

## ÉTICA POLÍTICA: URGÊNCIA E LIMITES

João Augusto A. A. MacDowell  
Centro João XXIII-IBRADES

O artigo tenta esclarecer a tarefa da Ética política no contexto da sociedade brasileira contemporânea. À luz da descrição de traços da vida política do país e de suas raízes histórico-culturais, o autor identifica o individualismo moderno como responsável pela crise do *ethos* político nacional. São examinadas, a seguir, duas propostas para a superação do impasse atual através da descoberta de uma nova base ética comum. A primeira, exemplificada no pensamento de R. Bellah, recorre à tradição religiosa como fonte de inspiração. A segunda, tipificada em J. Habermas, pretende basear a sociedade no consenso em torno de uma ética racional. O autor julga as duas posições insatisfatórias, já que a experiência do sentido capaz de fundar a convivência social escapa ao controle do homem e só pode ser comunicada pela linguagem simbólico-narrativa.

The article tries to clarify the task of Political Ethics in the context of contemporary Brazilian society. In the light of a description of some traits of the country's political life and of its historical-cultural roots, the author identifies modern individualism as responsible for the crisis of the national politic *ethos*. Two proposals are then examined in order to overcome the present impasse, through the discovery of a new common ethical basis. The first, exemplified by the thinking of R. Bellah, appeals to the religious tradition as the source of inspiration. The second, typified in J. Habermas, pretends to base society on a consensus about a rational Ethics. The author considers the two positions inadequate, since the experience of the meaning capable to sustain social life escapes man's control and can only be communicated through the symbolic-narrative language.

**A** nota de moralização ressoou nos mais variados tons durante a recente campanha presidencial. Em destaque na plataforma dos candidatos, emergiu também insistentemente na avaliação dos procedimentos utilizados por uns e outros para a conquista do poder. Qualquer que seja a inter-

pretação dada a esta ênfase nas exigências éticas da vida política, ela constitui, sem dúvida, um convite para aprofundar a reflexão sobre o tema "Ética e Política".

Não é a primeira vez que esta revista se debruça sobre a questão. Numa abordagem histórico-especulativa, editorial ainda recente<sup>1</sup> mostrou magistralmente a interpenetração entre o ético e o político na interpretação platônico-aristotélica da *polis*, bem como a ruptura de tal aliança na concepção moderna do Estado. Restabelecer esta relação, em termos consentâneos com a racionalidade moderna, eis a tarefa primordial do pensamento filosófico contemporâneo. Não se trata, portanto, na visão do editorialista, de retomar simplesmente a fundamentação objetivista da ordem ético-política, legada pelos antigos, nem muito menos de conformar-se ao pressuposto subjetivista do direito natural moderno. A tentativa grandiosa de Hegel de conciliar dialeticamente, no plano da história, a universalidade objetiva da lei com a subjetividade da consciência moral e a liberdade individual, acentuadas pela tradição bíblico-cristã, permanece como marco decisivo nesta empresa. Se não logrou alcançar solução plenamente satisfatória, sinaliza, sem dúvida, os pólos inarredáveis da problemática. A investigação, desenvolvida com notável acuidade, termina, assim, aporeticamente, no melhor estilo do pensamento clássico.

Seria presunçoso retomar o desafio da fundamentação ética da vida política nas alturas em que a deixou o mencionado editorial. Pretende-se aqui simplesmente, com uma exploração bem mais terra-a-terra da dimensão ética da política, indicar algumas pistas para a caracterização do *ethos* político nacional e para a superação de suas limitações.

\* \* \*

Aristóteles aborda a política sob a categoria da *praxis*, i.é, como uma particularização do *ethos* numa determinada região da atividade humana, a *praxis* comunitária. Com isso, ele confere automaticamente à realidade política um caráter ético. Pertence à política, como ciência do *ethos* político, fundamentar racionalmente a convivência social ou seja o existir e agir em comum, a partir do livre consenso. A razão imanente à *praxis* consensual exprime-se na lei justa, que regula os direitos e deveres dos cidadãos. Ela assegura a participação equitativa de todos no bem comum. É através de sua participação na vida da *polis* que o indivíduo realiza a sua liberdade, enquanto o bem comum coincide com o seu próprio bem. Assim entendida, a política representa o esforço de ordenar racionalmente a associação dos indivíduos, decorrente de uma necessidade natural. Para tanto,

1. H.C. de Lima Vaz, "Ética e Política", *Síntese Nova Fase* 29 (1983):5-10; reproduzido em: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo 1988, pp. 257-262. O autor aprofunda o assunto no cap. IV da mesma obra sob o título "Ética e Direito" (pp. 135-180).

faz-se mister submeter o exercício do poder como força e violência ao império da lei, que o legitima na medida em que é regido pela justiça. A *polis* ou o Estado não consistem senão no conjunto de instituições que regulamentam o exercício do poder em termos de direitos e deveres.<sup>2</sup>

2. Cf. H.C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 135-138.

Destarte, a política, como organização das relações sociais segundo o critério da justiça, adquire necessariamente também o caráter de *poiesis*. Da ação política resulta uma obra, que é o Estado, o conjunto das instituições e instrumentos jurídicos que regem a praxis comunitária. Enquanto edificação da *polis*, a política apresenta uma dimensão técnica. O produto da atividade política deve obedecer não somente às regras da justiça, mas também às da eficácia. Não há necessariamente oposição entre estes dois aspectos da política. Eles não podem ser nem confundidos, nem suprimidos. Cada um tem sua racionalidade própria. As decisões políticas levam em conta não só os fins, mas também os meios mais adequados para realizá-los. Também estes meios estão sujeitos ao critério da justiça. Eles devem, entretanto, ser avaliados ainda em função de sua capacidade de conduzir ao fim colimado. Não basta examinar as decisões políticas sob o ponto de vista ético. Discuti-las também sob o ângulo técnico é uma exigência ética, se bem que essa discussão, como tal, escape à racionalidade ética. Distintas, as dimensões técnica (*poiesis*) e ética (*praxis*) da política não se encontram em pé de igualdade: a primeira está subordinada à segunda, como o condicionado ao condicionante.

Pertence à Ética política detectar e explicitar o *ethos* político de uma nação, a fim de justificá-lo ou criticá-lo. Para tanto, ela confronta a idéia de sociedade que inspira a vida política real com um modelo teórico construído racionalmente. Este modelo do Estado ideal aponta também a direção das transformações sociais que se têm em vista. Historicamente o pensamento ético-político é despertado pela experiência da violência e da desordem reinantes no mundo. Ele surge do inconformismo e da indignação ética em relação às condições de vida na sociedade. Alimenta-o a vontade de dar sentido ao caos social, de promover a justiça e a liberdade, em vez da opressão e desumanidade.

Entretanto, para não descambar no moralismo hipócrita ou em denúncias estereis, a preocupação ética no campo político precisa revestir-se da sobriedade da análise racional. Para tanto, faz-se mister evitar o julgamento de intenções na explicação das atitudes e decisões. Tentar remontar ao recesso secreto da subjetividade significaria expor-se a rolar interminavelmente no

plano inclinado das suspeitas e das acusações, vãs, porque incontroláveis.<sup>3</sup> Politicamente o que interessa são propriamente os efeitos das decisões, as medidas propostas ou adotadas. Estas é que devem ser discutidas e avaliadas sob o prisma tanto da justiça como da eficácia. Isto não quer dizer que sejam indiferentes as motivações da ação política. Elas são determinantes na qualificação moral do agir individual. Entretanto, do ponto de vista da ética política, tais motivações não são relevantes em si mesmas, individualmente, mas tão somente enquanto refletem os fins visados pelos atores políticos e, por conseguinte, a escala dos valores que os movem.

Trata-se, pois, de ater-se à investigação do sistema de valores subjacente à vida política da nação. Ele corresponde à idéia de mundo, de homem e daquilo que constitui o seu bem e realização plena, partilhada implícita ou explicitamente pelos membros da comunidade. Estes valores estão encarnados em duas manifestações interligadas do *ethos* político de cada nação: de um lado, as estruturas do estado e as instituições sociais, de outro, os costumes políticos, o estilo de fazer política, próprios da respectiva nação. Esta segunda face da esfera política só tem consistência real nas ações e no comportamento dos atores políticos. Trata-se do modo de atuar na política característico da maioria dos cidadãos ou de grupos específicos da sociedade. Cada cultura política corresponde a uma tradição histórica que evolui continuamente ao sabor da dinâmica social e das influências externas. Nem sempre, contudo, o *ethos* político se origina de uma única família cultural. Não raro duas ou mais heranças combinam-se na fisionomia política de uma nação ou, pelo contrário, concorrem entre si no mesmo espaço político.

