

**DA TEORIA E DA PRÁTICA DO BEM
UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA DO
CLAMOR POR MAIS ÉTICA NA POLÍTICA**

José N. Heck
UFG

Resumo: Sob o pano de fundo das atuais reivindicações por mais ética e moral na política, o ensaio enfoca a possibilidade de inserir a ética nos quadros da ontologia. O autor defende a tese de que tal inserção só será viável se abandonarmos o discurso metafísico acerca do ser. O texto privilegia a argumentação de Platão e de Kant como referências históricas para repropor a questão do Bem como decisiva no pensamento ocidental.

Palavras-chave: Ética, Política, Ontologia, Platão, Kant.

Abstract: Under the scope of today's revindications for more Ethics and Morals in politics, the essay focuses on the possibility of inserting Ethics within Ontology. The author defends the thesis that this insertion will only be feasible if we abandon the metaphysical discourse on being. The text privileges arguments by Plato and Kant, as historical references, in order to restate the problem of good as decisive in Western thought.

Key words: Ethics, Politics, Ontology, Plato, Kant.

Diferentemente do que ocorria há décadas, falar de ética e moral ou, na sua falta, discorrer sobre os bons costumes está na ordem do dia. O que era visto como privilégio acadêmico transformou-se, da noite para o dia, na menina dos olhos do grande público televisivo. Do Japão ao Brasil, com escala em Roma, a perda de valores é pranteada às claras, como era costume de nossos avós lamentarem, em segredo, a transitoriedade da vida.

A afirmação generalizada do fenômeno ético, vivenciado como cruzada dos bons que desejam ficar entre si, dispensa por princípio qualquer mediação intelectual. Bem-intencionada que é, a publicidade da moral vigente induz confiança, inventariando o que momentaneamente está em falta no mercado. Os profissionais da regeneração ética podem, assim, arvorar-se em megaguardiães do consumo, ao liberarem tão-somente produtos de antemão sancionados pelo código universal dos consumidores. O trabalho sujo continua sendo confiado aos políticos.

O presente trabalho toma a euforia autopurificadora da ética como motivo para repropor uma questão-chave do discurso filosófico acerca do bem. Por mais alentador que a atual tematização de valores e princípios possa ser, a filosofia tem boas razões para suspeitar de tudo, inclusive do sumo bem, que se imponha por força própria, de maneira incoercível, direta e necessariamente, em virtude de sua suposta inquestionabilidade. Segundo Adorno (1903-1969), quem em questões ético-vitais pensa ter acesso imediato àquilo que lhe é mais próximo, apontando sem pejo para o que está disponível, é comparável a romancistas que ornamentam suas marionetes com imitações de alguma paixão de outrora, quais jóias baratas, e fazem com que pessoas inseridas na engrenagem ajam como se ainda fossem sujeitos, e como se algo dependesse de seu agir. E o moralista conclui melancolicamente: "Relancear os olhos para a vida tornou-se a ideologia que disfarça o fato de não haver mais vida"¹.

O acento melancólico de *Minima Moralia* (1944-45/1951) deve-se às circunstâncias de sua geração, concebidas que foram em protesto contra a barbárie do nazismo. Mas, nos labirintos aforísticos da obra encontramos, igualmente, uma crítica sanguínea da filosofia **qua** método e, sobretudo, um acerto de contas vivacíssimo com a tradição filosófica, que alojou ética e moral em compartimentos disciplinares.

Propósito deste artigo é mostrar que, por insatisfatório que seja o tratamento dado por autores contemporâneos às questões ético-morais, a **crux** do problema continua localizada na medula ontológica do

pensamento ocidental. Em termos específicos, o texto procura deixar claro, primeiro, que antes de ser prático o desamparo ético-moral é teórico e, segundo, que a tradição filosófica constrói uma teia de embustes para não saber o que vale a pena viver ou, como diriam os antigos, como viver bem. Em suma, nossa argumentação busca manter fidelidade a dois aforismos emblemáticos em Adorno, os quais enunciam à ligeira que não há vida certa na errada e, que o todo é a inverdade².

1 - Metafísica, ética e ontologia

O edifício metafísico do Ocidente repousa sobre uma noção abrangente do ser do ente, concebida originariamente pelos fisiólogos pré-socráticos e elevada conseqüentemente à dignidade epistêmico-doutrinal por Aristóteles (384-322 a.C.). A pessoa de Sócrates (469-339 a.C.) encontra-se aí aristotelizada como precursor do exercício definitório em filosofia, sem maior repercussão doutrinária³, à semelhança de Jesus de Nazaré, do qual pouco sabemos, afora a existência, em comparação com a dogmática teológica do Cristo da fé.

