

ÉTICA E POLÍTICA: IRREDUTIBILIDADE E INTERAÇÃO DE RELAÇÕES ASSIMÉTRICAS*

Marcelo Perine

Marcelo Perine

Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

Ética e política relacionam-se como planos autônomos e insuficientes da existência humana, segundo uma primazia objetiva da política e uma prioridade problemática da ética. A moderna oposição entre ética e política pode ser superada na figura histórica da democracia participativa, por uma recuperação do antigo ideal de vida virtuosa na comunidade ética e por um aprofundamento da dialética da igualdade na diferença, levando a termo as exigências da liberdade e diminuindo assim a violência nas relações humanas.

The connection between ethics and politics is presented in terms of an objective primacy of politics and a problematic priority of ethics. Both of these levels of human existence are to be understood in terms of autonomy and insufficiency of each one. The modern participative democracy historical figure is able to overcome the modern opposition among them, by rescuing the ancient ideal of virtuous life in the ethical community and by deepening the dialectic of equality in the difference, accomplishing thus the exigences of freedom and diminishing the violence in human relations.

Preliminares

A perspectiva da presente abordagem é filosófica. Isto significa que ela se situa no ponto de vista da *compreensão*, categoria fundante da filosofia, por contraste, mas não oposição, com a categoria que funda e estrutura o campo da política, a saber, a *ação*. A partir das suas categorias fundamentais, filosofia e política podem ser definidas, respectivamente, como *desejo de compreensão* e *vontade de instauração*, situando-se

a primeira sob a medida da *razão*, a segunda sob a da *vontade*.¹ Consideradas como *categorias puras*, é grande a distância que separa a filosofia da política. Porém, as *atitudes* que as encarnam historicamente mostram que a tradição do racionalismo ocidental está fundada, desde a sua origem, numa espécie de aposta na possibilidade de um encontro entre filosofia e política. Esta foi, segundo uma expressão de Jean Ladrière, a grande “ousadia do racionalismo ocidental”: ter pensado a política como realização — *devoir real* — da filosofia.²

Na modernidade da vida e do pensamento políticos do Ocidente, cuja origem costumamos situar em Maquiavel, esta possibilidade anunciada no berço da filosofia e da política mostra-se no mínimo problemática, para não dizer impossível. Penso que para que este encontro volte a ser possível, impõe-se, à filosofia e à política, uma metamorfose e uma aposta comuns. É preciso que o *desejo* (de compreensão) e a *vontade* (de instauração) não se reduzam e não se interpretem puramente como satisfação e expansão de si mesmos, mas sejam suprassumidos na moderna idéia de *liberdade*. Ora, a liberdade, que é querer de si mesma, querer da sua própria essência, só se realiza no reconhecimento, na reciprocidade e nas figuras históricas capazes de mediatizar as relações das liberdades nos seus condicionamentos. Além desta metamorfose que se impõe ao mesmo tempo ao desejo característico da filosofia e à vontade própria da política, é preciso que a compreensão e a ação tenham uma aposta comum que possibilite a sua realização, sem desvirtuar as especificidades que lhes são próprias. Penso que no tempo presente, considerado por muitos, apressadamente, como *pós-moderno*, mas que eu prefiro chamar de *pós-antigo*, é sob a *forma* da ética que se poderá estabelecer um projeto comum, uma união sem confusão, entre filosofia e política. Isto porque, em última análise, a ética não quer senão possibilitar a assunção da existência na sua totalidade e na sua condição itinerante, não como realidade arbitrária, fortuita e absurda, mas como realidade *sensata*. Enquanto projeto comum entre filosofia e política, a ética não será somente um esforço de *esclarecimento*, mas será também um esforço de *antecipação*, na realidade histórica, daquilo que o desejo de compreensão expressa no *discurso* e a vontade de instauração traduz na *ação*.

A consciência comum do nosso tempo parece não demonstrar nenhuma surpresa diante da não-coincidência entre a ética e a política. Este fato, mesmo revelando um dos traços mais marcantes da modernidade dessa consciência, se explica menos por razões do que por um difuso sentimento que identifica, lamentavelmente, a ética com a pureza de intenções, com a ingenui-

1. Sobre a definição da filosofia como *desejo de compreensão* ver o brilhante estudo de J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981.

