

ÉTICA E CULTURA

Paulo Meneses
UNICAP — PE

Resumo: Ética e Cultura. Este artigo contém três partes. A primeira apresenta a relação entre ética e cultura, nos seus aspectos históricos e teóricos, tanto do ponto de vista do ethos vivido como da ética constituída em ciência, a partir da obra homônima de H. C. de Lima Vaz. A segunda estuda a moderna cisão entre ética e cultura e analisa o que seria uma cultura sem ética, detendo-se particularmente no exame da sociedade brasileira a partir dos anos 80. A terceira parte interroga sobre o futuro da ética, buscando detectar indícios que autorizem uma visão prudentemente otimista, considerando sobretudo o fato de que a civilização humana pode ser considerada ainda em seus primeiros passos.

Summary: Ethics and Culture. This article contains three parts. The first presents the relation between ethics and culture in its historical and theoretical aspects, as much from the point of view of a lived ethos as from an ethic constituted in science, taken from homonymous work of H. C. de Lima Vaz. The second studies the modern scism between ethics and culture and analyses what a culture without an ethic would be, stopping particularly to examine Brazilian society from the '80's. The third part questions the future of ethics, looking to detect indices permitting a prudently optimistic vision, considering over all the fact that human civilization might still be considered within its initial moments

Ética e Cultura é o tema e o subtítulo do segundo volume dos *Escritos de Filosofia* do Pe. Vaz. Por isso minha exposição parte de uma visão geral dos pensamentos que ali se encontram, para depois colocar algumas questões para serem discutidas: que seria de uma Cultura sem Ética? Podemos esperar algum "reino ético" para os tempos futuros?

I. A Ética nos “Escritos de Filosofia” do Pe. Vaz

Esse livro do Pe. Vaz é certamente um dos pontos altos da bibliografia filosófica brasileira, e diria até que é um dos textos mais luminosos que se podem encontrar sobre Ética. Tive esta impressão ao compará-lo com *A Filosofia Moral — Exame crítico e histórico dos grandes sistemas*, de Jacques Maritain. Quem fizer o mesmo não terá dificuldade em constatar onde se encontra mais simpatia e compreensão das éticas de Platão, Aristóteles e Hegel. E até mesmo mais profundidade: como se o aguerrido neoescolástico investisse contra as muralhas e barbacãs dessas fortalezas, enquanto o Pe. Vaz, de dentro, mergulhasse na íntima essência e na profunda verdade de tão magníficas filosofias.

Mais de uma vez tentei resumir o livro para fins desta exposição, mas encontrei um obstáculo insuperável na sua natureza mesma. É que o livro encerra um grau incomum de densidade e superabundância de informações. Como sintetizar o que já é síntese de dois milênios e meio de reflexão sobre Ética no Ocidente? Como pretender acrescentar clareza a uma “exposição clara como o sol”? Como fazer entender em poucas palavras o que antes exigiria comentários para mostrar o alcance das citações, notas e alusões?

Não podendo dominar o objeto de minha análise, limitei-me a fazer alguns “flashes”, a enfocar pontos salientes, de maneira um tanto impressionista, somente para destacar alguns temas para a discussão neste Seminário.

A. As Palavras e as Coisas

1. As Palavras

O livro do Pe. Vaz parte da Grécia, porque é dali que a Filosofia ética irradiou-se na cultura e na história do Ocidente. E começa pelas *palavras*, essa constelação de termos cintilantes de significado espiritual onde se cristaliza a vivência de um povo, e que os filósofos irão analisar para descobrir os conceitos estruturantes da sua Ética. Cintilam nessa constelação estrelas de primeira grandeza, cujo brilho ainda ilumina nossa cultura. A começar por *Ethos* — transcrição que tem o mérito de condensar os dois termos gregos: o “ethos” com éta e o “ethos” com ép-

silon. a) Morada do homem por ele mesmo contruída, seu gênio protetor, que é regido pelo *logos*, impregnado de racionalidade. b) Modo de proceder do homem como dono de seus atos — não regido pela *physis* (natureza), mas adquirido pela repetição de atos. A práxis medeia entre o costume, como sua realidade histórico-social, e o hábito adquirido, *héxis*. O conteúdo da ação ética é a *areté* (virtude) no seu aspecto subjetivo, e é *nomos* (lei) no seu lado objetivo: e em ambos é o conteúdo da própria *eleutheria* (liberdade). O *ethos* como lei é a casa ou morada da liberdade, ao ordenar a *politéia* — a sociedade política — de acordo com o *ethos* próprio da comunidade. O ponto alto da práxis é a virtude política, ou seja, o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.

