este ensaio mais recente. Ler também, do mesmo autor: *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987.
- (2) Id., *Ibid.*, pp. 24-25.
- (3) A expressão, atualmente bastante difundida, tem sua origem em: RIEDEL, M. (éd.). *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*. Fribourg: Rombach, 2 vols., 1972-1974.
- (4) Cf. APEL, K.-O. *Éthique de la discussion*, op. cit., pp. 9-11 e 27-32. O autor fala, a esse propósito, de um *boom* “de ensaios notáveis visando fundar a moral”, como os de John Rawls (*A Theory of Justice*: 1971), Hans Jonas (*Das Prinzip Verantwortung*: 1979) e Alasdair MacIntyre (*After Virtue*: 1981), aos quais pode-se acrescentar o de Paul Ricoeur (*Soi-même comme un autre*: 1990). Apel considera, no entanto, que temos assistido mais frequentemente a tentativas de evitar ou de desdramatizar o problema da fundamentação.

- (5) HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992, p. 95.
- (6) FERRY, J.-M. *Philosophie de la communication I: De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*. Paris: Cerf, 1994, p. 55. Ver também: APEL, K.-O. *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1990; HABERMAS, J. "Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso", in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 61-141; *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 165-177.
- (7) Sobre o que segue, cf. HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 76-82. Segundo ele, entre as três direções tomadas pela ética a partir do surgimento das ciências experimentais modernas, uma de exclusão da capacidade de juízo moral do domínio da razão, a outra de redução do raciocínio moral ao modelo da racionalidade meios-fins, "apenas Kant atribuiu ao juízo moral um lugar no domínio da razão prática, e daí uma autêntica pretensão de conhecimento" (p. 77). A leitura concorda com aquela de Apel, já mencionada, acerca do significado moderno da techno-ciência.
- (8) Sobre o assunto, ver HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988 (sobretudo os três primeiros capítulos). Vale a pena ler também o artigo detonador do tema da modernidade em Habermas: "La modernité: un projet inachevé". *Critique*, 413 (1981): 950-967.
- (9) HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 95.
- (10) APEL, K.-O. *Éthique de la discussion*, op. cit., pp. 8-9.
- (11) HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 24. Essas diferenças são importantes a fim de se investigar se "as objeções de Hegel a Kant" - a saber, em resumo: contra o formalismo do princípio moral, o universalismo abstrato de juízos morais fundados, a impotência da vontade e o terrorismo da pura convicção - "valem igualmente para a ética discursiva" (trata-se da questão formulada no título do primeiro capítulo da obra aqui mencionada: pp. 15-32).
- (12) Id. "Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso", op. cit., p. 116.
- (13) Id. *Ibid.*, p. 86. Evito aqui o problema espinhoso da relação entre o princípio do discurso e o princípio de universalização em Habermas, que ultrapassa os limites do presente artigo. Vale a pena notar, contudo, que o desenvolvimento recente da teoria do discurso (cf. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 vols., 1997, notadamente o terceiro capítulo) deixa sem resposta a questão da derivação dos princípios a partir dos pressupostos universais da argumentação. Trata-se, no fundo, de derivar «D» ou «U» do conteúdo implícito de tais pressupostos?
- (14) Cf. "Travail et interaction", in: *La technique et la science comme «idéologie»*. Paris: Gallimard, 1973, pp. 163-211. O texto foi publicado originalmente em 1967. Sobre sua importância para a constituição de uma teoria do agir comunicativo, permito-me remeter o leitor a meu livro: ARAÚJO, L.B.L. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- (15) O que torna necessário, do ponto de vista de uma Ética do Discurso, o questionamento do "solipsismo metódico" e da "compreensão da linguagem como sendo secundária com respeito ao pensamento, que seria originariamente solitário" - dois pressupostos enraizados na filosofia moderna, inclusive em Kant. Ora, "a autoridade do ser humano enquanto legislador autônomo podendo impor-se um dever a si mesmo deve ser relacionada com o ato fundamental do livre reconhecimento das normas do discurso argumentativo pelo qual ele se constitui efetivamente como ser razoável" (APEL, K.-O. *Éthique de la discussion*, op. cit., p. 44).
- (16) HABERMAS, J. *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*. Paris: Fayard, 1998, p. 56. É a tradução do livro *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, publicado em 1996.
- (17) A propósito desse complexo debate anglo-saxão, que traduz temas essenciais da discussão contemporânea em matéria de filosofia moral e política, ver: BERTEN, A.; DA SILVEIRA, P.; POURTOIS, H. (Orgs.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, 1997. Com relação à teoria do discurso, cf. BENHABIB, S. "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy". *Philosophical Forum*, 21 (1989-90): 1-31; BAYNES, K. "The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics". *Philosophy and Social Criticism*, 14 (1988): 293-315;
- (18) HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 180.
- (19) Procurei tratar da fundamentação racional proposta pela teoria discursiva da moral, após o esgotamento dos fundamentos metafísicos e religiosos da ética, no artigo "Le rationalisme de l'éthique argumentative en face de la sécularisation moderne" apresentado no Congresso da *Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Québec - 1998), cujas atas estarão disponíveis em futuro próximo.
- (20) O estado atual do debate é bem definido, a meu ver, pela discussão entre Rawls et Habermas: *Débat sur la justice politique*. Paris: Cerf, 1997.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K.-O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- APEL, K.-O. *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Lille: PUL, 1987.
- APEL, K.-O. *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: Éclat, 1990.
- APEL, K.-O. *Éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1994.
- ARAÚJO, L.B.L. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BAYNES, K. "The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics". *Philosophy and Social Criticism*, 14 (1988): 293-315.
- BENHABIB, S. "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy". *Philosophical Forum*, 21 (1989-90): 1-31
- BERTEN, A.; DA SILVEIRA, P.; POURTOIS, H. (Orgs.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, 1997.
- FERRY, J.-M. *Philosophie de la communication I: De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*. Paris: Cerf, 1994.
- HABERMAS, J. *La technique et la science comme "idéologie"*. Paris: Gallimard, 1973.
- HABERMAS, J. "La modernité: un projet inachevé". *Critique*, 413 (1981): 950-967.

- HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2 vols., 1997.
- HABERMAS, J. *L'intégration républicaine*. Paris: Fayard, 1998.
- HABERMAS, Jürgen et RAWLS, John. *Débat sur la justice politique*. Paris: Cerf, 1997.
- JONAS, H. *Le principe responsabilité*. Paris: Cerf, 1990.
- MACINTYRE, A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard U1. *autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RIEDEL, M. (Org.). *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*. Fribourg: Rombach, 2 vols., 1972-1974.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RIEDEL, M. (Org.). *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*. Fribourg: Rombach, 2 vols., 1972-1974.

TÉCNICA, NATUREZA E HOMEM: DISCUSSÕES E RELAÇÕES NO PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO

Elena Moraes GARCIA
Departamento de Filosofia - UERJ

RESUMO

Este artigo tem por fim apresentar algumas discussões e relações entre a natureza, o homem e a técnica no pensamento filosófico contemporâneo a partir de exemplos extraídos do pensamento antigo, do pensamento moderno e do contexto da tecnociência contemporânea, relativos a questões éticas

RÉSUMÉ

Cet article a pour but présenter quelques discussions et quelques relations parmi la nature, l'homme et la technique, dans la pensée philosophique contemporaine, à partir des exemples trouvés dans la pensée antique, la pensée moderne et dans le contexte de la technoscience contemporaine, dans le domaine des questions éthiques.

O presente artigo tem como finalidade apresentar alguns aspectos das relações entre a natureza e a ética, tais como a filosofia contemporânea os interpreta e os questiona. Para melhor compreender as divergências, os embates, os debates que implicam questões éticas no pensamento filosófico contemporâneo, parece-nos muito interessante expor alguns aspectos das relações entre a técnica, a natureza e o homem, tomando como ponto de partida exemplos, extraídos do pensamento antigo, do pensamento moderno e do contexto da tecnociência contemporânea.

No prefácio de seu livro *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas considera que há já hoje um “vazio”, “uma terra virgem da teoria ética”, na prática coletiva instaurada pela tecnologia de ponta. Para ele, a submissão da natureza tendo em vista o bem-estar, a felicidade do homem “mediante a desmedida de seu sucesso”, consiste

em colocar “o maior desafio” para o homem contemporâneo porque, diz ele:

“o que o homem pode fazer hoje e o que em seguida será obrigado a continuar a fazer, no exercício irresistível deste poder, não tem seu equivalente na experiência passada. Toda sabedoria herdada, relativamente exata, era talhada de maneira a permitir esta experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui por conseguinte sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais devem estar submetidas as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis” (Jonas, 1993, p.13)

Deste texto se destacam algumas questões, sempre presentes na literatura contemporânea sobre a técnica e a ética, a saber: a) a deterioração da esfera da ética, ligada ao desenvolvimento

prodigioso da técnica; b) a desvalorização atual da noção moral tradicional; c) a valorização da técnica como garantia do bem-estar futuro e da felicidade e d) o poder e o alcance dos meios técnicos atuais.

O “vazio” e “a terra virgem da teoria ética” de Hans Jonas ecoam no discurso de Jacques Ellul, de Gilbert Hottois, de Guy Haarscher, de Julien Freund, sobre a relação da ética e da técnica atuais pois, se são resumidas as idéias destes pensadores, esta relação permite colocar a questão da técnica no centro de todos os possíveis, como a possibilidade sem limites, como a arte pela arte. Assim concebida, a técnica se caracteriza como desprovida de fins e de valores tais como têm sido tradicionalmente concebidos. Neste caso, toda ética que preconiza a bondade, a fidelidade, a liberdade, a igualdade, cessa de ser aceitável. Somente a ética do bem-estar, da eficácia, do sucesso, do devotamento à obra coletiva, é promulgada na hierarquia de que deve ser reconhecido como dotado de um valor, do que deve ser considerado como um “bem” para fundar a conduta dos homens. Tudo isto leva Jacques Ellul a afirmar:

“o que domina é a moral fundada sobre o comportamento necessário para a técnica. Nestas condições, aqueles que pretendem sustentar uma outra orientação ética são tolerados como sobrevivências ou bem se vêem constrangidos a se engajar num conflito” (Ellul, 1983, p.13-14).

Por todas estas razões, uma ética humanista, estabelecida sobre uma visão antropocêntrica da técnica e da ciência como meio e como instrumento, deve ser substituída por uma outra ética capaz de resolver os problemas éticos, oriundos da tecnociência contemporânea, e, igualmente, capaz de dispor de defesas face ao poder da técnica. Mas como isto será possível? Numerosas respostas têm sido formuladas por filósofos, por cientistas, por políticos, e mesmo por *honnêtes gens*, no sentido utilizado por Galileu. Assim, por exemplo, segundo a opinião das *honnêtes gens*, vivendo num tempo onde:

“nós não podemos mais crer nas religiões, [onde] as ideologias fracassaram, só a ciência subsiste como fonte de verdade em que podemos crer. Não é senão dela que podemos (e é pois dela que devemos) aprender como viver [...]

É do vosso dever, vós homens de ciência, nos dizer o que devemos fazer e como fazê-lo (Atlan, 1986, p.27).

Esta opinião parece-nos excluir toda a ajuda da ética, visto que apenas a ciência pode ensinar ao homem como viver e como ser mais feliz. Eis verdadeiramente “o vazio”, “a terra virgem da ética” de Hans Jonas. Neste sentido, citaremos como exemplo um texto, extraído de *A tort et à raison* de Henri Atlan. Este narra o discurso proferido, no dia 28 de novembro de 1978, por um homem político eminente, o presidente da República, que não se dirige nem a moralistas, nem a filósofos, e sim a biólogos franceses, com o intuito de tornar os homens mais felizes, pedindo-lhes:

“para estudar as conseqüências que as descobertas da biologia moderna são suscetíveis de acarretar sobre a organização e o funcionamento da sociedade, de arrolar as aplicações da biotecnologia mais úteis para o progresso e a felicidade humana e de propor os meios próprios para o emprego destas aplicações” (1986, p.28).

Apesar de todos estes exemplos, de todas as tentativas de soluções, nem os filósofos, nem os cientistas podem fazer algo contra a técnica. Fala-se de um novo homem. Porém, podemos perguntar: de que homem se trata? De que cientista, de que sociedade se deve esperar uma solução? Porque absolutamente nada escapando ao reino da técnica, o homem se encontra, por isso, mergulhado numa imensa dificuldade. Uma dificuldade de caráter filosófico e não técnico. Esta dificuldade suscita a necessidade de buscar-se a origem da hegemonia do fenômeno técnico. Não se pode, com efeito, ter como provável encontrar nesta indagação uma solução para o homem a partir da essência da própria técnica?

