

ÉTICA E MEDIDA

José Henrique Santos
UFMG — CNPq

I. Há um conto de Jorge Luis Borges em que o autor descreve os serviços de cartografia de certo reino que primavam pela perfeição. À medida que o serviço progredia, os geógrafos reais produziam um mapa maior, mais completo, contendo todos os acidentes dignos de nota. Buscando sempre a perfeição, conseguiram produzir um mapa que era do tamanho do país e do qual não faltava nenhum acidente geográfico, por menor que fosse. Podia-se viajar pelo mapa como se viajava pelo reino, tudo estava representado em escala natural. O mapa tornou-se inútil quando um viajante descobriu que era melhor percorrer o país real do que sua representação, e desde essa época tornou-se necessário produzir um novo mapa que fosse imperfeito, mas que oferecesse melhor orientação aos viajantes.

O texto filosófico é mais complexo que um mapa, sem dúvida todo o texto é uma espécie de mapa noético em que o autor procura orientar seus pensamentos e os do leitor, de modo a conduzir a inteligência até um ponto julgado suficiente para se contemplar a verdade. O texto contém suas dificuldades e aporias e trata sempre de vencer um obstáculo, que é o problema que o autor se coloca. (*Problema* significa exatamente obstáculo saliente, cabo ou promontório.) Para isto é necessário um caminho, isto é, um método, que nos conduza sãos e salvos ao ponto de chegada. Descartes aconselhava ao viajante perdido na flo-

resta a andar em linha reta, na mesma direção, para sair da selva escura, Kant exige mais, pede uma revolução copernicana, e Heidegger acredita que, através do pensamento originário, eivado de jogos etimológicos e referências semânticas inesperadas, possa o leitor atingir a “clareira do ser”. Na cartografia do texto filosófico, a dificuldade se duplica quando o intérprete se interpõe entre o autor e o leitor. Não é o autor companhia suficiente? Por que é necessário comentar, explicar, dividir, numa palavra, multiplicar a semântica do texto? Não bastam as referências originais, originárias? A primeira dificuldade do intérprete é o próprio autor: como pôr-se no lugar dele e roubar-lhe a palavra? O texto é comunicação entre o autor e o leitor. Para que um terceiro?

Estas preocupações têm sua razão de ser quando nos dispomos a participar de um seminário versando sobre uma obra densa e ampla como *Escritos de Filosofia II — Ética e Cultura*, de Henrique Vaz. Primeiro porque a tarefa de discutir o tema central — Ética e Cultura — se arrisca a reproduzir meramente os pensamentos do autor: é possível fazê-lo, mas, como no caso dos cartógrafos do reino, qual a escala conveniente? Qual a medida do texto sobre o texto? Em segundo lugar, para que serve um resumo, senão para desviar a atenção do leitor, fazendo-o crer que os problemas a vencer são mais fáceis do que a realidade do texto demonstra?

Henrique Vaz é capaz de uma “exposição clara como o sol”, para usar o título de Fichte, mas nem por isso é um autor fácil, que se possa ler sem preparação suficiente ou sem um sério estudo dos clássicos da filosofia: Platão, Aristóteles, Santo Tomás, Kant e sobretudo Hegel, com quem estabelece um diálogo fecundo e muitas vezes esclarecedor sobre o próprio Hegel. Toda a tradição filosófica do Ocidente está por detrás do texto de *Ética e Cultura*; é com ela que Henrique Vaz dialoga, e ao propor o texto ao leitor, ele o convida ao mesmo diálogo. Desse modo, não nos resta outra alternativa senão deixar que, guiados por mãos de mestre, esta mesma tradição fale em nós, embora nem sempre sejamos conscientes dela. Não vou, porém, encetar uma rememoração sob a forma do mapa noético a que aludi, como se quisesse oferecer um guia ao leitor, porque não se pode substituir um texto rico e denso por um índice genérico. Tampouco desejo comentar esta ou aquela passagem, porque a obra fala por si mesma e não necessita de intérpretes. Schopenhauer nos adverte contra esses mastigadores alheios do alimento filosófico, os intérpretes, que lhe retiram o melhor da substância.

