

## Notas sobre Moral e Comportamento Moral (\*)

FREDERICO PEREIRA

A questão Moral não delimita, como é evidente, um território apenas (nem sobretudo) psicológico. Pelo contrário, pode dizer-se que a Psicologia só muito tardiamente descobriu o campo da moralidade — enquanto toda a Filosofia, explícita ou implicitamente, nas suas vertentes Ética e Antropológica <sup>(1)</sup>, continha e contém sempre uma componente Moral.

Todavia, as relações possíveis entre a investigação filosófica e as análises psicológicas sobre comportamento moral parecem estar por esclarecer — apesar de, nesta matéria como noutras, uma maior proximidade entre ambas (proximidade entendida em termos de complementaridade <sup>(2)</sup>), e não em

termos desse curioso «monólogo colectivo» muitas vezes designado por interdisciplinaridade) talvez fosse desejável. Mas tal interesse de aproximação complementar só é viável se não se adoptar a curiosíssima ideia de que a Psicologia «ultrapassou» a Filosofia — onde estava a «incoerência», a «metafísica» e o «verbalismo» passando a estar «factos organizados», discursos de tónica hipotético-dedutiva, «submissão à verdade das coisas e não autonomia do mundo das ideias», e, enfim, «princípios de falsificabilidade», etc. <sup>(3)</sup>.

É evidente que o presente trabalho se afasta de tal ideário positivista, e aparece, por isso mesmo, como uma contribuição embrionária, rápida, insuficiente e de economia discutível, para equacionar as relações possíveis entre Ética enquanto discurso explícito ou implícito, e Psicologia.

A questão de base, nessa tentativa e neste momento, é a de saber em que medida existe universalidade do determinismo de conduta moral, ou em que medida esta conduta é *essencialmente* coalescente da Moral envolvente, e das regras e processos mentais

---

(\*) Este artigo não é mais do que um pequeno ensaio, e como tal deve ser entendido. Mais do que o apresentar respostas, procura equacionar questões, de forma, possivelmente, discutível. Por outro lado, ele pretende ser o primeiro de uma série, em que sucessivamente se examine a *relatividade ética e a interacção de formas e conteúdos*, se discutam as diversas teorias de inspiração psicológica sobre a conduta moral, e se procure elaborar uma perspetivação simultaneamente antropológica e psicológica sobre Moral e Comportamento Moral.

<sup>(1)</sup> Recorde-se todavia que a perspectiva kantiana interditava a derivação do Moral a partir da Antropologia. É decerto essa uma das suas características mais relevantes.

<sup>(2)</sup> Cf. G. Devereux.

---

<sup>(3)</sup> Ou seja, aquilo que deriva do que Bourdieu já chamava, no seu tempo, a mania metodológica.

a que a sociedade recorre para regular a acção individual ou colectiva.

Se a Psicologia parece preocupar-se sobretudo com o tipo de *juízos* realizados por sujeitos psicológicos concretos em diversas situações morais, que o envolvem directamente ou não, e com os componentes desenvolvimentais desse tipo de juízos, a Filosofia parece ocupar-se mais com a questão dos «*mobiles*» — o que determina tais ou tais linhas de acção — com a questão do *dever* — aquilo que, por imperativo, é tido em conta pelo sujeito da decisão moral, sob pena de incorrer em falta, e com a questão da *natureza e fundamento* da própria Moral.

Ora talvez se possa afirmar que o tipo de juízos realizados por sujeitos psicológicos concretos não são *formas* que os referenciais éticos dominantes preenchem como *conteúdos*, mas os próprios juízos são co-determinados, não apenas no plano do conteúdo, mas também no plano da própria forma, pelo corpo de critérios morais que o meio social envolvente fornece. Se assim for, uma abordagem estritamente *cognitivo-desenvolvimental*, por exemplo, torna-se insuficiente, a não ser que os referenciais éticos sejam eles próprios, em última instância, universais, transformando-se assim em *constante* que é inútil analisar; — ou os referenciais éticos, mesmo que variáveis, vão influenciar apreciavelmente o *tipo de juízos* e de regulações da acção por eles introduzidos, apenas introduzindo fontes de variabilidade na qualificação ética dos vários tipos de conduta. Ora a hipótese aqui desenvolvida é a de que os referenciais éticos nem são universais, nem são simples conteúdos a injectar variavelmente em juízos-formas, cuja génese e estruturação dependeria essencialmente de determinismos, em última instância, internos ao próprio sujeito. Nomeadamente, o *tipo de sentimento moral*, a *natureza da reacção à transgressão* e os «*mobiles*» de conduta dependem, em parte pelo menos, do sistema ético de referência.

É de tal hipótese que o *excursus* seguinte se ocupará, por agora centrado na vertente relativista, procurando revelar-se a variabilidade histórico-cultural essencial em matéria de *comportamento* moral e mesmo de *experiência* moral.

## RAZÃO, SENTIDOS, PAIXÕES

Não é este o lugar para analisar devidamente uma problemática simultaneamente tão vasta e fascinante como a enunciada em epígrafe. Contudo, não deixa de merecer comentário a *secura* relativa, pelo menos em nosso conhecimento, da literatura sobre tal assunto. A *asepsia* nesta matéria faz esquecer que toda a Moral se ergue sobre a noção de *controlo* da conduta, e silenciamiento relativo dos seus determinismos mais elementares, e que tal controlo não deixa de se exercer só porque a reflexão atingiu o nível dos «*princípios mais gerais*», antes provavelmente se acentua.

É um pouco esta, de resto, a intuição central da tradição judaico-cristã: a Moral ergue-se sobre a contenção das paixões (vertente estoica) ou sobre a tomada em consideração da miséria humana (vertente jansenista). O imperativo moral aparece assim, tanto num caso como noutro, como sobre-humano — e por isso, em larga medida, como inatingível<sup>(4)</sup>. A culpa ou o infinito-

(<sup>4</sup>) Factos que os próprios teólogos do século XVI-XVII perceberam perfeitamente. Homens políticos, mais do que ascetas, a sua função era divulgar morais exequíveis e não inatingíveis princípios. As discussões da época, neste terreno, são por isso mesmo do maior interesse, pois permitem em parte ver uma *moral teórica* adequar-se às *exigências da prática* em ordem a evitar o amoralismo! Cf. as discussões sobre o *prazer da mulher no leito conjugal*, por exemplo: tradicionalmente pecaminoso, tal prazer é tornado necessário «para permitir a concepção» (debate teológico do século XVI-XVII). T. Sanchez desempenhou um papel de relevo nesta reorganização moral, e é por isso que o puro Pascal o acusa de *laxismo*.

mente pequeno e infinitamente miserável surgem, por consequência, como duas componentes centrais da experiência ética tradicional — articulados em redor da noção radical de Pecado.