A crise do *ethos* político resulta do abalo dos valores, que até então orientavam a vida pública. Eles perdem sua legitimação social, arrastando na sua derrocada as instituições e costumes vigentes. Outro sistema de valores entra em jogo, competindo com o anterior na preferência dos cidadãos. Não se trata normalmente de conflito aberto, mas de infiltração insidiosa, que vai minando as bases do *ethos* tradicional. As instituições já não correspondem às aspirações dos cidadãos. As práticas sociais vão-se alterando sob o influxo de novas concepções sobre o que é certo ou errado, sobre o que constitui o valor do homem. A crise instala-se efetivamente à medida que a sociedade toma consciência da perda de sua identidade cultural. Por mais superficial e polifacetada que fosse, ela se refletia num conjunto de padrões de comportamento, socialmente reconhecidos como válidos, ainda que eventualmente pouco observados. Com a crise, esta validade torna-se discutível, ou é simplesmente rejeitada.

3. Cf. B. Sutor, "Die politische Kultur und die Christen", *Stimmen der Zeit*, 207/6 (1989): 383-397; P. Valadier, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, Paris 1980, p. 58.

Falar de crise do *ethos* político nacional tornou-se ultimamente um lugar-comum. É fácil apontar seja para as incríveis aberrações da prática política, seja para a gritante inadequação das estruturas sociais aos postulados da justiça e da participação.

É verdade que a recente constituição federal lançou as bases jurídicas de uma ordem política e social mais consentânea com os direitos do cidadão. Entretanto, a realidade social ainda está bem longe de incorporar os preceitos constitucionais, que, na maioria dos casos, nem sequer foram objeto de regulamentação legislativa. O sistema eleitoral, a estrutura partidária, as regras de funcionamento do Congresso, para citar apenas alguns exemplos no campo das instituições políticas, não são de molde a assegurar uma justa representatividade do povo. Mais sérios ainda são os vícios da estrutura socioeconômica com a iníqua repartição da riqueza nacional em termos de propriedade e de fruição dos seus benefícios materiais e culturais. Só o fato, bem-conhecido, de vir-se tolerando anos a fio o escândalo da extrema disparidade entre altíssimos níveis de concentração de renda e indicadores sociais comparáveis aos dos países mais atrasados do planeta, demonstra à sociedade a singular insensibilidade moral da consciência nacional, ou, pelo menos, das elites detentoras do poder.

No plano dos costumes políticos, a crise de valores até se agravou com a nova República ou, pelo menos, tal foi a percepção da sociedade, em virtude talvez da maior circulação de informações. A falta de ética assume os feitios mais variados e surpreendentes de corrupção e clientelismo, autoritarismo e demagogia, violência e prepotência, oportunismo e irresponsabilidade no exercício da função pública. A evidência desses fenômenos dispensa detalhamentos. Baste chamar a atenção para alguns dos traços, que revelam toda a envergadura e profundidade da degradação ética da vida política. Não se trata apenas de desvios decorrentes da carência educativa do povo ou de inexperiência na prática democrática. Nem haveria motivo para alarme se o problema se restringisse a violações individuais de padrões de comportamento político socialmente respeitados. Na verdade, são os próprios padrões que se desintegram. Há sintomas de uma mentalidade social crescentemente viciada.

Com efeito, a degenerescência dos costumes políticos não atinge apenas a classe política, o funcionalismo ou a atuação de grupos de interesse na luta pelo poder. Ela manifesta-se também nas atitudes do povo em geral, à medida que sua participação na vida pública é ditada por motivações igualmente interesseiras. Haja vista o espírito corporativista em plena ascensão. Na ver-

dade, o traço comum a todas essas manifestações é a prevalência do interesse particular sobre o bem público. As instituições políticas e socioeconômicas, que ferem tão acintosamente os princípios da justiça social, não são senão a emanção de interesses particulares de classes e grupos de pressão. Este espírito de prepotência reflete-se não só na definição dos instrumentos jurídicos, mas também na atitude em relação à lei. Ela é simplesmente desrespeitada sempre que constitui obstáculo à realização das pretensões do indivíduo. Esta atitude perpassa de alto a baixo a escala social. Os indivíduos procuram de todos os modos tirar vantagem, afastando quaisquer barreiras de ordem moral.

O debate racional em torno dos problemas nacionais converte-se em espetáculo constrangedor, feito de tiradas demagógicas e agressões pessoais, quando não é substituído por conchavos entre grupos de interesse. Do mesmo modo, a autêntica negociação política cede o lugar às negociações e trocas de favores às custas do erário público. O mais grave é que, de acordo com a opinião corrente, é justamente nisso que consiste "fazer política". As práticas de corrupção e os abusos de poder vão se tornando absolutamente normais e corriqueiros, como mostra a desenvoltura dos envolvidos ao justificá-los cinicamente em público.

\* \* \*

Estas e outras mazelas da praxis política e do sistema institucional não são privilégio do Brasil.<sup>4</sup> A crise de valores que assola a nossa sociedade não constitui um fenômeno isolado. Abstraindo de peculiaridades locais, é forçoso reconhecer nela o reflexo de um processo mais amplo, característico da civilização ocidental, hoje com repercussões planetárias. Sem embargo da diversidade dos enfoques adotados na análise, da divergência de avaliações e da variedade de propostas, os observadores concordam geralmente em identificar o individualismo como traço dominante da cultura moderna e contemporânea. Não cabe aqui discutir o processo histórico que conduziu à prevalência desta ideologia no Ocidente.<sup>5</sup> Baste caracterizá-la brevemente, para que se veja a sua influência decisiva na crise dos valores da sociedade brasileira e se possa aquilatar a sua qualidade ética.

À afirmação teórica do primado do indivíduo sobre a sociedade, feita pelos ideólogos do pacto social, corresponde a praxis do capitalismo liberal, reduzindo o papel do Estado a mera garantia e proteção das liberdades individuais. O corretivo contra os abusos de tal liberalismo, fornecido pelo princípio socialista da

4. A análise aqui desenvolvida focaliza apenas os elementos da crise ética da vida política. Seria injusto olvidar as notáveis excessões e as promissoras reações a esta situação.

5. A este respeito, veja-se p. ex. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1983.

intervenção do Estado para disciplinar o jogo da livre iniciativa ou compensar as desigualdades dele resultantes mediante a distribuição de benefícios, não infirma as bases axiológicas do individualismo moderno. Com efeito, também neste caso, a autonomia do indivíduo e a plena satisfação de suas necessidades e desejos são o fulcro de todo direito, se bem que se admita que a generalização de tal objetivo implique a acomodação dos interesses conflitantes, função que não pode ser confiada senão ao Estado. Esta observação é importante porque mostra como capitalismo e socialismo modernos comungam na mesma fonte individualista.

Nesta perspectiva, a justiça se define por um conjunto de regras que permitem a cada um obter, quanto possível, o que ele deseja. Trata-se de estabelecer de comum acordo quais as regras que mais favorecem este objetivo através da cooperação recíproca. Estas regras resultam, portanto, de negociação, seguida de um contrato implícito ou explícito, entre as diversas forças sociais. Os indivíduos e os grupos mais vulneráveis terão condições de exigir mais e de oferecer menos por ocasião da definição das leis que determinam a distribuição do poder e dos outros recursos comuns. Tais desequilíbrios hão de ocorrer mesmo quando o Estado e suas leis representem efetivamente os interesses da maioria. No espírito do individualismo, a obediência a tais leis facilita a obtenção dos bens procurados pelos indivíduos, ao passo que a desobediência será penalizada em termos de tais bens, de modo que se torne desvantajoso violá-las.<sup>6</sup>

Como se vê, a concepção individualista da justiça (e da virtude em geral) esvazia-a de qualquer conteúdo propriamente ético, de qualquer valor intrínseco. Quebrar a regra para obter uma vantagem ou evitar uma prestação que ela impõe não significa em si um mal, segundo esta concepção, nem representa um prejuízo para o infrator, mas tão somente para os outros. Prejuízo próprio poderia advir apenas indiretamente do fato de que a infração tornaria os outros menos dispostos a observar a regra, quando dela resultassem vantagens para aquele indivíduo. Portanto, quem comete a injustiça sem que ninguém o perceba não sofre qualquer prejuízo. A perspectiva de punição do erro constitui a única motivação para a prática da justiça, ao passo que a certeza da impunidade deixa o indivíduo completamente livre de qualquer remora, já que as de caráter interior e propriamente moral não vigoram. É fácil perceber como esta mentalidade explica muitas atitudes correntes não só no domínio da política como também no conjunto da sociedade contemporânea.

6. Cf. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, pp. 30-43 (Esta obra está sendo traduzida para o português e será brevemente lançada pelas Edições Loyola na Coleção Filosofia).

