

Antinomias do conceito de autoética, de Edgar Morin, a partir dos pressupostos teóricos do materialismo dialético

*Antinomies of the concept of auto-ethics's Edgar Morin from
the theoretical assumptions of dialectical materialism*

Ricardo Gauterio Cruz*
Rossane Vinhas Bigliardi**
Luis Fernando Minasi***

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de explorar os limites do conceito de autoética, apresentado por Morin no volume 6 de sua obra *O Método*. Para tanto, nos apoiaremos nos conceitos fundamentais do materialismo dialético – sobretudo a partir do pensamento de György Lukács – de modo que seja possível analisar a proposição teórica de Morin a partir dos fundamentos filosóficos que vêm balizando nossa compreensão de mundo. Em um primeiro momento, abordaremos o conteúdo conceitual de autoética, como apresentado por Morin. Na sequência, buscaremos compor um conceito fundamental de ética a partir do materialismo dialético, para, então, passarmos a analisar a viabilidade teórica da autoética com base nos pressupostos éticos do materialismo dialético. Temos entendido, a partir do materialismo dialético, que a ética faz parte de um complexo valorativo produzido na materialidade da vida cotidiana de homens e mulheres, nos processos de mediação em que produzem o conteúdo objetivo de sua vida. Assim, a ética não tem uma determinação subjetiva – como aponta Morin – ou mesmo produzida a partir de uma esfera supra-histórica e supra-humana, mas se constitui como uma determinação objetiva: é a partir da realidade objetiva que os indivíduos passarão a compreender quais são as necessidades materiais que o ser humano genérico precisa satisfazer para o desenvolvimento do gênero humano.

Palavras-chave: Autoética. Ontologia materialista. Materialismo dialético. Edgar Morin. György Lukács.

* Doutorando em Educação Ambiental pela PPGEA/Furg, Rio Grande, RS. *E-mail:* ricardocruz@furg.br

** Doutora em Educação Ambiental pela PPGEA/Furg, Rio Grande, RS.

*** Doutor em Educação pela PPGE/UFRGS, Porto Alegre, RS.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo explorar los límites del concepto de auto-ética, presentado por Morin en el volumen 6 de su libro *El Método*. Por lo tanto, vamos a apoyarnos en los conceptos fundamentales del materialismo dialéctico – sobre todo en el pensamiento de György Lukács – por lo que es posible analizar la propuesta de teórica Morin por los fundamentos filosóficos que han sustentado nuestra comprensión del mundo. En un primer momento, se discute el contenido conceptual de la auto-ética, presentado por Morin. A continuación, vamos a tratar de componer un concepto fundamental de la ética del materialismo dialéctico, a continuación, pasar a analizar la factibilidad teórica de auto-ética basada en premisas éticas del materialismo dialéctico. Entendimos, del materialismo dialéctico, que la ética es parte de una evaluación compleja producida en la materialidad de la vida cotidiana de hombres y mujeres en el proceso de mediación que producen el contenido objetivo de su vida. Por lo tanto, la ética tiene una determinación subjetiva – como señala Morin – o incluso produce a partir de una esfera supra-histórica y supra-humano, pero se constituye como una determinación objetiva: es de la realidad objetiva que los individuos entender lo que las necesidades materiales que el hombre genérico debe satisfacer por la evolución de la humanidad.

Palabras clave: Auto-ética. Ontología materialista. Materialismo dialéctico. Edgar Morin. György Lukács.

Introdução

Temos observado um crescente interesse – não apenas no campo acadêmico, mas sobretudo nele – na problemática relacionada à ética. O que, outrora, vinha sendo objeto de interesse apenas da filosofia, vem tomando espaço em campos como a sociologia, a ciência política, as ciências gerenciais, a economia, o serviço social, a educação, dentre outros.

No campo específico em que militamos – o da Educação Ambiental – são férteis os discursos acerca da necessidade de uma “ética ambiental”, de um *ethos* que possa (re)conduzir os caminhos da humanidade rumo a uma relação sustentável entre os seres humanos e desses com o ambiente natural, considerando não apenas a geração presente, como as gerações futuras. Enquanto é campo teórico determinado por múltiplas concepções epistemológicas e ontológicas, a Educação Ambiental vem compreendendo a ética de formas diversas – e, as vezes, antagônicas entre si.