A tradição metafísica nos familiariza com a idéia segundo a qual a postura filosófica caracteriza-se pela faculdade teórica e prática de pensar. A divisão entre física/lógica, de um lado, e ética, de outro, efetuada primeiramente por Xenócrates (396-314 a.C.), atravessou incólume a história do pensamento e ainda será manuseada por Kant (1724-1804) como marco indelével da memória filosófica⁴. No mais tardar com o homem teorético e sua contrafigura prática, em Aristóteles, o discurso do bem foi atrelado à abrangência conceitual de *archai* metafísicos. A pergunta do que é bom, posta por Platão (427-347 a.C.) com vistas ao modo de viver e morrer de seu mestre, ficou neutralizada desde o início pela questão da natureza de um ente partícipe do *logos* e, como tal, imerso ontologicamente naquilo que sustenta a compreensão de tudo o que existe. Circunscrito à esfera prática, o bem é tratado como *entelechia* do agir inteligente, cujo objetivo se configura na ponderação do que é melhor para a convivência na pólis, portanto, o bem visualizado pelos homens não é congênito à pergunta pelo ser de todo ente, mas se afirma antes como um derivado dela. Com isto, a indistinção entre ontologia e ética, postulada por Platão, perde o caráter de seriedade intelectual e acabou desqualificada como idealista pela escolarização do pensamento.

Apesar de todo o trabalho do conceito em Hegel (1770-1831), a metafísica continua avessa à idéia de perquirir o ser ético do homem *junto* com o ser do ente em seu todo. Por um princípio de inércia

histórica, os metafísicos se afeiçoaram a um saber ético caudatário da ontologia que, como *prima philosophia*, não atende à pergunta do que é bom senão que libera fundamentações para a prática de determinado bem. Nas repetidas indicações de Hegel, de que o exposto na *Ciência da Lógica* (1812-16) devia ser pressuposto para o que estava sendo dito⁵, crepita ainda o amor metafísico pela ação avalizada por algo bem mais sólido no pensamento. Somente com Nietzsche (1844-1900) — e não com Hegel — o pensamento metafísico foi confrontado com o fato de que a questão do bem e da sua verdade estão na raiz da tradição *ontológica* do Ocidente. Talvez por haver sido um filólogo, profissionalmente desatento às balizas disciplinares do filosofar, Nietzsche teve sucesso em implodir a torre de marfim metafísica, construída com a argamassa de um ser culturalmente inerte, como *mutatis mutandis* exegetas profissionais puderam estremecer, com base nos textos neotestamentários, o edifício dogmático de um Cristianismo alheio à sua origem.

Seja como for, a obsessão nietzschiana pelo Sócrates platônico anacronizou a banalização aristotelizante do Sócrates histórico⁶. Prova de tal reviravolta histórico-crítica são as discussões, desencadeadas por Nietzsche, acerca do *fim* da metafísica. Com elas se pretende, com razão, decidir o destino intelectual de Platão na cultura ocidental, motivo pelo qual os discursos pós-metafísicos, de Heidegger (1889-1976) à Filosofia Analítica, mantêm-se estoicamente indiferentes para com a clássica refutação aristotélica do mundo das idéias, tão cara aos exercícios escolares dos metafísicos.

Por maior que tenha sido o pó levantado por Nietzsche no arraial da metafísica, quanto à ética, suas exortações são devedoras ao mesmo vir-a-ser cósmico que, em Heráclito (cerca de 500 a.C.), já as havia declarado obsoletas, ou como Marton prefere formular: “Por razões ainda ignoradas, Nietzsche parece julgar compatíveis a força persuasiva do pensamento ético e o determinismo cosmológico”⁷. Quisesse, pois, um pós-metafísico saber se é bom ou ruim que ninguém possa ou deva impedir o retorno incessante ao mesmo instante, ele só teria como resposta a informação de que o seu querer-saber-isto é platônico-metafísico. Dito de outro modo, a transvalorização dos valores, como logomarca da nova era, foi confiada por Nietzsche aos cuidados da força cujo ser, secularmente insensível ao bem, nada soube até hoje da dor dos humanos.

A majestosa retrovisão de Nietzsche, cujo *pathos* luterano pela origem corrupta da espécie padecia cruelmente com aquilo que, para Rousseau (1712-1778), nos faz naturalmente bons, será pensada por Heidegger, despidoradamente, como ontologia *fundamental*, à distância de anoluz das aflições ético-morais de sua geração. Esta falta de pudor, lastimada por Schopenhauer (1788-1860) no espírito de seu antípoda

Hegel, move as críticas de Adorno ao filósofo do ser. Mesmo lá onde elas não passam de polêmica⁸, há que considerar que Heidegger tentou abafar, já no seio originário da metafísica, qualquer palpar ético na civilização ocidental, silenciando em nome do ser a *justificação* da inexorável geração e corrupção das coisas no cosmo⁹, formulada pela máxima de Anaximandro (cerca de 610-546 a.C.), o mais antigo fragmento de prosa grega. Para Adorno, a verdade do arcaico ideal heideggeriano pela origem está na mistificação das origens no ideal, ou seja, "o que conforme o seu próprio sentido é irreproduzível, algo que deve todo o *pathos* e sua violência unicamente à própria irrecuperabilidade, é tratado como se fosse, à revelia de qualquer mediação, passível de ser recomposto fluindo da subjetividade, da liberdade, da nostalgia, da arbitrariedade do pensador"¹⁰.