Em *A questão da técnica* - ensaio que se consagra a apontar que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (Heidegger, 1958, p.9) -, os esforços de Heidegger tomam esta direção. A técnica, segundo este filósofo, não é um meio, uma instrumentalidade. É um desvelamento, uma não-ocultação, considerada como uma **pro-vocação**, no sentido de uma interpretação da energia oculta na natureza. O

desvelamento é uma **pro-vocação** que **pro-voça** o homem e o leva a ver a natureza como um objeto de pesquisa, a participar no cometer como um modo de desvelamento. O cometer não constitui jamais um feito do homem. Por isso, a técnica moderna não é um ato puramente humano, contrariamente à idéia de uma instrumentalidade de caráter humano. Na interpretação heideggeriana da técnica, o homem responde unicamente ao que se declara a ele, ou seja, o real que se desvela como fundo na não-ocultação. Nesta perspectiva, a técnica não é somente um meio; é um modo de desvelamento que não pode ser realizado senão pelo homem e nele mesmo. A essência da técnica exige a ajuda do ser humano. Todavia para isto alcançar, o homem deve se por à escuta da “voz do ser”.

Se Heidegger busca compreender a questão da tecnociência contemporânea a partir da essência da técnica, Hans Jonas procurando entender esta questão mostra - em suas explicações sobre o destino do homem, sobre sua sobrevivência física, sobre sua imagem - que a crise oriunda do desenvolvimento da técnica atual requer a fundação de uma ética do respeito. Contudo esta fundação exige, por sua vez, uma “reflexão extrema” sobre “o que **está** em jogo”. Entretanto isto não é suficiente, visto que aquela fundação deve implicar igualmente a consciência de “**que** sabemos que isto está em jogo” (1993, p.13-14). A fundação de uma ética do respeito acarreta, pois, um novo dever para o ser humano, que se resume, de acordo com Jonas, “no conceito de responsabilidade” (idem, p.14). Sob este aspecto, a ética de responsabilidade deverá ser entendida como a preservação da essência ou do conceito do homem contra todas as desmedidas do próprio poder humano, contra todas as investidas da manipulação técnica.

Buscando responder a sua questão sobre a diferença entre a técnica moderna e a das épocas passadas, Hans Jonas transcreve, como exemplo desta diferença, o célebre canto do coro da *Antígona* de Sófocles. Nesta voz antiga, falando do poder e do fazer do homem, Jonas reconhece “uma voz que num sentido arquétipo exprime, por assim dizer, ela mesma já uma nota tecnológica”:

Há muitas maravilhas neste mundo, mas nenhuma é mais grandiosa que o homem. Ele é o ser que sabe atravessar os mares

cinzentos, no momento em que sopram os ventos do Sul e suas tormentas, e que se dirige ao côncavo das vagas enormes que lhe cobrem o abismo. É o ser que atormenta a deusa augusta entre todas, a Terra, a Terra eterna e infatigável, com seus arados que vão sem cessar sulcando-a, ano após ano; aquele que a faz saber laborar através dos produtos de seus cavalos.

Pássaros atordoados, animais selvagens, peixes povoando os mares, a todos, os encerra e os captura nas malhas de suas redes, o homem de espírito engenhoso.

Por suas armadilhas, é o mestre das bestas indômitas que correm por caminhos íngremes, e, o momento vindo, vergando-lhes sob o mesmo jugo o pescoço, o cavalo de abundante crina e o infatigável touro das montanhas.

Fala, pensamento veloz como o vento, aspirações donde nascem as cidades, tudo isso, aprendeu-o por si mesmo, assim como soube, ao se fazer uma morada, escapar das nevascas, da chuva, cruéis para aqueles que não possuem outro teto que o céu. Bem armado contra tudo, não é surpreendido por nada daquilo que pode lhe oferecer o futuro. Somente contra a morte não possuirá jamais encanto permitindo-lhe fugir, ainda que tenha já sabido, contra as doenças mais resistentes, imaginar mais de um remédio.

Mas, assim mestre de um saber cujos engenhosos recursos ultrapassam toda esperança, pode tomar em seguida o caminho do mal como igualmente o do bem.

Que conceda pois, neste saber, uma parte às leis de sua cidade e à justiça dos deuses à qual jurou fidelidade; ele se elevará então muito alto em sua cidade; enquanto se exclui desta cidade, o dia em que deixa o crime contaminá-lo, por bravata”.¹

Este conto narra o poder opressor do homem, sua irrupção violenta na ordem cósmica, sua invasão em todos os domínios da Terra, sua construção do artefacto da cidade. Para Jonas: “o homem é o criador de sua vida enquanto vidahumana, submete as circunstâncias ao seu querer e a sua necessidade e, exceto contra a morte, jamais é desprovido de

recurso” (1993, p.19). Todavia o canto, apesar do elogio relativo quer à maravilha que é o homem, quer ao seu poder audacioso, deixa entender que a natureza, englobante de todos os domínios da Terra, permanece imutável, intocável em suas forças. Do mesmo modo, o mar, a mortalidade, neste canto perduram intactos, não se dobrando à esperteza e à engenhosidade humanas. Por fim, nós guardamos deste canto que as intervenções do homem na natureza não provocam o seu desequilíbrio. Visto que o agir, celebrado pelo canto, se traduz apenas como o *frisson* da audácia do homem face a sua própria vida, a sua própria natureza.

Mas toda outra será a relação entre a técnica, a natureza e o homem no pensamento moderno. Francis Bacon e René Descartes são considerados como os filósofos que, no advento da ciência moderna, modificam profundamente a relação entre o homem e a natureza. Para o primeiro, o mais importante era privilegiar a verdadeira interpretação da natureza a partir dos fatos, da experimentação, visando uma melhoria das condições da vida humana. O homem deve fazer esforços para estabelecer e estender seu poder e sua dominação sobre o universo. *No New Organon*, Bacon afirma que “agora o império do homem sobre as coisas depende unicamente das artes e das ciências. Porque nós não podemos submeter a natureza salvo obedecendo-a” (1980, p.118-119), ou seja, o poder do homem não é algo ilimitado: ele é “*obsessus legibus naturae*” (Paolo Rossi, 1984, p.14). Podemos dizer que sua tarefa não consiste em celebrar uma liberdade infinita. Por esta razão, o homem torna-se o mestre da natureza somente à medida que é o seu intérprete.

Em seu livro *La nature hors la loi*, François Ost declara, no que concerne à submissão da natureza pela técnica, que Bacon formulou seu programa e o da modernidade em sua obra *A Nova Atlântida*. Nesta narrativa utópica, onde relata todas as experiências feitas na “Casa de Salomão”, na ilha de Bensalém, Bacon expõe primeiramente seu propósito:

“O fim de nossa instituição é a descoberta das causas e o conhecimento da natureza íntima das forças primordiais do domínio do homem sobre toda a natureza e executar tudo o que lhe é possível” (*La Nouvelle Atlantide, 1981, p.23, apud Ost, 1995, p. 34*).

Na opinião de Ost, o programa baconiano “assim traçado é na verdade o da tecnociência moderna: conhecimento e dominação do universo” (1995, p.34), visto que Bacon mostra em sua exposição que se pode compreender, imitar, aperfeiçoar a natureza através da técnica e da ciência. Contudo ressalta que virá o momento no qual ela será transformada, e, quando então, além do mais, existirá a possibilidade de criar o artifício, o autômato, o supernatural. É mesmo surpreendente ver como este filósofo apresenta a possibilidade de produzir artificialmente frutos maiores ou de um gosto mais agradável que o dos frutos naturais. Todavia a surpresa não se detém aí, eis o porquê:

“Deles há mesmo os que modificamos, explicam nossos cientistas filantropos, com o intuito de lhes dar propriedades medicinais. Temos métodos para produzir diferentes espécies de plantas, sem sermos obrigados a semeá-los [...] Nós chegamos mesmo a transformar as árvores ou as plantas de uma espécie em vegetais de uma outra espécie” (*Bacon, apud Ost, 1995, p.34*).

Uma outra passagem da narrativa utópica de Bacon aponta antecipações realizadas pela tecnociência:

“Nós alcançamos, às vezes, por meio da técnica, a lhes dar um tamanho maior e sobretudo mais alto do que eles têm ordinariamente, e, algumas vezes também, detendo o crescimento dos animais, nós os reduzimos a um tamanho extremamente pequeno e deles fazemos espécies de anões. Tornamos uns mais fecundos do que o são naturalmente e outros menos fecundos ou mesmo completamente estéreis. Sabemos produzir as variedades as mais singulares em sua cor, sua figura, seu temperamento, sua atividade [...] Podemos dizer com certeza que ao combinar conjuntamente tais espécies de matéria e por tal procedimento, produziremos tal espécie de animal.” (*idem, p.34-35*).

Assim, segundo Bacon, todo o reino e as forças da natureza tornar-se-iam objeto de experiência na “Casa de Salomão”, e o artificial surgiria muito “naturalmente” na produção das coisas. Tudo isto seria feito com o fim de melhorar

as condições de vida e de saúde do homem e - por que não dizer? - prolongar sua vida, retardando sua morte.

O propósito de Descartes parece seguir o de Bacon e visar à restauração da vida e da saúde do homem. Com seu método e com algumas noções gerais concernentes à física, Descartes, na sexta parte do *Discurso do Método*, acreditava que era possível atingir o bem geral de todos os homens:

“Pois elas me fizeram ver que é possível adquirir conhecimentos que [são] muito úteis para a vida e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente quanto conhecemos os diversos ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-los do mesmo modo a todos os usos aos quais se prestam, e assim nos tornar como mestres e possuidores da natureza” (1937, p.134).

A partir deste texto, podemos perceber a importância que Descartes concede aos conhecimentos úteis, aos conhecimentos práticos e à arte dos artifícios: graças a estes conhecimentos, será possível efetuar-se a submissão da natureza; é, em sua opinião, o único meio, para um homem se tornar “como mestre e possuidor da natureza”.

No que se refere à interpretação tradicional desta passagem de Descartes, na obra *Du bon usage de la nature*, Larrère & Larrère propõem uma nova concepção de natureza, na qual, ela é apresentada como tendo sido criada para ser manipulada, como “uma matéria instrumental, exposta às nossas ambições” (1997, p.59). Entretanto, apesar da instrumentalidade da natureza e das possibilidades de manipulação que ela oferece, estes autores não vêm na célebre fórmula cartesiana (“*nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*”) um objetivo de dominação da natureza. Para eles, a intenção de Descartes é, ao contrário, “a conservação da natureza, o que, no contexto da época, significa uma harmonia [...] entre o homem e a natureza, não a instrumentalização desta” (1997, p.59).

Nesta perspectiva, devemos dar um outro significado ao termo *possesseur*. Pois, para Larrère & Larrère, o homem não é o proprietário da terra e de tudo o que ela contém. Dela possui unicamente uma posse temporária. De acordo com uma interpretação do *Gênesis*, conforme uma tradição dominante na cristandade, o homem **deve** fazer um “bom uso” da natureza. Ele não é o senhor todo-poderoso da natureza; tem deveres em relação a ela e não somente direitos (cf. Larrère & Larrère, 1997, p.59).

Considerar de outro modo a relação tradicional à natureza arrasta uma outra consequência: todo projeto de artificialização da natureza obriga a observá-la pelo viés da racionalidade que lhe atribui a ciência moderna e não por aquele de uma visão antropocêntrica. A ciência moderna instaura uma dicotomia entre o sujeito e o objeto, o moral e o físico. Por outro lado, “a ciência moderna deve produzir o objeto que ela conhece e autenticar os procedimentos de verificação” (idem, p.63). Na ciência moderna, que é preciso entender como um pensamento calculante, objetivo, um pensamento da representação, o real é um objeto inteligível, essencialmente matemático. Neste sentido, a técnica contemporânea pode ser definida como a metafísica de nosso tempo, uma metafísica que encontraria sua origem nos conceitos cartesianos de uma subjetividade e de uma *mathesis universalis*, assim como o indica Robert Legros em seu artigo “*La métaphysique de Descartes et la pensée technique*”. Mas como uma tal ligação é possível?