É claro que homens como Espinosa introduzem conhecidos *marcos* neste radicalismo judaico-cristão, afirmando a ideia de Pecado, de Mal, como contraditória em si, ou apenas relativa: no Todo não há Mal, apenas a ignorância do Todo legitima a ideia, humana, de pecado. Foi bom Nero assassinar Agripina? Para uma criatura finita, tal acto, negativo, foi mau. Para o Infinito, o Todo, que é Deus, não há negação, e portanto o mal não existe, logo não existe o pecado. «A aparência do Mal só resulta de se verem as partes do Universo como se fossem subsistentes em si.»<sup>(5)</sup>

Assim, toda a acção má, enquanto designada por má, traduz uma insuficiência de perspectivas (ignorância dos supremos designios) e deve-se a um *erro intelectual*.

Apesar desta versão (proto-cognitivista?) da Moral, a vertente dominante manteve-se sempre centrada no Pecado e na experiência da culpa — convergentes para o sentimento de vergonha e de medo, como faz pensar a leitura das habilidades processuais propostas pelos Confessionários.

De certo modo opostas a estas ideias, a estas experiências morais, situam-se as filosofias dos *moralistas* do século XVIII. Panorama: — Fontenelle: «São as paixões que tudo fazem e desfazem. Se a Razão dominasse sobre a Terra, nada aconteceria» (Fontenelle, 1683, *Diálogo dos Mortos*); Helvetius: «é o olho de águia de paixões que penetra no abismo tenebroso do futuro» (Helvetius, 1758, *Do Espírito*), etc.; seria possível multiplicar as citações: refira-se complementarmente, apenas La Mettrie, onde tais princípios são da máxima claridade, e mesmo o Marquês de Sade, filósofo mora-

lista. Em todos os casos, nada mais legítimo do que o prazer adquirido pela satisfação de paixões e dos sentidos, racionalizado pelo recurso à Natureza e à necessidade de às suas solicitações dar resposta positiva. No seu extremo, o definido como Pecado torna-se obrigação moral, e a culpa, quando existe, não é mais do que um momento da dialéctica cujo término, a realização integral do Desejo, realiza o Sujeito Absoluto na Apatia Libertina<sup>(6)</sup>.

Em concepções éticas menos extremadas, a exigência da satisfação, para além de culpa, é modulada por uma vaga referência deísta que permite aproximar, senão identificar, felicidade e virtude.

Pode dizer-se, evidentemente, que tais imagens mais não são do que destilações, senão delírios, de elites, sem correspondência na mentalidade moral das massas. Objecção sem dúvida legítima, mas que deve ser fortemente modulada, pois obras de grande divulgação da época, e que procuravam traduzir costumes correntes, espelham atitudes colectivas que, pelo menos, não parecem ser antagónicas com a Filosofia moralista dominante. É o caso de escritos, como os de Restif de la Bretonne, ou mesmo de Sebastien Mercier.

A imagem do homem respeitador da moral deixa assim, parcialmente, de ser a do homem que se contém, que *resiste à tentação* — para, embora num fundo evidentemente judaico-cristão, passar a ser a do homem que realiza a maior adequação possível entre o Desejo e a Vontade, sob o primado do primeiro. Ou seja: a Razão serve para raciocinar o Desejo, para o elaborar discursivamente, para o enraizar também na esfera até então opressiva do Logos: atitude filosófica que é palpável, por exemplo, em toda a obra do Marquês de Sade.

(5) B. Russel, *História da Filosofia Ocidental*.

(6) Cf. F. Pereira (1982), «La Subjectivité et la Négation», *Inform. Psychiatriques*, Paris.

## SENSIBILIDADE, LIBERDADE, AUTENTICIDADE

Deve, contudo, referir-se, uma excepção a tal atitude apesar de ter uma relação com o quotidiano de então talvez ainda mais mediada que a que com ele mantinham os Moralistas — J. J. Rousseau: «a esfera da moralidade não se confunde com o encaideamento dos factos: é descobrir outro mundo, da ordem do sagrado e *não da ordem da demonstração*»<sup>(1)</sup>; «a moralidade, como a Razão, enraíza-se na sensibilidade e, não obstante, descobre outro mundo»; a moralidade não se confunde com a Razão aplicada: «desenvolvimento paralelo, mas não idêntico». A moralidade existe porque existe o possível de infracção, ou, melhor, o «afastamento em relação à regra prescrita pela natureza»: mas «só a Natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre».

À sensibilidade, à liberdade, acrescenta-se o amor de si e a piedade (identificação) como ingredientes do Ser Moral — mas o acordo entre o Ser e o Parecer — entre os quais a alma se dilacera — só é possível pela Consciência: «pôr de acordo o que a boca formula com aquilo que o coração promete» — é esse o ditame da Consciência Moral; o Autêntico é o ditame ético por excelência.

Diversamente dos Moralistas, que viam na fraqueza a origem da Imoralidade (tendo em conta a sua concepção de Moralidade: realização tão integral quanto possível do Desejo), Rousseau vê na Liberdade, no possível da infracção, a origem da necessidade moral. Qual o sentimento moral correspondente? Nem a Culpa, nem a resistência à tentação, nem a satisfação, mas, *provavelmente*, o remorso, com todas as reverberações quase românticas e em todo o caso nostálgicas que o especificam.

(1) Sublinhado nosso.