Porém é de notar que esses termos se gastaram com o uso — ou antes, que nossas traduções provêm de outras tradições que lhes alteraram profundamente o sentido. *Virtude* é uma “tradução pálida e fosca” daquela *areté* que significava uma plenitude do ser, um agir plenamente bom; o esplendor de sua *enérgeia* que realiza seu fim propriamente humano: *eudaimonía*. Traduzir *eudaimonía* por felicidade — no sentido moderno e subjetivo — empobrece radicalmente essa “excelência segundo a virtude”, “auto-realização de sua plenitude humana”. Enfim, a *eleutheria*, que é a estrela-guia dessa constelação semântica, também difere da liberdade, na linguagem comum de hoje. Para os gregos, o *ethos* era o corpo histórico da liberdade. Liberdade significava estar liberado dos laços que prendiam o escravo; mas não para ficar em indiferença em frente do mundo, e sim para avançar livremente no espaço do mundo, como dono de si mesmo, realizar seu fim e sua perfeição propriamente humana, conseguir sua *eudaimonía* que estava na *areté* perfeita. O bem próprio do homem era o de sua *polis* regida por leis justas, era o bem universal e racional.

2. As Coisas

Por trás dessas palavras luminosas está uma realidade histórica, — a cultura admirável da sociedade grega. O *ethos* é cultura, é aquela face da cultura que se volta para o horizonte do dever-ser ou do bem. E como cultura, é transmissão através de gerações: tradição. O centro de gravidade do tempo estava no passado; os costumes, herdados dos tempos antigos, davam “régua e compasso” para a conduta ética e através da *paidéia* fazia-se com que as novas gerações os assimilassem, tornando-os seus hábitos e virtudes, na sua *práxis* e *areté*. Dominava o horizonte moral antigo a *andreia* aristocrática. A partir dos filósofos, o centro foi transferido à *phrónesis*, prudência sábia, ou sabedoria

prudente. Mas num caso como no outro, transparece uma das tendências mais profundas do espírito grego: a inspiração à perfeição como forma acabada na sua plena e irradiante atualidade (*areté* — *enérgeia*). Já Sólon exaltava a deusa *Diké*, a justiça, como uma força que estruturava a *polis*, fonte da legitimidade da lei que faz o homem justo. O oposto ao justo é o homem dominado pela *hybris* (desmedida, ou desmesura) em suas três manifestações fundamentais: ânsia do poder, da riqueza, do aparecer. Mas não se trata de uma moral individualista, da “bela alma”: a sociedade política era o espaço da vida ética — os gregos viviam suas instituições, tão contrastantes com o despotismo asiático, como uma experiência humana de liberdade e de realização ética indivisamente pessoal e comunitária. Não viam sob o jugo de um tirano, mas sob a égide de leis justas, que eram o seu rei: *nomos basileus*; leis que eram a realização mesma de sua liberdade e a razão tornada efetiva nas instituições humanas.

Sobre essa vivência ética se construiu desde tempos imemoriais o discurso mítico, que apresentava o fundamento religioso das leis e as instituições, das coisas divinas e das coisas humanas, integradas num contexto mais amplo do *kosmos* como um todo. Mais tarde veio o discurso sapiencial (gnômico), uma reflexão impregnada do espírito da tradição, com intuito nitidamente pedagógico, de formação das consciências: procedia de sábios que uniam o testemunho de suas vidas e o ensino da virtude. O passo seguinte seria o discurso da filosofia ética.

B. A Filosofia Ética

A filosofia ética surgiu quando esse mundo ético tinha entrado numa profunda “crise de identidade”; ou melhor, quando era corroído por um niilismo ético que rejeitava o costume como norma (por não ser racional, não podia ser critério da ação reta). Nada tendo para colocar em seu lugar, suscitava a perplexidade nos melhores espíritos e o cinismo nos outros. Era preciso fundar a ética não mais sobre os costumes, mas sobre a razão. A ocasião era propícia: o espírito se desprendera da nebulosa mítica e queria explicar o universo não mais contando histórias, mas buscando as razões. Por que não fazer com a ação humana o que já se fazia com o cosmos, com a *physis*? Assim ficaria fundado sobre o *logos* tanto a natureza como a vida humana e a *polis*. E se dava resposta ao niilismo sofístico encontrando um fundamento mais sólido ainda para a ética que os costumes: a própria razão que os tinha produzido no decorrer da história.

Só que a empresa era paradoxal: determinar o *logos* do que é regido pela necessidade não habilita a encontrar o *logos* do que é, na sua íntima essência, liberdade pura. Porém, na mentalidade grega essa oposição se dilui, porque liberdade e razão eram vistas como o mesmo dinamismo do espírito: a natureza não era regida por uma necessidade mecânica, mas por um fim, tal como a práxis humana; e não parecia estranho buscar uma teoria da práxis para quem via a práxis impregnada de teoria.