O prestígio que o fim da metafísica adquiriu, na esteira de Nietzsche, com enunciados sobre a sua origem leva Adorno à convicção de que é exatamente no momento de sua queda que ela merece a solidariedade do pensamento¹¹. Parafraseando a definição de Wittgenstein (1889-1951) das proposições lógicas no *Tractatus* (1921), os discursos pós-metafísicos perfazem tautologias ontológicas. Em termos de linguagem cotidiana isso significa: nelas se gira em círculo por desamor à teoria para poder, na prática, manter em movimento a máquina do poder com ligações diretas¹² ou, em uma fraseologia heideggeriana hostil à técnica, *com suor e sangue*, bem ao sabor do Cálculos de Nietzsche.

1.1 - A problemática ontológica do saber ético-moral

As reivindicações universais por mais ética e moral na política podem ser encaradas como atestado histórico de que o ser não está esquecido. O clamor ético-moral confere aos discursos pós-metafísicos um **status** apenas historiográfico, de forma parecida como os físicos da mecânica quântica tendem a tratar a clássica mecânica de Newton (1642-1727).

De acordo com esta tese, o fenômeno ético, tal como foi percebido por Sócrates e vem formulado em Platão, está na *origem* de nossa cultura e o bem, que em ambos o homem virtuoso não perde de vista, constitui uma alavanca do pensamento do ser. Na tradição platônica do filosofar nada possui dignidade ontológica, sejam coisas, deuses ou homens, senão o bem que os faz subsistir. Sob este visor, a decadência da antiga pólis não se encontra menos na raiz da desconfiança platônica para com o mundo, os seus artífices e usuários do que o terror político, em Hegel, está na origem do moderno ceticismo frente à revolução, a seus agentes e suas benesses.

Pensar, em contrapartida, o ser pré-socrático como *arché* de uma contracultura originária varia o dogma da criação a partir do nada

que, em absoluto, altera quem por primeiro pensou o mundo, razão pela qual o *logos* teológico não tem por que se perguntar sobre a proveniência do ser do qual tudo o que existe participa. Também em Heidegger, tudo faz parte do questionamento do ser, à exceção da origem de seu esquecimento. Como sabemos, o filósofo do ser aponta aqui para Platão e o seu mundo das idéias, mas estas não se encontram, precisamente, nos primórdios do ser heideggeriano.

Contrastando com Heidegger e Agostinho (354-430), ontológico um pensamento só o será no início, se o surgimento de todo o ente for afetado pelo nada, o qual não pode deixar de ser, no instante em que aquilo que é ainda não estiver sendo¹³. Em oposição às essências-de-mundo agostinianas, eternamente presentes no seio de Deus, a pergunta do que é bom situa-se na confluência de ser e nada. Para um pensamento ético, ontologizado à revelia de Heidegger, não faz sentido pensar o que é bom com o ser, e aquilo que não presta com o nada, eis que não fazer nada pode estar plenamente justificado, enquanto fazer isto ou aquilo ser de todo condenável.

O parentesco ontológico de ser e nada no âmago do problema ético-moral tampouco é neutralizável por um saber que se alça das criaturas até Deus, como ao Senhor do universo. Enquanto os caminhos do bem são de mão dupla, as cinco vias tomistas só permitem trafegar em um único sentido. Assim, quem pensa certo chega, por elas, das coisas a Deus; mas, uma vez no alvo, não está em condições de, pensando, retornar Dele para o seu ponto de partida. Também o filósofo faz bem, para Th. de Aquino (1225-1274), em refazer a trilha ontológica da criação primeva, indo do criado ao incriado, mas está com o comum dos mortais impossibilitado de transitar em sentido inverso, o que explica por que o Filósofo da *Summa theologiae* (1266-73) nada pôde saber da criação do cosmo. Ele (Aristóteles) é retrospectivamente informado pelo teólogo de que "de Deo non possumus scire quid est"¹⁴, quer dizer, o que Ele é, isto Ele mesmo deve revelar. Pela virtualidade soteriológica de sua aceitação, cabe ao saber acolher os conteúdos dessa revelação.