A discussão que aqui se trava nasce, justamente, desse embate teórico, de nossas vivências e discussões como pesquisadores e da necessidade objetiva que se põe de delimitar, não apenas conceitos fundamentais de ética para nosso campo de atuação em particular, mas de expor contradições que temos compreendido inconciliáveis entre conceitos advindos de matrizes teóricas igualmente inconciliáveis e que disputam espaço no campo da Educação Ambiental e das ciências de modo geral.

Uma das concepções de ética que se faz presente em nosso campo de estudo – assim como na filosofia e nas demais áreas – advém do chamado “Pensamento Complexo”, que tem em Morin seu principal expoente. Neste trabalho, tratamos de analisar tal compreensão de ética, em contraposição a uma compreensão de ética fundada na ontologia materialista dialética.

Tem-se no presente artigo, assim, o objetivo de explorar os limites do conceito de autoética, apresentado por Morin no volume 6 de sua obra *O Método*. Para tanto, nos apoiaremos nos conceitos fundamentais do materialismo dialético – sobretudo a partir do pensamento de Lukács – de modo que seja possível analisar a proposição teórica de Morin, a partir dos fundamentos filosóficos que vêm balizando nossa compreensão de mundo.

Em um primeiro momento, abordaremos o conteúdo conceitual de autoética, como apresentado por Morin. Na sequência, buscaremos compor um conceito fundamental de ética a partir do materialismo dialético, para, então, passarmos a analisar a viabilidade teórica da autoética, com base nos pressupostos éticos do materialismo dialético.

O conteúdo conceitual de autoética

A ética, segundo Morin (2005), manifesta-se como uma exigência moral, originada como obrigação imposta ao indivíduo a partir de uma fonte interna, tratando-se de uma exigência subjetiva. Para o autor, a ética subjetiva abarca um aspecto místico, cujo dever ético emana de uma ordem de realidade superior à realidade objetiva, de uma injunção sagrada, determinada por uma esfera essencial/espiritual.

Defende o autor que essa origem transcendental da ética a inscreve no ser biológico antes do ser social, entendendo que a ética é anterior à humanidade, isto é, “as fontes da ética também são naturais [...], anteriores à humanidade; o princípio de inclusão está inscrito na

autosócioorganização [sic] biológica do indivíduo e se transmite por via genética” (2005, p. 22), ou seja, as fontes da ética residem no ser biológico que antecede ao ser social, antes do desenvolvimento de sua sociabilidade humana, argumentando que “as sociedades mamíferas são, ao mesmo tempo, comunitárias e rivais; contêm, ao mesmo tempo, o enfrentamento conflitual dos egocentrismos e a solidariedade [entre si] em relação aos inimigos exteriores”. (2005, p. 22).

Essa inserção da ética no ente biológico, para o autor, tem como reflexos posteriores (sobre o ser social, no processo de sua sociabilização e de produção de sua consciência) a presença do componente ético como uma categoria fundante¹ do ser humano (do seu processo de humanização). Para Morin, o componente ético surge da necessidade de aceitação dos animais sociais em seu grupo de convívio, a partir de “uma fonte individual da necessidade de inclusão, que inscreve o indivíduo na comunidade (Nós), impulsionando-o à amizade e ao amor, levando-o ao altruísmo e tendo valor de religação”. (2005, p. 22).

Entretanto, destaca o autor, “o indivíduo tem o princípio poderoso do egocentrismo, que o estimula ao egoísmo, enquanto a sociedade comporta rivalidade, competição, lutas entre egoísmos”. (2005, p. 22). Como, segundo o autor, é no indivíduo que se situa a decisão ética e cabe a ele escolher os seus valores e as suas finalidades, para lutar contra o impulso essencial do egocentrismo, precisa desenvolver “uma ética de si para si, que desemboca naturalmente em uma ética para o outro” (2005, p. 93), ou seja, precisa desenvolver a autoética, que “estimulamos à reforma, à que reformemos nossas vidas. Entregamos ao amor, à compaixão, à fraternidade, ao perdão e à redenção”. (2005, p.143).