## LEI, IMPERATIVOS, COOPERAÇÃO

Tais elaborações, todavia, deixam escapar uma dimensão que, na análise da Moralidade, pode parecer de vital importância: as exigências morais variam, a experiência moral é relativa e igualmente variável, a regulação da conduta pelo campo ético nem sempre realizada; mas, *em tudo isso, o que há de comum?* Para além de toda a descrição fenomenológica, o que faz o núcleo da Moralidade, e da Consciência moral? É Kant quem realiza uma elaboração exaustiva dos princípios de Moral num movimento conducente à *máxima abstracção e universalidade* (Cf. *Fundamentos de Metafísica dos Costumes*, e *Crítica da Razão Prática*). O seu objectivo não consiste em analisar as origens, nem em inventar uma Moral, mas apenas o de delimitar «pela análise o princípio supremo de moralidade tal como ele se encontra na consciência humana», ou seja, a pesquisa e o estabelecimento dos princípios supremos de moralidade» (*Fundamentos...*). A Moral deve assentar não numa Antropologia, quer dizer, no estudo psicológico dos costumes e do carácter do homem, mas numa Metafísica, no estudo *a priori* das condições de Moralidade.

Desde o início, a ideia kantiana de moralidade constrói-se em redor do «valor de acções realizadas não por inclinação, mas por dever» (*Fundamentos*), o que tem como consequência imediata a desvalorização metafísica de todos os princípios do Moralismo.

Além disso, o valor moral de uma acção não deriva da sua finalidade concreta, mas da *máxima* da maior generalidade que a subentende. *Nem o sujeito da acção, nem os seus objectivos são suficientes para determinar o valor ético do agir*: «o dever é a necessidade de realizar uma acção por respeito pela Lei.» Mas esta Lei, também, não pode definir-se pelos objectos que prossegue: donde resulta «que não fica nela mais do que a simples forma de toda a Lei Ra-

cional, isto é, a Universalidade» (Cf. G. Pascal: *Pour connaître la Pensée de Kant*, Denoel; Cf. também J. Lacan «Kant et Sade», in *Écrits*, Ed. Seuil): «Devo sempre conduzir-me de forma a poder querer que a minha máxima se torne lei Universal»<sup>(\*)</sup>. E a relação com a Lei faz dela um *imperativo*, dada a imperfeição da vontade humana: de facto, uma vontade absolutamente boa anularia *ab initio* a existência de qualquer moral e de qualquer Lei. Só a vontade humana solicita uma Moral, conformando-se à Lei sob forma de *imperativo*, o que designa «a relação de uma Lei objectiva da Razão a uma vontade que, de acordo com a sua constituição subjectiva, não é necessariamente determinada por essa Lei» (*Fundamentos*). Os imperativos, como se sabe, distinguem-se em duas espécies: *imperativos hipotéticos*, «se... então», que estabelecem relações necessárias entre fins e meios, e *imperativos categóricos*, sob a forma de juízos sintéticos *a priori*, não retirados de qualquer dado observável ou experiencial: definem-se como Leis gerais.

Quais então os motivos da acção determinada pela verdade submetida ao imperativo categórico? Não finalidades subjectivas, pois estas são relativas ao sujeito e não podem ter valor universal — e uma finalidade objectiva (motivo de acção moral) deverá ter um valor universal: ora «o Homem — e em geral todo o ser dotado de Razão — existe como um fim em si, e não só como meio de que tal ou tal vontade pode usar...» O imperativo categórico toma então a seguinte forma: «age de forma a tratar a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro sempre como um fim e nunca como um meio» (*Fundamentos*). Assim sendo, o resultado é uma concepção

do Direito particular: o Homem não pode ser objecto de Legislação, mas apenas o ser sujeito — e isto na medida em que a vontade legislativa é anterior à regulação, e por isso mesmo *autónoma* («a autonomia de vontade é o princípio único de todas as leis morais e deveres que lhe são conformes» (*Crítica da Razão Prática*). *E é Moral aquilo que a Vontade pode instituir em Legislação Universal*. No plano axiológico, as consequências são evidentes: o Bem, assim como o Mal, não precedem a Lei Moral mas são dela resultantes; a Lei Moral é uma intuição vazia: «à experiência da Lei moral nenhuma intuição oferece objecto fenomenal» (J. Lacan, *op. cit.*). É, portanto, na pura intuição legislativa que se radica a dialéctica de construção da moralidade.

A diversidade de indivíduos, então, levanta problemas, pois se todos agissem de acordo com Leis Universais, a homogeneidade afogaria a especificidade subjectiva. Um equilíbrio se torna necessário, entre cada sujeito e todos os outros, equilíbrio que só se pode atingir, a nível supra-individual no quadro da República, onde o Poder está ao lado da Lei e da Liberdade: «a velha fórmula de Brocard *salus civitatis... suprema lex esto*» não significa que o bem-estar físico da colectividade (felicidade dos cidadãos) deva ser o princípio superior da organização do Estado; pois esta prosperidade que cada um se representa segundo a sua tendência pessoal... não tem valor de princípio objectivo; a sentença de Brocard não diz nada mais do que isto: «o bem inteligível, a manutenção da organização do Estado, uma vez estabelecida, é a lei mais alta de uma sociedade civil em geral, pois esta sociedade não se mantém senão por essa organização» (*Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*).

O objectivo moral por excelência aparece desta forma mais explícito: não a felicidade individual, mas o *máximo acordo entre as tendências individuais e as superiores necessidades colectivas*. Por detrás da segura da

(\*) Intuição sadeana, igualmente. Ver, por exemplo, a dialéctica da ultrapassagem dos factores limitantes explícitos nos Estatutos da Sociedade dos Amigos do Crime. Ver F. Pereira, *op. cit.*

abordagem metafísica de Kant, perfilam-se os fundamentos de uma *moral de cooperação*. E, de facto, alguns autores, indo além da sua apreensão puramente formalista da Moral Kantiana, interrogam-se: «qual é o conteúdo desta fórmula (o imperativo categórico), a matéria das máximas que deve dirigir a acção dos homens? Não pode ser outra coisa que uma recusa categórica do homem individualista tal como ele é hoje». (L. Goldman: *L'Homme et la Communauté humaine dans la Pensée de Kant*, NRF, Paris).