Numa recente tentativa de interpretação, Robert Bellah e seus colaboradores identificam duas raízes do *ethos* nacional norte-americano: a tradição puritana e a tradição republicana.<sup>7</sup> A primeira, sublinhando muito embora a liberdade individual e promovendo a prosperidade material como sinal de aprovação divina, considera que o verdadeiro sucesso é inseparável da criação de uma comunidade de homens livres, fundada em valores éticos. A segunda, que se inspira no Iluminismo do século XVIII e especialmente em Locke, insiste na igualdade política dos cidadãos e na participação na vida pública sobre a base de valores comuns, condição para que a liberdade, própria do regime democrático, não se torne autodestrutiva.

A progressiva industrialização e urbanização, a partir da segunda metade do século XIX, alterou bruscamente a fisionomia da sociedade americana. O estilo de vida comunitário das pequenas cidades e vilas, próprio da civilização prevalentemente agrária dos primórdios da nação, foi declinando, ao passo que o espírito individualista já presente no *ethos* original ia adquirindo uma feição nitidamente utilitarista. O sucesso individual, especialmente no campo dos negócios, veio a constituir o critério do valor do indivíduo e sustentáculo de sua autoconfiança.

Desde o fim da segunda guerra mundial, a afluência crescente, aliada a certos fatores novos de ordem propriamente cultural, com destaque para a prática da psicoterapia, foi deslocando o eixo da preocupação individualista da produção para o consumo, do sucesso meramente profissional, através do trabalho, para a fruição da vida e a realização pessoal. A mentalidade calculista, própria da administração empresarial, é transferida para o campo da vida privada, do amor e das relações interpessoais, áreas antes governadas pelas normas da ética tradicional. Este individualismo, chamado expressivo, em contraposição ao individualismo utilitarista, constitui a tendência dominante na cultura norte-americana atual. O cultivo da própria individualidade (*self*) é considerado o valor supremo.

Basicamente coerente com a interpretação de Bellah é a visão de G. Lipovetsky a respeito da evolução do individualismo no Ocidente.<sup>8</sup> Também para ele há continuidade entre a modernidade e a assim chamada pós-modernidade, enquanto ambas fazem parte de um mesmo processo de afirmação crescente do indivíduo. Entretanto, ao passo que no primeiro estágio de tal movimento o indivíduo manifesta sua autonomia justamente pela criação do vínculo social, do poder político, da lei civil, na sua forma pós-moderna o individualismo tende a acentuar a individualidade em todas as esferas da vida social. Resistindo ao

7. R. N. Bellah et alii, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986 (1ª ed. 1985).

8. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1983. Sobre o assunto ver: Y. Labbé, "L'individualisme moderne, un problème théologico-politique", *Nouvelle Revue Théologique*, 111 (1989):62-82.

institucional e a qualquer tipo de compromisso ou projeto coletivo, o indivíduo instala-se no fragmentário, provisório, espontâneo da realização dos próprios desejos.

É verdade que o *ethos* do individualismo, embora hegemônico, não é o único a influenciar os julgamentos de valor do homem contemporâneo. Diversas tradições éticas subsistem de modo fragmentário na cultura atual, fornecendo conceitos e padrões de comportamento que se mesclam na consciência das pessoas. No Ocidente a tradição cristã ainda se faz presente tanto na modalidade mais transcendentalista, de inspiração católica, como na variante puritana, que valoriza o trabalho e a eficácia numa perspectiva predominantemente intramundana. Apesar de certas conotações individualistas, em ambos os casos, bem como em seus avatares já secularizados, a honestidade ainda é considerada como o valor que qualifica em última análise a ação humana e a própria pessoa.

\* \* \*

O impacto da modernidade sobre a cultura brasileira, como fenômeno global, é tardio. Deu-se praticamente a partir da segunda guerra mundial. Destarte, é sobretudo sob a forma do individualismo expressivo que ela vai influenciar a mentalidade nacional. É inegável que a modernização tem significado também a valorização dos padrões de racionalidade administrativa, eficácia e sucesso empresarial, nos moldes do individualismo utilitarista. No entanto, mais do que pelo progresso econômico e a assimilação de novas tecnologias, o espírito moderno tem sido veiculado pelos meios de comunicação de massa, que propalam justamente os valores que configuram o estilo de vida do individualismo expressivo norte-americano.

Uma cumplicidade secreta estabelece-se, aliás, entre esta mensagem e certas características da cultura tradicional brasileira, inclusive no campo político. Em função de suas raízes coloniais, a nossa sociedade nunca prestigiou especialmente o trabalho e a produtividade. Para os senhores que viviam da exploração do trabalho alheio, o que constituía expressão de sucesso e realização pessoal era o próprio poder, a ostentação e as facilidades de vida proporcionadas pela riqueza. Para os trabalhadores, fossem eles escravos, agregados ou meeiros, a labuta, por vezes insana, mas sem qualquer perspectiva de rendimento pessoal apreciável, não podia significar senão castigo ou fatalidade.

Os artesãos livres e os profissionais liberais haveriam de possuir algum senso da dignidade de seu trabalho, sem que isso importasse, porém, num ímpeto competitivo e no primado do

econômico. Já o espírito mercantilista dos comerciantes valorizava certamente o lucro e a habilidade nos negócios, mas não propriamente o trabalho produtivo. Só com a onda imigratória dos fins do século XIX a ética do trabalho, às vezes com conotações utilitaristas, encontrou um suporte social, restrito, todavia, aos setores respectivos. Barrada a via da realização pessoal através do trabalho, a cultura popular encontrou outros caminhos de auto-expressão individual como as proezas amoroso-sexuais, a valentia, o destaque nas festas e manifestações lúdicas, e, por que não?, a piedade e o misticismo. O homem avulta entre seus semelhantes pela força ou pelo jeito, talvez pela sorte ou por algum predicado maravilhoso, não, porém, pelo esforço construtivo ou pelo valor de sua virtude.

Por outro lado, o sistema colonial não fomentou o desenvolvimento de uma consciência da responsabilidade social. Sujeita à dominação da metrópole como colônia, dos senhores como criadagem, da gente de bem como gente do povo, a massa da população jamais se sentiu como dona de seu destino, chamada a construir uma comunidade nacional, que correspondesse às suas aspirações. O Estado, mesmo depois da independência, foi encarado passivamente como entidade poderosa, autoritária e autolegitimada. Dele se esperam todos os favores e a ele se atribuem todas as frustrações. A lei não é vista como proteção dos direitos individuais e expressão dos interesses comunitários. Aparece antes como figura hostil, da qual se trata de escapar ou violando frontalmente ou contornando com jeito.

Numa cultura política com tais características, não há lugar para iniciativas da comunidade ou de grupos organizados para a solução dos problemas gerais. Os indivíduos sentem-se isolados perante o Estado e a mercê dele. Falto de senso comunitário, cada um procura garantir a sua sobrevivência e, na melhor das hipóteses, a sua ascensão na escala econômica e social, aproveitando-se do arrimo político dos poderosos ou das brechas da estrutura social. Existe, certamente, solidariedade no nível das relações interpessoais. Notável, porém, é a ausência no passado de movimentos populares inspirados por um projeto de melhoramento das condições de vida ou de transformação das estruturas opressivas. As revoltas que pontilham aqui e ali a nossa história não constituem, o mais das vezes, senão espasmos de desespero ante condições absolutamente insuportáveis de existência.<sup>9</sup>

A importação do individualismo expressivo veio reforçar estas atitudes tradicionais. A modernização tornou, sem dúvida, os

9. Esta interpretação da história da cultura política nacional conflita com a de autores que sublinham os movimentos de resistência à opressão. Sem entrar na discussão do assunto, é importante observar que a exposição acima ressalta apenas alguns dos pontos de apoio do individualismo moderno no *ethos* tradicional brasileiro.

indivíduos mais ciosos de seus direitos, mais dispostos a controlar o desempenho dos governantes e dos políticos em geral. Não se trata, porém, de um ganho propriamente ético. De fato, a consciência dos próprios deveres não tem crescido proporcionalmente. Os cidadãos, individual ou corporativamente, reivindicam benefícios, lutam por vantagens e privilégios. Nem sempre, contudo, estão prontos a aceitar algum sacrifício pelo bem comum.

Uma multidão de brasileiros trabalha seriamente para sustentar-se e melhorar a sua situação e a da própria família. Quem o negaria? Outros estão dispostos a dar a própria vida em prol da justiça, da liberdade, da fraternidade. A miragem que se delineia sempre mais nitidamente no horizonte das aspirações gerais não é, porém, a de conquistar a prosperidade pelo trabalho persistente, nem muito menos a de encontrar a própria satisfação no cumprimento do dever ou na promoção da comunhão universal. O ideal difundido pela mídia aos quatro ventos é antes o da vida folgada. Trata-se de ganhar o mais possível com o mínimo esforço, de alcançar toda sorte de vantagens pessoais sem qualquer escrúpulo de ordem moral ou consideração pelos direitos dos outros. Mesmo objetivos altruístas são colimados não raro com o emprego de meios desonestos, traido a inspiração mais ideológica do que ética de tais projetos.