“É sem dúvida na concepção cartesiana dos ‘princípios’ que se revela de maneira a mais surpreendente o que Heidegger visa como pensamento da subjetividade e pensamento técnico. Aí se mostram com efeito os traços característicos da axiomática que pertence à essência da *mathesis universalis*. Quais são estes traços, em que dependem de um pensamento da subjetividade e são ligados a uma empresa da técnica? [...] de um lado a clareza e a evidência dos princípios, de outro, sua primazia epistemológica ou a possibilidade de inferir-se deles o conhecimento das outras coisas, mais precisamente, o conhecimento de todas as

coisas que o homem pode saber.“ (1983, p.77)

Deste modo a simplicidade dos princípios e a unidade sistemática de todo saber constituem os traços do pensamento cartesiano que pertencem igualmente ao pensamento técnico. Todavia, nós pensamos que há outros traços do pensamento cartesiano que o ligam ao pensamento técnico. Um destes traços reside nas produções artificiais que Descartes não diferencia das produções naturais da natureza:

“[...] porque eu não reconheço nenhuma diferença entre as máquinas que fazem os artificios e os diversos corpos que a natureza sozinha compõe [...] E é certo que todas as regras da mecânica pertencem à física, de modo que todas as coisas que são artificiais, são com isto naturais. Pois, por exemplo, quando um relógio marca as horas por meio das rodas das quais é feito, isto não lhe é menos natural do que o é a uma árvore [ao] produzir seus frutos”. (*Les Principes de la Philosophie in: Oeuvres Philosophiques, 1973, p.520*).

Assim, para Descartes, não há nenhuma diferença entre a produção das coisas naturais e a das coisas artificiais; estas produções sendo regido pelas mesmas leis mecânicas. O relógio, enquanto máquina dotada de um movimento, é um modelo de mecanicismo que permite compreender, representar por analogia o que se passa na produção de uma coisa natural. As produções artificiais permitem fornecer comparações, analogias, que possibilitam melhor compreender a imagem do mundo, do homem, para se chegar à imagem de Deus. Uma máquina artificial sendo feita apenas pela mão do homem não deixa de ter a força de se mover por si mesma. Esta imagem de máquina em movimento desemboca na idéia de que a coisa fabricada pelo homem é uma repetição, uma reprodução da ação divina. Deus criou o mundo com uma finalidade. Porém, segundo Descartes, nós não devemos ter a presunção de conhecer os desígnios de Deus em sua criação.

Para ele, a natureza não tem fins. *Les Principes de la Philosophie* nos dão a ocasião de observar que não percebemos nenhuma diferença entre o natural e o artificial em decorrência da

concepção cartesiana de uma única natureza que, por sua vez, pode ser tida como uma máquina. Mas o surpreendente, para Larrère & Larrère, está no fato de que Descartes adota esta concepção sem recorrer ao finalismo:

“[...] se a natureza e o artifício são idênticos, não é porque um desígnio (manifesto) aí estaria em ação, tanto num caso quanto no outro. É ao contrário que a natureza e o artifício se apresentam como ‘mecânicos’, como um agregado mais ou complexo de ‘figuras, grandezas e movimentos’ “. (1997, p.65).

Estudando *Le Traité du Monde, Les Méditations* e *Les Principes de la Philosophie*, podemos retrair a evolução e a origem da axiomática cartesiana. O *cogito* é a certeza indubitável que funda as verdades relativas aos objetos do mundo externo. O homem tem a compreensão de ser o fundamento e a razão de toda compreensão.

Hans Jonas opõe-se inteiramente a esta concepção cartesiana, por nela existir a consideração da natureza como algo exterior ao homem. Por outro lado, ele alarga a noção de subjetividade, não a tomando unicamente como subjetividade do *cogito*. E se, para ele, a natureza deve ser também o objeto de um cuidado ético, tal como aquele que deve se aplicar à humanidade, nós não devemos tomar a natureza nem como sujeito, nem como um objeto das ciências da natureza. Ela deve ter um valor intrínseco, ser “um bem confiado ao homem e [ser] alguma coisa como uma pretensão a nosso respeito - não somente para nosso bem, mas igualmente para seu próprio bem e por seu próprio direito” (1993, p.69).

Além de tudo, Jonas identifica mecanismo e ciência. E ainda mais, admite a vida como um fim que ata o homem à natureza, a qual não deve ser tida como uma coisa que lhe é externa. Desenvolve uma metafísica da vida que Larrère & Larrère assim explicam:

“À ontologia do mecanicismo moderno, acusado de não conhecer senão relações exteriores e de reduzir o complexo ao simples, Jonas opõe uma ontologia do tipo aristotélica, que capta a interioridade das coisas, as relaciona a um fim e explica o

inferior pelo superior, o anterior pelo ulterior: trata-se de ampliar o lugar ontológico do fim como tal, e isso indo do que se manifesta à fina agudeza do sujeito em direção ao que é latente na espessura do ser”. (1997, p.240).

François Ost julga urgente repensar a relação entre o homem e a natureza, sobretudo diante das condições de crise nas quais se encontram hoje a ciência, o homem e a natureza. Analisa esta relação segundo uma epistemologia da complexidade, em oposição ao modelo de disjunção cartesiana do homem e da natureza:

“Esta complexidade que se anuncia no que Merleau-Ponty denominava o ‘enigma da natureza’, e que se conserva, por exemplo, nesta observação: ‘A natureza não é somente um objeto’ - o que permite afirmar ao mesmo tempo, contra Descartes, que a natureza é outra coisa que um **simples** objeto (é, acrescenta Merleau-Ponty um ‘objeto do qual nós surgimos’) e, contra aqueles que pretendiam igualar a natureza ao sujeito, que ela é **também** um objeto” (1995, p.244-245).

Logo, a natureza não é um **simples** objeto, porém é **também** um objeto e um sujeito. Eis a razão da sua complexidade. O “complexo” é definido por Ost como “todo fenômeno que põe em ação uma diferença de níveis e uma circularidade entre estes diferentes níveis”. (1995, p.245). Por isso, não podemos isolar os “objetos claros e evidentes, destacados, de um fundo, encoberto e separado como um adorno de teatro” (idem, p.245). Não se pode pensar um elemento destacado de um sistema do qual faz parte. O mundo não é “determinado como o movimento do relógio. A imagem do mundo que nos dá a ciência contemporânea é toda outra, seguramente: a ordem aí aparece excepcional, é o caos que é a regra” (idem).

Ainda de acordo com Ost “esta epistemologia da complexidade repousa sobre um pensamento dialético do qual importa destacar a originalidade” (p.246). Neste sentido, podemos dizer que há um pensamento dialético da natureza e do homem, porque suas relações são de implicação recíproca e de interação, como o mostram B. Kalaora e G.-R. Larrère, citados por Ost:

“[...] é preciso recolocar em questão a velha questão entre a natureza e o artifício, pensar o homem na e exteriormente à natureza, e a natureza como produto e como condição. “(p.247)²

Neste mesmo movimento, Ost realça que o homem aparece como “produto e condição da natureza”. Por isso, no pensamento dialético, a natureza e o homem têm “parte ligada” e, neste aspecto, “é mais urgente pensar as modalidades de suas interações do que pretender constitui-las isoladamente uma do outro”. (p.520). A tudo isto, acrescenta sua tese concernente a uma teoria dialética do meio que deve “fazer justiça aos liames e se dar os instrumentos de conter os poderes, ou seja, de restabelecer os limites” (p.252) e segundo a qual, o homem e a natureza “não existem senão pela virtude de seu outro” (p.252-253).

Desta história de algumas relações entre o homem e a natureza, pode ser ressaltado, através dos exemplos extraídos do pensamento antigo, moderno e contemporâneo, que elas provocam hoje novas concepções do homem, da natureza, da técnica, da ética. Estas devem ser tidas como “partes ligadas” tendo limites, sem jamais perder sua identidade num sistema de relações que se faz tendo em vista a busca do “justo equilíbrio”, do “justo meio”. Porém, mesmo esta opinião poderá ser o objeto de um novo debate, de um novo embate, como em nosso artigo são enfocadas algumas das discussões atuais sobre relações entre os conceitos de natureza e de homem, em períodos distintos da história do pensamento filosófico.

NOTAS

- (1) SOPHOCLE. *Antigone*. Trad. P. MAZON. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p.87-98, apud Hans JONAS. *Le Principe Responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Trad. de l'allemand par Jean GREISCH. 3^e ed. Paris: Les Editions du Cerf, 1993, p.18-19.
- (2) “Les Sciences sociales et les sciences de la nature au péril de leur rencontre”, in MATHIEU et OLLIVET (sous la dir. de). *Du rural à l'environnement*. La question de la nature aujourd'hui, citado por Ost.

BIBLIOGRAFIA

ATLAN, Henri. *A tort et à raison*. Intercritique de la science et du mythe. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- BACON, Francis. *The Advancement of Learning and New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press, 1874.
- _____. *The New Organon*. Indianápolis: Bobbs-Merill, 1980.
- _____. *Novum organum ou Verdadeiras Indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução e anotações de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Nova Atlântida*. Tradução e anotações de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CAILLAVET, H., PAPIERNIK, E. et TAGUIEFF, P.A. "Peut-on modifier l'homme?" *Raison Présente. La maîtrise du vivant*. n°105, p.43-104, 1^{er} trimestre 1993.
- DESCARTES, René. Discours de la Méthode. In: *Oeuvres et Lettres de Descartes*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Imprimerie de l'Union, 1937. (Bibliothèque de la Pléiade)
- _____. Les Principes de la Philosophie. In: *Oeuvres Philosophiques*. Tome III. Edition de F. Alquié. Paris: Garnier Frères, 1973.
- DÜRR, Hans-Peter. *De la science à l'éthique*. Physique moderne et responsabilité scientifique. Traduit de l'allemand par Claude Dhorbais. Paris: Albin Michel, 1994.
- ELLUL, Jacques. Recherche pour une éthique dans une société technicienne. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.7-20.
- FARRINGTON, Benjamin. *Francesco Bacone*. Filosofo dell'età industriale. Tradução de Sergio Cotta. Turin: Einaudi, 1980.
- FREUND, Julien. Observations sur la finalité respective de la technique et de l'éthique. *Éthique et technique*. Bruxelles: Édition de l'Université de Bruxelles, 1983, p.21-42.
- HEIDEGGER, Martin. La question de la technique. *Essais et conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau. Paris: Gallimard, 1958, p.9-48.
- HOTTOIS, Gilbert. Aspects d'une philosophie de la technique. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.53-66.
- _____. *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984.
- _____. (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H.J. Engelhardt en perspective. Paris: J. Vrin, 1993.
- _____. et WEYEMBERGH, M. (éd.) *Richard Rorty*. Ambiguïtés et limites du postmodernism. Paris: J. Vrin, 1994.
- JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Traduit de l'allemand par André Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- LARRERE, C. & LARRERE, R. *Du bon usage de la nature*. Pour une philosophie de l'environnement. Paris: Aubier, 1997.
- LEGROS, Robert. La métaphysique de Descartes et la pensée technicienne. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.77-92.
- OST, François. *La nature hors la loi*. L'écologie à l'épreuve du droit. Paris: Éditions de la Découverte, 1995.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. 1400-1670. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NATUREZA HUMANA E ALTERIDADE NA MORAL CARTESIANA

Prof. Dr. Jesus Eurico Miranda REGINA
UFMS – Campo Grande – MS

RESUMO

Realizamos um breve estudo sobre a concepção de homem em Descartes e as razões que o impediram de construir uma moral que coloque como ponto importante a relação com o outro, a alteridade antropológica. A idéia central é verificar que na moral cartesiana a alteridade antropológica não está prevista, pois a mesma se caracteriza como solipsista, com elementos estóicos e fortemente conformista. Para a filosofia moral cartesiana, não é possível a construção da ética alterativa e responsável, que leve em consideração nossa existência ser necessariamente uma existência do ser-com-os-outros.

RESÚMEN

Este breve estudio está realizado sobre el concepto del hombre en Descartes y las razones que han impedido de construir una moral que establezca como punto importante la relación con el otro, la alteridad antropológica. La idea central es verificar que en la moral cartesiana la alteridad antropológica no está prevista, pues se caracteriza como solipsista, con elementos estoicos y fuertemente conformista. Para la filosofía moral cartesiana, no es posible la construcción de la ética de la alteridad y responsable, que lleve en consideración que nuestra existencia sea necesariamente una existencia del ser-com-los-otros.

INTRODUÇÃO

Com este trabalho realizamos um estudo sobre a concepção de natureza humana em Descartes, mostrando a sua ligação de fundamentalidade com a moral proposta pelas Máximas “provisórias” do **Discurso do Método**.

O estudo da Natureza humana, na reflexão cartesiana, nos permitiu não só identificar em que sentido ela fundamenta a Moral provisória proposta, mas também, chegar à raiz das dificuldades que

não permitiram o desenvolvimento de uma ética, que tenha como elemento importante na construção da mesma, as relações entre as pessoas, a intersubjetividade, a presença da alteridade antropológica como pólo fundamental.

A nossa preocupação principal foi a de demonstrar que se em Descartes não há a construção de uma ética, mas apenas da moralidade, deve-se às limitações na reflexão do filósofo em estabelecer com clareza a Natureza humana. Essas limitações tem por um lado, a não utilização ou criação por

Descartes de categorias interpretativas próprias, e, por outro, de basear-se nas limitadas categorias interpretativas do Humanismo grego que o levaram a concluir que o homem enquanto em união substancial torna-se ininteligível, sendo possível apenas observá-lo em unidade pela experiência pessoal de cada um.