2. J. Ladrière, “Philosophie et politique”, in *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Publ. des Fac. Univ. Saint-Louis, 1982, pp. 303-324.

dade, a política com a malícia e com a astúcia, opondo-as tão radicalmente quanto podem se opor, para a mais comum das consciências, o jogo limpo e o jogo sujo, a honestidade e a trapaça. Para o homem comum, assim como para certos discursos que dele se servem como simples amostra, parece que uma escolha exclusiva entre ética e política não só é possível, mas se impõe necessariamente como critério de distinção entre o *honesto trabalhador* e o *ladrão do povo*.

Mesmo reconhecendo que um certo modo de gerir a coisa pública só contribui para reforçar na consciência comum a aberração de um abismo intransponível entre ética e política, é inegável que elas representam planos não de todo coincidentes da realidade humana. Esta separação, totalmente ausente na mentalidade e pensamento clássicos,³ é um dos produtos típicos da modernidade que, como é sabido, se compreende como o acesso a um nível de racionalidade, tornando caducas certas visões do mundo e certas maneiras de compreender o fundamento da moralidade.⁴ Com efeito, a época moderna do pensamento ocidental nasceu sob o signo da crise da moralidade e da moral submetida à crítica. Assim, depois de Maquiavel, Descartes e Kant, a não-coincidência entre ética e política está fundada em razões, o que exige que a relação entre elas seja compreendida em termos de intersecção, vale dizer, de autonomia e insuficiência relativas de cada um dos planos. Na relação de intersecção, a primazia objetiva pertence à política, pois é só no plano político que existe e se realiza a moral (Maquiavel), mas a primazia subjetiva cabe à moral, pois a questão da política razoável só se põe e só pode ser razoavelmente respondida como questão ética (Kant).⁵ Dito de outro modo, há um primado *problemático* da ética, sem a qual a política deixa de ser um problema razoável para se tornar simples questão de técnica, e um primado *objetivo* da política, sem a qual a ética do nosso tempo não se compreende como ética para o tempo que é o nosso.⁶

A moral e a política como relações assimétricas

O ponto de partida e o pressuposto da presente reflexão deve ser buscado numa antropologia filosófica que compreende o homem, não como *animal racional*, mas como um *ser razoável do mundo finito*, isto é, um ser naturalmente violento para o qual a razão é apenas, e aí está toda a sua grandeza, uma *possibili-*

3. Cf. H.C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, Col. Filosofia 8, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, cap. II.

4. Cf. A. Berten, "Habermas, l'éthique et la politique", *Revue Philosophique de Louvain* 87 (1989):74-96; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, trad. de Manuel J. Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

5. Cf. E. Weil, *Philosophie Politique*, 4ª ed., Paris, Vrin, 1984, p. 22 (doravante citado PP).

6. Cf. M. Barale, "Eric Weil: morale e politica" in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Napoli, 21 novembre 1987, a cura di L. Sichirollo, Urbino, QuattroVenti, 1989, pp. 27-58, espec. pp. 47ss.

dade.⁷ A compreensão filosófica do homem como *finito e razoável* significa, para a ética, que o ser naturalmente violento não é pura violência, mas é também *capaz* de observar certas regras. Dito de outro modo, toda moral, e toda ética que a expressa conceitualmente, supõe sempre, e com razão, que o homem é um ser moral-imoral: ela reconhece a imoralidade do homem pelo simples fato de pretender conduzi-lo à moral.⁸ Para a política, a compreensão do homem como violência e razão significa que, em política, isto é, no plano da ação em comum dos seres humanos, se está sempre diante de um animal que tem necessidade de um senhor, como disse Kant, de um ser que é preciso forçar a ser livre, para dizê-lo como Rousseau ou, mais simplesmente, de um ser que deve ser educado. Em poucas palavras, tanto a ética como a política têm a ver com a violência, quer esta realidade se expresse como violência exterior da natureza contra a qual os homens se defendem pela ação organizada (e a política só nasce com a organização da ação), quer ela se traduza como violência interior do homem exprimindo-se, entre outras formas, no desejo de subtrair-se às exigências constitutivas do ser ao mesmo tempo individual e social, contra o qual a sociedade (que é a organização dos indivíduos sociais) se defende apelando para as regras de conduta das quais ela está desde sempre dotada.⁹