\*\*\*

A racionalidade ética foi explicitando no curso da história do Ocidente certos valores, que hoje constituem patrimônio comum da humanidade. Cada vez se torna mais claro para a consciência do homem contemporâneo que a convivência social deve ser regida pelos princípios da justiça, liberdade e respeito pela pessoa humana. À luz de tais princípios a realidade social brasileira merece a condenação mais categórica. Mesmo os que se opõem efetivamente à sua transformação não podem deixar de ratificar em público tal julgamento. A repartição da riqueza e do poder, proporcionada pelo atual sistema econômico e político, é insustentável. Os costumes políticos são indefensáveis.

Como corrigir tais desmandos? Qual seria o objetivo primordial da ação política inspirada pelo amor da justiça e da humanidade? Deve ela concentrar-se na luta pela transformação democrática ou revolucionária das estruturas opressivas? Será assim que se instalará o reino da liberdade e da paz?

Os ideais da justiça e da solidariedade tornam, sem dúvida, imperativo no momento político brasileiro o compromisso pela

transformação das estruturas sociopolíticas e socioeconômicas. Entretanto, a efetivação deste projeto não será viável sem a conversão da mentalidade coletiva. Não se trata naturalmente de etapas cronológicas de um processo, que possui na verdade um caráter interativo. Mas na interação das duas dimensões o valor tem certamente o primado como movente da ação. Não há condições de estabelecer e sustentar instituições justas na falta de uma vontade geral de partilha e comunhão.

Ora, a análise que vem de ser esboçada revela que o espírito individualista não afeta exclusivamente a classe política. O comportamento dos atores políticos espelha critérios e valores difusos no conjunto da sociedade e atuantes em todos os setores da vida pública e privada. A reprovação que despertam as prevaricações dos homens públicos nem sempre resulta de motivação moral autêntica. Pode provocá-la também, não só a consciência de sentir-se lesado, mas também a frustração de não gozar de igual oportunidade. Não basta elaborar um código de ética política, enquanto a mentalidade geral continuar a discrepar dos valores nele incorporados. Do mesmo modo, a reforma das instituições não garante por si só o reinado da justiça. Se os deserdados de hoje pretendem apenas inverter a gangorra da fortuna, a fim de passar a desfrutar as benesses dos poderosos ou da classe burguesa, nenhum avanço terá ocorrido. Tanto o aperfeiçoamento da prática política dos cidadãos como a transformação das estruturas injustas da sociedade dependem, assim, da substituição do *ethos* político vigente por um novo horizonte de valores.

\* \* \*

Esta solução não agrada aos que vêem no individualismo a grande conquista do homem ocidental. Eles reconhecem as distorções da sociedade brasileira. Aceitam que o problema básico consiste numa mudança de mentalidade. Não se trata, porém, de proscriver inapelavelmente o individualismo, mas apenas de corrigir as suas deformações. Na verdade é de um individualismo mais racional e conseqüente que se há-de esperar a solução para os problemas atuais. O capitalismo selvagem não representa senão uma deturpação do princípio individualista, já que não concilia os interesses de todos e, por seu caráter autodestrutivo, a longo prazo, não satisfaz aos de ninguém. Do mesmo modo, a centralização da economia no Estado socialista tem-se mostrado, por seu caráter esterilizador da produção, como uma forma incoerente de defender a igualdade na partilha dos bens e oportunidades. Nem a injustiça social, nem a destruição da natureza decorrem necessariamente do *ethos* individualista.

É justamente a busca dos próprios interesses, a maximização das vantagens comuns, que vai levando os indivíduos, através das lições da experiência histórica, a aperfeiçoar as regras do jogo. A regulamentação eqüitativa dos direitos e deveres, a preservação da natureza, a previsão da punição efetiva dos abusos interessam a todos e este interesse geral constitui a motivação possível e suficiente para a efetivação social dos valores colimados. Afinal de contas, as próprias idéias de liberdade, justiça, paz e progresso ganharam vigência social justamente no seio da cultura individualista.

Foi, de fato, do espírito individualista que surgiram as sociedades modernas avançadas do Ocidente, nas quais a humanidade atingiu um grau de prosperidade geral e de liberdade social, sem precedentes na história. Este modelo combina a economia de mercado com a democracia em política e o pluralismo tolerante no campo ético-cultural. É nesta linha modernizante, numa perspectiva individualista, que se alcançará a superação das distorções da atual sociedade brasileira. Trata-se de racionalizar a praxis político-administrativa e as próprias estruturas do Estado. No plano socioeconômico, a solução está na adoção de formas que tendem a compatibilizar o máximo de bem-estar social com um alto nível de competitividade em termos de economia de mercado e livre empresa.<sup>10</sup>

10. Cf. H. Jaguaribe, "Esquerda e Direita", *Jornal do Brasil* de 04.01.1990, p. 11.

Pode-se até admitir que as estruturas econômicas e políticas, propostas por tal modelo, sejam mais adaptadas, em concreto, para regular a convivência social nas respectivas sociedades. Em todo caso, na melhor das hipóteses ficam de pé duas perguntas. De um lado, se a motivação individualista é capaz de assegurar indefinidamente a integração social e o bom funcionamento do sistema em questão. Mais radicalmente, se os valores constitutivos do *ethos* individualista têm condições de fundamentar uma convivência social coerente com a dignidade da pessoa humana.

Jürgen Habermas, entre outros, responde negativamente a ambas as questões. Sua crítica, bem-conhecida, da modernidade, pode servir de ilustração à tese de que o individualismo não responde às exigências de uma sociedade verdadeiramente humana. De fato, ele demonstra teoricamente:

1. que as sociedades capitalistas avançadas implicam uma profunda desumanização;
2. que por isso mesmo incluem em si mesmas o gérmen de uma crise que conduzirá à sua transformação.<sup>11</sup>

11. Cf. J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M., 1968. Ver a respeito: Enrique M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid 1978; X. Herrero, "Habermas ou a dialética da razão", *Síntese Nova Fase*, 33 (1985):15-36. Habermas admite que sua crítica também se aplica analogamente ao capitalismo de Estado ou socialismo real do leste europeu.

Tais sociedades são encaradas sob o prisma da legitimação do poder político. Esta legitimação se dá através da tecnociência na sua relação com o progresso econômico. Uma vez que o desenvolvimento técnico-científico é responsável pelo progresso econômico e, por conseguinte pelos níveis de consumo, as massas são levadas a crer que a organização racional da convivência social depende diretamente do progresso técnico. Assim, a tarefa da política fica reduzida à definição dos meios técnicos mais eficazes para a regulação do funcionamento do sistema socioeconômico.

A tecnicização da política traz consigo a despolitização da opinião pública e com isso uma profunda alienação do cidadão. Ele se desumaniza, enquanto não tem oportunidade de discutir o próprio valor do sistema em que vive, os fins da sociedade, o conteúdo moral das decisões políticas (dimensão ética). Encerado no âmbito da racionalidade técnico-instrumental, as suas aspirações se definem através de categorias moralmente neutras (mais dinheiro, mais tempo livre, segurança de emprego etc.). A perspectiva que lhe é oferecida é a de um progresso econômico ilimitado, que possibilita a satisfação crescente de suas necessidades e desejos.<sup>12</sup>

Habermas não considera decisivas as crises resultantes das tensões entre os subsistemas político e socioeconômico.<sup>13</sup> Os mecanismos de que dispõe a sociedade capitalista avançada lhe permitem administrar os conflitos que surgem neste campo. Entretanto, a alienação de caráter sociocultural não pode perdurar indefinidamente. A própria dinâmica do sistema conduz a situações, nas quais a discussão racional e pública dos problemas de valor torna-se imperiosa. Com isso, o próprio sistema acaba sendo questionado. Esta crise leva finalmente à sua deslegitimação, em função da inadequação às exigências da racionalidade moral reemergente.<sup>14</sup>

\* \* \*

Não interessa discutir nos seus pormenores a visão habermasiana do processo de crise da sociedade moderna, exposta aqui em termos, aliás, muito sumários. O que convém reter de sua crítica é sobretudo a identificação da índole ético-cultural da desumanização da sociedade moderna, que leva necessariamente ao impasse. Se esta é a sina justamente das sociedades avançadas, moldadas pelo individualismo mais conseqüente, cai por terra a pretensão desta ideologia de servir de base a um mundo mais humano.

12. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, pp. 65-71.