Dessa forma, apresenta a autoética como sendo um movimento de religação do indivíduo com o todo social, de modo que o sujeito sinta e compreenda “a vitalidade do princípio altruísta de inclusão e o apelo à solidariedade em relação aos seus, à comunidade, além de diversas formas de dever”. (2005, p. 92). Para o autor, “todo olhar sobre a ética deve perceber que o ato moral é um ato individual de religação; religação com um outro, religação com uma comunidade, religação com uma

¹ Com a expressão “categoria fundante” queremos denotar uma determinação primordial da existência do fenômeno fundado, que se desenvolve juntamente com o fenômeno fundado, mas que é essencial no seu processo de desenvolvimento.

sociedade e, no limite, religação com a espécie humana” (2005, p. 21), ou seja, que muito embora a ética seja derivada de dentro para fora, ela ganha sentido apenas na ligação do sujeito com o coletivo.

Morin (2005) argumenta que o desenvolvimento da autoética depende de um trabalho constante de autoconhecimento, de autoelucidação e de autocrítica, uma vez que, segundo o autor, a autonomia individual acarretou a autonomia e a privatização da ética. A autoética, assim, é produzida por meio de um processo de individualização, ou seja, a partir das compreensões individuais e dos valores introjetados no *eu*.

Fundamentos ontológicos da ética a partir do materialismo dialético

Até a ontologia liberal – que tem em Hegel (1992) sua expressão teórica mais acabada – tem-se a manutenção de uma concepção de mundo dualista: de um lado, uma essência imutável que corresponde à essência particular da classe dominante do momento histórico (a essência da classe dominante elevada à essência do ser humano-genérico) e, de outro, uma esfera fenomênica, onde se desenvolve a vida cotidiana dos indivíduos, condicionada pela essência imutável. Nessas concepções, portanto, não há reciprocidade na relação entre a esfera essencial e a esfera fenômeno: a essência determina a história, mas, independentemente do que aconteça na história, a essência segue imutável.

A concepção de mundo hegeliana segue o mesmo sistema lógico, compreendendo que a essência burguesa – mesquinha e concorrencial – é a essência do ser humano genérico desde o início da humanidade, e o que muda, historicamente, é a compreensão que os indivíduos têm do mundo. A explicação ontológica de Hegel aponta que, porque compreendiam sua essência como escravista, os indivíduos produziram o modo de produção escravista; quando passaram a entender sua essência como determinada por um pecado original e condenada à expiação na Terra, produziram as compreensões responsáveis pela reprodução da sociedade feudal em seus diferentes momentos históricos; mas apenas na concepção liberal, o ser humano chegou à compreensão da verdade sobre sua essência e, porque a compreende, é capaz de produzir uma sociedade que reflita essa essência, a sociedade burguesa.

Pela primeira vez, em Hegel, tem-se a incorporação de uma concepção histórica do desenvolvimento humano, já que o ser presente é tido como o resultado de um processo histórico, ou seja, o ser humano-genérico é aquilo que ele fez de si no processo histórico de sua própria constituição. Assim, pela primeira vez no pensamento ocidental, se tem uma explicação acerca da ontologia humano-social que não recorre a Deus para justificar o *produto* que é o homem (embora o sistema hegeliano não tenha “cancelado” a existência de uma essência criadora original, responsável pela produção das leis que operam na esfera fenomênica, mas ele transferiu para a esfera fenomênica, integralmente, as relações causais que produzem a história).

Para Hegel, as contradições entre essência burguesa do homem e organização da sociedade grega vão produzir as condições de existência da sociedade feudal; e as contradições entre essa essência e a forma feudal de sociedade vão produzir mais um salto, agora para a forma de sociedade que corresponde, exatamente, à essência do indivíduo. A identidade entre a essência do indivíduo e a essência da sociedade produz não mais uma relação de contradição antagonica entre indivíduo e sociedade, mas de complementaridade, onde o Estado passa a representar os mais legítimos interesses coletivos do indivíduo burguês e, assim o sendo, o Estado é detentor da ética (dos interesses em prol do bem comum) para que o indivíduo possa exercer sua natureza, mesquinha e concorrencial, sem que isso signifique a ruína da sociedade.