A tensão constitutiva da vida humana é, pois, entre razão e violência, duas possibilidades sempre abertas para o *ser razoável do mundo finito*. Esta tensão se exprime tanto no plano ético como no político através da relação *mandamento-obediência*. O ser razoável do mundo finito se descobre como ser dividido, inadequado a si mesmo, não-coincidindo consigo mesmo: ele é, ao mesmo tempo, vontade do lícito e violência do ilícito. Nesta cisão interior está a raiz do que tradicionalmente se chamou de consciência moral que, em última análise, é a consciência do bem e do mal. Na consciência moral exprime-se o fato incontestável de que o homem mantém consigo mesmo uma relação de mandamento e obediência. Esta relação assimétrica, descoberta como *fato humano fundamental*, define o caráter moral do ser humano e, a partir de Kant, mesmo depois de Freud, é compreendida como a *ratio cognoscendi* da liberdade. No plano da vida moral, por coincidirem o que manda e o que obedece, a assimetria que caracteriza a relação do ser humano consigo mesmo é superada pela *autonomia da vontade*: a vontade que obedece ao mandamento que ela mesma se deu é livre.

Porém, à medida que a relação mandamento-obediência se exterioriza, e ela é necessariamente exteriorizada, constitui-se o plano do político propriamente dito.¹⁰ Com efeito, o plano do

7. Cf. E. Weil, *Logique de la Philosophie*, 2^a ed., Paris, Vrin, 1974, pp. 3-21.

8. Cf. E. Weil, *Philosophie Morale*, 2^a ed., Paris, Vrin, 1969, pp. 188s (doravante citado PM).

9. Não se conhecem, com efeito, grupos humanos, mesmo os mais primitivos, totalmente desprovidos de regras que regulem as relações no seu interior, assim como não se tem notícia de grupos humanos nos quais uma divisão do trabalho, ainda que muito elementar, seja totalmente inexistente.

10. Cf. J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, pp. 101-215.

11. Cf. E. Weil, PP:11; Id., "Philosophie politique", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XIII, p. 226.

12. Cf. P. Ricoeur, "Avant la loi morale: l'éthique" in *Encyclopaedia Universalis*, Symposium 1984, pp. 42-45, aqui p. 45.

13. Cf. E. Weil, PP:8.

14. Cf. U. Dondt, "La vie politique comme relation asymétrique" in *Qu'est-ce que l'homme?...*, op.cit., pp. 249-261; ver também J. Ladrière, art. cit., *passim*.

político pode ser compreendido como o campo da vida em comum dos homens segundo suas estruturas fundamentais, e a política, atividade que põe em ação o político, como o conjunto organizado dos procedimentos e dos processos do *poder*, do seu exercício, da sua conquista e da sua conservação, destinados a eliminar ou a resolver os conflitos internos e externos à vida em comum dos homens.¹¹

A relação assimétrica de mandamento e obediência, por um lado suprasumida *de fato* na universalidade da consciência moral constitutiva do ser humano, por outro tornada efetiva *de direito* como exigência da racionalidade do campo onde se realizam as relações reais entre os homens, coloca-nos num dos pontos de intersecção entre ética e política, pois parece evidente que um ser ao qual faltasse a noção de consciência moral seria incapaz de entrar numa relação política sadia e não poderia exercer plenamente a cidadania,¹² assim como parece evidente que a questão do sentido da política não pode ser posto senão por quem já pôs a questão do sentido da ação humana e, portanto, já se instalou, pelo menos em princípio, no domínio da moral.¹³ A questão que esta intersecção de planos impõe ao filósofo, quando se trata de pensar a relação entre ética e política, consiste em saber como a relação assimétrica exteriorizada é conciliável com a liberdade, a autonomia e a igualdade, isto é, com a sua supressão de fato no plano da moral, onde se impõe universal e categoricamente o imperativo de relações simétricas do ser humano consigo mesmo e com os seus semelhantes, cuja expressão ideal é o *reino da liberdade*, e cuja figura histórica, pelo menos na sua forma, é o Estado democrático constitucional.¹⁴

Dignidade e paradoxo da política

Antes de confrontar ética e política, convém situar, de passagem, a política com relação ao econômico-social em vista de restituir a dignidade que lhe foi negada por uma ortodoxia marxista no mínimo discutível. O plano do econômico-social é definido pela luta contra a natureza exterior, pela organização do trabalho e pela racionalização das relações de produção, circulação e consumo. A sociedade é a organização de uma luta violenta contra a natureza, constitutiva do plano das necessidades. Assim, no nível econômico-social, isto é, no reino das necessidades impostas do exterior e dos interesses individuais e grupais, as relações humanas são determinadas, de modo particularmente evidente na modernidade, pelo primado dos fatores

materiais, pelo cálculo dos resultados e pelos mecanismos do trabalho social.