Os místicos são a prova histórica de que nem mesmo na ortodoxia medieval foi possível exilar do conhecimento de Deus o fator ético. Para tanto basta observar que os grandes e pequenos místicos se sabiam todos *melhores* do que os clássicos representantes de Deus que, em Seu nome, anunciam até hoje a eficácia salutar de sua Palavra aos homens. Este fator ético alcançará, com Leibniz (1646-1716), a sua apoteose mais exacerbada. Nele o *melhor* dos possíveis mundos contingentes dá razão à harmonia preestabelecida no e pelo Criador, e não vice-versa, o que Voltaire (1694-1778) satirizou amargamente no grande cientista-metafísico. Bem/mal deixa, em Leibniz, de ter qualquer conotação de reciprocidade; cada um dos termos torna-se uma

grandeza etérea, bendita/maldita em sua esplêndida solidão metafísica. Desta, Hegel arrancou os postulados éticos, para os devolver ao chão ontológico, onde é o seu lugar, ao declarar lapidariamente no início de sua doutrina do ser: "Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden"¹⁵.

O pensamento ontológico faz bem em não ser mal-entendido por aquilo que, historicamente, se lhe opõe. Esta *pointe* lógico-dialética perfaz o cerne da argumentação platônica contra Parmênides (cerca de 540-480 a.C.), ou seja, o pensamento extático de ser não levou a sério o bastante o que, em sua tradição cultural, se lhe opunha como *panta rei*, de modo semelhante como se pode criticar o absoluto em Hegel com o início da *Ciência da Lógica*, onde o ser, como imediatidade indeterminada, precisa mesmo assim ser pensado como nada, e ambos, desaparecendo em seu respectivo oposto, encontram na *idéia* do vir-a-ser a sua verdade, não obstante a passagem de um para o outro tenha que ser pensada com a categoria do que é de imediato, portanto, sem o ser espontaneamente¹⁶.

A questão do absoluto e sua tríplice origem epistêmica em Hegel formula de forma sistemática toda a insatisfação do idealismo alemão para com o fato incondicionado da razão na moralidade kantiana, caracterizado por Hegel como "... obrigação fria, o último naco não digerido no estômago, a razão dando mãos à palmatória"¹⁷. A verdade incondicional da lógica hegeliana, resultante de um abrangente processo reflexivo, tem a seu favor, por um lado, o fato de torpedear *ab ovo* as boas razões que levaram Aristóteles a abandonar a unidade entre ontologia e ética, sustentada por Platão com a *idea tho agathou e*, por outro, o de haver demonstrado substancialmente a Fichte (1762-1814) que o ser é tudo menos um princípio do qual se pode deduzir qualquer conhecimento. Contra o proceder lógico-especulativo de Hegel fala a insubstituíbilidade da experiência do bem, cujo caráter ontológico irredutível independe de um processo reflexivo à moda idealista. Essa experiência pode ser abarcada pela reflexão, mas a legitimação do que é bom não é fundada pela reflexão e muito menos por ela produzida. Na experiência do bem a justificação do que é bom não é passível de ser superada, suprassumida, ou conservada no e pelo pensamento, pois, lembraria o Sócrates platônico, a *virtude é um saber*.

O alcance ontológico deste saber fica de todo irreconhecível, quando o agir é pensado como mero corolário do ser. Com o *agere sequitur esse* da Escolástica a virtude deixou de ser, irreparavelmente, um saber na cultura ocidental. Mas, também um aristotélico, hegeliano ou fichteano não poderá se reconhecer em um tal saber. Para o primeiro, o saber de Sócrates não o levou a conviver, mas à morte, logo não lhe serviu para nada; para o segundo, a virtude socrática é dispensável ao e no Estado, eis que este é a realidade da *idéia* ética e, para o último, o problema do saber platônico-socrático não é o conteúdo racional do que é

bom, mas a *realidade* do bem, e desta nada resulta para a cultura, a educação e a formação de um povo, eis que concluir é uma faculdade da razão e não uma virtualidade do real.

1.2 - A estrutura da experiência ético-moral

De teorias científicas se exige que sejam aplicáveis em toda latitude de sua validade epistêmica. O caráter universalizante do que possui estatuto teórico leva a pensar o bem como certeza e o mal como aquilo que está errado. O raio de ação do que é bom ou mau afigura-se, então, idêntico a qualquer proposição teórica. Ocorre que aquilo que está certo salta aos olhos com maior ou menor evidência, enquanto o bem, por mais evidente que possa ser, necessita de adesão para poder ser real. Algo pode ser verdadeiro, sem estar sendo abonado como tal, mas nada será bom se não for aprovado naquilo que faz bem.

Este traço *sui generis* do saber ético-moral torna-se imperceptível quando o bem é imaginado como realidade auto-evidente, comparável à pulsão que produz excitações, ou é pensado como presença inconteste, igual ao percebido em relação aos sentidos que percebem, ou ainda, encarado como fato tão convincente quanto a satisfação o é para o instinto que acaba de ser satisfeito. Avaliada nestas constelações teleológicas, a experiência do bem perde o seu peso epistemológico e afirma-se como um dentre os muitos fenômenos intramundanos.