### DOMESTICAÇÃO MORAL. BUSCA DO AUTÊNTICO NO QUADRO DA IMITAÇÃO

A relação de proximidade, exigida pela concepção Kantiana, entre a Razão, a Vontade e o Dever, e que, por caminhos sociológicos independentes do filosofar se traduzirão talvez pelo empolamento de princípios de Honra e Dignidade (a Lei respeita-se porque é Lei e porque teria sido definida no quadro da cooperação), tal relação traduz também a emergência de uma moral republicana, que, todavia, o homem romântico será incapaz de assumir completamente. Pelo contrário, com o século XIX é a dilaceração entre a Razão, a Vontade, os sentidos e as paixões que parece subir ao primeiro plano. Claro que outras Morais se desenvolvem, mais ou menos heteróclitas, desde aquela que apareceu no pensamento hegeliano, pós-hegeliano<sup>(\*)</sup> até àquela que

(\*) Contudo, estas morais são de menor interesse, neste contexto, pois tratam de inteligir os fundamentos, e de delimitar a natureza da Moral no sentido do seu acabamento enquanto moral social («A moralidade social é o acabamento do espírito objectivo, a verdade do espírito subjectivo e do espírito objectivo»). Tornada consciente de si no Estado («a substância consciente de si enquanto espírito desenvolvido numa realidade orgânica — a constituição do Estado») (Hegel, *Précis de l'Encyclopédie de Science Philosophie*, Vrin, 255-276).

se anuncia com Nietzsche. Contudo, as primeiras parecem não ter uma consistência prescritiva, mas um suporte, em última instância, lógico, o que leva a uma redução considerável da sua dimensão prática, que, a existir, se encontraria essencialmente no campo da Política e da especulação sobre o Estado. Já no caso de Nietzsche, o problema não se situa na possibilidade de um enquadramento prático da sua Ética, mas na inexistência *de facto*, pelo menos à primeira vista, de tal enquadramento. A moral tradicional, as propostas de filósofos moralistas ou a honra e a dignidade religiosas são *interiorizadas* ou interiorizáveis por sujeitos *concretos* que devem resolver problemas *concretos* de regulação de conduta. A ética nietzscheana é uma meditação sobre a Moral convencional e sobre a sua ultrapassagem mediante a emergência de um sujeito ser de acção e não de re-acção, um sujeito para além do *ressentimento*. Ultrapassagem talvez possível mas *decerto* basicamente especulativa — o que não a impede de traduzir uma extensa reflexão sobre a *infelicidade* originada pelo sistema de regulação-desregulação da acção pela Moral dominante. É, portanto, banal acrescentar que a inexistência de actos práticos correspondentes, não transforma o *discurso nietzscheano* na expressão de um puro devir da Filosofia ou um monumental delírio, mas manifesta no corpo do discurso perturbações de fundo encontradas no devir de homens concretos. Como? É uma questão (talvez) em aberto, cuja elucidação será obra sobretudo da sociologia do conhecimento, e em relação à qual é impossível precisar aqui seja o que for.

Mas, *mais directamente* colada à realidade social está outra imensa e infatigável obra do século XIX e XX, a saber o *empreendimento de domesticação moral*, especialmente de classes perigosas. A multiplicação pela Europa fora de Sociedades Filantrópicas, assim como, diga-se de passagem, o recurso aos discursos sábios da Medicina

— sob a forma da Higiene, por exemplo — para fundamentar «cientificamente» comportamentos de universalidade desejada indiscutível, são expressões muito claras de uma forma de regular condutas e de estabilizar sociedades.

Ao peso da Religião, como alicerce da Moral, acrescenta-se (quando não se substitui) o peso da Ciência, como pilar sobre o qual se apoia todo o trabalho de regulação a que aspira o séc. XIX. Evidentemente, a Educação toma um papel de enorme relevo neste processo, tanto a nível primário como a nível da própria puericultura (Cf. L. Boltanski: *Prime Education et Morale de Classe*, Mouton, Paris). Paralelamente, desenvolve-se, em estreita articulação com o domínio da moral, a noção de *boa educação*, de particular importância, parece, no campo da *experiência* moral: à Culpa, associa-se a *vergonha* («Por muito dotada que seja uma menina, perde logo uma grande parte do seu merecimento logo que desconheça os rudimentos da civilidade. São eles um como adorno de toda a instrução, e porventura aquele que mais contribue na juventude para o seu máximo aperfeiçoamento moral» — Carlos Silva: *Regras da Civilidade para Meninas*, Lisboa, 1867).

Contudo, se as «massas» são submetidas a um *tratamento moral preventivo*, que não só se destina a *aplanar* a sua conduta mas, sobretudo, a evitar convulsões sociais, as «*élites*» mergulham numa nova dinâmica ética e psicológica, em que o Incerto se torna ofício, e a Mentira uma maneira de ser — aprofundando-se, por isso mesmo, provavelmente, o abismo entre moralidade teórica e acção prática. De facto, só à superfície a consciência moral aparece como estável: em profundidade, é corroída pela Dúvida, pela busca de uma fundamentação que, deixando de se encontrar em Deus, é procurada na Ciência e no campo da própria Filosofia. Como já foi brevemente assinalado, a Razão procura impor-se à Ordem do Dever, para, a cada momento, no plano

prático, fracassar. Na Ordem Social: a domesticação moral, embora produzindo os seus efeitos, é desiludida pela convulsão revolucionária; o «assim é melhor para todos, como o Saber demonstra», enfrenta a descrença, a desconfiança e a revolta. Na Ordem afectiva: a Razão revela-se impotente para exercer um controlo adequado dos sentidos e das paixões — e, inapta para a regulação de acções e de afectos, desloca-se para a esfera pública (a Política, o Direito, a Justiça, a História) ou imiscui-se na esfera íntima pelo exercício da Dúvida: «Qual o Desejo? Há um desejo verdadeiro e outro falso?», etc., e, por vezes, é no momento da Morte que a autenticidade se reencontra, pelo abandono do puro adorno (caso de Julien Sorel, por exemplo; cf. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*). Em última instância poder-se-ia dizer que o empreendimento *racionalista* traduz um *congelamento* destas questões (ou a sua emigração para esferas mais neutras) que reaparecem quer a nível de Filosofias «paralelas» (recorde-se Kierkegaard, por exemplo, que ambicionava roubar para viver e entender a má-consciência de forma não-especulativa!), e a nível das mentalidades, tal como elas se espelham na Literatura, por exemplo. E, neste terreno, torna-se visível e inteligível a questionação dubitativa, a ambiguidade permanente, a dúvida, espelhadas no enredado processo que é a *Mentira Romântica* e a *Mediação do Desejo* (cf. R. Girard: *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Grasset).