Sócrates iniciou a Ética ao introduzir o conceito de alma (*psyché*). Com isto estava descoberto o sujeito moral ou o homem interior, que sob a forma de consciência moral se tornará uma das categorias antropológicas básicas da Ética ocidental. Mas a *psyché* socrática não possui conotação individualista ou interiorista: era o indivíduo moral, cuja virtude (*areté*) tinha por horizonte a sociedade política. Sócrates cuidava do homem interior, sujeito de uma práxis guiada pela luz do *logos*: “*tes psychés epimeléstai*” — e desse cuidado (segundo Jan Patocka) nasceu a Europa como de um germe. No terreno descoberto por Sócrates, ergueram seus sistemas Platão e Aristóteles. O livro do Pe. Vaz traça as linhas fundamentais dessas duas éticas, num texto em que o rigor da análise está unido a uma emoção espiritual. A ética de Platão se firmava numa ontologia do Bem; em última instância, sequer subordinava a práxis à teoria, pois afirmava a primazia absoluta do Bem — “para além da essência em dignidade e poder”. O bem era o objeto supremo da contemplação, e a ação o esto ou preamar da ação. Razão e liberdade eram um movimento único do espírito em direção a seu fim; o Bem não podia ser o bem do indivíduo se não fosse ao mesmo tempo o Bem universal. O Bem é a fonte da liberdade como é a fonte do ser; a liberdade não é senão o modo de ser do Bem na alma. Dessa visão do Bem, Platão desce, nas *Leis*, à determinação concreta das normas racionais para a vida em sociedade. A Ética de Aristóteles, conservando-se fiel a muitas das intuições platônicas, inverte sua perspectiva. Em vez de partir do Bem, parte da realidade concreta da *polis*, e da práxis do agente moral, e assim inaugura a ética como ciência autônoma: a teoria da práxis como teoria prática. Nessa pesquisa da razão prática, já tinha sido antecipado por Platão — mas sistematizou sua ética a partir dessa idéia. A autonomia da Ética resulta da natureza contingente e singular do objeto da práxis, enquanto a ciência teorética tem por objeto o universal e o necessário. A razão para aplicar-se ao objeto da práxis necessita da mediação da *phrónesis* (sabedoria prática), que é um dos conceitos-chave da ética de Aristóteles, ocupando de certo modo o lugar do Bem platônico. A *phrónesis* estabelece um meio-termo entre os extremos: é equilíbrio no alto;

não é mediocridade, e sim perfeição e excelência do agir. Porém acima da *phrónesis* está a *sophía*, pois a contemplação é superior à ação — é a suprema das atividades do homem, porque transcendendo as fronteiras das coisas humanas e atinge as divinas.

A época moderna é alheia a essa práxis que os socráticos analisaram, impregnada de teoria e coroada por ela. Aliás, foi des-caracterizada a práxis mesma, reduzida a um fazer (*poíesis*) — à produção de um objeto. Para os gregos, a práxis era o exercício das virtudes e, portanto, um agir (não um fazer); e o que produzia era o sujeito, enquanto ser humano perfeitamente realizado, em sua liberdade e em sua grandeza própria. Paradoxalmente, a moral pura de Kant abriu caminho para a degradação da ética em técnica, ao imperialismo da razão instrumental.

Hegel representa um intento teórico de restaurar a originalidade e a inteligibilidade intrínsecas na esfera da práxis, buscando conciliar a idéia moderna da subjetividade e a idéia clássica da eticidade; o conceito aristotélico de *enérgeia* encontra seu correspondente no sistema hegeliano, na determinação do espírito objetivo, que deve ser o que é, ou seja, deve auto-realizar-se na atividade teórica e prática. Hegel concebe o espírito finito empenhado nesse processo de auto-realização ou autodesenvolvimento, no qual seu agir deve adequar-se à sua razão (i.é, a práxis ao logos). Essa adequação orienta o roteiro do espírito subjetivo, uma dialética cujo ponto nodal é alcançado na passagem da moralidade à eticidade, quando Hegel encontra o conceito de virtude (*areté*), articulando-o com a racionalidade objetiva do *ethos*.

No entanto, na articulação que propõe entre o agir humano e a razão que o habita e conduz, Hegel se distancia de Aristóteles, e se aproxima de Platão, com sua idéia de Bem, pois as virtudes do indivíduo são uma determinação da eticidade substancial, um momento da Razão universal que se desdobra dialeticamente como espírito objetivo.

C. O Problema da Ética e da Cultura

O *ethos* é coextensivo à cultura: a ação humana é essencialmente axiogênica; sua estrutura se constitui em permanente tensão com seu objeto, determinando o percurso do caminho entre o que o agente é e o que tende a ser. No objeto, termo da ação, a transcendência do sujeito se manifesta na forma simbólica pela qual

a forma natural do objeto é integrada no sistema da cultura — no sistema de significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano.

Não há simetria entre os universos das formas naturais e das formas simbólicas, devido a esse excesso de símbolo pelo qual a realidade é submetida à sua norma mensurante: ela *deve ser* para o homem tal como o símbolo a significa. A ação, produtora de símbolos e portadora de significação do seu objeto se manifesta como medida (*métro*) das coisas, e como tal se eleva sobre o determinismo da natureza e penetra o espaço da liberdade.

Com efeito, a práxis é a face subjetiva da cultura; e o seu objeto, enquanto *pragma*, seu lado objetivo; assim, a significação do *pragma* traduz a função mensurante da práxis — necessariamente — o *dever-ser* por ela conferido ao objeto. É justamente na explicitação dessa medida que o *ethos* se constitui e se mostra coextensivo a todo o mundo da cultura.