Muito embora o sistema hegeliano contemplasse as necessidades intelectuais da classe burguesa – sua necessidade de explicar a si e o mundo, justificando seu modo de vida – as contradições sociais da Europa da época refutam dita tese de complementaridade, pois a maioria da população vivia em condições objetivas precárias. Com isso, passam a surgir pensadores, dentro do próprio hegelianismo, que se contrapõem a Hegel.

Um desses intelectuais é Feuerbach, que concebe a história não como produto da consciência, mas, ao contrário, entende que a consciência é produzida pelo desenvolvimento da história (da matéria para a consciência e não da consciência para a matéria). A partir dessa premissa de Feuerbach, a questão a ser respondida é: Como o processo histórico funda o processo de desenvolvimento da consciência? Segundo aponta Lukács (2004), Marx buscará responder a essa questão, apresentando o trabalho como categoria fundante da história da

humanidade, do desenvolvimento do ser social, compreendendo que o trabalho é a singularidade humana que faz a mediação entre a história e a consciência, ou seja, que permite ao ser humano desenvolver a consciência no processo de produção material da história.

A revolução que as ideias marxianas provocam no pensamento hegeliano se dá pela negação da concepção dualista de mundo, que vai culminar na tese de que só existe matéria, o que não é matéria, não existe. Para Lukács (2012), Marx “cancela” a esfera essencial, a-histórica e imutável, que, nas concepções anteriores, inclusive na hegeliana, determina a existência, trazendo para a esfera fenomênica a totalidade das relações causais e dos processos de desenvolvimento e de organização da matéria.

Ainda segundo Lukács (2012), os primeiros manuscritos de Marx serão “confirmados” em sua concepção filosófica quase trinta anos depois de sua elaboração, com os estudos de Darwin, demonstrando o movimento da matéria – do inorgânico ao orgânico e do orgânico menos complexo ao mais complexo e do orgânico mais complexo ao social. Para autor, assim, todo ser vivo precisa se relacionar com a natureza para se reproduzir fisicamente e manter a existência da espécie. O ser humano, sendo um ser biológico (e como todo ser biológico), não pode fugir dessa relação como requisito para manutenção da vida individual e da espécie. A forma como o ser humano desenvolve tal relação, entretanto, é peculiar: a particularização desse intercâmbio se dá pela produção, primeiro na consciência, daquilo que depois será produzido na natureza. A qualidade particular dessa relação é o que passa a diferenciar os seres humanos do restante dos seres biológicos: ao produzir as condições materiais de sua existência, produz também novas possibilidades e novas necessidades, transforma a própria natureza ao transformar a natureza externa a ele.

O indivíduo parte de tudo aquilo que ele sabe sobre a natureza, sobre as leis gerais de seu funcionamento, e articula, em termos de intelecto, essas relações causais que julga conhecer, e só então parte para a concreção do projeto que idealizou. Ao pôr em curso material sua prévia ideação, se depara com novas relações causais, que antes não conhecia; então, no curso da concreção de sua ideia, o indivíduo aprende novas leis de funcionamento da natureza, que passam a fazer parte do acervo de conhecimento do indivíduo e, conseqüentemente, fará parte do próximo processo de teleologia e objetivação do indivíduo.

O resultado da relação entre o sujeito e a natureza externa a ele – tanto a “coisa” material produzida como o aprendizado sobre as leis gerais das relações causais – faz parte da dimensão particular do indivíduo, mas, pela natureza social da prática humana, ela também passa a fazer parte do acervo de conhecimento prático da humanidade. A natureza passa a conhecer mais sobre a realidade objetiva e a refinar as formas de se relacionar socialmente com a natureza para a produção das condições de sua existência, desde os atos humanos singulares e primitivos, até os avanços tecnológicos mais complexos e modernos.