Entendemos que a indefinição ou ininteligibilidade do homem no plano da união substancial, que, o plano onde se dão as ações morais, as relações com os outros seres (e dentre eles, os outros homens) permitiu a Descartes o estabelecimento de uma moral centrada no “sujeito”, no “*ego cogito*”, que desconsidera a alteridade antropológica como um “outro” colocando-a como objeto, sentido pelas paixões. Essa posição contraditória na moral do sujeito, também permite a caracterização desta como solipsista, com elementos estoicos e fortemente conformista.

Percebemos então que as dificuldades da compreensão da Natureza humana em Descartes o levaram a estabelecer uma moral centralizada no sujeito, que pensa para si mesmo, e por isso, não considera o “outro”, a alteridade antropológica, a intersubjetividade, o “outro” como sujeito e a sua deliberação racional, como valores fundamentais para a construção da ética alterativa e responsável, em função de nossa existência ser necessariamente uma existência do ser-com-os-outros.

1. CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DUALISTA DE DESCARTES

A concepção de Natureza humana, idéia central na reflexão cartesiana, o ponto inicial para a determinação de todas as outras verdades daí decorrentes, principalmente da sua fundamentação na alteridade teológica (Deus) e, na determinação da proposta moral estabelecida nas Máximas “*provisórias*”.

As idéias centrais de natureza humana estão expostas de uma maneira sucinta no “Discurso” e, mais desenvolvidas nas Meditações II e III. O processo de “*vida metódica*”, o caminho no qual em primeiro lugar, não se aceitam as verdades até, então conhecidas, por não se ter certeza da sua existência. Em outro momento, à medida que se

adquirem as características de clareza e de distinção, características das verdades inabaláveis, as verdades vão sendo restabelecidas.

Analisaremos a concepção de homem em Descartes, levando em consideração os seguintes pontos: 1) o homem como espírito; 2) o homem como corpo material; 3) o homem como composto formado pelo espírito e corpo; 4) Natureza humana, dificuldades para a Moral.

Por esta análise chegamos a compreensão maior do que é o homem para Descartes, e qual a ligação que ela tem com a sua proposta moral. Lembramos que o processo de dúvida metódica até certo momento, que inclui todas as verdades, possui dúvidas, inclusive a concepção de homem que Descartes tinha de si mesmo.

1.1. O homem como espírito

Percebeu Descartes que a dúvida metódica não pode afetar a sua capacidade de pensar, mesmo que existisse um Gênio Maligno que fizesse tudo para enganar-lhe. A constatação de que mesmo que tudo o que pensasse supor como verdade não fosse verdade, não impede que Descartes se reconheça como “*coisa pensante*”. O “*ego cogito*”, a “*coisa pensante*” passa a ser a primeira verdade, o ponto firme encontrado por Descartes após o mar de dúvidas que o mesmo processo desencadeou.

A primeira verdade centra-se na concepção de Natureza humana, que será fundamental para a construção e a compreensão do edifício das ciências e particularmente para nós neste trabalho, das características da moral “*par provision*”.

O espírito humano na perspectiva de primeira verdade na cadeia de razões, passa a ter a possibilidade de ser alcançado. Todo o esforço de Descartes será de fazer a demonstração das possibilidades de seu conhecimento, mas ainda, de ser mais fácil de obtê-lo do que o do corpo humano, se for provado que tal corpo material existe. Opõe-se aqui, Descartes, frontalmente com a concepção tradicional que sustentava por um lado a certeza da existência do corpo material, obtida pelos sentidos, e por outro, a inacessibilidade ao conhecimento do espírito. Tratamos então, algumas considerações com relação ao “*cogito*”, fundamento sobre o qual Descartes estabelece o ser do homem, como sendo

de natureza intelectual. Seguimos o caminho estabelecido por Descartes na Meditação Segunda, na qual chegaremos a coincidência entre pensamento e existência no “*eu penso*”.

1. 2.O homem como corpo material

Na descoberta da verdade do “*cogito*” é levantada a possibilidade de existência de uma outra coisa além da “*coisa pensante*”. A coisa material, que tem como base a extensão, não aceita tão facilmente por Descartes.

O processo de dúvida metódica, não aceitou aqueles conhecimentos tidos por nós como verdade e que assentavam sua base nos sentidos. A argumentação cartesiana se dirigiu no sentido de através das faculdades que julgou possuir concluir o seguinte: pelo entendimento, a sua probabilidade; pela imaginação, a sua possibilidade e, como certa, pelos sentimentos. Verificamos que os argumentos de Descartes levaram em consideração a obtenção ou não de uma idéia clara e distinta das coisas materiais em cada uma das faculdades.

Os sentimentos que dão a certeza da existência das coisas materiais, entre elas o corpo do homem, apoia-se em quatro razões fundamentais, que demonstram o seu valor objetivo.

O estabelecimento do valor objetivo das coisas materiais, determinaram para Descartes três verdades importantes: 1) a distinção real da alma e do corpo; 2) a constatação da existência das coisas materiais; 3) a confirmação da união de fato da alma com o corpo material.

1.3.O homem como composto formado pelo espírito e pelo corpo

Analisamos a argumentação de Descartes que esclarece o que esse todo chamado homem, formado pelo corpo material, sentido como existindo estreitamente unido ao espírito.

Lembramos que a definição do homem não será feita pela priorização de uma das suas partes constitutivas, mas sim, a partir do composto espírito-corpo. Essa definição se desenvolve levando-se em consideração os seguintes pontos: 1) possibilidades de se chegar a esse conhecimento não pelo entendimento e sim pelos sentidos; 2) o

fato da união de duas substâncias distintas e suas provas; 3) levantamento de algumas dificuldades e objeções que se encontram nessa definição.

1.4.Natureza humana. Dificuldades para a moral cartesiana

Essa definição do homem nos leva ao estabelecimento das raízes da moral cartesiana que tem a centralidade no “*ego cogito*” como o determinador das razões morais e que com isso, coloca em plano secundário a alteridade antropológica, componente fundamental da razão moral.

Entendemos que as dificuldades para a compreensão do homem em união substancial, não permitiram uma completa definição do homem em sua essência, e, conseqüentemente, o estabelecimento de uma moral que incluía o “outro”, a alteridade antropológica, mas, apenas uma moral pessoal voluntarista e de caráter provisório, como descrita nas Máximas do Discurso.

2. O DUALISMO ANTROPOLÓGICO E A MORAL DE DESCARTES

A partir da concepção de homem onde a superioridade gnosiológica do espírito sobre o corpo é admitida, verifica-se até que ponto essa superioridade é determinante da moralidade.

Ao se analisar as Máximas morais indicadas por Descartes no Discurso como provisórias, identifica-se o ideal moral egocêntrico e individualista que considera a alteridade apenas no plano teológico (como fundamento de todas as verdades), secundarizando-a no plano antropológico. A noção de beatitude (contentamento do espírito consigo mesmo) expressa o ideal moral, que se apoia na firme resolução tomada pela vontade individual propondo-se a fazer o melhor possível a partir daquilo que a inteligência julgou ser o melhor.

Os pontos centrais da análise da moral cartesiana relacionada com a Natureza humana são: 1) o egocentrismo na moral cartesiana; 2) Natureza humana e ideal moral.

2.1. O egocentrismo na moral cartesiana

Trata-se de verificar como na prática se dão as ações morais a partir da impossibilidade de se ter idéias claras e distintas da união substancial, que é o plano onde as mesmas se realizam. Identifica-se aí um problema para o homem, que tem que agir a todo momento, sem poder permanecer muito tempo na hesitação devido a urgência da vida e pelos riscos causados para a sobrevivência, que dela podem decorrer.

A conduta moral deve ser guiada não pela imaginação ou pelos sentidos, mas apenas pelo “sujeito”, mesmo que sempre não se alcance a verdade, mas pelo menos ficar-se-ia mais próximo possível dela por se ter seguido a razão.

Essa posição de Descartes definirá, então, as características do homem virtuoso, que ao seguir a razão individual como o parâmetro para a determinação dos padrões de moralidade, construirá a moralidade centrada apenas no sujeito.

A inteligência e a vontade terão papéis preponderantes na ação moral, pois a partir da compreensão da extensão de suas atuações, que se terá a medida do que é certo e do que é errado em nossas ações.

O ideal moral é centralizado na razão pessoal (do sujeito) em que a beatitude ou o contentamento interior será alcançado quando a vontade escolher com firmeza aquilo que a inteligência mostrou como sendo o melhor possível. As regras morais expressam exatamente esse ideal moral egocêntrico.

Analisamos as regras morais expressas no Discurso como provisórias, identificando o solipsismo, a presença de elementos estoicos e a atitude conformista das leis e das normas da sociedade e do Estado em que se vive.

Verificamos também, que as regras provisórias da moral egocêntrica, permaneceram no pensamento do filósofo até no final da sua vida. Isso se constata pelo fato de não se encontrar nas obras posteriores indicações contrárias, mas também pela reafirmação das regras na correspondência particular anos mais tarde de sua aparição no Discurso.

Esses fatos nos levam a concluir que a Moral egocêntrica apresentada nas Máximas cartesianas

como único esboço moral tido nas obras do filósofo como certo e com recomendações a serem seguidas.

A culminância da moral egocêntrica se dá na proposta de um ideal assentado no “sujeito” orientado pelas regras não mencionadas como definitivas e com o objetivo de alcançar a beatitude, ideal esse definido por Descartes como o “contentamento do espírito” ou, em outras palavras, uma satisfação pessoal por ter feito o máximo para seguir os conselhos da razão.

O nosso interesse na compreensão do ideal cartesiano de identificar ali a exclusão da alteridade antropológica, expressa pelo “outro”, que entendemos seja também sujeito, importa saber como em uma moral centrada no sujeito que se propõe apenas provisória, adquirindo um valor permanente posterior, pode ser pensada a alteridade antropológica (a intersubjetividade) nesse contexto complexo que tem como plano de ação a união substancial espírito e corpo.

2.2. Natureza humana e ideal moral

A concepção de Natureza humana é fundamental para a moral que se apresenta, pois é centrada no sujeito que pensa, que é priorizado nas decisões do agir nas circunstâncias da vida cotidiana. O espírito humano peça fundamental da concepção de Natureza humana, é confirmado por Descartes, como o centro da Moral estabelecida nas Máximas.

O ideal moral não será determinado pelas virtudes na busca da verdade ou do bem que deve ser feito aos outros, mas um contentamento pessoal, estritamente interior, que despreza as necessidades pessoais e materiais.

Preocupa-nos refletir sobre as conseqüências que podem trazer para a sociedade em geral e para os outros em particular o fato de cada sujeito guiar-se pela razão pessoal e individual mesmo que a razão seja guiada pelo melhor possível.

Esse problema não mereceu atenção especial na reflexão cartesiana, dando a entender, a nosso ver, que a alteridade antropológica não é importante para a consecução da moral centrada no sujeito.

3. A ALTERIDADE TEOLÓGICA

Ao encontrar a idéia de si mesmo, como “coisa pensante” como sendo a sua essência puramente intelectual, percebe Descartes que não pode ter sido o autor de si mesmo. A busca desse autor o levará a uma outra idéia mais perfeita, existindo fora do âmbito do “si mesmo”, mas excluindo a possibilidade de sua autoria estar nos pais que lhe deram a vida ou mesmo um Gênio Maligno e enganador. A única alternativa que resta para identificar o autor da “coisa pensante” é “Deus”, entidade considerada por Descartes como onisciente e criador de todas as coisas existentes.

A alteridade teológica (Deus) passa a ser na reflexão Cartesiana, o componente metafísico fundamental, que dará a base para a primeira verdade obtida “*cogito, ergo sum*” e, parte essencial da natureza humana.

O reconhecimento da alteridade se dá no momento em que Descartes, nas *Meditações Terceira e Quinta*, ao examinar as idéias que julga possuir em seu espírito, se depara com a idéia de Deus, de perfeição.

O exame empreendido por Descartes inclui não só as idéias que possui, mas também, a origem das idéias e, se elas se originam em si mesmo ou em outro ponto fora do “si mesmo”, e ainda, o exame da idéia de perfeito, sua origem e que valor objetivo possui.

Esse exame das idéias que possui, leva Descartes ao encontro das seguintes verdades: Deus como fonte de todo o conhecimento possível, inclusive da idéia de “*cogito*”, abrindo perspectiva para o fundamento em Deus da sua moral egocêntrica.

Fizemos a verificação da argumentação cartesiana que erige Deus como a certeza da certeza do “*cogito*”; mostrando a ligação que existe entre a sua antropologia e a teologia (liberdade humana e decretos divinos), identificando como a alteridade teológica fundamenta metafisicamente a moral expressa nas *Máximas da moral provisória*.