No entanto, essa experiência de que tudo na cultura tenha sua norma (medida, *métro*) vai levar a que se busque para a práxis também seu *métro*; e a relação se inverte, passando o real a ser a medida da ação. Quer dizer, sendo a ação do indivíduo efêmera e contingente, é natural que se busque um critério ou fundamento para ela; e é a própria cultura, como um todo, que se apresenta ao indivíduo em sua dimensão axiológica, como um sistema normativo que lhe impõe sua auto-realização — e não só como um sistema técnico que lhe assegure a sobrevivência. A cultura é um *espaço de vida*, um *estilo de vida*; encarna uma visão do mundo e do homem: é inseparável do *ethos*, é constitutivamente ética. Daí a importância da linguagem, o mais fundamental dos sistemas simbólicos de uma cultura, onde se exprimem os conceitos éticos, indo da universalidade dos costumes à singularidade da práxis. Em todos os povos se encontram as concepções éticas unidas às concepções religiosas; a laicização que em nossa cultura se empreende, dissociando totalmente religião e ética, revela uma crise profunda das duas, e mesmo da própria cultura.

Se a ética é coextensiva ao conjunto da cultura, sua presença era particularmente importante, para os gregos, na esfera política. De fato, a política para eles era uma ética. Como o indivíduo alcançava sua plena realização humana pelas virtudes, a *polis* se realizava como sociedade política, como espaço humano da liberdade, através das leis justas. Os costumes traduziam a vivência concreta da justiça, distante da desmesura (*hybris*) da tirania e da anarquia. A política não era vista pelo ângulo do poder,

como passou, depois de Maquiavel, a ser unicamente enfocada, mas do ponto de vista da justiça, da ética inspiradora da *politéia* (leis constituintes). O direito não consistia em normas impostas pelos detentores do poder, ou emanadas do “Estado”, da *vontade dominante*; mas era tido como expressão do logos, da justiça regendo as coisas humanas.

Sem dúvida, o abandono dessa visão ética do direito e da política tem conseqüências funestas em nossa civilização. Tanto o direito como a ordem política perderam seu fundamento teórico. (Uma hipótese não é um fundamento, mas um artifício heurístico.) As tentativas para fundar o direito e a política, prescindindo da ética, estão antecipadamente fadadas ao fracasso. Talvez se possa dizer que esse niilismo ético, que se quis colocar na base do direito e do Estado, só em casos extremos teve aplicação literal; pois o bom senso de estadistas, e o próprio sentimento da consciência social, admitiam uma base ética para a política, na prática, pautavam a vida política concreta por valores éticos, às vezes os inscreviam em Instituições.

Os *Escritos de Filosofia* estudam as relações de Ética e Política, Ética e Democracia. A Filosofia Política do Pe. Vaz mereceria estudo à parte, fal sua amplidão e riqueza. Finalmente, o último capítulo do seu livro — sobre religião e cultura — conclui com estas memoráveis palavras: “A organização de uma experiência de uma cultura sem religião — o que vem a ser, em toda terrível e contraditória força da expressão, a cultura de uma religião do nada — está exigindo do homem desse fim de milênio um preço literalmente mortal... O homem da cultura contemporânea errante em meio à multidão prodigiosa de significados está mais uma vez posto diante da simplicidade essencial da busca de sentido, da busca de Deus”.

II. Que seria de uma Cultura sem Ética?

Se a ética é coextensiva à cultura, uma cultura sem ética seria contradição em marcha: uma cultura em processo de fatal destruição. Ora, ultimamente se apresentaram análises da atual crise brasileira que caracterizam, justamente pela exclusão dos valores éticos, nossa cultura nesse final de século. Não é só o fato de uma corrupção generalizada, mas é uma mentalidade que se expressou na famosa “Lei de Gerson”: *levar vantagem em tudo*. A “ética” do malandro, a picaretagem, o desrespeito às leis

"amplo geral e irrestrito", a impunidade que hoje em dia não cobre somente os políticos e os membros de classes superiores, **mas se estende**, por exemplo, aos grupos de extermínio de menores, aos matadores dos líderes camponeses e dos índios. Darcy Ribeiro costuma referir-se a nosso país como "um país que não deu certo". E como poderia dar, se desde os princípios a "Arte de Furtar" aqui teve uma criatividade e uma difusão extraordinárias, como se mostra naquele livro clássico atribuído ao Pe. Vieira? E se nosso povo, nos três séculos de vida colonial foi, segundo Capistrano de Abreu, "sangrado e ressangrado, capado e recapado"? Se as elites foram mais dominantes que dirigentes, mais predatórias que produtivas? Viajantes como Agassiz não nos davam mais de dois séculos de nação independente para nos destruímos como povo. Esperemos que sua previsão tenha o mesmo valor que seu fundamento: imaginem que se baseava numa leitura negativa e racista do que temos de melhor: nossa magnífica mestiçagem. Sucede que temos quase dois séculos de país independente, e De Gaulle achava que o Brasil não era um país sério. Somos um país sério?