13. Tais são segundo Habermas a crise econômica e a crise de racionalidade. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, 111s. A este respeito, ver também N. Bobbio, "A crise da democracia e a lição dos clássicos", *Arquivos do Ministério da Justiça* 170 (1987): 29-43; H. Höfnagels, "Unsere Gesellschaftsordnung und die grossen Fragen der Zeit", *Stimmen der Zeit*, 207/9 (1989):621-629.

14. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, pp. 111-115.

Estas conclusões são confirmadas por constatações empíricas. A história contemporânea apresenta claros sintomas de um movimento de deslegitimação do sistema social em virtude da crise dos valores sobre os quais se assenta. Esta crise eclodiu dramaticamente nas manifestações contestatórias de 68, sobre o pano de fundo de um descontentamento difuso.

Esta insatisfação permanece viva, apesar de todos os fatores de manipulação e desmobilização inerentes aos próprios mecanismos da sociedade moderna. Podem-se divisar duas linhas básicas naquele movimento. A primeira enfatiza a subversão do sistema atual através da ação sociopolítica, como pré-condição para a realização de uma sociedade mais humana. No fundo, apesar da intenção de destruir o sistema vigente, esta tendência continua a partilhar muitos dos seus valores e atitudes, como o espírito de eficácia, organização, militância e ativismo político.

A outra linha, ao invés, insiste na dimensão cultural, na inserção de um novo estilo de vida no seio da antiga sociedade, através da criação de padrões alternativos de existência e convivência social. As duas tendências têm em comum forte oposição ao *ethos* individualista do sucesso pessoal. Elas questionam o sentido e o valor da expansão contínua da riqueza e poder, não só em termos da sua distribuição desigual, mas sobretudo enquanto incapazes de proporcionar uma autêntica qualidade de vida. Ressurge, assim, o problema dos fins e do sentido da própria sociedade, recalcado pela predominância da razão técnica. O que está em xeque sobretudo é, porém, o individualismo utilitarista. Pode-se mesmo dizer que vários dos valores emergentes (harmonia entre os homens e a natureza, gozo do momento presente, expressão livre dos sentimentos, prioridade da experiência imediata) mantêm certa continuidade com o individualismo expressivo.<sup>15</sup>

\* \* \*

Uma vez que o *ethos* individualista da sociedade moderna e contemporânea provoca fatalmente uma crise de valores, ou seja, a necessidade de buscar um sentido para a existência pessoal e comunitária, que pistas poderiam ser sugeridas para a descoberta de um novo universo axiológico, que fundamente o *ethos* da sociedade de amanhã?

Dentre as muitas propostas aventadas, duas, formuladas pelos autores já citados, R. Bellah e J. Habermas, oferecem, no seu cerne, soluções paradigmáticas para o impasse em que se encontra a sociedade.

15. R. N. Bellah, "New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity", in C.Y. Glock & R.N. Bellah (eds.), *The New Religious Consciousness*, Univ. of California Press, 1976, pp. 333-352.

Na sua reflexão sobre a cultura norte-americana contemporânea, Bellah chama vigorosamente a atenção para a urgência de promover um novo sentido de compromisso comunitário, como condição para a própria sobrevivência de uma sociedade livre e pacífica.<sup>16</sup> Ele reconhece as conquistas da modernidade, tanto em termos de desenvolvimento da consciência individual na sua aspiração por uma realização sempre mais plena e integrada das diversas dimensões da existência, como dos recursos técnicos hoje disponíveis para a efetivação de tal projeto. Apesar disso, cresce o mal-estar e a sensação de desastre. É que não se percebe que a extrema fragmentação do mundo moderno, a falta de padrões comunitários para a orientação da vida pública e privada, é o que ameaça realmente a identidade pessoal. Trata-se, pois, de fornecer um novo conteúdo ao sentido de dignidade e autonomia individuais, tão prezado pelo homem atual. O isolamento do indivíduo precisa ser superado pela redescoberta dos laços sutis, mas profundos, que ligam entre si os seres humanos. Tais laços são basicamente de ordem ético-cultural, expressos em valores partilhados comunitariamente.

16. Cf. R. N. Bellah, *Habits of the Heart*, op. cit., pp. 275-296.

Para Bellah, não há outra maneira de reconstruir uma base cultural comum para a sociedade além do recurso às tradições fundantes da própria nação, no caso norte-americano, as tradições bíblica e republicana. Não se trata evidentemente de mera restauração do passado, mas da reanimação de linhas culturais promissoras, mantendo-as em permanente processo de auto-revisão e desenvolvimento. Particular importância é atribuída ao simbolismo religioso cristão, tanto em função de sua ênfase na solidariedade, como enquanto remete ao sentido último e global da existência e da sociedade.

O pensamento do autor norte-americano pode ser resumido nos seguintes pontos. Por um lado, a crise da sociedade moderna só pode ser superada pela mudança do *ethos* individualista que a caracteriza. É verdade que a conversão da mentalidade dos indivíduos seria inócua, caso não se concretizasse em movimentos sociais, que levem a alterações das estruturas econômicas e políticas. Entretanto, tais transformações devem estar inseridas no processo de revolução cultural, sem o que não seriam suficientes para gerar uma sociedade mais humana. Por outro lado, a superação do individualismo requer a implantação de valores que sejam, a um tempo, co-extensivos ao conjunto da comunidade e comunitários no seu conteúdo, i.é, afirmem a co-responsabilidade social e o primado do bem comum, como condição para a própria realização do indivíduo. A revitalização de tradições genuínas constitui, enfim, o meio adequado de restabelecer o *ethos* comum a toda sociedade. Dado, porém, o

conteúdo específico, requerido para dar nova consistência à convivência social, dentre as diversas tradições, as de caráter religioso e, particularmente, bíblico-cristão, são as que se candidatam com melhores chances ao papel de inspiradoras da nova mentalidade social, pelo menos no Ocidente.

\* \* \*

O recurso à tradição e mais ainda à religião, como base para um novo *ethos* universal, é rejeitado frontalmente por Habermas. Na sociedade tradicional, a legitimação das normas e instituições baseia-se numa cosmovisão central, em geral de origem religiosa, que revela o sentido da vida e explica a ordem natural e social. Ora, a sociedade moderna caracteriza-se justamente pelo desenvolvimento da racionalidade técnica, que questiona a autoridade da tradição como fonte de legitimação social. As interpretações míticas e religiosas do cosmo são substituídas por explicações científicas.<sup>17</sup> Entretanto, a ciência arvora-se, por um lado, em única forma válida de conhecimento e, por outro, reconhece sua incompetência para tratar dos problemas de valor. Destarte, as questões morais, não possuindo solução racional, são deixadas a critério do indivíduo. Nesta sociedade os problemas de sentido e de valores morais não têm qualquer incidência na condução da política, subordinada a critérios exclusivamente técnicos.<sup>18</sup>

Caso a razão técnico-instrumental estivesse fadada a dominar definitivamente o terreno da ação comunicativa, como acontece na sociedade atual, a humanidade não teria qualquer perspectiva de libertação. Com efeito, o retorno à religião, como fundamento último da integração social, é impraticável à luz de uma visão da história, caracterizada pela emergência progressiva da racionalidade, como expressão do interesse emancipativo da humanidade. Ele corresponde ao próprio processo histórico de autoconstituição do homem, concebido como libertação progressiva das condições opressoras tanto da natureza externa, como da própria natureza subjetiva insuficientemente socializada. Esta libertação acontece respectivamente através da ação técnica e da ação comunicativa, possibilitadas pelo conhecimento, animado por sua vez pelo interesse emancipativo. Eventuais regressões serão sempre possíveis, como tentativas violentas ou autoritárias de alcançar a integração social. Terão, contudo, um caráter necessariamente episódico, enquanto contradizem a própria estrutura da racionalidade histórica.

Através da investigação da estrutura da linguagem humana, Habermas descobre um substitutivo para a religião na função

17. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, pp. 61-65.

18. *Ib.*, pp. 75s.

legitimadora do *ethos* social. Ele reivindica para o agir comunicativo uma racionalidade específica, irredutível à razão funcional e capaz de justificar a pretensão de validade dos juízos de valor, constituindo deste modo uma moral racional de índole universal.<sup>19</sup> Ele exclui os paradigmas da racionalidade objetiva, responsáveis pelas éticas platônica e aristotélica e suas derivações, bem como da racionalidade subjetiva nas várias modalidades de Éticas modernas. A análise do fenômeno da comunicação intersubjetiva, animada pelo interesse prático do conhecimento, é que vai fornecer as bases para a construção da nova moral.