Esse processo de prévia ideação e objetivação, portanto, uma vez finalizado, produz não apenas a transformação imediata da realidade objetiva – pela produção da “coisa” que se planeja produzir – como produz transformações no indivíduo produtor: novos conhecimentos, novas habilidades e novas emoções se produzem pelo processo de teleologia e objetivação que, originalmente, tinha por finalidade produzir a “coisa”. Esse processo (teleologia e objetivação que resulta na transformação da natureza para produzir a “coisa” e de transformação da subjetividade do próprio sujeito que produz) é nomeado no marxismo como exteriorização [*Entäusserung*].

Para a ontologia produzida por Marx, a generalização dos casos particulares de exteriorização formam, no conteúdo da consciência do indivíduo, a matéria-prima das prévias ideações futuras do indivíduo, e a cada processo de exteriorização, o novo objeto produzido, os novos conhecimentos e habilidades desenvolvidos e as novas necessidades e possibilidades daí advindas passam a fazer parte da totalidade social na qual o indivíduo está inserido. Dessa forma, tal processo, originalmente desenvolvido em escala individual, assume um caráter universal, uma vez que o processo de exteriorização é, pela natureza social da vida humana, uma prática essencialmente social.

Embora o materialismo de Marx proponha a superação da dicotomia entre esfera essencial e esfera fenomênica, essência e fenômeno são categorias indispensáveis no sistema filosófico de Marx. No materialismo de Marx, a essência é o que concentra os elementos de continuidade no processo de desenvolvimento do fenômeno, enquanto o fenomênico é o que concentra os elementos de singularidade de cada momento do processo de vir-a-ser do fenômeno. Ambos são partes indissociáveis do fenômeno, que tem elementos de singularidade mais ou menos efêmeros e elementos de continuidade que acompanham o fenômeno em seu desenvolvimento e determinam sua forma.

Para Lukács (2012), o que Marx traz de fundamentalmente novo em seu pensamento é uma concepção que possibilita sistematizar o desenvolvimento das forças produtivas e da base volitiva do homem em uma nova ontologia, que demonstra como a história é produzida. Nessa concepção, o único limite para o desenvolvimento da história é aquele posto pelos próprios seres humanos, “livres” de uma determinação essencial a-histórica.

A ontologia marxista, a partir dessa nova compreensão de essência e fenômeno, identifica como elementos de continuidade fundamentais do ser humano a realização do processo de exteriorização, que tem no trabalho sua categoria fundamental e que envolve uma relação dialética com a linguagem e com o viver em sociedade, mas que tem no trabalho sua forma primária (sua protoforma, para utilizar uma expressão de Lukács).

Dita compreensão ontológica aponta para o ser humano como estando eivado de necessidades e possibilidades, que produz sua consciência no intercâmbio orgânico com a natureza, em uma atividade com caráter eminentemente social e exclusivamente humano, chamada trabalho, por meio da qual produz suas condições de vida e de existência, ao passo que reproduz a sociedade. (LUKÁCS, 2004).

Segundo Lukács (2012), esse processo se ancora em dois pressupostos, que são fundantes para a dialética materialista: primeiro, a totalidade da existência – assim como cada fenômeno, no particular – não é formada apenas por suas partes constitutivas, mas igualmente, pela relação entre essas partes, e delas com o todo; e, segundo, os fenômenos materiais são objetivos, ou seja, sua existência e sua interferência na história independem de termos ou não consciência de sua existência – embora, como bem destaca Lessa (2007), nossa consciência dos fenômenos nos permite explorá-los, mas isso não os torna mais ou menos existentes.

Para Lukács (2012), todo ato de trabalho remete sempre para além dele próprio, ou seja, o trabalho não produz apenas os meios de vida e de existência do ser humano, mas produz, igualmente, novas necessidades e novas possibilidades, produz o conteúdo subjetivo da vida humana, produz a própria humanização.² O processo de produção de um

² Termo comumente empregado na perspectiva teórica marxista para designar o desenvolvimento do gênero humano a partir de relações de produção, por meio das quais se realiza o vir-a-ser humano, o desenvolvimento das potencialidades do ser-precisamente-assim-existente.

machado, engendrado por um homem primitivo, por exemplo, não resulta apenas em um machado, mas em conhecimentos ainda mais refinados de como fazê-lo (novas possibilidades) e novas aplicações para diferentes tipos de machado (novas necessidades), assim como ocorre, segundo Lukács, com todo ato humano que se destina à produção material da vida.