O que se pode fazer é pensar *através* do texto de Henrique Vaz, quer dizer, é tentar assimilar suas lições e, a partir delas, ques-

tionar por nossa conta e risco o problema ou os problemas que se colocam para nós e nos dizem algo sobre nossa própria vida espiritual. Não é pois uma pretensão de mestre, mas de um discípulo, baseada no fato de que o texto filosófico autêntico desce ao fundamento de questões que são raízes de tudo, mas que, por sua vez, quando se deixam resolver, suscitam sempre novas questões, que são assim o prolongamento daquelas.

II. A primeira das questões éticas que me parece pertinente colocar é a da *medida*: existe uma medida que nos permita julgar o bem e o mal, o certo e o errado? É possível uma medida para as ações humanas universalmente reconhecida? Henrique Vaz lembra-nos, a propósito, que a modernidade substituiu o esquema nomotético da antiguidade clássica por um esquema hipotético, de modo que a explicação da conduta moral se tornou uma hipótese referendada pelo sucesso, pela aprovação dos outros homens ou mesmo pela obtenção do poder. Assim, o juízo categórico e imperativo “tu deves” é substituído por um argumento hipotético-dedutivo sob a forma “se queres obter X”, então “deves fazer Y”, dando margem a dupla estrada: primeiro ao fazer em detrimento do agir, segundo, ao desejo. A ação moral se coloca, então, sob a ótica do construir, na linha das utopias sociais que marcam a modernidade, de sorte que o sistema político se torna algo desejável tendo em vista, não mais o bem comum, mas a riqueza e o poder como tais, desligados de suas implicações éticas primitivas. Assim é que a inspiração original da ética deixa de ser um “dar a razão do *ethos*” (*lógon donnai*)¹, para ceder lugar a uma “*poiesis* que submete a *praxis* às suas regras”, com a conseqüente “consumação, desde os tempos maquiavélicos, dessa cisão entre Ética e Política que acompanhará, como um dos seus problemas maiores, as vicissitudes da modernidade”².

A ética clássica, de inspiração aristotélica, encontrava no conceito de *enérgeia* ou fim imanente do ato (sua perfeição) o ponto axial onde situar a medida da razão para avaliar o agir moral. O desaparecimento do conceito de *enérgeia*, escreve Henrique Vaz, “traz consigo de um lado o esvaziamento do conceito de virtude (*areté*) como perfeição e medida qualitativa da própria ação e, de outro, a radical impossibilidade de se constituir uma teoria da *praxis* como teoria do bem propriamente humano — como teoria ética”³. Como conseqüência dessa sujeição da *praxis* ao imperativo da *poiesis*, a virtude se degrada em simples efeito do querer, devendo-se ver nessa degradação a raiz do niilismo ético no qual terminam as teorias modernas da *praxis*⁴.

A partir da moral provisória de Descartes, a ética kantiana do dever será a primeira grande tentativa de restaurar a medida do

1. p. 126 do texto.

2. p. 110.

3. p. 111.

4. Id.

agir moral consoante um imperativo categórico, quer dizer, em conformidade com uma medida absoluta que o eu transcendental tira de si mesmo. Se a medida não está na ação (*praxis*), está contudo na intenção do agente, que se prescreve um dever consoante o imperativo de sua consciência. O ato moral possui uma universalidade formal, dependente da reta intenção, exigindo-se dele que possa elevar-se a uma medida universal. O ato particular não tem um valor em si, mas adquire valor se estiver de acordo com o imperativo do dever. A ética do dever oferece assim uma medida para o ato moral, mas esta medida como que transcende o ato e não pertence a ele, mas à reta intenção do sujeito transcendental. Deste modo fica o ato moral subsumido numa universalidade formal, quer dizer, numa universalidade vazia, que, por isso desempenha apenas vicariamente o papel de medida.