Para chegar a idéia de Deus como o fundamento de todo o conhecimento possível, Descartes desenvolve as provas da existência de Deus, que analisamos no sentido de demonstrar que a argumentação cartesiana se dirige também

no sentido de todas as verdades que são obtidas, inclusive as que dizem respeito à sua moral.

Embora a idéia de Deus seja considerada por Descartes como satisfatoriamente demonstrada, após a análise minuciosa que fez, resta verificar de onde tal idéia foi obtida.

A reflexão que elimina outras fontes que não a sua produção por Deus mesmo, é posta no espírito do homem desde a sua criação. Esse para nós é um ponto fundamental da reflexão cartesiana, pois, Deus é posto não somente como a causa da idéia no espírito, mas, como a causa de todo o conhecimento possível para nós. Aí inclui-se, portanto, e agora com característica de clareza e distinção, que Deus é a certeza, a garantia e a justificação da moral provisória centrada no sujeito que se guia pela própria razão, por não ser possível um conhecimento claro e distinto do plano das ações morais, que é o da união substancial.

3. 1. Alteridade teológica e fundamento da moral cartesiana

Procuramos a partir da determinação de que Deus é o fundamento de todo o conhecimento possível, verificar como é buscada por Descartes a fundamentação divina para a moral centrada no sujeito que decide na prática o que deve ser feito de acordo com a sua razão, pela impossibilidade de se obter teoricamente uma moral.

As indicações explicitadas por Descartes, ligam a moral com a metafísica, embora seja necessária também explicar claramente como que Deus fundamenta as nossas ações que, algumas vezes, dependem de nossa própria vontade e de nosso conhecimento e outras, se tornam inevitáveis. Essa fundamentação metafísica inclui a análise dos fundamentos certos da moral perfeita, dentre os quais se destaca o primeiro e principal, que a existência de Deus.

3. 2. Liberdade humana e decretos divinos

Aqui trata-se de analisar uma dificuldade encontrada a partir das posições de Descartes em relação a fundamentação divina para a moral. Há que se esclarecer como em Descartes se pode qualificar a ação moral como livre e qual o grau de

dependência que ela mantém com os decretos divinos, que são infinitos e infalíveis e, ainda se a origem dos nossos erros encontra base em nossa liberdade ou em Deus, que fundamenta nossos conhecimentos e nossas ações.

A resposta de Descartes é no sentido de não encontrar incompatibilidade entre a liberdade humana e os decretos divinos, apesar de colocar essa questão como incompreensível pelo entendimento humano.

3. 3. Alteridade antropológica e implicações para a moral

A moral cartesiana, embora com a sua fundamental ação metafísica em Deus, fonte e origem de todo o conhecimento possível e de todas as nossas ações, abre perspectivas limitadas para a ação intersubjetiva com a alteridade antropológica, existente como sujeito a nosso ver como “coisa pensante”, mas não incluída na definição como alteridade antropológica e como “outro” fundamental da ação moral aparecendo apenas como objeto entre outros objetos percebidos pelas paixões da alma.

4. A ALTERIDADE ANTROPOLÓGICA NA MORAL CARTESIANA.

Nessa unidade nossa atenção volta-se para a questão do “outro”, alteridade antropológica, negada a princípio pela dúvida metódica, por tratar-se também de uma idéia que percebemos pelos sentidos e que foi restabelecida posteriormente nas Meditações junto com as verdades emanadas a partir da primeira certeza, o “cogito, ergo sum”, não como “coisa pensante”, como outra “mente”, como “outro” sujeito, mas como objeto junto com as outras idéias das outras coisas que nos chegam e percebidas pelas paixões da alma.

A análise da questão do “outro” na Moral de Descartes, será desenvolvida tomando-se como referência os seguintes itens: 1) A concepção de Natureza humana e o ideal moral propostos na obra “As Paixões da alma” 2) A concepção de generosidade como uma paixão que é centrada no “si mesmo”; 3) A presença do “outro” existente na aplicação prática da moral que tem sobre ele e dele

sobre nós; 4) A posição que ocupa esse “outro” existente frente ao ideal moral das Máximas e sua conseqüente aplicação prática estabelecida em “As Paixões da Alma”.

4.1. A Natureza humana e o ideal moral relacionado com as paixões

A concepção de Natureza humana que fundamenta as ações morais no “ego cogito”, prescinde no plano teórico e prático da intersubjetividade, como princípio de determinação dos valores morais.

A nós, torna-se necessária, para a consecução dos fins deste trabalho, verificar como Descartes, através da descrição das paixões chegará a doutrina das paixões para a moral é a concepção de generosidade como remédio para os excessos das paixões.

Fizemos a verificação de como na Natureza humana se dá o processo de relacionamento das paixões com os desejos para se atingir o conhecimento possível da verdade sobre as paixões, a fim de se poder guiar as nossas ações na vida cotidiana de modo correto.

Torna-se necessário a adoção de critérios mais ou menos gerais que nos induzem a muitos e diversos desejos. O remédio apresentado por Descartes contra os desregramentos dos desejos, de um lado, a generosidade e, de outro, uma reflexão sobre a providência divina.

4. 2. A concepção de generosidade como uma paixão que é centrada na estima de si mesmo

Para compreender melhor a generosidade e a sua ligação estreita com a moral centrada no sujeito, é necessário verificar a diferença que tem da noção comum; como ela pode servir de remédio contra os excessos das paixões e a sua relação com a alteridade antropológica, o “outro” existente.

O desenvolvimento desses pontos nos levaram a algumas conclusões importantes; a estima que se deve ter para consigo mesmo está em primeiro lugar, para depois constatar que os outros também, necessariamente devem estimar a si mesmos. Não há a proposta de um trabalho

interativo de cooperação, de ajuda mútua, de solidariedade, etc...

A presença da generosidade, como remédio para as paixões, toma como base o conhecimento das razões, segundo as quais, deve-se estimar a si mesmo; o conhecimento de nossa liberdade, aliado ao bom uso que dele se faz no controle de nossos sentimentos e de nossas paixões. Coloca Descartes, o critério de apreciação de nosso próprio valor, o gozo de uma sabedoria ou “sagesse” em que o homem não depende dos bens materiais que possui, nem da apreciação que os outros fazem sobre ele.

A nosso ver, uma das maiores dificuldades na compreensão da concepção de generosidade em Descartes é de que a presença dela em nós se dá de modo diferente. Para uns, é inata e para outros tem que ser adquirida pela formação.

A partir dessas conclusões adquiridas, pensamos em estabelecer a ligação da generosidade com a alteridade antropológica, o “outro” existente, que pode ser generoso e estimar a si mesmo na perspectiva da construção moral. A relação possível prevista por Descartes se restringe na compaixão ou piedade, o que para nós confirma as nossas especulações de que a moral cartesiana tem características de um solipsismo com fortes traços estoicos.

Constatamos que a perspectiva da intersubjetividade na reflexão cartesiana fica difícil de se ver no plano teórico e, conseqüentemente no da vida prática como se constata pela consideração que se tem pelo “outro” antropológico na descrição das paixões.

4. 3.O ideal moral e a consideração do “outro” existente

A consideração do “outro” antropológico nas paixões é verificada quando da aplicação prática do ideal moral; a perspectiva de certeza desse ideal e as limitações da moral social cartesiana.

Pela descrição das paixões, se pode identificar a presença do “outro” antropológico, revelando uma posição secundária, pois, o coloca com o objeto que é sentido pelas mesmas. A partir daí realizamos algumas considerações em termos da sua importância no pensamento moral cartesiano, que tem na prioridade da estima sobre si mesmo, a

generosidade como elemento norteador das ações no plano das paixões.

Essas considerações vão nos ajudar a identificar na moral cartesiana o “outro” antropológico como realidade afetiva apenas, e não ontológica. Isso para nós é a culminância do processo de redução que se desencadeou desde o início da reflexão cartesiana ao se colocar em dúvida todas as verdades existentes. Os “outros” existentes, podem ser percebidos por nós através da sensibilidade e da paixão, naquilo que nossa alma tem de afetivo e não naquilo que tem de racional, justificando, portanto, a não existência de uma moral de atitudes de relacionamento com os “outros”, também existentes fora de nós. Fica claro para nós que a perspectiva da relação intersubjetiva na moral cartesiana é bastante limitada tendo as suas raízes nas limitações da compreensão do homem no plano da união substancial.

4. 4.Natureza humana e o ideal moral egocêntrico

Com a concepção de Natureza humana limitada pela interpretação em base de categorias limitativas do humanismo grego, abre-se espaço para a elaboração da moral do sujeito. Sujeito que coloca as paixões a serviço do ideal moral que tem na egocentralidade a sua característica principal.

Como as paixões dizem respeito ao sujeito e a sua realização diante dos objetos que se lhe apresentam, entende Descartes que os outros homens (incluídos nas paixões da piedade e compaixão) são também constituídos de natureza idêntica daqueles outros objetos sentidos e percebidos por elas. A alteridade antropológica nessa perspectiva do ideal moral cartesiano das paixões passa a ser entendida e tratada no plano prático como um objeto. Com a eliminação do “outro” do plano moral, também conseqüentemente elimina-se a possibilidade de uma relação intersubjetiva entre as pessoas que convivem em sociedade.

5. ÉTICA E ALTERIDADE ANTROPOLÓGICA

Com esta unidade, na qual culmina nossa reflexão, identificamos alguns pontos que a nosso

ver, nos dão a visão das dificuldades teóricas pelas quais não foi possível para Descartes desenvolver uma ética que considerasse a construção do mundo que se vive, mas apenas, uma moral com caráter provisório, com forte tendência ao subjetivismo e ao conformismo.

Desenvolvemos nesta unidade os seguintes pontos: 1) A interpretação do sujeito; 2) O homem como sujeito e a sua inserção no mundo; 3) A presença do “outro” antropológico na moral cartesiana; 4) A moral cartesiana e o amor cristão.

5. 1. A interpretação do sujeito. A união substancial

Enfatizamos as anunciadas limitações de Descartes no seu esforço de interpretação do sujeito com base apenas nas categorias do humanismo grego. Essas dificuldades para nós não estão no fato de o homem constituir-se um problema de difícil compreensão pela nossa inteligência, mas sim, a interpretação mesma do autor, apesar do arremate dogmático ser levado para o plano da fé.

Com isso, em Descartes, não ficamos sabendo o que é o homem no plano da união substancial, o que impossibilita a construção de uma moral “científica” como pretendia no início de sua reflexão. Como não se tem uma clareza ao nível do entendimento do que é o sujeito, não teremos conseqüentemente uma clareza de como esse mesmo sujeito pode e deve agir em relação ao mundo e nas situações que ele deverá enfrentar.

A moral possível para Descartes é a que se apresenta com as características do subjetivismo, do conformismo e com a presença de elementos estoicos.

5. 2. O homem como “ego cogito” e sua inserção no mundo

As limitações da moral, a partir da concepção de homem limitada, propõe então, para evitar as hesitações nas situações em que a vida exige uma urgência maior, o guiar-se pela razão do sujeito e a sua adequação aos costumes e normas vigentes do Estado. Sendo então a partir dessas considerações, a lei vigente em determinada situação histórica, entendida como critério substitutivo do critério absoluto e fundador do valor moral.

Conseqüentemente, a ética da alteridade antropológica é impossível de ser construída, deixando lugar apenas para a moralidade vigente e um conformismo moral para o sujeito.

A inexistência de uma perspectiva ética e associada a ação e submissão da moral leiga, e política dos Príncipes, propicia a inserção do homem na moralidade do Estado, a moralidade vigente.

Analisamos a partir daí a posição política de Descartes, que a princípio entende que deve abster-se de tal tema, mas manifesta uma clara aceitação e um conformismo à política dos Príncipes e governantes, fazendo severas críticas aos que se atrevem a propor reformas ou tratar desses temas que considera de exclusiva competência dos governantes, que para ele, receberam tal incumbência de Deus.

Propõe que a idéia de mudança, deve limitar-se aos próprios pensamentos, no sentido de adaptá-los à ordem vigente estabelecida pelos governantes.

5. 3. A objetualização da idéia do “outro” sujeito na moral cartesiana

Neste ponto analisamos em que medida o “outro” é considerado como “alteridade objetivada”, e se nas paixões onde há a presença do “outro” está prevista uma ação de responsabilidade ética para com ele quando da constatação de agressões ou de injustiças cometidas por nós mesmos a outros, ou por outros a nós ou a outras pessoas.