Mediação do Desejo: paradigma da Imitação. O Desejo é imitação de um desejar outro, é desejo segundo outro e não desejo segundo si. Esta mediação apresenta dois tipos extremos, na óptica girardiana: a mediação interna e a mediação externa, consoante a distância física, psicológica e social entre o sujeito e o mediador é suficientemente pequena para permitir o contacto entre as duas esferas que aqueles delimitam, ou não. Como é de esperar, a fenomenologia da relação a outro (o Modelo, o

mediador) varia, consoante os casos. Na mediação externa, o sujeito «tira glória do seu projecto de Imitação» (D. Quixote e Amadis, Sancho Pança e D. Quixote). A identidade do sujeito é *possível* graças à distância e à autenticidade assumida da *modelação*. Na mediação interna, ao invés de se enaltecer pelo projecto de imitação, o sujeito *camufla-o cuidadosamente* (R. Girard, *op. cit.*). A modelação é assim transfigurada pela Ilusão, pois o sujeito acaba por acreditar que o Objecto que o Modelo possui lhe interessa, quando o que *de facto* lhe interessa, é a posse do Objecto pelo Modelo ou seja o próprio Desejar do Modelo — quando não o próprio Modelo (situação paradigmática: o *Eterno Marido* de Dostoiévski — para além de conjecturas relativas à homossexualidade do personagem). A resultante é a Inautenticidade, pois o Objecto torna-se valioso pelo prestígio que o Modelo lhe confere, e não pelas suas próprias particularidades. Num extremo, tal situação revela-se no *snob*, que não tem a ousadia de se fiar no seu juízo pessoal e apenas deseja o objecto desejado por outrem, sendo por isso escravo da Moda (cf. R. Girard: *op. cit.*). «A melhor das ilustrações encontra-se no desejo proustiano, desenvolvido sempre como um “desejo de empréstimo”» (*idem*).

A ascensão divina, à descrença ou à insuficiência do saber, à impossibilidade de assumir integralmente o Desejo (não são as paixões e os sentidos fontes de engano? — protesta a Razão racionalista), substitui-se a *divinização ilusória* do Objecto e do Modelo, criando-se assim um universo clivado do universo do Dever, ao qual a norma ética não tem acesso, e sobre o qual o juízo não se pode exercer.

Os sentidos e as paixões silenciados pela consciência moral clássica (em termos do dever ser), transformados em pólo originário da própria Razão pelos Filósofos moralistas, esquecidos ou sublimados no bem comum, em troca da cooperação, na Moral republi-

cana, autonomizam-se no sentir romântico, e potencializam a divisão interior, cujo *trabalho* é produtor de intuições de falsidade sempre denegadas, e tanto mais quanto mais puramente internas são as mediações. *Nos extremos*, o que se encontra é a máxima altivez do *nolli me tangere* «snob» ou a máxima baixeza do homem dostoiévskiano, por exemplo («Um homem honesto e culto não pode ser vaidoso senão na condição de ser infinitamente exigente para consigo próprio e de se desprezar por vezes até ao ódio»; Dostoiévski, *Memórias escritas num subterrâneo*). É que a *descrença* não desposui o Homem do desejo de transcendência, de forma que este, já não dirigido para a esfera do Sagrado, se materializa no mundo das *coisas* e das *pessoas* (apreendidas numa dinâmica reificante). A transcendência religiosa é desalojada pela transcendência do *desejo metafísico*, cuja sombra permanente é o fundo da dúvida, da inautenticidade ou o receio do ridículo (cf. os personagens de Dostoiévski ou de Proust).

Esta brevíssima, esquemática e aproximada descrição da Mentira Romântica contrasta singularmente com a simplicidade do empreendimento da *domesticação moral* acima referido. Nem a Ciência, nem a Religião, nem nenhuma Moral delas derivada podem regular condutas, afectos e razões inscritas num *imaginar descontrolado, fantasiado* e sem radicação na realidade externa. A resultante é a inexistência de uma Moral propriamente romântica, e a elaboração progressiva de uma *Ética da ambiguidade e do Desencanto*, ou seja de uma atitude *pessimista* que resulta da tomada de consciência possível dos limites dos «sentimentos modernos» (Stendhal).

Desaparecida a estabilidade de valores inquestionáveis — apenas acabam por subsistir valores comestíveis, portáteis, transportados em sucessivas metamorfoses pelas sucessivas triangulações do Modelo, do Objecto e do Sujeito. Talvez se possa afirmar, agora, que,



paradoxalmente, o valor moral por excelência passa a ser designado como *autenticidade*, e o sentimento moral mais importante o do *ressentimento*<sup>(10)</sup> (ressentimento que traduz a projecção no exterior — nas coisas, nas pessoas, ou, mais particularmente, no Objecto e, sobretudo, no Modelo — das razões do fracasso inscrito *ab initio* na tecitura mais íntima da conduta).

#### *Quadro de referenciais. Poder da Imaginação*

Na matéria que nos ocupa, a época actual acentua e destila a dinâmica anterior. Não parece ser motivo de admiração que as modificações sociais e tecnológicas do séc. XX alterem todas as relações com o universo moral. Não é já uma metafísica triangular que é dominante, (embora restrita), nem a simples mas impossível domesticação em nome do bom senso: tanto uma como outra exigem a adesão, mesmo que provisória, a valores *sentidos* como estáveis. A nova marca parece residir no que autores como H. Lefebvre designam pela expressão «queda de referenciais» (cf.: H. Lefebvre: *La Vie Quotidienne dans le Monde Moderne*, Paris, Gallimard). A expressão designa, primeiro, uma distorção entre o mundo dos significantes e o dos significados, depois uma autonomização do discurso, e finalmente uma descrença nos poderes miríficos do Logos e uma (nova) insurreição de imaginação. «Há cem anos, em redor da fala e do discurso, no contexto social, reinavam referenciais sólidos. Ligados entre si, sem no entanto formarem um sistema único e formulado como tal, elas possuíam uma coesão senão uma coerência lógica. A unidade