Com a perda de vigência do formalismo kantiano na sequência do idealismo alemão, nem mesmo essa medida formal prevalece. Fichte se põe a edificar uma filosofia do Absoluto em que o Eu livre transcendental engendra o mundo pela vontade da ação, mas esse mundo da liberdade absoluta padece de uma desmedida fundamental: é que, sendo a liberdade o impulso originário do eu, que se põe a si mesmo na ordem do ser, ela teria de ser limitada pela liberdade de um outro eu, que seria também um sujeito livre. No entanto, como Hegel demonstra no escrito sobre a diferença dos sistemas de Fichte e de Schelling, o Absoluto de Fichte é unilateral e só está presente verdadeiramente em um dos extremos, que ele chama de sujeito-objeto-subjetivo. O outro extremo, que corresponde ao não-eu do primeiro eu, não é um eu independente e está fora da racionalidade do Absoluto. Por isto não existe aquela tensão dos contrários que se dão mutuamente como termo médio no silogismo do reconhecimento recíproco e que constitui a pedra de toque da dialética hegeliana da consciência-de-si-livre. O resultado dessa escassez de racionalidade é a necessidade de remediar a liberdade absoluta — para que se não transforme em terror — pela concepção de um Estado autoritário com o papel de polícia, a garantir o limite da liberdade, que cessa onde começa a liberdade alheia. Esta falta de medida da liberdade, que obriga a introdução de uma racionalidade *ad hoc*, se reflete nas deficiências da teoria fichtiana do reconhecimento recíproco, daí a necessidade de o Estado intervir como um terceiro termo na relação das consciências-de-si opostas. Ora, a vantagem da teoria hegeliana do reconhecimento sobre a de Fichte lhe vem, primordialmente, da justa distribuição do Absoluto, posto igualmente, em perfeito equilíbrio, nos dois extremos que se oferecem reciprocamente como termo médio.

O esforço de Hegel para restaurar a medida da ação é tanto mais notável quanto se considera que a distinção entre *Sittlichkeit* e *Moralität* permite mergulhar o individualismo típico da idade moderna, com sua moralidade, no próprio elemento dos costumes sociais ou eticidade, e deste modo reintroduzir a noção de virtude (*areté*). A concepção hegeliana é talvez o maior intento feito até hoje para conciliar a medida nomotética clássica, de inspiração aristotélica, com o individualismo moderno e a moralidade subjetiva. O *ethos* é, para Hegel, o nome genérico para a ética, a doutrina do direito e a teoria do Estado. Mas a *parousía* do espírito no Estado, de um lado, não encontrou eco no individualismo burguês, por outro lado, malgrado sua intenção original de liberdade e justiça, atraiu poderosamente para a sua órbita as ideologias do Estado autoritário, que desnaturaram a doutrina da *Filosofia do Direito* até a caricatura. Deste modo, a teoria da medida, da qual a *Ciência da Lógica* viria a dar a expressão sistemática, perdeu sua eficácia histórica, embora o sistema hegeliano continue a nos desafiar, como lembra Henrique Vaz, por não termos conseguido encontrar solução diferente para os problemas que estão em sua origem, e que continuam assim a ser *nossos* problemas.

A empresa de Marx em *O Capital* de encontrar uma medida do valor constitui uma brilhante demonstração dialética, mas o que a lógica do capital reserva para a ação moral é um lugar na super-estrutura da consciência de classe, em tudo dependente do processo de acumulação e dos valores de troca. De sorte que ainda aqui a medida da *praxis* não se repõe, ou quando isto ocorre é no sentido da *praxis* revolucionária. Marx não oferece uma medida para o *day after* da revolução, mas apenas um vago discurso humanista, de feição utópica.

A filosofia de Nietzsche, por sua vez, é claramente uma filosofia da vontade de poder, sendo a medida do ato moral suspensa na exaltação do "eu posso".

Nas filosofias contemporâneas do simulacro, onde a razão cede lugar ao desejo, a medida se torna ora arbitrariedade do signo, ora o fantasma de um imaginário que se contenta com o *Ersatz*, o sucedâneo, na linha da propaganda e dos modernos meios de comunicação.