A objetivação da alteridade antropológica nos fez analisar duas questões que consideramos como fundamentais para a moral: a) se o “outro” é objeto e pode em diversas situações causar determinada reação (paixão) em nós, como fica a possível responsabilidade da parte do sujeito para com aquilo que está acontecendo com esse “outro”; b) a desconsideração da posse dos bens materiais necessários à sobrevivência e as diferenças entre as pessoas em sociedade, determinadas pelos critérios de acumulação e de posse desses bens e as injustiças daí decorrentes. A nosso ver, a noção de generosidade proposta por Descartes estaria como a razão justificadora das situações existentes, mesmo que injustas.

Percebe-se com a objetualização do “outro” a ausência de ações que recomendem o relacionamento ético responsável e alterativo.

5. 4. Moral cartesiana e amor cristão

Entendemos que a relação da moral cartesiana com o amor cristão se faz necessária e oportuna pelas seguintes razões: a) a moral cristã, é a moral vigente no século XVII (Descartes recomenda adaptar-se às normas vigentes na sociedade); b) mostrar as diferenças que existe entre a moral leiga cartesiana e a moral cristã vigente na época, principalmente, no que diz respeito à reciprocidade (intersubjetividade) e a intermediação de Deus no relacionamento possível bipolar sujeito-sujeito do amor. A moral leiga cartesiana traz em seu bojo princípios cristãos, mas os coloca em uma outra ordem.

Essas posições de Descartes, explícitas na moral provisória, fundamentando-se na concepção de homem, tornam-se mais claras na descrição das paixões, em que os “outros”, a alteridade antropológica colocada ao nível dos outros objetos que são percebidos por elas.

Apesar da moral vigente ser a moral cristã, Descartes não a propõe como modelo a ser seguida. Por um lado, propõe uma moral laica, a das “máximas provisórias” centradas no “eu pensante” mas, por outro, propõe a adaptar-se às normas vigentes da época, no caso a moral religiosa cristã.

CONCLUSÃO

Com este breve trabalho, procuramos esboçar o que se tem no pensamento de Descartes a respeito da questão moral. Tal pensamento não se encontra em uma obra específica, mas está distribuído em diversos escritos, inclusive em suas correspondências pessoais publicadas depois de sua morte.

A moral possível para Descartes no conjunto de sua obra, e impossível de ser aceita por nós, é a centrada no sujeito (si mesmo) que coloca o “outro” antropológico (existente) como objeto, não permitindo uma relação intersubjetiva na construção de uma ética que tenha por instrumento

a comunicação e a deliberação racional das pessoas envolvidas no processo moral em sociedade pela determinação de ser-homem e, constituir-se naturalmente como ser-com-os-outros.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM**, Charles; **TANNERY**, Paul. Oeuvres des Descartes. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre national de Recherche Scientifique. Vol I a XI. 1982 a 1989.
- BENICHOU**, Paul. Morales du grand siècle. Paris, Gallimard, 1948. **DESCARTES**, René. Princípios da filosofia. Trad. de Alberto Ferreira, 2 ed., Lisboa, Guimarães e Cia Editores, 1984.
- _____. Entretien avec Burman (Manuscrit de Göttingen). Paris, Boivin, 1937.
- _____. Regras para a direção do espírito. Lisboa. Edições Setenta, 1985.
- _____. Regles pour la direction de l'esprit. Trad. J. Sirven. Paris, J. Vrin, 1951.
- _____. Coleção Os Pensadores, v. XV. São Paulo. Ed. Abril, 1973.
- GUÉROULT**, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'homme et Dieu, Paris, Aubier, 1953.
- _____. Descartes selon l'ordre des raisons. II. L'homme et le corps. Paris, Aubier, 1953.
- GILSON**, Etienne. Discours de la méthode. Texte et commentaire. Paris, J. Vrin, 1947.
- LEWIS**, Genéviève. L'individualité selon Descartes, Paris, J. Vrin, 1950.
- LABERTHONNIÈRE**, Études sur Descartes. I. (publiés par les soins de Louis Canet). Paris, J. Vrin, 1935.
- _____. Études sur Descartes. Paris, P.U.F., 1950.
- LAPORTE**, J. Jean. Le rationalisme de Descartes. Paris, P.U.F., 1950.
- MARION**, Jean Luc. Sur la theologie blanche de Descartes. Paris, P.U.F., 1981.
- _____. Questions cartésiennes. Paris, P.U.F., 1991.
- RODIS-LEWIS**, Genéviève. La morale de Descartes. Initiation philosophique, Paris, J. Vrin, 1984.
- TEIXEIRA**, Lívio. Ensaio sobre a moral de Descartes. (Tese apresentada na F.F.L.C.H.- USP) São Paulo, s.d.

MOUNIER, A CRISE DA CIVILIZAÇÃO E A RETOMADA DA IDÉIA DE PESSOA

José Mauricio de CARVALHO
Departamento de Filosofia da FUNREI

RESUMO

Mounier estuda a crise da civilização, encarada como crise da noção de pessoa; trata-se, para ele, de recuperarmos a dimensão espiritual e o valor da existência humana, hoje ameaçadas.

RÉSUMÉ

Mounier étudie la crise de la civilisation envisagée en tant qu'une crise de la notion de personne; il s'agit de retrouver la dimension de l'esprit et la valeur de l'existence humaine, aujourd'hui menacées.

I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A filosofia no século XX voltou seus olhares para o homem, percebeu que a experiência vivida é básica para explicar o sentido da realidade. Por este motivo os filósofos contemporâneos examinaram o influxo do mundo da vida nas explicações do que o mundo é. Notaram que ao longo da Idade Moderna as teorias de explicação do real ficaram, conforme a ênfase no sujeito ou no objeto, entre o materialismo e o idealismo. Não era desejável continuar assim, chegara o momento da mudança. A fenomenologia propôs, então, algo diverso do que se fazia, indicou que nossas explicações sobre o sentido de tudo não podiam separar o homem do mundo. O problema da inserção do homem no mundo e no tempo ganhou destaque com o método fenomenológico e é, neste contexto, que precisamos entender o esforço de Mounier. Ele afirmou que é importante enumerar os detalhes da inserção humana no mundo para entender sua

realidade. Emmanuel Mounier (1905-1950)¹ assim traduziu tal preocupação:

“A pessoa só se realiza na comunidade: isso não quer dizer que ela tenha alguma chance de fazê-lo perdendo-se no anonimato. Não existe comunidade verdadeira a não ser uma comunidade de pessoas. Todas as outras não passam de uma forma de anonimato de pessoas (Mounier, *Oeuvres*, v. I. 1961. p. 182.).

Neste trabalho, examinaremos a noção de *crise de civilização*, indicando que através dela se mostra uma crise da idéia de pessoa. Para Mounier, a crise pedia nova forma de olhar o homem². A percepção de que o ocidente estava com dificuldades para avançar no ideal de pessoa humana é o cerne das teses de Mounier. O desgaste observado no ideal de pessoa humana, explica, é crítico, porque afeta o principal valor do ocidente. Esta circunstância ativou, no filósofo, as exigências de elaborar uma filosofia da pessoa. Pareceu-lhe necessário tratar o homem como o fim de todas as

ações, o centro de todas as políticas, o objetivo de todas as atividades econômicas.

Para enfrentar o risco da despersonalização, pensou Mounier, é necessário resguardar o valor da pessoa. Com base nesse valor, o filósofo mostra como são as relações humanas, aproxima o existente da comunidade e expande o universo axiológico, que é coletivamente elaborado³. Esta postura de Mounier contribuiu para renovar o pensamento católico, pois as sugestões do filósofo superaram a leitura parcial da condição humana. A ênfase na dimensão espiritual, prevalente na moral contra-reformista e no tradicionalismo, foi, por ele, abandonada.

Foram os seguintes os textos de Mounier nos quais nos baseamos: *Revolução personalista e comunitária* (1935), *O que é o personalismo?* (1947), *Quando a cristandade morre* (1950 - publicado postumamente), *A esperança dos desesperados* (1953 - publicado postumamente). Consideramos, em especial, a última parte de *O personalismo* (1949), a última obra do pensador.

II. A CONTRIBUIÇÃO DE MOUNIER PARA RENOVAR A FILOSOFIA CRISTÃ

Filósofos católicos, durante os tempos modernos, falaram de crise como sinônimo da decadência do ocidente. Todos os problemas sociais e econômicos, todas as dificuldades éticas e políticas, nasceram, dizia-se, dos rumos assumidos pelo ideal de pessoa. Era isso que alimentava o humanismo antropológico, o imanentismo ontológico e o relativismo gnoseológico, tudo posto como aberração, como desvio indesejável do sonho humano de paz e felicidade. A autonomia da razão, o novo conceito de ciência, a ênfase na corporalidade, a democracia moderna, uma economia voltada para o lucro eram sinais das dificuldades em torno da idéia de pessoa.

O elemento catalisador desta leitura foi a moral contra-reformista, articulada pelo Concílio de Trento (1547-1563). O movimento valorizou a tradição eclesial, proclamou o magistério universal da Igreja, a validade dos sacramentos e dos ritos para a salvação, insistiu na autonomia e superioridade do poder religioso sobre o político. Foi essa orientação que, à parte das honrosas

exceções, orientou os católicos a renegar a nova ordem social e a assumir um programa moral cada vez mais estreito⁴. Tinha-se em vista um programa moral que estabelecia uma compreensão unilateral da pessoa humana, condenava as coisas do mundo, especialmente o sexo e o lucro. Na proporção em que os dirigentes eclesiais foram sentindo a impossibilidade de restaurar, pura e simplesmente, a antiga moralidade, propuseram, e aí já no século XIX, os elementos para modificar a modernidade. Esse processo culminou na Encíclica *Aeterni Patris* (1879), quando o estudo da obra de Santo Tomás (1225-1274), que alimentou os moralistas da Reforma Católica, foi reafirmado⁵.

O clero continuou culpando a modernidade pelos problemas sociais e políticos existentes, mas propôs os elementos para sua conversão. Foi assim que os pensadores de orientação católica passaram a falar de crise, num sentido diverso do empregado até ali. Podemos situar Mounier nesse novo esforço de abertura ao mundo moderno, embora parte dos católicos, ainda insistisse na pura adaptação do tomismo “com motivação predominantemente extra-filosófica” (Paim, 1997. p. 703). Mounier estava entre aqueles que buscaram criar um pensamento próprio, articulado sobre a idéia tradicional de pessoa. Os seus estudos sobre a condição humana, sustentados nas estruturas do universo pessoal, podem ser assim entendidos. Ele quer uma filosofia ajustada às novas exigências do cristianismo, a respeito do que é muito ilustrativo seguiu-o na seguinte exposição:

“Tem razão os que dizem que o cristianismo deve reencontrar os caminhos da terra e as preocupações quotidianas dos homens; têm razão os que pensam que se deve pelo contrário restaurar a Palavra de Deus em sua altura sagrada. Tem razão, exceto de dizer pelo contrário. Porque já não se trata, com efeito, para ir ao encontro dos homens, de deduzir das Encíclicas uma doutrina social cristã que se esforça, penosamente por seu prestígio a cinquenta anos em atraso do desenvolvimento das idéias e dos fatos. Quando Cristo diz: Meu reino não é desse mundo, não diz que nós não estamos neste mundo, mas que sua mensagem não é diretamente destinada à feliz administração deste mundo (Mounier, 1972. p. 10/1).

III. O SENTIDO DA CRISE

O século XX foi marcado pelo rápido avanço da tecnologia, por alterações nos paradigmas da ciência, por profundas transformações sociais, por guerras terríveis e mudanças no quadro político. É natural que os filósofos se ocupassem de tais questões. Libertado do esquema tradicional da filosofia católica, que atribuía todos os males do mundo à perda da dimensão espiritual da pessoa, Mounier enfrentou os problemas de então, sabendo que o cristianismo também contribuiu para as dificuldades da sociedade.

Mounier procurou identificar os problemas de seu tempo. O ocidente estava afetado: por um tipo de pensamento cujas raízes se mostravam frágeis, por revoluções políticas e sociais, pelos problemas nascidos do uso amoral dos poderes da ciência e da tecnologia. Não foi só Mounier, nem apenas os filósofos cristãos, que enxergaram dificuldade onde ninguém via, a quase totalidade dos filósofos contemporâneos se sentiu num tempo onde os valores enfraqueceram. Viram-se na entrada de uma época de mudanças que apenas se deixava vislumbrar.

Mounier examinou o sentido da crise e os elementos necessários para enfrentá-la. Foi para responder a tal desafio que elaborou a sua filosofia personalista. Compreendeu-o Lorenzon, que assim se expressou: “A intuição primeira do personalismo foi a vontade de diagnosticar a fundo essa crise de civilização e de colaborar para sua solução” (Lorenzon, 1996. p. 13). De fato, o personalismo foi desenvolvido como um método de reflexão sobre os problemas concretos do homem na história, recusando o dedutivismo dogmático e o indutivismo naturalista. O personalismo utiliza, segundo Mounier, um método dialético que combina “a fidelidade histórica a um certo absoluto humano com uma experiência histórica progressiva” (Mounier, *Oeuvres*. v. III, 1962. p. 242).