Nesse sentido, os atos humanos concretos são sempre permeados por escolhas, em que as inúmeras possibilidades que se apresentam ao indivíduo serão analisadas, e a necessidade “mais necessária” será satisfeita mediante objetivação da possibilidade “mais possível”. Para Lessa,

a escolha de qual necessidade é mais urgente e qual possibilidade é a melhor, requer processos valorativos que possibilitem a comparação entre as necessidades e as possibilidades: este é o fundamento da gênese dos valores, desde os mais simples, como útil/inútil, até os mais elevados, como o ético e o não ético. (2007, p. 21).

Os atos concretos dos indivíduos singulares sofrerão, portanto, a influência de todo um complexo valorativo, tanto mais complexo e rico quanto mais complexa e rica for a forma de organização social da qual o indivíduo faz parte. Esses complexos valorativos, como temos entendido, têm a função de mediar a contradição entre o universal (a sociedade) e o singular (o indivíduo) existente em cada ato humano genérico, ou seja, os complexos valorativos internalizados pelo indivíduo lhe dirão tanto o que serve às necessidades de reprodução individual (a satisfação de suas necessidades individuais) como à reprodução do gênero humano.

Nesse viés, “ética é aquele complexo valorativo objetivado em relações sociais que desdobram, cotidianamente, uma relação não antinômica entre o indivíduo e o gênero” (LESSA, 2007, p. 23), ou seja, a ética é o complexo valorativo por meio do qual o indivíduo buscará resolver o conflito entre os seus interesses particulares e os interesses do gênero humano.³

³ Temos compreendido que existe uma diferença fundamental entre os interesses sociais e os interesses do gênero humano, onde os primeiros dizem respeito às demandas de reprodução social (de reprodução do modo de produção material da vida social vigente em um período histórico particular), e os segundos dizem respeito às demandas para o desenvolvimento pleno das potencialidades humanas, ou seja, são as condições de humanização do humano (que, na sociedade de classes, não raro, representam interesses antagônicos aos interesses sociais).

Antinomias no conceito de autoética de Morin

Entendemos necessário começar nossa análise das antinomias do conteúdo conceitual da autoética partindo de uma questão ontológica central, qual seja, a categoria fundante do ser social. Ao defender que a ética tem uma origem transcendental inscrita no ser biológico antes do ser social, Morin postula que a ética é anterior à humanidade e vai além, apresentando-a como categoria fundante do ser humano.

Para que essa proposição encontre validade, precisamos aceitar que a ética não é um valor essencialmente social e humano, mas que ela existe entre os animais. Ainda: que a partir da ética foi possível o desenvolvimento da sociabilidade humana (a produção da consciência e o desenvolvimento da faculdade teleológica).

A ontologia materialista aponta na direção oposta: segundo temos compreendido, a categoria fundante do ser social é o trabalho, atividade prática e consciente do ser social, como já argumentado, por meio da qual se desenvolvem as faculdades humano-sociais, dentre as quais o complexo valorativo (desde os valores mais básicos, como o útil e o inútil, até os valores mais complexos, como o ético e o não ético).

A autoética, como exposta por Morin, exige a aceitação de um componente transcendental, que “habita” na esfera essencial, ou seja, que existe antes da existência humana, que determina a existência humana, e ao qual a humanidade não tem acesso. Dessa forma, temos um retorno às ontologias que se caracterizam pela dicotomia entre o mundano (o espaço em que se desenvolvem as relações sociais) e o transcendental (esfera a-histórica que a si se basta e por si se explica, e sobre a qual o ser humano é incapaz de exercer qualquer nível de determinação).