Contudo, do bem não basta saber que tenha esta ou aquela finalidade, a não ser que aquilo que está levando algo a isto ou àquilo receba anuência por estar indo nesta e não naquela direção. Caso contrário, alguém poderia considerar-se bom pelo fato de estar informado acerca daquilo que, de qualquer maneira, não pode ser diferente do que é, e mau pelo fato de ignorar o que não pode deixar de ser. Fazer o bem não passaria, então, de uma veleidade teórica, já que ser bom não teria outra consequência prática do que saber que tudo o que ocorre se faz independentemente do fato de sermos bons ou maus. Tal saber ético-moral não afeta em nada um conceito de saber cujo conteúdo nos diz ser isto assim ou assado, que aquilo pode ou deve ser desta ou daquela maneira. Do bem não haveria, então, outro enunciado daquele que nos faz saber que tudo nasce, cresce e morre sob o sol. Que seja prazer ou dor, o que mantém o mundo em movimento deixa, aqui, quem é acionado apático frente ao fato de algo no universo estar sendo movimentado por algo. Revolucionários profissionais, como Robespierre (1758-1794) e Lênin (1870-1924), não se impressionaram, porém, com a alternativa de poderem ser estóicos ou epicuristas. Para mover algo, e não apenas saber que se é movido, mister lhes foi saber

que o bem não acontece mas se faz ou, como diria Platão, ele é pensável como *real* a contragosto de tudo o que já é.

Em contraposição a tal postura epistêmica, uma ética ou moral que nada mais é do que atitudes sancionadas pelos costumes de determinada sociedade não vai além do conformismo social, sejam anjos ou demônios os invocados para explicar o que move esta sociedade.

Contra esta superstição, velha como o mundo, Espinosa (1632-1677) compõe sua *Ética* (1677) como nova forma de saber, o qual ele demonstra à moda geométrica da época. O clássico contraponto teórico/prático imerge aí em uma concepção de verdade imanente aos objetos por ela constituídos. Desnecessária fica a idéia da criação por um ser incausado. Como *causa sui*, este é eficiente por definição e natureza, autoprodutor de si e de tudo o que existe em pensamento e extensão no cosmo. Agindo por necessidade, aquilo que é prescinde de finalidade. Bem e mal são adjetivos substantivados, e bom/mau não se refere a qualidades intrínsecas às coisas senão que nomeia *modi cogitandi*. O que é movido o faz pelo desejo de se autopreservar, e não para ser algo que ainda não seja. "O desejo, apetite de que temos consciência", escreve Chauí, em relação a Espinosa, "é a essência atual do homem. O desejo é, pois, *conatus*, movimento infinitesimal de autoconservação na existência. O desejo é o poder para existir e persistir na existência. É a pulsação de nosso ser entre os seres que nos afetam e são por nós afetados"¹⁸.

Sendo assim, a virtude equivale ao esforço de atualizar a autopreservação que, desde Hobbes (1588-1679), constitui o único impulso que não visa a ir além dele mesmo e, como tal, perfaz um movimento auto-referente (*conatus*). O ato do conhecimento não contraria esta recorrência dos seres, pois conhecer significa, para Espinosa, saber *sub specie aeternitatis*, portanto à distância e na indistinção de essência e existência, grandezas metafísicas que, desde Agostinho, fundamentam a diferença ou a oposição entre seres criados e Deus como o ser incriado.

Como obra conceitual, a *Ética* espinosana constitui um discurso a favor da univocidade do ser, isto é, no plano ontológico não existe lugar para bom/mau, belo/feio, justo/injusto, perfeito/imperfeito mas, sim, espaços para modos de ser, atributos constituindo a única substância do universo. Não tendo como se orientar em opostos, o conhecer é por excelência virtude e, enquanto tal, a suprema felicidade dos humanos. O saber faz objetivamente bem ao homem porque conserva o seu ser. *Ethos* e ser exprimem-se mutuamente. Para Espinosa, o que é bom confunde-se com a ontologia, saber algo do ser é também saber algo do bem.

A virtude não é, para Espinosa, menos um saber do que já o fora para o Sócrates platônico. Se o saber faz com que o homem persevere no ser, então ambos concordam que ninguém pratica o mal voluntariamente ou, como Platão diz, quem conhece o bem é também um amigo do bem. Por mais que o bem necessite de adesão para ser eficaz, algo não se torna bom pela aprovação que lhe damos, mas por merecê-lo sendo assim como é, ou, como Espinosa diria, a causa eficiente do que é bom não reside no mero reconhecimento, mas na justificação substancial de estar sendo aceito por ser assim como é.