Esta rápida visão da perda da noção da medida deve ser suficiente para caracterizar o niilismo ético e o paradoxo de uma cultura sem ética, na qual a Política, afastada de preocupações éticas, gravita em torno da obtenção e manutenção do poder.

III. A ética do desejo constitui um segundo momento daquela mudança que afeta a explicação nomotética e a faz perder-se. No sistema jenense de 1805/06, a chamada *Realphilosophie*, Hegel nos lembra a distinção entre pulsão (*Trieb*) e o desejo (*Begierde*): enquanto a pulsão ou tendência leva à exteriorização do eu e à sua posição no objeto como trabalho (portanto como resultado de um fazer), o desejo é ainda algo natural e animal e diz respeito ao mero consumo do objeto. A pulsão tende a criar algo permanente e é uma determinidade da consciência-de-si, ao passo que o desejo suprime a permanência do objeto. A pulsão tende a encontrar outra consciência, essa “realidade inorgânica do espírito”, mas o desejo suprime toda outra consciência ao suprimir o objeto e se põe como um extremo absoluto. A dialética do desejo assinala um momento inferior da vida do espírito, pois o desejo não trabalha o objeto, mas quer o consumo “como um animal”, segundo a fórmula de Alexandre Kojève⁵. Ora, no momento em que decai a ética da justa medida, surge uma ética do desejo que quer os fins sem a paciência dos meios, ou o puro consumo sem o trabalho. A moderna sociedade de consumo é conatural à ética do desejo porque tem o poder de agir sobre o imaginário social, fazendo-o crer que pode alcançar tudo sem um mínimo de esforço. A ética do desejo se coloca na linha da razão instrumental, sendo o instrumento posto como o segundo termo do silogismo hipotético: “Se queres X, deves fazer Y”, de modo que o desejo se satisfaz por meio da ação sobre o instrumento adequado para atingi-lo.

5. *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 55.

A razão instrumental vem a ser uma racionalidade técnica, que nada fundamenta, senão a própria operação. A medida é o sucesso da operação ou a conclusão que vem convalidar a premissa. O fim deixa de ser a perfeição do agente, para tornar-se mero objeto de consumo, seja este objeto algo externo ou o próprio corpo. A cultura do corpo atinge na ética do desejo o ponto máximo da objetividade, vem a ser a modelação do corpo como objeto para outro desejo. Assim, no simulacro das relações entre indivíduos isolados, o corpo assume o lugar da antiga consciência-de-si, que, na reciprocidade da tensão dialética, desejava ser reconhecida por outra consciência, como condição de sua humanidade reconhecida. Nos sistemas de Jena, Hegel definia a consciência como “natureza inorgânica do espírito”, como a diferença do conceito que tinha subsumido em si a intuição da indiferença natural; agora, na época do consumo do próprio corpo, o conceito volta a ficar subsumido na intuição do não-diferente, ou seja, da natureza. Ao mesmo tempo, o imperativo categórico da rígida moral kantiana se transforma num imperativo do consumo, com a frase “du sollst” (tu deves) trocada em “du mußt” (tens de), como condição de sucesso e

reconhecimento. A frase básica da propaganda e da persuasão é um imperativo, ligado por sua vez a uma condição hipotética tida como necessária.

IV. Ao estudar as estruturas fundamentais de uma ética não-metafísica, o Prof. Werner Marx perguntava: “Existe sobre a terra uma medida?”⁶. Esta medida só pode ser hoje a tolerância da coexistência e o respeito aos direitos da pessoa. Como fundamentá-la, porém, se o individualismo possessivo dos tempos modernos destruiu a reciprocidade dos opostos que se reconheciam mutuamente no espírito, quer dizer, na cultura? Como fundar a razão na indiferença de indivíduos isolados? Onde encontrar remédio para a anomia que afeta a sociedade como um todo? A única resposta que parece ainda oferecer uma esperança é a educação. Henrique Vaz nos recorda que a ética como disciplina da razão surgiu no mundo grego no momento em que as grandes transformações sociais provenientes da guerra do Peloponeso abalaram a confiança nos costumes tradicionais e tornaram necessário buscar um novo fundamento para a ação dos homens, desta vez na própria razão⁷. A ética surgiu assim de uma crise social, como salvação oferecida pela razão. Esta oferta da razão veio penetrar a *paideia* grega, a educação, como uma força que conseguiu suplantar a anomia e os elementos de desagregação social.