Com efeito, a condição de possibilidade da comunicação humana é a busca do entendimento entre os interlocutores. Qualquer diálogo pressupõe que os parceiros possam entender-se acerca de algo. Seria, portanto, impossível, sem um critério para distinguir o verdadeiro entendimento do falso. Este critério só pode ser obtido mediante a antecipação de uma situação comunicativa ideal. Trata-se de uma situação caracterizada pela busca cooperativa da verdade e a força pacífica do melhor argumento. Habermas estabelece *a priori* as condições para a libertação da comunicação lingüística de qualquer repressão deformante. Elas configuram uma *forma de vida* caracterizada pelos valores da verdade (correspondente aos atos constativos: afirmo que etc.), liberdade (corresponde aos atos expressivos: desejo que etc.) e justiça (corresponde aos atos regulativos: ordeno que etc.).

A nova identidade coletiva, baseada na *moral universal*, distingue-se das anteriores (cosmovisões de origem religiosa das sociedades tradicionais) pela carência de conteúdos imutáveis, i.é, pela absoluta criticabilidade e revisibilidade dos conteúdos admitidos num momento dado. O desenvolvimento das estruturas da racionalidade em direção a esta situação ideal é irreversível. As ciências naturais já atingiram o estágio de emancipação definitiva de sua racionalidade. Funcionam por consenso racional, sendo ineficazes as tentativas de manipulação. Ora, a evolução da humanidade está atingindo o patamar no qual se dará a ligação da moral e da política a discursos práticos de caráter racional, semelhantes aos das ciências naturais.<sup>20</sup>

Habermas adverte, por um lado, contra a tentativa de falsear a interpretação de seu "projeto utópico de uma comunidade ideal de comunicação" (*Kommunikationsgemeinschaft*) à luz das categorias de uma filosofia da história, ou seja, como um processo que obedece à necessidade metafísica de forças impessoais.<sup>21</sup> Ele tem apenas um valor metódico limitado, enquanto permite realçar os contornos fugidios de tendências evolutivas presen-

19. Cf. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Bd. 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1981, pp. 133-147.

20. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, pp. 119-133.

21. Habermas critica a filosofia da história de Hegel, Marx e seus discípulos por ter substituído, em última análise, o homem por forças cegas da natureza (*Weltgeist*, forças produtivas, etc.), como sujeito do processo emancipativo, recaindo assim num objetivismo larvado. Cf. E. Ureña, *op. cit.*, pp. 44-46.

22. Cf. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 163.

23. *Ib.*, p. 147.

tes na sociedade moderna.<sup>22</sup> Por outro lado, este ideal de uma Ética universal da comunicação deve alcançar uma efetividade empírica na comunidade comunicativa real à medida que o agir comunicativo retira da religião o encargo da integração social.<sup>23</sup>

\* \* \*

Vêm de confrontar-se duas propostas recentes para a superação da crise da sociedade contemporânea através da substituição do individualismo por uma nova base ética. A primeira pretende estabelecer o novo consenso em torno de valores de cunho religioso, num sentido lato, inspirados nas tradições mais ricas da humanidade. Não se ignora a importância de fomentar a discussão racional dos problemas políticos. Mas ela só pode ter êxito à base de uma cultura comum, cujas raízes devem ser encontradas na tradição religiosa e cujos princípios não são acessíveis à mera argumentação demonstrativa. A adesão a tais valores fundantes depende de experiência específica, que não pode ser comunicada diretamente, através da linguagem conceitual da racionalidade discursiva, mas tão-somente evocada através de linguagens narrativas ou simbólicas, com força testemunhal.

A esta solução contrapõe-se o projeto de uma Ética universal, correspondente a uma comunidade ideal, onde a comunicação se tornou perfeitamente racional. Habermas aplica à comunidade política o modelo da comunidade científica, onde o consenso se estabelece necessariamente através de procedimentos puramente lógicos. Assim como a ação técnica sobre a natureza é orientada pelas leis naturais descobertas pela ciência, levando à progressiva libertação das opressões naturais, assim também é possível estabelecer consensualmente, a partir da análise da linguagem, as normas racionais da ação comunicativa, que aplicadas proporcionarão a solução racional dos problemas da vida social e, por conseguinte, a libertação progressiva das opressões sociais.

Não interessa discutir aqui as posições de Habermas e de Bellah como tais. Elas foram invocadas apenas a título de exemplificação de dois tipos básicos de resposta à questão do fundamento do *ethos* da sociedade contemporânea. Daí que a investigação se volte agora para o exame dos modelos teóricos, em si mesmos, mais do que para as peculiaridades do pensamento de cada autor.

É notável o esforço de Habermas para fundamentar uma Ética a partir das relações intersubjetivas, expressas na linguagem, superando a redução positivista do conhecimento racional ao âmbito dos objetos da natureza e evitando, ao mesmo tempo,

os escolhos da filosofia da consciência e do sujeito. Entretanto, o próprio projeto de uma Ética racional, potencialmente universal (mesmo com as ressalvas acerca do alcance de suas conclusões, feitas p. ex. por Habermas, em função dos limites epistemológicos do método adotado),<sup>24</sup> implica, ao que parece, uma superestimação da capacidade da razão. Tal projeto menospreza, de um lado, aspectos fundamentais da experiência da finitude inerente ao exercício da razão, de outro, a irracionalidade como fator irredutível da história.

Com efeito, para fundamentar tal Ética seria necessário que os seus primeiros princípios estivessem sob a alçada da razão discursiva, que procede por conceitos unívocos, juízos predicativos e demonstração. Na verdade, porém, eles lhe escapam. Isto acontece, não só porque qualquer demonstração parte de princípios, que, por isso mesmo, são indemonstráveis, mas também porque a experiência do sentido fundante sobre que se assenta a evidência dos princípios do conhecimento teórico e prático não pode ser traduzida adequadamente nos conceitos unívocos e enunciados predicativos, requeridos pela razão demonstrativa. Há certamente procedimentos de investigação racional para justificar indiretamente a validade de princípios (por exemplo, princípio de identidade e contradição). Trata-se, no caso, de princípios formais, que podem ser perfeitamente circunscritos no seu significado. No entanto, no âmbito dos princípios substantivos, como são os valores éticos fundamentais, as expressões conceituais ficam necessariamente aquém da riqueza da experiência que as fundamenta.

Faz-se mister distinguir, portanto, no caso das verdades básicas globalizantes, entre a experiência que as atinge e as expressões conceituais que a interpretam. Dois interlocutores que divergem sobre a noção de justiça, por exemplo, referem-se, por um lado, a coisas diferentes, já que o que um deles pensa que é justiça não é o que pensa o outro. No entanto, se divergem na concepção de justiça é porque se referem à mesma coisa e entendem de algum modo o que o outro diz. Caso contrário, não haveria divergência (incompatibilidade lógica), mas incomensurabilidade entre enunciados desconexos. Ora, este ponto de referência, que se encontra aquém da expressão conceitual própria de cada interlocutor, exatamente por isso, não pode ser diretamente invocado para dirimir a controvérsia: A divergência situa-se no plano da expressão conceitual, que, embora alimentada pelo menos originalmente pela experiência, não é capaz de reproduzi-la como tal. Se, ao invés, os interlocutores concordam acerca da definição de justiça é que ambos utilizam a mesma aparelhagem categorial para traduzir a sua experiência. A

24. *Ib.*, pp. 586-591.

concordância não se dá pelo apelo à própria experiência, que como tal não pode ser objetivada conceitualmente. A expressão categorial, sempre inadequada no caso dos princípios substantivos, distingue-se, assim, da experiência fundante, que não pode ser captada em toda a sua riqueza em termos conceituais.

A humanidade elaborou historicamente diferentes sistemas de categorias mais ou menos racionalizados, através dos quais exprime sua experiência do mundo. Daí a variedade de tradições culturais e intelectuais. É verdade que as divergências quanto aos valores fundamentais não resultam tão-somente do esquema interpretativo empregado. Elas radicam também nas peculiaridades da própria experiência básica do mundo de acordo com as diversas culturas e situações. Na verdade, experiência e sistema categorial se condicionam mutuamente. Todavia, a própria divergência, percebida como tal, é a prova de que se dá algum entendimento básico, ainda que pré-categorial, i.é, que as experiências fundantes, por mais que histórica e culturalmente determinadas, possuem algo de comum, que as define simplesmente como humanas.

\* \* \*

Se bem que tais experiências fundantes não possam ser comunicadas adequadamente em termos conceituais e justificadas diretamente através de um processo demonstrativo, nem por isso a adesão aos valores correspondentes fica a mercê de critérios subjetivos, emocionais e irracionais. De dois modos opostos pode-se justificar, corrigir ou aperfeiçoar, ainda que indiretamente, a compreensão dos primeiros princípios e dos valores fundantes do *ethos* social. No primeiro caso, trata-se de caminhar para frente, através do exame das conseqüências derivadas de tais princípios. No outro, de dar um passo atrás, em busca das suas raízes, na própria experiência.