É certo que a política só vem à luz a partir da constituição da sociedade, que não é senão a organização do trabalho social em vista da satisfação das necessidades.¹⁵ Porém, reduzir a política a simples epifenômeno do econômico é absolutizar as contradições que caracterizam o social, deixando o campo livre para o maquiavelismo, no sentido mais vulgar e pior desta expressão, à medida que a ausência de autonomia do político e da reflexão política permite qualquer tipo de experimentação, inclusive o totalitarismo, desde que o recurso à tirania se justifique, por exemplo, pela supressão da apropriação privada dos meios de produção, tida como único critério das alienações modernas.¹⁶ A análise objetiva do mecanismo social, particularmente na sua forma moderna, e das relações entre o indivíduo e a sociedade exigem que se pense autonomamente a política cuja questão de fundo é saber se e porque a vida social tem necessidade de ser suprassumida numa instância superior capaz de superar razoavelmente as suas irredutíveis contradições.¹⁷

O nível político se apresenta, pois, como a instância de superação das contradições racionais, verdadeiras antinomias, no sentido kantiano, que não se resolvem no estrito, não estreito, campo dos interesses particulares e vitais que configuram o social. A dignidade do político consiste em abrir para o indivíduo essencialmente insatisfeito e dividido, tal como ele se encontra na sociedade, um campo de relações que, ao contrário do que se tornaram as relações de trabalho na sociedade moderna, não são *tecnicamente* racionais e *humanamente* insensatas. No nível político, o mundo humano apresenta-se como o *campo da ação razoável*, isto é, sensata, no qual é possível viver e se orientar segundo uma racionalidade mais antiga e mais elevada que a *racionalidade técnica do entendimento* exigida pelo mecanismo da luta violenta contra a natureza. Esta *razoabilidade da razão* (a tautologia serve para opô-la à racionalidade do entendimento) é, precisamente, a racionalidade ética, tão antiga quanto os grupos humanos, tão elevada quanto pode ser a compreensão, ainda que de maneira apenas intuitiva, da realidade como totalidade sensata que, no homem, revela-se a si mesma como sensata.¹⁸

Se, por um lado, a dignidade e o sentido da política residem na criação das condições externas necessárias, embora não suficientes, à realização da liberdade universal dos indivíduos e dos grupos nas suas particularidades sensatas, é inegável, por outro lado, o fato de que tal atividade humana é atravessada

15. Desde o tempo dos sofistas tem-se no Ocidente a consciência de que a cidade é fruto da carência. Cf. Platão, *Político*, 272 d — 275 e (mito da origem do político)

16. Cf. P. Ricoeur, "Éthique et politique" in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, pp. 393-406, aqui p. 396 (doravante citado TA).

17. Cf. U. Dhondt, art. cit., p. 255. Para a análise do mecanismo social e da relação indivíduo-sociedade, ver E. Weil, PP:61-128.

18. Cf. E. Weil, "De la réalité", *Essais et Conférences I*, Paris, Plon, 1970, pp. 297-323.

por um caráter agonístico e por um paradoxo de fundo que, de Sócrates aos nossos dias, tem desafiado a todos os que pretendiam compreendê-la na sua especificidade. A *particularidade* da política é o que a caracteriza *universalmente* porque, sempre partidária, o único universal que ela conhece é a universalidade dos interesses em conflito e a necessidade de escolher entre eles por uma decisão acertada, vale dizer, que tenha sucesso na luta política. Ora, a compreensão da especificidade da política, isto é, a compreensão da ação do ponto de vista da ação, revela que a sua racionalidade própria encontra na questão do poder a sua pedra angular, que é também a sua pedra de tropeço. O que se constata historicamente é, como diz Paul Ricoeur, que o poder desenvolve sempre o mesmo paradoxo de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão, de onde conclui-se que uma *racionalidade específica* e um *mal específico* constituem a "dupla e paradoxal originalidade do político".¹⁹ Não é sem razão que Max Weber, na famosa conferência de 1919, chamou a atenção para os paradoxos éticos da vocação política: "Quem deseje dedicar-se à política e, principalmente, quem deseje dedicar-se à política em termos de vocação deve tomar consciência desses paradoxos éticos e da responsabilidade quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob a pressão daqueles paradoxos. Repito que ele se compromete com potências diabólicas que atuam com toda a violência".²⁰

19. Cf. P. Ricoeur, "O paradoxo político" in *História e Verdade*, trad. de F.A. Ribeiro, Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1968, pp. 251-176, aqui p. 252.