Os costumes atuais são heterogêneos e já não há um referencial comum por onde pautar o comportamento. Certas ações parecem-nos injustificáveis, na verdade elas buscam encontrar uma legitimação na ausência de normas: onde não existe norma, o ato cria a norma com a violência do fato consumado. O *ethos* deixa de se reconhecer como um hábito comum e estável — significação inscrita em sua dualidade etimológica — para perder-se na anomia do niilismo ético. As ações se medem, então, pelo sucesso de seu fazer ou pela audácia da novidade; tornam-se imperativos da moda, por certo tempo, para depois serem substituídas por outros paradigmas mais recentes⁸. O gosto da novidade acaba por produzir um reconhecimento passivo, de mera compulsão, em relação ao qual a sociedade é tolerante. A sociedade torna-se “permissiva” e o comportamento que no passado recente seria considerado excêntrico acaba por tornar-se o próprio centro de novos hábitos e costumes. A distinção entre bons e maus costumes se perde para o juízo ético. Se tudo é justificável, só resta acolher a compreensão dos motivos psicológicos, que tudo parece explicar e justificar. Mas assim a ética se transforma em psicologia, e o comportamento já não se funda na medida do bem e do mal, do singular e do universal, do justo e do injusto, mas encontra nesse *psicologismo moral* a

6. Cf. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*, F. Meiner, Hamburg, 1983.

7. Cap. II do Livro, *Do Ethos à Ética*.

8. A respeito desta medida que funciona como paradigma, escreve Henrique Vaz: “O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos”, *Ética e Cultura*, p. 15.

aceitação e o consentimento da consciência que não deseja ser repressiva. É uma volta à natureza dos instintos ou a subsunção do conceito na intuição: o homem cai sob o domínio da natureza, a velha ordem da *physis* que já o mundo grego havia supprassumido no *ethos*. A este propósito, lembra-nos o Pe. Vaz que o *ethos* "rompe a sucessão do mesmo que caracterizava a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do diferente no espaço da liberdade aberto pela *praxis*"⁹. O *ethos* se constitui numa ordem criada pelo homem e que supprassume sua própria natureza enquanto razão e liberdade. Por isso ele não é uma ordem fixa e imutável, mas se abre para uma renovação que coexiste com a tradição. "Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbitrio, escreve Henrique Vaz, a necessidade instituída da tradição mostra-se como o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra de cultura"¹⁰. Só se pode compreender a ação dos grandes homens e dos guias espirituais da nação nesta perspectiva ética suprema, como aqueles que elevam a tradição a seu juízo de verdade e, com a força do exemplo, criam uma nova ordem, superior e mais justa. O *ethos* não pertence à ordem do conformismo e da repressão, mas da liberdade e da justiça. É possível transformar o *ethos* sem fazer *tabula rasa* dos valores que tornam a vida digna de ser vivida. Assim é que a Nova Lei derroga a Antiga Lei em nome do Amor. A sabedoria consiste em reconhecer-se na cultura e fazê-la nossa pela educação e o exemplo.

9. Op. cit., p. 11.

10. Ib., p. 17.

É impossível conceber a existência humana separada da esfera da eticidade, esta morada espiritual do homem e medida da vida em comum. A crise da cultura de nosso tempo só pode ser vencida por uma nova forma de educação que tenha como meta fazer refluir a distância entre miséria e riqueza, entre necessidade vital e consumo supérfluo, bem como vencer a enorme desproporção entre meios e fins. O homem contemporâneo precisa substituir o ideal de ter pelo ideal de ser.

Endereço do autor:
Av. Cremona, 587
31310 — Belo Horizonte — MG