Esta pretensão ontológica do que é bom compreende-se na e pela experiência que faz bem de maneira imediata e espontânea. Ela não precisa ser fundamentada em algo mais consistente, induzida a partir de outro fato ou deduzida de um princípio último, senão que se mostra e, como na *Politéia* (antes de 347 a.C.), pode ser exposta em uma série de comparações entrecruzadas pela realidade que exprimem. Na experiência do que é bom, os humanos sabem que o ser tem o mesmo destino daquilo que lhes faz bem, e vice-versa.

2 - *Kant e a doutrina do Faktum da razão*

Espinosa está na contracorrente da moral provisória de Descartes (1596-1650) e da ética teleológica cristã. A primeira tem na ausência da ontologia a sua justificação ocasional e a segunda toma o *actus purus* como fundamento definitivo de todo bem.

Uma moral provisória expressa, porém, tão-somente a vergonha da culpabilidade por não ter nada de melhor para apresentar, e o discurso de Deus como *summum bonum* predica o melhor a um ser que está além do bem e do mal. Em contraste com tais alternativas, a *Ética* de Espinosa rearticula a teoria de um ser imanente à realidade de determinada herança cultural, denominada em nosso tempo de *razão objetiva* por Horkheimer (1895-1973). O racionalismo espinosano tem o mérito de haver feito do saber ético, novamente, um problema ontológico sem, contudo, solucioná-lo com os recursos teleológicos da ética racional posterior, que procurará um critério puramente formal para o exercício do bem, determinando pelo uso do raciocínio lógico o conteúdo de nossas obrigações morais (Cudworth, Clarke, Wollaston, Wolff et al.).

O distanciamento intelectual frente à secular reverência com que eram tratadas as ortodoxias religiosas em questões ético-morais não caracteriza apenas Espinosa e os representantes da moral do entendimento.

No extremo oposto do racionalismo ético, a autonomia da moral frente à religião é ostensivamente pleiteada pelos defensores do *Moral-sense*. Aqui os homens estão, por natureza, aparelhados com um órgão emocional que lhes registra os sentimentos morais, base inabalável do pensamento ético e de todas as conceituações acerca do bem.

Responsáveis por uma noção altruísta, calorosa, benevolente e simpática de virtude, distante de qualquer *raisonnement* teórico, autores como Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1747) e Butler (1692-1752) plasmaram o *pathos* moral da modernidade sem nenhuma referência a normas ou valores pretensamente objetivos. Egoísmo e inveja, mentira e crueldade impostura e vingança, toda a gama de maldades está *a limine* fistulada sensitivamente por uma faculdade subjetiva e autônoma, que faz com que nos sintamos, natural e espontaneamente, seres morais. Por mais que os homens possam duvidar e devam ser reticentes em questões teóricas, o sentimento moral lhes é uma âncora inamovível para continuarem firmes na vida e poderem, inflexivelmente, agradecer a si próprios, aos concidadãos e a Deus¹⁹.

Também em Hume (1711-1776) não há ceticismo que resista a um genuíno *sentimento* moral. Embora o filósofo não retome ao pé da letra a concepção envolvente de virtude da escola do senso moral em *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), sua opinião de que o ceticismo não tem nenhuma serventia prática, portanto, não pode ser vivenciado, plagia sem rodeios as convicções dos grandes moralistas do sentimento. "Um copernicano ou um ptolomaico", assevera Hume em *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), "pode, cada um argumentando a favor de seu específico sistema de astronomia, aspirar a estabelecer entre seus ouvintes constante e durável convicção. Um estóico ou um epicureu desenvolve princípios que não devem ser duráveis, mas que têm efeito sobre a conduta e os costumes. Mas um pirrônico não pode esperar que a filosofia tenha uma influência constante sobre o espírito ou, se ela tivesse, que esta influência fosse benéfica à sociedade. Pelo contrário, deve reconhecer, se quiser admitir alguma coisa, que toda a humanidade pereceria se seus princípios prevalecessem universal e constantemente. Todo discurso e toda ação cessariam imediatamente, e os homens ficariam em total letargia, até que as necessidades da natureza, não sendo satisfeitas, pusessem fim à sua miserável existência. Em verdade, não se deve temer demasiadamente um evento tão fatal. A natureza sempre é mais forte que os princípios"²⁰.