Como foi visto, dão-se tantas variedades de apreensão dos valores fundamentais quantos são os tipos histórico-culturais de racionalidade. O discurso de cada uma destas tradições intelectuais avança, desdobrando e combinando os seus princípios e sucessivas apreensões diretas da realidade, para através deste instrumento teórico responder às questões que levanta a justificação racional da ação humana nas diversas circunstâncias da vida social. O discurso de cada tradição tem sua coerência própria, dependente justamente dos princípios básicos que a norteiam. Por esta razão, é impossível do interior de determinada tradição de investigação intelectual questionar e infirmar as posições desenvolvidas no seio de uma tradição

rival. Não é possível situar-se na perspectiva de uma racionalidade universal, que transcenda as diferenças histórico-culturais e sirva de parâmetro para a avaliação do grau de racionalidade das diversas tradições. Nenhuma destas tradições pode, pois, atribuir-se superioridade racional em relação às outras, já que cada uma delas possui seus próprios padrões de racionalidade. Fica, assim, descartada a possibilidade de debate racional entre adeptos de tradições diversas.

A alternativa não consiste, porém, em resignar-se à fatalidade de um pluralismo irreductível. Embora a decisão sobre a superioridade de cada tradição, i.é, a verdade dos princípios e valores que propugna, não possa ser alcançada através da comparação direta com as posições das outras, deve ocorrer, em certo momento, que o discurso interno de alguma delas venha a esbarrar com problemas, que não podem ser adequada e coerentemente resolvidos com os recursos teóricos de que dispõe. Diante desta crise, faz-se mister reformular os próprios conceitos fundamentais, de modo a fazer face à nova problemática, mantendo a continuidade essencial com a sua linha original. Se isso não for possível, não há senão que reconhecer a inviabilidade da própria tradição intelectual e recorrer a uma corrente que eventualmente justifique sua pretensão de fornecer uma explicação válida para os problemas que a primeira não conseguiu resolver.<sup>25</sup>

Desta forma, o processo auto-corretivo, pertencente à natureza da investigação racional, permite aos adeptos de cada tradição aperfeiçoar a formulação dos seus primeiros princípios por uma revisão intrínseca, ou, se for o caso, abandonar tal formulação como impotente ante os desafios da realidade, assumindo outro sistema teórico e categorial mais adequado. Por outro lado, abre-se assim a perspectiva de uma eventual convergência progressiva em direção de uma tradição privilegiada, por auto-eliminação das concorrentes. Nos termos da reflexão aqui desenvolvida, uma Ética universal assim caracterizada constitui mera eventualidade, sem qualquer garantia ou probabilidade de realização efetiva. Por isso mesmo, não pode ser considerada como término insuperável de um processo teleológico da história.

\* \* \*

Apesar do rigor demonstrativo que oferece e da solidez de seus pressupostos teóricos, a justificação indireta de determinada compreensão dos valores fundamentais pelas suas conseqüências, permanece insatisfatória. Com efeito, neste procedimento de permanente auto-crítica o que se justifica é determinada formu-

25. Os desenvolvimentos anteriores são inspirados em A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 354-365.

lação conceitual destes valores, ainda que admitindo que ela possa ser aperfeiçoada através de sucessivos confrontos com a complexidade do real que se trata de explicar. As experiências que originam os conceitos e princípios fundamentais da respectiva tradição ficam como que esquecidas. Não se volta a elas para tentar, numa nova situação histórica, repensar radicalmente os próprios valores que elas animam. Com isso o pensamento se resigna a construir a partir de fundamentos já estabelecidos, ou, quando muito, a reajustar tais fundamentos sem nunca sondar o solo que os sustenta.

26. As reflexões seguintes sobre o "passo atrás" são inspiradas livremente no pensamento do segundo Heidegger.

Tal sondagem é o passo atrás.<sup>26</sup> Ela exige um outro modo de pensar, já que a totalidade do real que se revela nas experiências fundantes não pode ser captada, como tal, no conceito, não pode tornar-se objeto de representação. A própria experiência não está simplesmente à disposição do homem, como os conceitos que ele usa, ainda que inadequadamente, para exprimi-la. Ela acontece sem que se possa provocá-la. Antes, é por ela que o pensar é provocado. A tarefa do pensar experiente cifra-se então em acolher solícita, serenamente, o dom que lhe é ofertado.

Quem faz autenticamente esta experiência, descobre também como comunicá-la, sabe encontrar a linguagem consentânea com sua força originante. Esta comunhão assume a feição modesta da sugestão e evocação. Ela não representa o que lhe aparece, mas aponta para a presença envolvente, que escapa, no entanto, à percepção de quem se fecha no nível das representações. Tal é a linguagem simbólica, que representando algo, remete para um outro não-representável. Assim, o símbolo evoca a presença que se oferece como presente à experiência pensante. Ele não diz algo por meio de uma asserção categórica, mas tão-somente sugere. Consiste essencialmente num convite a ser ultrapassado em determinada direção. Com isso ele convida também quem o acolhe a ultrapassar-se rumo a uma experiência mais original.

Para o receptor sintonizado apenas com a linguagem conceitual, o símbolo constitui uma representação imaginativa, que se trata, quando muito, de elevar ao plano do conceito, extraindo da ganga impura o conteúdo racional. Nada mais errôneo, porém, do que interpretar a linguagem simbólica como um estágio inferior do pensar, de modo que sua racionalização significasse um avanço na compreensão do real. Pelo contrário, a razão discursiva chega à sua perfeição, quando encontra e reconhece o seu limite último e respeita a dimensão supra-racional, para a qual o símbolo aponta. Deste modo o pensar

supra-racional não se afirma em oposição à racionalidade discursiva, mas em harmonia com ela, na medida em que a própria razão é forçada a reconhecer a possibilidade de uma experiência pensante que a ultrapassa.

Não podendo comunicar-se através da mediação do discurso racional, cuja pretensão de validade deve ser reconhecida intersubjetivamente, a experiência fundante recorre à linguagem narrativa. Neste caso, a pretensão de validade do dito não se situa no nível dos próprios conteúdos, como no discurso auto-legitimador, mas se apresenta como atestação de algo. Como tal, esta se justifica à medida que o ouvinte penetra na dinâmica do próprio acontecimento, i.é, é capaz de reviver a experiência originante. Experimentar significa propriamente "passar por", i.é, percorrer um caminho, levando na própria carne as marcas da caminhada. Esta passagem sofrida, como travessia do real, é, no caso, propriamente ultrapassagem. A força testemunhal da narração reside, assim, na sua capacidade de despertar o ouvinte para a outra dimensão, sugerida por sua linguagem simbólica. Caso contrário, a narração será tida por mera ficção.

Assim, o assentimento à revelação da experiência testemunhada na narração simbólica não obedece à necessidade lógica do discurso racional. É livre. Não se trata, porém, da liberdade da opção arbitrária, injustificada, irracional, mas da abertura franca e acolhedora para a verdade, que se manifesta como mais profunda do que os princípios e fundamentos da razão. Livre significa, pois, aberto, não ocupado ou pré-ocupado pelas mediações do discurso racional e da ação eficaz e interessada, mas desocupado e preparado para dar lugar à presença imediata e gratuita do envolvente. Assentir equivale então a consentir, ou seja, acolher o sentido que se apresenta, deixá-lo ser, a partir da concordância ou comunhão na mesma experiência e sentimento. O consentimento é perfeitamente sensato, embora não possa ser justificado segundo os cânones da razão discursiva.

Em suma, é possível, de um lado, através da linguagem sugestiva e evocativa, chamar a atenção para a experiência original que funda os valores a serem propostos a uma determinada sociedade. Deste modo, indiretamente, a partir de tal experiência pode-se aquilatar o valor das concepções subjacentes a determinado *ethos* social. Entretanto, a natureza desta experiência fundante e a forma específica de sua comunicação vetam a pretensão de construir uma Ética puramente racional e, portanto, potencialmente universal. Como foi visto, é válida a utilização do discurso demonstrativo no campo da razão prática.

Tal procedimento fica, porém, necessariamente dependente de princípios, que não podem dispor de uma fundamentação definitiva. Daí a inconsistência de qualquer projeto de elaborar racionalmente uma Ética, que tenha condições de ser socialmente legitimada e converter-se assim no *ethos* político de toda uma comunidade ou da própria humanidade.

\* \* \*

O segundo reparo feito à idéia de uma Ética universal, resultante do consenso racional, refere-se à sua desconsideração da irracionalidade constitutiva da história humana.