O psicanalista Jurandir Freire foi eleito o "Homem de visão" no ano de 1988 pela análise que fez do Brasil em seu ensaio: *Narcisismo em Tempos Sombrios*. Jurandir vê o país dominado pela violência, pelo cinismo, pela delinquência e pelo narcisismo. Esse conceito provém do historiador americano Christopher Lasch; *pânico narcísico* é a reação de quem no estado de desesperança de qualquer ideal — sem confiança na cultura, nos valores, nas leis — sente-se autorizado a tomar qualquer atitude: violência, vale-tudo, etc. É uma atitude de cinismo, o domínio da *razão cínica*, assim definida por Peter Sloterdijk em sua *Crítica da Razão Cínica*: "A razão cínica caminha aparentemente ao lado da razão crítica, mas para afirmar o primado da violência, ornando-a de atributos essenciais e universais". Depois de criticar o universalismo da lei idealista, o cinismo escancara uma outra abstração, a da violência universal e necessária. E, o que é mais inescrupuloso, não esconde o particularismo de interesses, responsável pela reviravolta ideológica. Em nome do realismo, o cínico convida a todos para que subscrevam a moral da violência, que ele decretou universal e verdadeira. Naturalmente, essa moral beneficia antes de mais nada seus artífices. É um jogo onde o vencedor é conhecido de antemão. Os poderosos pensam continuar mandando e os descamisados sabem que vão continuar obedecendo. "Pois é através dessa razão cínica, diz Jurandir, que os cidadãos pensam proteger-se contra a confusão reinante". Ele acrescenta que o ser humano não tem, como os animais, suas defesas e seu destino programados pelo instinto:

ao contrário, necessita de artefatos culturais bem afinados, que dêem direção a sua vida, que o protejam dos perigos naturais e de sua própria angústia existencial. Assim, o homem brasileiro caiu em um estado de confusão e cegueira, confundindo coragem e crime, lei com arbítrio; legitimando a delinquência e o mau-caratismo. Na sua incômoda sensação de insegurança, tem a necessidade de assegurar-se de seus limites, através do culto do corpo; por isso tal culto se tornou uma das marcas da década de 80 no Brasil.

Para outros analistas — como Paulo César de Andrade (Jornal do Brasil, 14/06/89) — a inflação crônica e a *cultura da inflação*, que dela deriva, são causa da “deterioração moral que contamina o país”. Perdida a noção de um referencial básico — o valor da moeda — perde-se facilmente a noção de valor geral.

À perda do sentido de valor das coisas e do trabalho, junta-se uma consciência de injustiça, de um lado, e de oportunismo ou da “lei de Gérson”, de outro. Os valores éticos se deterioram porque já não produzem os resultados prognosticados: de pouco vale a ética do trabalho e da poupança, se a poupança se esvai, implacavelmente; e o trabalho, por mais árduo e esforçado, produz cada vez menos.

Pior ainda, deteriora-se de forma irrecuperável o senso de justiça e com ele, o respeito pela lei, e sua própria virtude primordial de atingir de forma igual a todos os cidadãos, fracos e fortes, ricos e pobres, poderosos e impotentes. A lei perde sua majestade, passa a ser apenas um instrumento de trabalho do tecnocrata, uma diretriz substituível a qualquer momento: uma “medida provisória”.

Perdidos o senso de valor, o senso de justiça, o respeito à lei, então a cultura nacional passou a aceitar, sem crítica, a ética do sucesso, no contexto do predomínio da força. O mais forte passa a ser, automaticamente, o mais bem-sucedido. Instaura-se sem controle o predomínio da corrupção, das pressões das majorias contra as minorias ou das minorias ativistas contra as majorias passivas. A máfia, a “proteção”, as comissões, enfim, a *ética do bandido*, substitui a lei, a ordem, a ética da civilização. Não bastará, portanto, combater o déficit público, resolver o problema da dívida, “moralizar” a política ou os políticos. O problema é mais profundo: será preciso reverter tendências culturais surgidas do convívio prolongado com uma realidade amoral e injusta, resultante basicamente de uma só causa; a inflação crônica e a perda do sentido do valor da moeda (Até aqui o artigo de Paulo César.)

Essa incompetência em lidar com a inflação é um indicador a mais da falência do Estado brasileiro, incapaz de efetuar as tarefas fundamentais para que o Estado foi constituído. Claro que isso não absolve a sociedade civil, pois é dela essa cultura inflacionária, e os grupos poderosos que têm interesse em manter a inflação elevada, por causa do mecanismo da transferência de renda, que os favorece. A crise ética em nosso país abrange todos os setores: basta ver o que é uma eleição de Reitor em algumas de nossas universidades, para se constatar a que ponto a ética está esquecida. Se as pessoas de instrução superior, se os PHDs, não estão preparados para a democracia, quem estará neste país? A democracia é um regime que, mais que nenhum outro, se baseia em ética. E a crise da Universidade brasileira não é só acadêmica e/ou financeira, é também crise ética.