A filosofia moral de Kant reativa *ambas* as tradições éticas de seus predecessores. Por um lado, ele procurou, emulando com os moralistas do entendimento, sobretudo Wolff (1679-1754), um critério *formal* do bem, para fazer jus ao caráter cognitivo da experiência ética. Por

outro lado, ele assume dos arautos do senso moral, em cheio, a *distinção* entre o saber daquilo que está certo/errado e o saber próprio àquilo que faz bem/mal. Kant não esteve, em princípio, menos impressionado com o argumento racionalista, que via em cada ato moral um juízo *teórico*, do que com a tese do caráter autônomo da consciência moral, a qual nos leva a fazer isto e evitar aquilo, sem que tenhamos toda ou nenhuma certeza acerca das implicações de nosso agir. Inadmissível lhe foi, porém, a posição de Hume, mantendo como válido o ceticismo no plano conceitual e desclassificando-o na esfera da ação, onde sempre agimos de acordo com crenças e convicções consideradas válidas.

Confiar o comportamento ético-moral a uma *razão subjetiva* que, porquanto convença emocionalmente, nos deixe irremediavelmente céticos, teria significado, para Kant, reconhecer que todo agir é necessariamente suspeito, quando não desprezível para o próprio agente. Justificar os nossos atos e nossas escolhas por um suposta faculdade individual e autônoma, mas carente de qualquer cobertura teórica que lhes ateste retidão, seria fomentar interesses escusos em nome da ética e dos bons costumes. Vergonha e culpa seriam, então, os melhores sentimentos de uma boa sensibilidade moral.

Para Kant, inexistia a possibilidade de a razão vir a aceitar na prática o que desabona em teoria. Para ele, trata-se de uma e mesma razão que se expressa no saber teórico e prático. A certeza dos agentes éticos acerca do que presta, moralmente, pode não ter a transparência de um raciocínio bem-sucedido, mas a liberdade de agir assim ou assado não é explicável pelo acaso. Este não suporta qualquer diferenciação entre certo/errado ou bom/mau. Se houver decidibilidade na conduta humana, ela deverá possuir traços racionais cuja origem, consistência e validade cumpre à filosofia examinar, entender e levar a sério. Durante mais de dez anos, entre a *Dissertação* (1770) e a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant tentou compreender o caráter racional da experiência moral a partir da razão teórica, procurando deduzir uma legalidade ético-moral diretamente da unidade categorial do entendimento. Indícios de deduções *indiretas* encontram-se até 1785, três anos antes da publicação da *Crítica da Razão Prática* (1788), inferindo a liberdade da espontaneidade do pensamento²¹.

Todas as tentativas kantianas de dedução fracassaram. Disto o filósofo tirou as conseqüências com a doutrina do fato da razão²². O fenômeno ético não é compreensível, para Kant, sem a vinculação do bem à consciência de quem se sabe em ação. Somente o bem precisa ser pensado necessariamente real, o que jamais é forçoso admitir, segundo Kant, quando estamos ativos em e pelo pensamento. A pretensão de ser por parte do bem, legislando a conduta humana, é um *Faktum*

para Kant, o único capaz de ser concebido racionalmente. Mesmo que se admitisse a atuação do eu teórico como sendo livre, este atuar não convenceria o agente de estar agindo, pois o que ele faz está, espontaneamente, submetido às leis do entendimento, ao paralelograma causal das forças cósmicas e a toda sorte de condicionamentos sociais ou psíquicos. A razão teórica não tem como distinguir o que ocorre de modo espontâneo daquilo que é feito livremente ou, como Kant divaga: terei eu *spontaneitatem transcendentalem* ou *libertatem absolutam*? Somente como fato da razão o bem põe, necessária e conseqüentemente, a liberdade no mundo, em Kant, obrigando os homens a agir moralmente, e não apenas natural e espontaneamente, isto é, de acordo com as leis de sua natureza.

A doutrina do fato da razão, vinculando ética e ontologia, pode ser ilustrada com a decisão de alguém romper regras de jogo que, até então, estruturavam a sua existência. A atitude é devedora a um saber que não admite, contra todas as provas em contrário, que aquilo que causa ou motiva a ação seja nada, o caos ou mero acaso. Tal experiência ético-moral, Platão e Kant a formulam respectivamente, ao asseverar que o homem virtuoso vive em vista da idéia do bem e a boa vontade atua sob a condição de que a liberdade seja real.

Conclusão

Na medida em que os apelos por mais ética e moral na política continuarem alheios ao saber do bem, eles acabarão se satisfazendo com o eco de seus pregões. A cruzada por melhores costumes no gerenciamento da *coisa pública* subestima os recursos teóricos com os quais se faz política, se legisla e se administra nas sociedades atuais. Igual a qualquer outro discurso, o da ética e da moral ou compete com um *know-how* próprio ou carece de seriedade intelectual. Querer praticar o bem, sem a mínima pretensão de saber o que é bom, honra tão pouco uma pessoa de bem quanto desonra um homem de ciência ignorar o que é feito com a sua ciência.