Em consonância, um dos pressupostos apresentados por Morin diz respeito ao que o autor chama de “princípio poderoso do egocentrismo”, que, em sua obra, aparece como um componente essencial do ser humano, que se interpõe entre o indivíduo e a plena realização da autoética. Essa compreensão apresentada pelo autor reduz a essência da humanidade (um sujeito essencialmente egoísta, em luta pela superação de sua essência) à essência do sujeito que se encontra inscrito nas relações sociais capitalistas, e que, por força do modo de produção material da vida, das formas alienadas de trabalho e das relações de exploração à que está submetido, desenvolve relações egoístas.

Dessa forma, a autoética encontra sustentação na compreensão do que seja *mundo liberal*, ao estabelecer, de um lado, uma essência humana que corresponde à essência particular da classe dominante da sociedade burguesa (a essência da classe dominante elevada à essência do ser humano-genérico) e, de outro, uma esfera onde se desenvolve a vida cotidiana dos indivíduos, onde o indivíduo terá de lutar contra sua essência para a realização dos ideais éticos.

Morin caminha justamente nessa direção, ao entender que a ética abarca um aspecto místico, cujo dever ético emana de uma ordem de realidade superior à realidade objetiva, e que, na esfera individual, germina na subjetividade. Estamos entendendo que um imperativo ético dessa ordem, que emana de uma esfera externa e superior à do mundo dos homens e que ao mesmo tempo, é contrário a uma suposta natureza humana – mesquinha e concorrencial – deixa o indivíduo em uma situação em que agir de acordo com a ética é divino, enquanto sucumbir ante seu natural egoísmo é, apenas, humano.

Assim, a prática social que se desenvolve segundo a natureza supostamente essencial do ser humano – egoísta, mesquinha e concorrencial – embora fuja do imperativo ético, está justificada por se tratar exatamente da natureza humana, das determinações essenciais de seu ser mundano, tão distante dos princípios éticos que emanam da esfera transcendente. Dessa maneira, qualquer esforço individual para operar pequenas reformas comportamentais no sentido do que Morin chama de “religação” com o todo social, acaba sendo inócua em face do conjunto das relações sociais que, no modo de produção capitalista, se contrapõem às necessidades objetivas para o desenvolvimento do ser humano-genérico, ou seja, que engendram processos de alienação impeditivos para a realização da ética.

Temos entendido, a partir do materialismo dialético, que a ética faz parte de um complexo valorativo produzido na materialidade da vida cotidiana de homens e mulheres, nos processos de mediação em que produzem o conteúdo objetivo de sua vida. Assim, a ética não tem uma determinação subjetiva – como aponta Morin – ou mesmo não é produzida a partir de uma esfera supra-histórica e supra-humana, mas se constitui como uma determinação objetiva: é a partir da realidade objetiva que os indivíduos passarão a compreender quais são as necessidades materiais que o ser humano genérico precisa satisfazer para o desenvolvimento do gênero humano.

Isto posto, do ponto de vista da individualidade, a ética não pode ser compreendida como uma exigência moral subjetiva, desenvolvida “de dentro para fora”, como obrigação moral que possa ser autodesenvolvida pelo indivíduo – como proposto por Morin –, mas, ao contrário, é a exigência objetiva do que é *melhor* para o gênero humano, do que *serve* ao processo de humanização do ser humano genérico.

Nesse viés, ao argumentar que o desenvolvimento da autoética depende do autoconhecimento, da autoelucidação e de autocrítica, a proposição teórica de Morin ser demonstra insuficiente para dar conta dos reais desafios que a realidade impõe. Temos entendido que, ao contrário, o conhecimento sobre a realidade objetiva, a elucidação dos processos ideológicos que nela se desenvolvem, e a crítica às relações sociais dominantes e impeditivas da realização de um ética universal são os reais desafios que se põem no campo da ética e cuja superação é a chave para a superação da crise do gênero humano.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LESSA, Sérgio. *Lukács – ética e política: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política*. Chapecó: Argos, 2007.

LUKÁCS, György. *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MORIN, Edgar. *O Método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

Submetido em 21 de março de 2013.

Aprovado em 20 de agosto de 2013.