IV. A ORIGEM DA CRISE

Crise não é catástrofe. Segundo assinalou Pascoal Rangel, Mounier não antevê nenhum destino catastrófico para o ocidente, embora não partilhe do sonho iluminado de alguns iluministas.

Além disso, Mounier levou a sério as críticas de Friedrich Nietzsche (1844-1900) aos cristãos. Ao considerá-las, abandonou o entendimento, pouco consistente, de que basta voltar ao passado da cristandade para encontrar respostas para os problemas atuais. É desejável olhar para frente. A origem da crise está na historicidade e é aí que também está a possibilidade de crescimento pessoal e coletivo, explica o filósofo:

“Não podemos prender-nos aos determinismos da natureza como se tudo estivesse escrito de antemão. Como se o futuro já estivesse, irremediavelmente contido no passado. Não. O futuro não é apenas previsão. É projeto também. O homem não é apenas natureza, é também história” (Rangel, 1976. p. 26).

Mounier apresenta a origem da crise. Para ele, a civilização ocidental moderna convenceu-se de que gerara o homem perfeito, capaz de: dominar a animalidade, gerar progresso material ilimitado e neutralizar as paixões. No entanto, nos últimos anos, nós nos deparamos com novas descrições da condição humana. Nossa civilização recebeu três golpes que lhe alteraram as crenças. Eis como o filósofo descreve os golpes sofridos pelo ocidente e o modo como eles abalaram suas certezas:

“Para lá das harmonias econômicas, Marx revelava a luta sem tréguas de profundas forças sociais; para lá da harmonia psicológica, Freud descobria o turbilhão dos instintos; finalmente Nietzsche anunciava o niilismo antes de passar o facho a Dostoiévsky” (Mounier, 1964. p. 173).

Foi com o impacto destes golpes que a civilização ocidental sentiu afetadas as suas crenças nas ciências, na racionalidade e também na fé cristã. A situação ganhou cores dramáticas “com as duas guerras mundiais, o aparecimento dos estados policiais e do universo concentracionário” (idem. p. 173). Muitos pensadores trataram o desequilíbrio deste século que estamos terminando como um momento de desespero da condição humana. As guerras, os sistemas totalitários, a quebra da bolsa de Nova York não tinham um sentido puramente social, econômico e político, mas revelavam outras dificuldades. Sören Kierkegaard (1813-1855), especialmente pelo que

propôs em *Conceito de angústia*, está entre aqueles que Mounier considera intérpretes legítimos deste tempo. Com os fatos trágicos, descritos pelo filósofo, quedam como inúteis os artifícios para ocultar a dramática circunstância do homem. Kierkegaard revela as fragilidades do sistema hegeliano, por ele considerado uma engenhosa obra de ocultação racional de nossas angústias. O resultado é que a crise da ordem socio-política não se desenvolve sem a crise espiritual. Mounier assim a descreve:

“Através duma economia sem sentido, a ciência segue o seu curso impassível, redistribui as riquezas e perturba as forças. As classes sociais desagregam-se, as classes dirigentes caem na incompetência e na indecisão. O Estado processa-se no tumulto. Finalmente, o governo ou a preparação para a guerra, resultante de tantos conflitos, paralisa de há trinta anos para cá o melhoramento das condições da existência e das funções primárias da vida coletiva (idem. p. 174/5).

V. A RENOVAÇÃO QUE VEM COM A CRISE

A crise de nosso tempo produz, para Mounier, três atitudes básicas. A primeira é a do conservador que coloca seu consolo no passado, como se nele estivesse a felicidade humana. Condena-se, “em nome dessa forma abstrata, a qualquer movimento” (idem. p. 175). O conservador espera estar a salvo em seu imobilismo, mas apenas “colhe em seus flancos o furor e a morte” (idem. p. 175).

A outra atitude é a dos profetas das catástrofes. Negam inserir-se no seu tempo e desprezam o esforço progressivo da razão, consideram “somente a escatologia à altura de suas nobres almas” (idem. p. 175). Esperam encontrar no futuro as explicações que não enxergam em seu tempo.

A terceira atitude é a única digna do homem. É a que o personalismo proclama: “afrontar, inventar, investir, a única atitude que, desde as origens da vida, pode sempre triunfar sobre as crises” (idem. p. 175/6). Nem é desejável a

segurança imobilizante do conservador, nem a desesperança dos apocalípticos. O personalismo preconiza as seguintes regras para enfrentar a crise: 1. buscar aquelas ações coletivas que permitam uma margem de liberdade; 2. aderir a valores que se realizem na ação; 3. fugir da confusão dos valores; 4. não se prender a um “a priori” doutrinário, mas ser fiel ao próprio pensamento e 5. não temer a alteração das estruturas, dos valores e das elites.

O marxismo proclamou a superioridade dos valores econômicos sobre os demais, mas foi a confusão de nossa época que tornou possível tal hipótese. Essa não é, contudo, uma explicação madura, “o primado do econômico é uma desordem de que urge libertar-nos” (idem. p. 180).

A restrição ao socialismo, explica, não significa uma adesão ao capitalismo. Ao contrário, Mounier credita-lhe parte das dificuldades de nosso tempo e espera corrigir os rumos econômicos do ocidente, combatendo a globalização do capitalismo. A globalização aprofundará a crise, afirma:

“A passagem do capitalismo, à escala mundial, a sua possível unificação num imperialismo poderoso, tornam pouco provável uma evolução sem resistências e sem crises” (idem. p. 184).

A sociedade familiar vive momentos de instabilidade e dificuldades “que a literatura moderna tem explorado até a exaustão de seus limites e paixões” (idem. p. 185). Não faltam também os que, inocentemente, lhe atribuem um excesso de honrarias, deixando de enxergar as dificuldades pelas quais passa. No entanto, nenhuma das duas atitudes atende ao que aspira o filósofo. Nem lhe parece adequado reduzir o valor da família a sua utilidade biológica e social, perdendo de vista “o seu frágil milagre tecido pelo amor, educador do amor” (idem. p. 187), nem desconhecer a inserção nas circunstâncias que podem lhe alterar a estrutura, “sem atingir a sua essência” (idem. p. 187).

O tecido de uma sociedade de amor precisa superar a moral odiosa da dominação masculina e “a exasperação dos feminismos vingadores” (idem. p. 189). O que espera o filósofo é estabelecer um padrão de convivência onde homens e mulheres

possam experimentar a sua condição de pessoa. Isto ajudaria a superar as visões parciais da condição humana.

A pessoa está inserida na família, mas também pertence a uma nação. Também ela “educa e desenvolve o homem racional, enriquece o homem social através da complexidade de meios que lhe proporciona, projeta-o em toda a dimensão das suas possibilidades” (idem. p. 190). Pelas possibilidades de educação espiritual que oferece a pessoa, a nação é fundamental para o homem contemporâneo. No entanto, também ela reflete as dificuldades deste tempo. Quando uma nação perde de vista a ordem internacional e busca apenas seus interesses imediatos, ela se torna agente de desumanização. Estabelecer uma ordem internacional pautada em regras jurídicas e sentimentos é uma inocência, especialmente se se reconhece a ferocidade humana. O resultado será o conflito e a guerra.

Mounier também enxergou nas relações entre as metrópoles e as colônias os sinais do empobrecimento da idéia de pessoa. A solução adequada para o problema colonial é exigência de uma nova ordem internacional, assevera, mais satisfatória, mais justa e menos explosiva. A emancipação das colônias, em curso naquele momento, pedia uma posição madura das metrópoles, que não deviam a ela se opor. Se a tanto não se sentiam obrigadas por comprometimento histórico ou moral, deviam fazê-lo por uma melhor ordem internacional, mais pacífica e cooperativa, resultando essa em benefício próprio:

“A mais elementar clarividência aconselha a que não se empregue a violência com povos que poderão ainda ajudar a salvar a obra passada inseridos em novas comunidades de nações (idem. p. 192).

A crise também afetava a organização política das nações. Para garantir o direito das pessoas, a nação se organiza em Estado, mas esse não se identifica com aquela. O Estado foi criado para defender as pessoas, por esta razão “o Estado existe para o homem, não o homem para o Estado” (idem. p. 194). O que pretende o filósofo é que a democracia política possa refletir uma democracia social e econômica.

A organização formal do estado importa menos do que seu compromisso com a sociedade pluralista. O ideal que orienta a sua constituição é mais importante que a sua feição formal.

A crise também atinge a cultura e a educação. Mounier criticou as visões de educação que não reconheciam a agressividade humana. Observou a respeito:

“Por querer eliminar agressividade, como é o sonho dum certo pacifismo que não é somente uma doutrina política, mas uma concepção eunuca da vida, fabricam-se seres vaporosos que fogem, ao mesmo tempo, da violência, da coragem e mesmo da iniciativa” (Mounier, *Oeuvres*, v. II. p. 561).

A crise também alcança o cristianismo. “A crise do cristianismo não é somente uma crise histórica da cristandade, é uma crise de valores religiosos num mundo neutro” (Mounier, 1964. p. 209). Esta crise se manifesta na divinização do que não é divino: o estado, a espécie, o chefe, o partido, aos quais nossa época dedica uma devoção religiosa. Ao examinar os sinais de enfraquecimento da vida religiosa na Europa, o filósofo profetiza o surgimento de uma nova cristandade, exigência da renovação:

“O cristianismo não está ameaçado de heresia: já não empolga tanto a este ponto. A morte se aproxima. Não a morte do cristianismo, mas a morte da cristandade ocidental, feudal e burguesa. Uma cristandade nova nascerá no futuro, de novas camadas sociais, cedo ou tarde, e de novos enxertos extra-europeus. É preciso que não a sufoquemos com o cadáver da outra” (Mounier, 1972. p. 17).

É para dar ao homem dignidade que o personalismo foi pensado, afirmou Mounier. Para superar os limites da noção de pessoa desenvolvida no ocidente. Foi concebido, não como teoria abstrata, mas como proposta aberta, sujeita a revisões e situada acima das ideologias. Personalismo é um pensamento a serviço do homem, que poderá ser algum dia dispensado, “um dia em que já não for tão imperioso atrair as atenções sobre aquilo que devia ser a própria banalidade do homem” (Mounier, 1964. p. 210).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

a. Mounier pertenceu a uma geração de pensadores católicos que pensou os problemas de seu tempo. Mounier contribuiu para dar novos ares ao filosofar de inspiração cristã, superando as versões tradicionais do tomismo e retomando a discussão da pessoa como o valor central do ocidente. Esta é uma contribuição fundamental. Sua atitude influenciou nas diversas tradições nacionais. Entre nós, primeiramente estimulou a fatídica *Ação Católica*, que, nascida de suas idéias, deixou-as para se tornar um movimento armado de caráter marxista. Num segundo momento, marcou o pensamento de Urbano Zilles (nascido em 1937) 6, um dos renovadores do pensamento católico no Brasil. Entendemos que se possa creditar a sua concepção de filosofia e abertura aos problemas de nosso tempo à influência de Mounier⁷. A filosofia de Mounier também serviu para combater, em nosso meio, as interpretações tradicionais do tomismo, pautadas na intransigência, na falta de diálogo e na proclamação do retorno à cristandade medieva. A possibilidade do diálogo, a abertura para os problemas de hoje, a fidelidade ao próprio pensamento foram atitudes proclamadas por Mounier e que alimentam a meditação, cada vez melhor elaborada, de Zilles.

b. A filosofia de Mounier ajudou a explicitar a importância da idéia de pessoa. Da tradição cristã, sugere, o eixo principal não é a Igreja, é a noção de intangibilidade da pessoa e o reconhecimento de seu valor supremo. Todas as ações humanas, tudo o que o homem faz ou deixa de fazer, deve considerar a dignidade pessoal. Ela é a base para se tratar as relações humanas, a política, a ética, a economia, a organização social, o direito. A noção de pessoa em Mounier não teve o mesmo sentido histórico que lhe deram os culturalistas,⁸ mas não se pode desconhecer que o filósofo mergulhou fundo na discussão sobre a pessoa.

c. O desrespeito ao universo pessoal, ao modo de ser específico do homem, é o fruto da confusão no ideal de pessoa, ensinou Mounier. Os sintomas dessa crise são: a desordem social, a mudança de valores, as guerras, a desesperança, a divinização da ciência, a prevalência do econômico. Tudo isso promoveu o desrespeito ao homem.

d. Mounier entendeu que a crise experimentada por sua geração exigiu dos pensadores voltar a atenção para a pessoa concreta. Foi o que procurou fazer e indicar.

e. Apesar de inegáveis problemas, o novo quadro mundial reflete um aumento da consciência ética contra as guerras, violência em geral, inclusive contra as minorias, mulheres e crianças, ao contrário do que afirmou Mounier. Assim, segundo mostrou Borges de Macedo, um filósofo católico de nossos dias, em artigo intitulado *Dez anos da queda do muro de Berlim*, a expansão do ideário liberal, em que pesem as dificuldades concretas que suscitou, levou a um mundo melhor e ao amadurecimento da noção de pessoa.