Dos princípios metafísicos o saber ético-moral tem pouco a aprender. O ideal epistêmico deste saber é a ciência da natureza. Isto vale dos pré-socráticos ao século passado. Conhecer a natureza equivale, para a tradição metafísica, reconhecer o que está disponível. Tal concepção de ciência, no entanto, nada tem a ver com ética ou moral. Ela orienta-se no binômio certo/errado, e este não perfaz uma alternativa ético-moral. Levadas a sério pelo pensamento científico, ética e moral só o foram com a física teórica, que substituiu o tradicional conceito de realidade pela interdependência cognitiva de sujeito e objeto, quer dizer,

a natureza não é menos manipulável do que os deuses o são nos diálogos de Platão.

A argumentação ético-moral de nosso século refugiou-se, com Scheler (1874-1928), no personalismo dos valores²³, uma fenomenologia da tese de Protágoras (480-410 a.C.) segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas ou intuiu, com Moore (1873-1958), no linguajar do dia-a-dia um critério seguro para saber o que é bom²⁴. A primeira versão opera com uma hierarquia metafísica de bens e a segunda supõe formas intactas de vida, onde se pensa, com Wittgenstein, saber o que se diz. Mas, enquanto na frente pós-wittgensteiniana da linguagem o problema ontológico voltou a ter dignidade filosófica²⁵, o pensamento ético-moral continua apostando em uma prática histórica que se dá ao luxo de ignorar o seu objeto, ou seja, saber se é *realmente* melhor estar protegido da dor de sofrer injustiça do que proteger-se contra a dor de a estar cometendo (*Górgias*, 509d-7-510a).

A posição de Kant, destacando o agir moral do desenrolar histórico-político, continua sendo o antídoto mais eficaz contra a crueldade dialética do absoluto que, por fraqueza e astúcia, saber-se-á sempre ao lado dos batalhões mais fortes, ou como Adorno apostrofa Hegel com um logotipo platônico: "A falsidade de toda identidade adquirida é a forma perversa da verdade. As idéias vivem nos nichos, entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são"²⁶.

Notas

1. THEODOR W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1976. p. 7.

2. Ibidem. pp. 42 e 57, respetivamente.

3. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987a 32- b 10, 1078b 17-32 e 1086b 2-7.

4. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Vorrede).

5. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Vorrede) e *Die Vernunft in der Geschichte* (1830), B.

6. Por maiores que sejam ainda as divergências em torno da originalidade de Platão em relação a Sócrates, as reavivadas investigações sobre o assunto, neste século (N. MAIER, J. BURNET, A.E. TAYLOR), coincidem em um ponto: a eliminação de Aristóteles como fonte histórica.

7. SCARLETT MARTON, O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?, in ADAUTO NOVAES (org.), *Ética*, São Paulo: Companhia Das Letras, 1992. p. 217.

8. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973, Bd. I, pp. 148-60.
9. MARTIN HEIDEGGER, Der Spruch des Anaximanders, in *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1972. pp. 196-343.
10. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, p. 169.
11. Idem, Negative Dialektik, in *Gesammelte Schriften*. Ed. por R. Tiedemann. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973, Bd. 6, p. 400.
12. Ver PIERRE BOURDIEU, *A ontologia política de Martin Heidegger*. Trad. do francês por Lucy M. Cesar. Campinas: Papirus, 1989.
13. JEAN P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.
14. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, Iae qu. I, art. 7 (Utrum Deus sit subiectum huius scientiae). Ver também qu. II, art. 2 e qu. III, art. 3 ad 4.
15. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre vom Sein (1832), Hamburgo: Felix Meiner, 1990, Bd. I. p. 63.
16. DIETER HENRICH, Anfang und Methode der Logik, in *Hegel im Kontext*, 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1981. pp. 73-94.
17. HEGEL. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in *Sämtliche Werke*. Ed. por H. Glockner. Stuttgart: Frommanns Verlag, Bd. 19, 1928, p. 593.
18. MARILENA CHAUÍ, Laços do desejo, in ADAUTO NOVAES (org.), *O desejo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 46.
19. Ver EDMUND BURKE, *Uma investigação filosófica sobre as origens de nossas idéias do sublime e do belo*. Trad. do inglês por Enid A. Dobránsky. Campinas: Papirus, 1994.
20. DAVID HUME, *Investigações acerca do entendimento humano*. Trad. do inglês por Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 142 (Col. Os pensadores).
21. Ver H.-J. PATON, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Londres: George Allen & Unwin, 1947.
22. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburgo: Felix Meiner, 1976. pp. 2-15 e 36-37.
23. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle: Brooks Verlag, 1916.
24. GEORGE E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge: University Press, 1903.
25. PETER F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres: Methuen, 1959.
26. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, p. 153.

Endereço do Autor:
 Av. T-4 c/ T-65
 Ed. B. Landeiro 1077 A/903
 Setor Bueno
 74230-120 Goiânia - GO