Merece evidentemente toda aprovação o propósito de promover a maior racionalidade possível no debate ético-político, liberando-o de todo tipo de repressão. Isso não significa, porém, que a perspectiva de uma convivência social plenamente racionalizada ajude a compreensão da realidade política. É verdade que a política nasce justamente da intenção de ordenar racionalmente o caos das relações sociais. Entretanto, ignorar a dimensão irredutível de irracionalidade e violência inerente à vida política equivale a distorcer a própria visão desta realidade. Para focalizá-la adequadamente é necessário manter firmemente no campo de visão aquilo que Paul Ricoeur chama de "o paradoxo político".<sup>27</sup>

A originalidade do político consiste em desenvolver simultaneamente uma racionalidade específica e um mal específico: "O máximo de mal adere ao máximo de racionalidade".<sup>28</sup> A racionalidade específica da política, diferente da que compete à economia, é animada pelo ideal de uma sociedade melhor, qualquer que seja a maneira implícita ou explícita de concebê-la. Entretanto, o poder, que a racionalidade política pretende legitimar, ao circunscrevê-lo dentro das exigências da justiça, conserva sua dinâmica própria, originária da vontade. A vida política real desenvolve-se como a trama de decisões de pessoas que têm mais ou menos poder de tomá-las e de executá-las. Nada garante que tais decisões obedeçam às normas da justiça. Nada pode afastar a eventualidade de divergência e de conflitos de interesse entre os detentores de poder, indivíduos ou grupos, Nada exclui a prepotência ou uso da violência na solução de tais disputas. Assim, a violência se instala no coração mesmo da atividade política. De um lado, a política pretende suprimir a violência pela força da razão, Mas, enquanto dá razão ao poder constituído, ela cria uma nova possibilidade de violência, inerente à própria racionalidade política. Não seria exato, portanto, atribuir a violência ao indivíduo e

27. Título de texto de 1957 em *Histoire et Vérité*, citado por O. Mongin, "Les paradoxes du politique", *Esprit* 140/141 (1988):21-37.

28. P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, p. 262 (cit. por O. Mongin, art. cit., p. 24).

situar a razão no Estado. A reta compreensão da política obriga a visualizá-la na tensão dos dois pólos: razão e violência.

Falham, assim, tanto os que retêm tão-somente os males e os processos de dominação, que a própria política torna possíveis, como os que a compreendem apenas sob o registro da racionalidade.<sup>29</sup> No primeiro caso, a condenação da política leva ao desespero de uma visão mais ou menos apocalíptica da sociedade contemporânea, atitude que pode acabar coexistindo as formas mais abusivas de fazer política. Com efeito, se não há qualquer bem, também não há qualquer mal.<sup>30</sup> Entender, ao invés, o ator político como agente racional de uma comunicação entre indivíduos, cujas distorções podem ser eliminadas racionalmente, equivale a abstrair a política de seu contexto histórico real, onde sentido e sem-sentido se misturam, o humano não se apresenta jamais sem o desumano e o bem não escapa à tentação do mal.

Esta irracionalidade não se confunde com o infra-humano. Trata-se mais precisamente de uma contra-racionalidade, específica do homem e por ele gerada, à medida que se converte de vontade do bem e da verdade em vontade de poder.

Ora, esta vontade de poder está estampada no âmbito do próprio destino histórico da racionalidade ocidental. Haja vista a noção de um processo histórico de autolibertação do homem pela força da razão. Para que a razão deixe de instrumentalizar não só o mundo natural, mas também o mundo social, em função de sua vontade de poder, não basta pretender orientá-la pelo interesse do entendimento comunicativo. Requer-se que ela reconheça que este entendimento não é possível à base da mera discussão racional, mas supõe a abertura para outra dimensão, i.é, para a acolhida daquilo que se manifesta como sentido global, anteriormente à atividade argumentativa da razão. No seio desta experiência fundamental, partilhada por um grupo, é possível buscar o entendimento, através da argumentação racional, acerca dos valores que norteiam a ação humana. Mas, justamente porque experimenta que o sentido global a ultrapassa, a razão tem consciência da precariedade de seus processos argumentativos e de suas conclusões.

Pelo contrário, a pretensão de construir argumentativamente este sentido global, em torno do qual dá-se o entendimento, condena de antemão a razão a escravizar-se à vontade de poder. Trata-se de uma manifestação sutil, mas não menos desastrosa desta vontade, como vontade de dominar o sentido, de pô-lo à sua disposição. Enquanto não afastar esta tentação suprema,

29. Como exemplos de compreensão unilateral da política sob o prisma da racionalidade, O. Mongin (art. cit., p. 26) menciona as teorias da comunicação política de J. Habermas e K.-O. Apel.

30. Cf. J.-L. Thébaud, "Un socratisme politique", *Esprit* 141/141 (1988):76-87, aqui pp. 77s.

através do reconhecimento modesto de sua finitude, a razão está exposta aos desmandos da dominação violenta e destrutiva não só da natureza, mas também das relações sociais. Vê-se, assim, o nexó profundo que se estabelece entre o esquecimento da dimensão de supra-racionalidade e as manifestações destrutivas da irracionalidade sempre ameaçadora.

É à medida que se abre receptivamente à manifestação do sentido que o homem abandona a sua vontade de poder. Entretanto, por sua própria natureza, a revelação do sentido é dom gratuito, não conquista da razão em virtude de seu poder. Assim, o homem não pode senão esperar esta manifestação, preparando-se para ela através do exercício da atenção e da contenção do pensar: um pensar atento e continente e, assim, contente com a sua sorte. Esta preparação não garante a manifestação do sentido, mas permite a sua acolhida, à medida que tal revelação acontece. Esta medida é sempre comedida, i.é, pela própria índole histórica de sua correspondência com o homem, o sentido, ao mesmo tempo, se desvela e se oculta.

Frustra-se, assim, duplamente o projeto de oferecer uma nova fundamentação comum às normas de convivência social através da argumentação racional, baseada no interesse de entendimento, inscrito na própria praxis comunicativa.

Mas também se revela insatisfatória a proposta de encontrar nos valores da tradição religiosa a base comum de uma sociedade mais humana. Não que, pela evolução histórica da humanidade, a religião tenha sido definitivamente destituída de qualquer função legitimadora do *ethos* sociopolítico. Afirmá-lo seria desconhecer a imprevisibilidade da história na pretensão arrogante de dominar racionalmente o seu sentido. Entretanto, como ficou patente, a redescoberta de um sentido comum para a vida social não acontece através da iniciativa do homem, mas a partir de uma revelação, que lhe escapa e que lhe cabe tão-somente secundar. Daí que não se possa apontar de antemão para tal ou qual tradição como capaz de fornecer os valores que dão sentido à praxis social.

Evidentemente na falta de uma nova revelação do sentido não cabe ao homem permanecer inerte e indiferente ao curso da história. Ele há de procurar dar sentido ao processo histórico a partir dos elementos de interpretação de que dispõe e da ação de que é capaz. Certamente, os valores comunitários são preferíveis aos do individualismo. A promoção da racionalidade no plano da ação comunicativa constitui meta legítima. Quem, no entanto, tem consciência do caráter supra-racional da

experiência do sentido, saberá entender estes projetos como paliativos. Ou melhor, tanto o seu significado permanece condicionado pelo horizonte axiológico vigente, quanto a sua efetividade limitada pela falta de suporte numa experiência socialmente relevante.

À medida, porém, que indivíduos ou grupos, vivendo no contexto de suas diversas tradições, ainda que já fragmentadas, experienciem uma nova manifestação do sentido, eles são investidos, independentemente de sua vontade, da missão de dar testemunho desta revelação aos seus semelhantes. As suas credenciais não serão a possibilidade de demonstrar racionalmente o que propõem, mas sim a capacidade de despertar uma consonância profunda entre o sentido que se revela no seu testemunho e as aspirações secretas da humanidade de sua época. Esta consonância não é senão a partilha da experiência fundamental do sentido que se oferece. Ela não se impõe com necessidade lógica. Acontece na medida da abertura livre de cada um à sua novidade.

Não se trata, portanto, de proporcionar uma receita fácil para a superação da crise ética da sociedade brasileira. Aliás, receita alguma. Nem por isso, justifica-se a desesperança. Quem estiver atento aos sinais dos tempos há-de vislumbrar oportunamente, onde eles surgirem, os esboços de um novo sentido, capaz de suplantar o individualismo reinante como fundamento do *ethos* político nacional.<sup>31</sup>

Endereço do autor:

R. Bambina, 115  
22251 — Rio de Janeiro — RJ

31. As reflexões que vêm de ser expostas não alimentam nem de longe qualquer pretensão de dizer como que a palavra final sobre os problemas de extrema seriedade que desafiam a civilização contemporânea. Trata-se de um ensaio para repensar pessoalmente questões que muitos outros têm acometido superiormente equipados. A ousadia com que se enfrentam certas tendências dominantes do pensamento atual ou se palmilham terrenos menos familiares não deve ser interpretada como expressão de desconsideração pela investigação alheia ou de segurança na própria caminhada. O eventual debate dirá se, não obstante o seu caráter exploratório, a via tentada conduz a algo promissor.