Contudo, há que considerar o nosso próprio sistema econômico como adverso à ética. O capitalismo selvagem, que domina em países como o Brasil, é a negação crua da justiça social: seria redundante insistir. Mas o problema pode se colocar de maneira mais radical ainda: não seria o próprio capitalismo, na sua essência, avesso à ética? A conjuntura não parece propícia à condenação do capitalismo, quando "a justiça de Deus na voz da história" (como dizia Pedro II) acaba de dar seu veredicto contra as experiências do socialismo real. Contudo, o próprio Papa, na sua última Encíclica "Centesimus Annus", alertou os entusiastas para que não julguem o capitalismo absolvido de seus erros e desumanidades pelo fato da queda do muro de Berlim e do império soviético. O livro do Pe. Vaz levanta muito claramente a questão: se um sistema todo voltado para a satisfação das necessidades, que dá primazia ao econômico, e de fato, lhe atribui a determinação em última instância de todos os aspectos da vida humana e social, poderia ser compatível com uma orientação ética do homem e da cultura. No capitalismo há ainda o agravante da motivação do lucro, como mais importante que a realização das necessidades básicas do ser humano, e da primazia do capital sobre o trabalho humano, que fica reduzido a simples mercadoria no mercado de fatores de produção.

O problema do país é o de *Ética*, quer dizer, de *justiça*. Tanto no Estado como na Economia, tanto na sociedade como na consciência (e na formação) dos brasileiros. Disse Raymundo Faoro em artigo recente: "Na desconfiança e no dismantelamento da sociedade o que se mostra é uma sociedade sem justiça. Que é, perguntava Santo Agostinho, numa página clássica, a sociedade sem justiça? Tire-se da sociedade a justiça, subtraia-se do governo o cuidado pelo bem comum, o que sobra? Sobra, responde, uma gangue de bandidos. 'Sem a justiça, que são os reinos

senão gangues de criminosos em larga escala? Que são as gangues senão pequenos reinos?" O raciocínio se desenvolveu no pensamento político em muitas formas, formas de apresentação. Se a sociedade e o Estado não se sustentam sobre o Direito e a Justiça não se escamoteiem as *magna latrocinia*, que daí derivam" (*Revista Isto É-Senhor*, junho 91).

De novo, terminamos um segmento de nossa exposição em um tom negativo. Mas justamente o que vamos examinar agora é se a ética tem futuro: *Custos, quid de nocte?* indagava-se na Bíblia. Vamos aplicar-nos a descobrir se é possível vislumbrar na penumbra alguns prenúncios de uma nova aurora da eticidade, nesse horizonte que é a passagem de milênio.

Com a morte de Hegel, a filosofia alemã perdeu o seu grande mestre.

Com a morte de Hegel, a filosofia alemã perdeu o seu grande mestre.

Com a morte de Hegel, a filosofia alemã perdeu o seu grande mestre.

III. O futuro da Ética

A filosofia ética de Hegel tem como característica a distinção entre Eticidade e Moralidade. Eticidade — ordem ética, reino ético (*Sittlichkeit*) — é objetiva: uma realidade social, a vida ética de um povo dentro de seus costumes que são a norma inconteste do que é justo. Moralidade é subjetiva, é a consciência moral que encontra na sua consciência, no sentido do dever, o critério do que é bom e justo. O ponto alto da moralidade é a ética kantiana, e o arquétipo da eticidade é a cidade grega na época anterior à sofística. A eticidade receberá, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, a Família e o Estado como suas realizações concretas, e será enfocada como uma etapa dialética posterior à moralidade. Na *Fenomenologia do Espírito*, a perspectiva é a oposta: é a eticidade que se dissipa ao ser superada pela moralidade. Contudo, Hegel diz expressamente que tanto se pode conceber a eticidade como dando lugar à moralidade, como ao contrário, a eticidade como coroamento da moralidade; e adotou a primeira alternativa por ser mais de acordo com a maneira de pensar de seu tempo. Mas deixa entrever uma certa simpatia pela opção descartada: uma ordem ética que brota da essência mesma é o fim e fundamento da moralidade (Ver a "Razão que opera", Introdução). É no conhecimento, e não no ser imediato, que a substância ética tem a sua verdade absoluta; contudo, na moralidade, a consciência-de-si não atingiu a felicidade da substância ética, do espírito de um povo; ainda se acha como essência interior e abstrata; para fazer da certeza verdade precisa tornar efetiva, por meio de si mesma, a harmonia do Si com a coisidade. A verdade dessa consciência-de-si racional é a substância ética.

Vamos considerar, para fins de nossa exposição, a Eticidade como uma etapa superior à Moralidade; e como seu coroamento. Desde que se dissipou o sonho da cidade grega, as crises éticas se sucederam, porque entregar a verdade moral ao "livre exame" é lançar perplexidade sobre o bem e o mal, e estimular as críticas radicais que da negação de certos costumes, de certas morais, passam logo à negação completa da moral; ao niilismo ético, prático e teórico. Por outro lado, a ética navega nas águas de uma filosofia geral, de uma antropologia em particular. A rejeição de uma filosofia primeira, a recusa de uma antropologia filosófica e, finalmente, a rejeição do próprio sujeito como a ilusão maior do pensamento radicado na tradição grega, tudo isso é simplesmente devastador para a construção de uma ética filosófica. E contudo, os filósofos são obrigados a tentar sempre de novo construir sua ética; sentem que sua tarefa teórica está inacabada e parcial enquanto não abordarem os problemas da razão prática, e não derem sua contribuição à *Moralität*. Na sua esteira ou a seu lado, os moralistas têm sempre surgido em todas as épocas; e sobretudo em nossos tempos, movimentos político-ideológicos têm agitado a sociedade civil e pressionado os Estados e os organismos internacionais em direção de conquistas éticas, cada vez mais ambiciosas.