dos referenciais manifesta-se então no bom senso ou senso-comum, na percepção sensível, ... na concepção da Natureza, na memória histórica, na cidade e no meio urbano, na estética e na ética geralmente admitidas. O carácter global desta sociedade como «sujeito» tornava-se assim sensível e esta sociedade possuía (ou julgava possuir...) um código geral, predominante, o da honestidade e da honra, ou da dignidade (H. Lefebvre: *op. cit.*). «Ora eis que por volta dos anos 1905-1910, sob pressões várias (ciência, técnica, transformações sociais) os referenciais saltam uns após os outros. A unidade do «bom senso» e da Razão vacila e desmorona-se» (*idem*). No sistema sensível: os sentidos deixam de funcionar no registo expressivo e passam a funcionar no registo significativo (expressionismo, cubismo, etc.). Os referenciais prático-sensíveis explodem e, logo de seguida, são os outros que vão desaparecer: a Natureza, a História, a Cidade, o Absoluto Filosófico, o Dogma religioso e o *Imperativo Moral* (cf. H. Lefebvre: *op. cit.*) subsiste o *Quotidiano* e o *Filosofar*, para além de um sintoma, e do uso e abuso de palavras. As suas manifestações mais palpáveis, quer num caso quer noutro, são o empolamento do Discurso — sem critério de verdade, autenticidade e objectividade — criando-se mesmo uma nova Ilusão (com incidência na *praxis*, contudo): a dos poderes demiúrgicos do bombear discursivo. Quem decide então que o mundo dos signos significa alguma coisa e que coisa? — a Autoridade. Contudo, deve acrescentar-se que a própria Autoridade é um *signo*, e não tem já tanto as alavancas que outrora possuía para se traduzir em actos práticos. A Autoridade é então apenas um signo consensual, *sem referencial prévio*, e cujo significado se constrói sobre o *refúgio dos sujeitos para o quotidiano sem sombra*. A Autoridade física da Ordem materializada, acrescenta-se a Autoridade insidiosa, que segrega signos desprovidos de referenciais críveis. A Autoridade definível e objectivá-

<sup>(10)</sup> Cujá expressão máxima é a *objecção moral*: Piotr Stéphanovitch para Stravoguine: «Stravoguine, és belo... és o Sol, e eu não sou mais do que um verme...» (Dostoiewski: *Os Possessos*).

vel como defensora de interesses parcelares no corpo social, acrescenta-se a Autoridade mais inquietante, porque sem rosto preciso, que apenas procura assegurar a re-produção do Sistema no seu conjunto, e que mais facilmente se *interioriza*. Face ao Sistema, que *parece* resistir a todos os ataques, o sujeito demite-se, abdica de toda a questão, e refugia-se no Quotidiano. No quadro de tal fuga, «o sentido da vida» deixa de existir como questão, tal como de resto o «sentido das coisas» ou o «sentido das acções». (Talvez se perceba, em tal quadro, a «ultrapassagem» do Humanismo e a emergência de pensamentos de Sistema, assim como a emergência de um hedonismo trágico manifesto, por exemplo, no carácter de massa da toxicomania actual). Como refere ainda H. Lefebvre, «o sentido da vida é a vida desprovida de sentido; realizar-se é ter uma vida sem história, a quotidianidade perfeita. Mas é também não a ver e fugir dela sempre que possível» (H. Lefebvre, *op. cit.*). A ambivalência no seu *ponto de congelamento*. Não há então lugar para *códigos morais absolutos*, e não em nome da relatividade das coisas, mas em nome do *esquecimento* e da *obnubilação* e sob a acção de múltiplas drogas morais<sup>(1)</sup> que a sociedade contemporânea se encarregou de fabricar. Compreende-se assim, também, a *indiferença* do homem contemporâneo a uma

(1) Alguns dados relativos à França, embora um pouco antigos, mas interessantes porque, além do mais, o panorama decerto não mudou — 1975: cerca de 16 milhões (\*) de vendas de *neurolépticos* (cerca do triplo do número correspondente a 1965), 8,8 milhões de vendas de *antidepressivos* (cerca do triplo em relação a 1965); *tranquilizantes*: 39 milhões de vendas (mais do que o triplo em relação a 1965), *hipnóticos*: 48 milhões de vendas. Ao que correspondem cerca de 3 milhões de diagnósticos de estados depressivos, 3,5 milhões de diagnósticos de ansiedade e neurose de angústia, 470 000 diagnósticos de depressão neurótica, 1,6 milhões de diagnósticos de distonias neuro-vegetativas.

(\*) Dados que não dizem respeito ao consumo em hospital.

existência política e social que, além do mais, parece especializar-se na destruição sistemática de seres humanos, assim como no ecocídio permanente, frio e racionalizado<sup>(2)</sup>.

Mas se não há, a bem dizer, um Universo da Moral, qual o mundo moral que regula as relações interpessoais? Um mundo em que os *suportes de cooperação* (referenciais éticos) se desfizeram, e onde sobe ao primeiro plano a «solidão impossível» na agitação hipomaniaca de fabricação de espectáculos e de «comunicações». Comunicações de quase coisa nenhuma, de resto: «a comunicação efectiva torna-se o possível-impossível, obsessão e tormento: possível a cada momento, impossível porque falta uma condição. Os indivíduos e os grupos podem comunicar sem referencial? Se nenhum referencial *irrefutável* transparece para eles e em seu redor, não irão eles tomar noutro lugar (mas onde?) um referencial fictício, um referencial qualquer?» (H. Lefebvre: *op. cit.*). E de facto, na impossibilidade — nem sequer pela mais completa Ascese — de existir sem referenciais, acaba-se, em

(2) Sem querer cair num tom lamuriento, consideram-se alguns dados de Getting relativos a mortes em situação de guerra (cf. I. Getting: *Halting the inflationary spiral of Death*, ref. in L. V. Thomas: *L'Anthropologie de la Mort*, Paris, Payot): 1820-1859: 800 000 mortos em 92 guerras, ou seja, 0,1 % da população mundial; 1860-1899: 4,6 milhões de mortos em 106 guerras (0,4 % da população mundial); 1900-1949: 42 milhões de mortos em 117 conflitos, ou seja, 2,1 % da população mundial. Entrando a seguir no campo da projecção, Getting indica que se o ritmo anterior prosseguisse (prosseguir) haveria, em 1950-1999, 406 milhões de mortos em 120 guerras, ou seja 10,1 % da população mundial, e em 2000-2050, 4050 milhões de vítimas, ou seja, 40,5 % da população mundial. É de notar ainda que o que aqui está em causa são dados relativos a conflitos militares visíveis. Se se acrescentasse a isto, dados sobre genocídios (exemplo 3 milhões de índios no Brasil por altura das Descobertas; 70 000-80 000 hoje), guerras civis, etc., os números seriam mais alarmantes ainda.