NOTAS

(1) **Emmanuel Mounier** nasceu em Grenoble, na França, em 1º de abril de 1905, e morreu de ataque cardíaco em 1950. Até os dezoito anos viveu na casa paterna, com seus pais, a avó e uma irmã mais velha, **Madeleine Mounier**. Ele referiu-se à infância como um tempo feliz. Ainda novo, perdeu uma vista e um ouvido, experiência que descreveu como amostra da fragilidade humana. Sob a orientação de **Jacques Chevalier**, Mounier estudou filosofia entre 1924 e 1927. Com 22 anos vai a Paris tentar uma cátedra de filosofia. Aprovado no concurso para o magistério, em segundo lugar, ganhou bolsa para cursar o doutorado. Na ocasião se desencanta da forma como se estudava filosofia na Sorbonne. A partir daí dedica-se a projetos acadêmicos pessoais, como a preparação de um trabalho sobre **Charles Péguy** (1873-1914), publicado por **Jacques Maritain** (1882-1973) em 1931. Neste ano e no seguinte leciona filosofia no Liceu de *Saint Omer* e em *Sainte Marie de Neully*. Em 1932 lança o primeiro número da Revista *Esprit*, que dirigiu até sua morte em 1950. A revista apenas não saiu entre 1941 e 1944, por problemas de censura. Entre 1933 e 1939 vive parte do tempo em Paris e parte em Bruxelas, onde leciona no Liceu Francês. Em 1935 se casa com **Paulette Leclercq**, com quem teve três filhas. Em 1939 foi convocado pelo exército francês, sendo preso e libertado em 1940, ocasião em que foi desmobilizado. Em 15 de janeiro de 1942 foi novamente preso, acusado de ações terroristas, sendo libertado e preso novamente nos meses seguintes até 26 de outubro, quando um julgamento o inocentou definitivamente. Com o final da guerra em 1945, Mounier realiza uma série de viagens para reaproximar-se dos antigos colaboradores da Revista *Esprit*. Entre uma viagem e outra, escreve: *Liberdade condicional e Introdução aos existencialismos* (1947), *O que é o personalismo* (1948), *O aviso da África Negra e O medo do século XX e O personalismo* (1949). Em setembro de 1949 foi acometido de uma crise cardíaca, em virtude do excesso de trabalho. Em 22 de março de 1950 teve um enfarto fulminante, morrendo antes de completar 45 anos de idade. Os ensaios inéditos deixados para a *Esprit* foram reunidos e publicados postumamente, dando origem aos seguintes livros: *Quando a cristandade morre*, *A esperança dos desesperados* e *As certezas difíceis*.

(2) Para um melhor entendimento da concepção de pessoa humana desenvolvido por Mounier leia: CARVALHO, José Mauricio de e SILVA, Fábio de Barros. Emmanuel Mounier e Urbano Zilles:

um diálogo sobre a pessoa humana. *Paradigmas*. Londrina, EDUEL. 2 (2): 149-156, Jul. 1999.

- (3) Parece-nos correto interpretar o personalismo como uma forma humana de ser que se revela no engajamento e ação. Antônio Joaquim Severino explicou o que significa tal interpretação do seguinte modo: “Afirmar a pessoa como valor absoluto exige afirmação do valor da comunidade: havendo uma comunidade no tempo, haverá necessariamente uma história. Compete às pessoas concriar a História, atuando sobre os acontecimentos encarnados. O universo pessoal exige intrinsecamente o engajamento do homem. Recusá-lo seria recusar a própria condição humana” (Severino, 1974. p. XIV). O modo de ser do homem se explicita na inserção na comunidade. Não se pode falar da comunidade senão como um conjunto de pessoas e não se pode falar de pessoa sem inseri-la na sociedade. “Tensão bipolar frágil, porque nossa condição humana também é frágil” (Lorenzon, 1996. p. 13).
- (4) Conforme indicamos em *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira* (1995), o ideal ético do tomismo assumido oficialmente pela Igreja é o da felicidade, traduzido na busca da perfeição que a engloba. A orientação contra-reformista deu-lhe uma interpretação estreita. “Reduziu o sentido da vida à conquista do céu, o que foi sintetizado pelos moralistas do século XVII, no repúdio às riquezas e aos prazeres. Procuraram eliminar o efeito de qualquer ação não intencional, através de um rigoroso processo de estreitamento da consciência, o que comprometia a liberdade do homem e eliminava qualquer efeito da imprevisibilidade nas ações” (Carvalho. *Meditações*, 1995. p. 83). Este afunilamento do debate moral levou à proclamação de um conjunto de regras de conduta para vencer a corrupção e salvar individualmente o cristão num mundo essencialmente decaído.
- (5) Falamos que os movimentos de renovação do tomismo culminam na Encíclica *Aeterni Patris* acompanhando **Leonardo Van Acker** (1896-1986) para quem é “inexato conceber o neotomismo como nascido, por decreto, da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, em 1879. O tomismo já tinha renascido espontaneamente antes da encíclica, que o confirmou, estimulou e lhe abriu novos horizontes. Renasceu o tomismo primeiro na Itália, como reação crítica à filosofia moderna e até como expressão cultural do movimento nacionalista de 1848. Seus representantes desse período são: Buzzetti, Cornoldi, Taparelli d’Azeglio, Liberatore de Grazia, Sanseverino, Signorelli, Prisco e Zigliara. Nos países germânicos, já em meados do século XIX, ressurgiu o aristotelismo na Universidade de Berlim, na pessoa de Adolf Trendelenburg, inspirador de Franz Brentano, como este o é de Husserl ou do movimento fenomenológico. Anteriormente a Trendelenburg, o neo-aristotelismo teve representante eminente no sacerdote católico e insigne matemático Bernard Bolzano, que também influuiu em Edmund Husserl. Dos neotomistas alemães anteriores à encíclica, merecem atenção especial Joseph Kleutgen (...) e Albert Stöckl. Na França, enfim, preludia o neo-aristotelismo tomista, com *La metaphysique en présence des sciences* (1875), o conde Domet de Vorges” (Acker, 1981. p. 151/2). Não se deve desconhecer contudo, que foi o tomismo que inspirou diversas gerações de contra-reformistas durante toda a modernidade.
- (6) Nossa afirmação tem em vista a comunicação de **Antônio Paim** no *V Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, realizado em setembro de 1997, intitulada: *A filosofia católica entendida como perspectiva filosófica na obra de Zilles*. Ali, além de mencionar o papel que **Urbano Zilles** vem exercendo na filosofia católica contemporânea, afirmou: “Zilles estabelece um entendimento verdadeiramente original da filosofia medieval, formulando-a nestes termos: A filosofia sempre apareceu como um instrumento e esforço para interpretar racionalmente o

universo. O universo da época é o universo cristão. No ocidente, a história da Idade Média identifica-se com a história do cristianismo. Este é o mundo dado aos pensadores. Como os filósofos de hoje se defrontam com o mundo da ciência e da técnica, com o mundo da vida, naquele tempo o mundo imediatamente dado era o da fé; a realidade diretamente sentida e pensada era a realidade religiosa. Quer dizer, não se trata (ou pelo menos não consiste basicamente nisto) de atitude apologetica, mas esforço de compreensão da realidade dada. Este simples balizamento já serve para indicar que a tarefa do filósofo católico contemporâneo (...) não consiste simplesmente em recolher um conjunto de teses e cuidar de difundi-las, qualquer que seja o período histórico, independentemente de suas peculiaridades” (Paim, 1997. p. 33). Esta é a posição que Mounier apresenta no conjunto de suas obras.

- (7) Conforme pudemos indicar em artigo produzido no âmbito do PIBIC/CNPq, em parceria com Fábio de Barros Silva: “Entre os autores contemporâneos foi Mounier o que maior fascínio parece haver exercido sobre Zilles, especialmente o seu propósito de evitar a sistematização definitiva ao tratar da pessoa. Esse caráter deu ao pensamento de Zilles a flexibilidade que ele tanto desejava. Quais os atributos da vida humana mencionados por Mounier e que tanto encantaram a Urbano Zilles? São eles: a encarnação, a transcendência, a liberdade, a vocação, a comunicação e o dinamismo” (Carvalho e Silva. *Paradigmas*, 1998. P. 29).
- (8) Para os culturalistas a discussão sobre o ideal de pessoa é assunto fundamental. Para entender a posição culturalista sobre a pessoa, leia o capítulo II de nosso trabalho: *O homem e a filosofia; pequenas meditações sobre a existência e a cultura* (1998); o item 4 do capítulo VI de *Problemática do culturalismo* (1995), de Antônio Paim. Entre os culturalistas brasileiros cabe a **Miguel Reale** (nascido em 1910) a abordagem mais criativa sobre a pessoa. Para entender suas posições consulte o capítulo XIV de *Introdução à filosofia* (1989) onde Reale explica o conceito de valor fonte e invariante axiológica.

BIBLIOGRAFIA

- ACKER, Leonardo Van. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Convívio, 1981.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira*. (Coleção Reconquista do Brasil) Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- _____. *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. *Cultura* (10): 75-90, 1995.
- _____. *O homem e a filosofia; pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- CARVALHO, José Mauricio de e SILVA, Fábio de Barros. *O homem é ontologicamente pessoa*. *Paradigmas*. Londrina: EDUEL. 2 (1): 21-37, dez. 1998.
- _____. *Emmanuel Mounier e Urbano Zilles: um diálogo sobre a pessoa humana*. *Paradigmas*. Londrina, EDUEL. 2 (2): 149-156, Jul. 1999.

- GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- LORENZON, Alino. *A atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier*. - 2. ed. revisada e ampliada - Ijuí: UNIJUÍ, 1996.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *Dez anos da queda do muro de Berlim*. São Paulo: Instituto Liberal. 6 (98), 1-8, 1999.
- MOUNIER, Emmanuel. *Revolução personalista e comunitária. Oeuvres*. 125-416. v. I. Paris: Le Seuil, 1961.
- _____. *O pensamento de Charles Péguy. Oeuvres*. v. I. Paris: Le Seuil, 1961.
- _____. *Tratado sobre o caráter. Oeuvres*. v. II. Paris: Le Seuil, 1961.
- _____. *O que é o personalismo? Oeuvres*. 177-245. v. III. Paris: Le Seuil, 1962.
- _____. *O personalismo*. Tradução de João Bérnard da Costa. Lisboa: Moraes e Editores, 1964.
- _____. *Quando a cristandade morre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____. *A esperança dos desesperados*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- PAIM, Antônio. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. ed. - Londrina: EDUEL, 1997.
- _____. *A filosofia católica entendida como perspectiva filosófica na obra de Urbano Zilles. Anais do V Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. 21-40, Londrina: EDUEL, 1997.
- RANGEL, Paschoal. *Emmanuel Mounier; um pensamento dentro da vida*. Belo Horizonte: O Lutador, 1976.
- REALE, Miguel. *Introdução à filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Saraiva, 1989.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *A antropologia personalista de Emmanuel Mounier*. São Paulo: Saraiva, 1974.

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (0XX19) 735-5872
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 76 - Ethos

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

Impressão - Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Keiti Andreia Pereira Mazaro, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0XX19) 735-5872

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (0XX19) 232-7268

Constança Marcondes Cesar

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Olinto Pegoraro

A CONVERGÊNCIA DOS PARADIGMAS

Suzanne Philips-Nootens

LA BIOÉTHIQUE ET LES DROITS FONDAMENTAUX: CONVERGENCES ET DIVERGENCES

Bruno Leclerc

BIOÉTHIQUE ET PARTAGE DU POUVOIR

Simonne Plourde

ÉTHIQUE ET JUSTICE CHEZ EMMANUEL LÉVINAS

Guy Giroux

L'ÉTHIQUE DU LIEN SOCIAL

Luiz Bernardo Leite Araújo

ÉTICA DO DISCURSO: UMA RESPOSTA AOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UMA MORAL PÓS-METAFÍSICA

Elena Moraes Garcia

TÉCNICA, NATUREZA E HOMEM: DISCUSSÕES E RELAÇÕES NO PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO

Jesus Eurico Miranda Regina

NATUREZA HUMANA E ALTERIDADE NA MORAL CARTESIANA

José Maurício de Carvalho

MOUNIER, A CRISE DA CIVILIZAÇÃO E A RETOMADA DA IDÉIA DE PESSOA