Não se trata ainda de uma eticidade — não há uma ordem ética universal que modele a vida moral dos indivíduos; trata-se de *Moralitäten* regionais, específicas; de bandeiras que arregimentam pessoas e formam a opinião e as consciências, e até se inscrevem em leis e convenções internacionais. Com isso tendem a criar uma nova ordem ética que ainda parece fragmentária, mas deixa entrever a unidade do espírito nessa ânsia de realização da liberdade sempre mais ampla e efetiva.

Não fazemos idéia de quanto se modificou o mundo através desses movimentos de opinião, que desde o Renascimento vêm dando novos rumos ao sentimento do homem e à sua busca de liberdade. Abalos culturais da magnitude da Reforma e da Revolução francesa podem ser considerados como tendo um saldo ético positivo, se olharmos para suas repercussões na consciência da liberdade. E mais perto de nós, basta lembrar que nossos avós ainda tinham escravos, e hoje parece um absurdo para a consciência ética um homem escravizar outro homem; o que para Aristóteles era exigido pela própria natureza que criara as raças asiáticas para escravas das raças helênicas. O racismo também hoje é tido como absurdo, e até o último bastião da discriminação racial, a África do Sul, está abandonando sua legislação discriminatória. Os movimentos de descolonização

mudaram em nosso século a face política dos continentes; as minorias raciais conseguem sempre mais autonomia. Há a recente queda do muro de Berlim e dos regimes socialistas ditatoriais. Chegamos a uma época em que a Democracia parece um direito líquido e certo de todos os povos; e mal imaginamos que, não faz muito tempo, isso era subversivo. Acrescentem-se os movimentos de libertação feminina, contra a opressão generalizada que, desde o paleolítico, os homens exercem sobre o “belo sexo” ou “sexo frágil” como costumam dizer. A superação do etnocentrismo, pelo relativismo cultural que considera as culturas diversas no mesmo pé de igualdade e dignidade, como outras tantas realizações da irredutível diversidade humana. E até mesmos as guerras nem de longe encontram na consciência social a legitimação que antes conseguiam: a própria ameaça atômica tendo impelido os homens a resolver de outro modo seus conflitos para evitar a catástrofe que provocaria o holocausto da humanidade toda. Enfim, um caso exemplar de movimento profundamente ético e que faz caminho na consciência humana, obrigando os Estados a mudarem suas políticas: o movimento ecológico.

Essa enumeração não aponta para um otimismo excessivo, para o qual tudo são flores. Ao contrário: reconhecemos o absurdo, os extremos a que se tem chegado neste mundo moderno em matéria de opressão, de poluição, de massacres e genocídios, de discriminações. O que notamos é que esses movimentos surgiram não só *apesar disso*, mas justamente *disso e por isso*. Possuem a característica de uma inversão dialética; depois de se ter chegado ao cúmulo da opressão, da violência, esse extremo provoca sua superação, sobretudo por despertar a consciência e o sentimento que se lhe opõe e que vai destruí-lo. Aquela frase célebre de Hegel na *Fenomenologia*: “O espírito é tanto maior quanto mais extrema é a oposição da qual retorna a si”, e a frase poética que Dom Helder gostava de citar: “Quando mais escura é a noite mais se aproxima a madrugada” podem aplicar-se a estas situações, e muito particularmente ao movimento ecológico: foi preciso que a deterioração do meio ambiente chegasse a tais extremos para a humanidade despertar a consciência da necessidade de defender o meio ambiente, isto é, sua própria sobrevivência no planeta.

Na minha opinião, o sucesso do movimento ecológico é exemplar: não é só um dos elementos ou um dos campos em que se vê o despertar da consciência ética — com brilho e esperança de uma aurora —, mas é também o prenúncio de um despertar mais decisivo e abrangente, o da própria consciência moral. Assim como pelos excessos da poluição, o risco da sobrevivência

da espécie fez as pessoas se conscientizarem da necessidade vital de luta pela defesa do meio ambiente, também se pode esperar que o próprio absurdo do esquecimento da ética venha a suscitar um despertar do sentido ético ainda mais vigoroso e radical que todos os movimentos ecológicos. Pois o perigo que traz o esquecimento da ética é maior que o da poluição ambiental, já que põe em questão a convivência humana civilizada, e poderia facilmente riscar a sociedade humana da face do planeta. Há vários indícios de que esse grande movimento ou renascença da ética já começou: nunca se viram tantos Congressos e Seminários para discutir problemas éticos. Resta muito a fazer, sobretudo no Brasil, até que essa nova consciência adquira força bastante para tornar-se realidade social objetiva como uma eticidade. Mas a esperança é que, da confluência de tantos movimentos de inspiração ética, se torne de domínio comum a evidência de que a ética é a necessidade maior da sociedade humana, e a base insubstituível de uma civilização digna do homem, a esperança de que surja um novo "reino ético" que nada fique a dever à Grécia antiga (essa aliás é antes um "tipo ideal" que uma imagem histórica exata). A *eticidade* por vir — como floração suprema da *moralidade* — traria a riqueza e a profundidade do *sujeito*, a transparência dos valores e da razão, para iluminar desde dentro os costumes e a ordem ética, estendida enfim às dimensões do mundo. Seria um reino ético onde a heteronomia fosse coisa do passado, já que as aspirações éticas da razão se veriam transcritas em leis justas e reconhecidas como tais; e em costumes plenamente racionais como expressão do reconhecimento e da liberdade.