certos casos, por se assumir referenciais mais ou menos aristocráticos: *etnológicos*, por ex. (a miragem doutros mundos e doutras culturas); *mágicos* (rituais de mesa e de cozinha, condimentados com filosofias orientais de difícil digestão); *imaginários* (do rito da «passa» à autodestruição heroínica); e, a outro nível, *estéticos*. Em qualquer caso (no fundo, mesmo assim, não se trata de *verdadeiros* referenciais) é a própria linguagem-comunicação que se constitui a si mesma como referencial em última instância; e ou a consciência se consome no íntimo de intermináveis processos metalinguísticos, num infinito comentário vazio, ou desliza, de novo, insensivelmente, para o quotidiano e o repetitivo. De qualquer modo, a tendência é para que o crítico<sup>(13)</sup> se desenvolva como programa de devir, ou para que mais uma vez e de forma mais radical, o inautêntico<sup>(14)</sup> se constitua em critério em «última instância», ou ainda para que o sistemático passe a funcionar como lugar mental onde a totalização como processo em movimento é substituído pelo totalitarismo de sistemas, *de facto*, fechados.

Nestas condições, a Moral torna-se igualmente o possível-impossível: falar-se-á de Treino, de Aprendizagem de regras, de Sistemas de Normas; mas a existência de um conjunto mais ou menos estável de Princípios reguladores e partilhados aparece como uma miragem, ou como o drama vivido de

novos intelectuais moralistas que tentam *in extremis*, conciliar a Liberdade com os «Princípios mais gerais» ou «mais universais». Ora esses princípios mais gerais, expressão de democracia liberal, por superiores que sejam (e nada garante que não o sejam: o relativismo não é confundível com o cepticismo) estão já em contradição com a realidade social prática. Contudo, a Moral é conjunto de regras formais e de conteúdo, construídas não apenas na base da descentração progressiva do sujeito psicológico, mas sobretudo no quadro de uma espécie de abstracção reflexivante das acções concretas realizadas pelos sujeitos concretos face a outros sujeitos concretos. Ou seja, os «princípios mais gerais» só são atingíveis na condição de a conduta real a eles conduzir. Não será difícil reconhecer, porém, que a realidade social não corresponde aos sonhos da democracia liberal e que, por isso, a adopção de tais princípios colide com as estratégias adaptativas mais urgentes de cada sujeito, que é compelido a regular a sua conduta não em função de princípios morais despojados já de referentes precisos, mas em função de exigência de *racionalidade* e *eficácia*, não em função de imperativos categóricos, mas em função de imperativos hipotéticos. Como acontece que a vida social concreta está cada vez mais longe da «Moral Superior», e os sujeitos

(13) «Já que a linguagem não exprime nem um pensamento pré-existente, nem relações directas com as coisas (...), nem o social como nas sociedades anteriores, não pode deixar de atravessar uma crise. Não hesitamos em falar de *crise de linguagem*, caso particular do entrecruzamento de crises múltiplas — crises de crescimento ou declínio — acompanhando uma mudança radical de sociedade» (H. Lefebvre: *Le langage et la Société*, Paris, Gallimard).

(14) Inautêntico, por vezes bem gerido, especialmente a nível institucional, e que, se manifesta também no plano das logomogonias mais diversas — apoiado, reforçado e organizado por múltiplas iniciativas de raiz simultaneamente

narcísica e financeira: congressos e colóquios, onde os detentores do Poder Simbólico se esmeram em «comunicações» que muitas vezes ninguém ouve e onde a Moda intelectual é sistematicamente perseguida (a Cultura, a Morte, a Psico-história, etc.); revistas, como esta, onde se publicam artigos que interessam por vezes acima de tudo aos seus próprios autores; escritos onde a impermeabilidade (filosófica, linguística, estatística, etc.) aparece como critério de argumentação-persuasão; Associações, Sociedades, que, na maioria dos casos não são lugares de confrontação e de convergência, mas locais de acumulação de elites que muitas vezes apenas são elite porque decidiram, consensualmente e entre si, que o eram, etc.

psicológicos não podem viver conflitos permanentes entre a necessidade de adaptação e exigências éticas, o resultado previsível é ou o congelamento do «desenvolvimento moral», ou a clivagem entre moral teórica e prática moral.

Possível-impossível, a Moral é-o porque a Norma é ainda intuída, mas a sua tradução em princípios concretos ou na *praxis* individual e colectiva é dificultada pela ausência relativa de uma condição essencial: a identificação e a cooperação — possíveis *de facto*, quando existem referenciais estáveis e *críveis*, diversos daquele que, agora, (dis)funcionam, evanescentes, e sentidos como ilusórios.

Em semelhante quadro, não admira que novas incursões imaginativas aconteçam no sistema de regulação das condutas. Face à norma, *adquirida por aprendizagem*, ou contraditória com as exigências adaptativas, perfila-se a Revolta pela Imaginação, cuja tessitura ora se assume como colectiva, ora aparece espartilhada em múltiplas e diversas contestações individuais. Em qualquer caso, tal facto implica ou vai de par com uma redução *de facto* dos poderes da Razão instituída: «o ordenamento e a organização da sociedade de classes, modelando a sensibilidade e a razão do homem, circunscrevem igualmente a liberdade da imaginação. Esta trabalhava de forma controlada nas ciências puras e aplicadas, de forma autónoma na poesia, na ficção e nas artes. Tomada entre, por um lado, os imperativos da Razão instrumental, e, por outro lado, uma experiência sensível mutilada pelas realizações dessa mesma Razão, o poder da imaginação foi reprimido: não lhe foi permitido tornar-se prático, quer dizer, transformar efectivamente a realidade, senão no interior do contexto geral da repressão; se a actividade prática da imaginação viesse a ultrapassar estes limites, contrariaria os tabus da moralidade social tornando-se assim perversão e subversão. No decorrer das grandes revoluções históricas, a imaginação liberta-

va-se momentaneamente, e poderia livremente construir uma nova moral e uma nova expressão institucional de liberdade; depois, em nome da Razão, era sacrificada aos imperativos da eficácia» (H. Marcuse: *An Essai on Liberation*, trad. franc. Ed. Minuit). Mas tal sacrifício, manifesto em sucessivos «ensaios gerais» mais ou menos fracassados, não traduz a simples continuação de ciclos anteriores: qualquer coisa de radicalmente novo parece acontecer, que é a expressão da insatisfação perante a mecanização repetitiva, e a junção, momentânea mas deixando marcas, das várias dimensões do ser humano, para além dos limites da razão tecnocrática e do princípio de eficácia individual, social e organizacional, para além da segmentação a que as ideologias modernas condenam a acção. A fusão parcial e (aparentemente) episódica das correntes éticas, estéticas, políticas e hedónicas da *praxis* revela a emergência de uma questionação mais radical do que nunca, e a impossibilidade de reproduzir sistemas de regulação da conduta individual e colectiva do mesmo tipo que os anteriores.

Assim, nem a Culpa, nem o Absoluto da Palavra de Deus, nem a Honra e Dignidade, nem a Vergonha, nem a Autoridade ou a Tradição, nem os «princípios mais gerais» da ordem do imperativo categórico parecem poder funcionar como substractos ou aspirações aceitáveis, e, por isso mesmo, como critérios de inteligibilidade únicos da conduta moral.

Talvez seja então aceitável considerar que a compreensão de tal conduta, nas suas múltiplas manifestações, ultrapassa os terrenos do olhar psicológico tradicional, e solicita uma visão antropológica mais ampla, onde os conhecimentos da Psicologia sejam inseridos num saber simultaneamente político, alimentando uma *praxis* transformadora a partir da qual se possa extrair novos saberes, e que não se coíba com exigências método-tecnológicas, eventualmente legítimas,

mas apenas relevantes em contextos e no quadro de preocupações de ordem laboratorial, que não são necessariamente a única nem a melhor via de acesso à compreensão da dinâmica da regulação ética da conduta.

#### REFERÊNCIAS

- AUTREMENT, «Normalizer pour integrer», Paris.
- BOLTANSKI, L., *Prime Education et Morale de Classe*, Mouton, Paris.
- DEVEREUX, G., *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, Flammarion, Paris.
- GIRARD, R., *Mensonge Romantique et Verité Romanesque*, Grasset, Paris.
- GOLDMANN, L., *Introduction à la Philosophie de Kant*, N. R. F., Paris.
- HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie de Science Philosophique*, Vrin, Paris.
- KANT, E., *Critique de la Raison Pratique*, P. U. F., Paris.
- KANT, E., *Fondements de la Metaphysique des Moeurs*, Delagreve, Paris.
- LACAN, J., *Ecrits*, Seuil, Paris.
- LEFEBVRE, H., *La Vie Quotidienne dans le Monde Moderne*, Gallimard, Paris.
- LEFEBVRE, H., *Le Langage et la Société*, Gallimard, Paris.
- MARCUSE, H., *Sur la Liberation*, Payot, Paris.
- PASCAL, G., *Pour Connaître la Pensée de Kant*, Bordas, Paris.
- PEREIRA, F., «La Subjectivité et la Négation», *Inf. Psychiatriques*, Paris.
- RUSSEL, B., *História da Filosofia Ocidental*, L. Horizonte, Lisboa.
- SILVA, C., *Regras de Civilidade para Meninas*, Lisboa.
- THOMAS, L. V., *L'Anthropologie de la Mort*, Payot, Paris.



**INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA**

## **TORNE-SE LEITOR DA BIBLIOTECA DO ISPA**

(Rua Jardim do Tabaco, n.º 44, 1100 Lisboa, Telef. 86 09 54)

### **Últimas publicações periódicas recebidas:**

**BULLETIN DE PSYCHOLOGIE**

Vol. 36 — N.º 16-17, 361 — Juil./Aout 1983

**CHILD DEVELOPMENT**

Vol. 53 — N.º 3 — June 1982

**CHILD DEVELOPMENT**

Vol. 54 — N.º 1 — Feb. 1983

**COGNITION**

Vol. 13 — N.º 3 — May 1983

**DEVELOPMENTAL PSYCHOLOGY**

Vol. 19 — N.º 4 — July 1983

**EDUCATIONAL PSYCHOLOGY**

Vol. 3 — N.º 2 — 1983

**EUROPEAN JOURNAL OF SOCIAL PSYCHOLOGY**

Vol. 13 — N.º 3 — Jul./Sept. 1983

**JOURNAL OF ABNORMAL PSYCHOLOGY**

Vol. 92 — N.º 2 — May 1983

**JOURNAL OF EDUCATIONAL PSYCHOLOGY**

Vol. 75 — N.º 3 — June 1983

**JOURNAL OF OCCUPATIONAL BEHAVIOR**

Vol. 4 — N.º 3 — July 1983

**JOURNAL OF PERSONALITY AND SOCIAL PSYCHOLOGY**

Vol. 45 — N.º 1 — July 1983

**MONOGRAPHS OF THE SOC. FOR RESEARCH**

**IN CHILD DEVELOPMENT**

Vol. 47 — N.º 4 — 1982

**PSYCHOLOGICAL ABSTRACTS**

Vol. 70 — N.º 1 — July 1983

**REVUE INT. DU TRAVAIL**

Vol. 122 — N.º 4 — 1983

**SOCIOLOGIE DU TRAVAIL**

3/1983 — Juil./Août/Sept.

---

### **Horário:**

Das 10.30 às 13.00 horas

Das 16.30 às 20.30 horas

CONTRIBUA PARA TRANSFORMAR A BIBLIOTECA DO ISPA NUM CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO VIVO E ACTUALIZADO. UTILIZE A INFORMAÇÃO AO SEU DISPOR. ENVIE SUGESTÕES E ESTEJA ATENTO AS NOSSAS PROPOSTAS