JOÃO CARLOS

Um exercício de pensamento utópico? Talvez. Mas aos pessimistas que vêem a decadência e o fim do mundo só porque seu tempo passou e seu pequeno mundo ruiu, poderíamos dizer que cem mil anos é muito pouco na vida de uma espécie; e que os seis mil anos que duram nossas civilizações são uma parcela mínima na duração total da humanidade. Pode-se, com muita verossimilhança, pensar que a espécie humana está ainda em sua pré-história. Ora, pelas transformações que houve no último século, mal dá para prever onde estaremos daqui a cem anos devido à aceleração da história. E no prazo de um milênio? Do ponto de vista da duração da espécie, nossa história que vai de século em século não deixa de ser microscópica ou míope. O homem social é ainda um ser imaturo, tem muito que aprender, e vai ter de aprender muito, para sobreviver como espécie e realizar-se como ser humano completo. Um milênio a mais ainda é muito pouco para sarar as feridas e os vícios de sua pré-

-história guerreira, para corrigir tantas distorções. Desde o seu início, as Civilizações construíram juntamente com o Estado as sociedades escravocratas, levaram a opressão e a repressão a um grau nunca antes conhecido, e isso juntamente com a escrita, a forja dos metais e a acumulação das riquezas. É muito pouco para tirar uma conclusão realmente científica sobre o sentido e o progresso da história nesse segmento tão diminuto de tempo. Podem os astrônomos, ao calcular um pequeno trecho da órbita de um cometa, traçar-lhe a elipse ou a hipérbole total. Mas isso não é possível para a curva da história, quando nada porque não é linear, como as dos corpos celestes, e sim um emaranhado mais complexo que os epiciclos de Ptolomeu. A *noosfera* nada fica a dever à *biosfera* nessa pletora de formas e de mutações, nessa dialética de vida e morte, uma brotando da outra e nela soçobrando.

Mas ao falarmos em *noosfera*, evocamos a imagem de Teilhard de Chardin, que pensou o homem e a sociedade do ponto de vista de períodos realmente longos. A bem dizer, só Teilhard soube pensar assim a história do homem, pois só ele se punha na perspectiva cósmica, no processo total da duração da vida em nosso planeta. Por isso achava que a evolução, se até há pouco (i.é, há algumas dezenas de milhares de anos) ocorria no biológico, agora tinha passado, *no homem e pelo homem*, ao plano social e espiritual. Passara agora a impelir os homens a se unirem cada vez mais pela comunicação, pelo amor, através dos continentes e das fronteiras, até construírem uma unidade de ordem superior, ou seja, da ordem do conhecimento e do amor. Como toda a grande ética, a de Teilhard fundava-se numa referência religiosa: no *Cristo* que segundo São Paulo tinha uma grandeza cósmica, pois recebera do Pai a missão de reconciliar todo o universo e toda a humanidade, e levá-los à unidade com o Deus donde tudo se tinha originado.

Sinais ainda fracos, mas que a esperança pode decodificar como a aproximação de uma nova *eticidade*, e, por que não? do *reino de Deus*, e da *Cristogênese*, seriam esses movimentos de conteúdo nitidamente ético, como o *ecológico*, e toda essa luta multi-forme pelos *Direitos Humanos*.

E eis uma tarefa digna desta Faculdade de Filosofia na suas Bodas de Ouro: levantar bem alto a luz da *Razão* e a chama da *Justiça*, manter em tempos adversos o ardor da *Esperança*, contribuindo assim para que a cultura brasileira, hoje perdida por outros caminhos, possa ver, nesta virada de século e de milênio, renascerem os valores éticos, com o império da lei e a conquista da verdadeira *Liberdade*.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho se baseia nos *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura* de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Col. Filosofia, 8, das Edições Loyola, São Paulo, 1988.

A obra de Maritain a que aludimos é: *A Filosofia Moral — Exame histórico e crítico dos grandes sistemas*, tradução de Alceu de Amoroso Lima, AGIR, Rio de Janeiro, 1964.

As Éticas de Aristóteles consultamos na Edição de Firmin-Didot, Paris, s/d, *Aristotelis Opera Omnia Graece el Latine*, vol. II.

O estudo de Jurandir Freire Costa, *Narcisismo em Tempos Sombrios*, foi publicado na Coletânea "Percursos na História da Psicanálise", Ed. Taurus.

Endereço do autor:
R. do Príncipe, 526
50058 — Recife — PE