20. Cf. M. Weber, *Ciência e política: duas vocações*, trad. de Leonidas Hegenberg e Octany S. da Mota, 4ª ed., Brasília/São Paulo, Ed. UNB/Cultrix, 1983, pp. 55-124, aqui p. 120; ver também M. Perine, "Política e compreensão da política" (Editorial), *Síntese Nova Fase* 43 (1988):5-10.

Irredutibilidade e interação entre ética e política

A reflexão sobre a dignidade e o paradoxo da política não só não suprime o problema da relação entre ética e política, mas acaba por colocá-lo na sua radicalidade, vale dizer, como problema do homem considerado e se considerando como ser agente na comunidade. É certo que no plano da experiência uma ação política pode ser realizada e compreendida sem referência à moral e à reflexão ética e, portanto, sem ser positivamente ação moral, assim como é certo que uma ação moral pode ser posta e compreendida enquanto tal sem que os seus resultados políticos sejam visados pelo seu autor. A política, considerada como técnica racional do exercício do poder, é *a-moral*, e a moral, se abstraída de uma realidade vivida, é *a-política*. É o ser humano concreto, isto é, o indivíduo na comunidade, que *deve* ser moral, se quer agir politicamente do ponto de vista da moral; é o ser moral-imoral que, do ponto de

vista da política, *deve* levar em consideração as conseqüências dos seus atos, mesmo quando eles são prescritos pela razoabilidade da sua consciência moral ou exigidos pela racionalidade da ação política. Assim, do ponto de vista do ser agente, vale dizer, do ponto de vista da política, a exigência moral última consiste em fazer com que a realidade política seja tal que a existência de uma comunidade ética não só não seja impossível, mas permita que a moral se torne uma força política. Dito de outro modo, a grande exigência moral que se impõe no nível da ação política consiste em fazer com que a moral da comunidade seja "um fator histórico com o qual o homem político deva contar mesmo que ele pessoalmente não quisesse ser moral".²¹ A exigência moral última se traduz, portanto, como exigência de *instauração* de uma comunidade ética na qual os homens, enquanto sujeitos privados, possam viver em sociedade de tal modo que as suas relações subjetivas sejam regradas por leis concebidas como leis públicas, conforme a expressão de Marco Olivetti,²² ou, o que é o mesmo, possam viver, desde que quieram, segundo a moral viva da comunidade, com a qual os homens políticos deverão contar mesmo que pessoalmente não vivam segundo essa moral.

A idéia de comunidade ética apresenta-se, assim, como a verdadeira possibilidade de superação da moderna separação entre ética e política sem que, para tanto, tenhamos de suportar, com extremo desgosto e maior ceticismo, os discursos moralizantes ou proféticos, esses dois gêneros literários muito em voga entre nós, particularmente nos tempos que correm. Falamos aqui de *idéia* de comunidade ética no sentido de um ideal regulador ao qual tendem assintoticamente os esforços humanos. Na realidade, ela pode ser considerada, como o faz Marco Olivetti, como o *fato de razão* implicado na lei ética, como o pressuposto, o fundamento e a condição de possibilidade do fato empírico da comunicação.²³ Portanto, tal idéia não é uma quimera e nem pode ser compreendida em termos de utopia. Ela é uma realidade muito mais presente no nosso modo de ser do que pode parecer ao observador desatento. Ela é uma das *idéias fundadoras* da nossa tradição. Com efeito, ela está pressuposta na idéia grega da racionalidade, na experiência judaica do sentido da história, na elaboração romana do direito e na vivência cristã do quérigma da salvação universal. Na idéia de comunidade ética se expressa aquela racionalidade da razão, mais antiga e mais profunda que a racionalidade do entendimento. Ela traduz o *ethos* mais profundo da nossa tradição que teve a audácia de pensar e de continuar pensando que, apesar do seu paradoxo, o sentido profundo do político e da política é, precisamente, ser

21. Cf. E. Weil, PP:12.

22. Cf. M. Olivetti, "Le problème de la communauté éthique" in *Qu'est-ce que l'homme?*, op. cit., pp. 325-343, aqui p. 325; ver também H.C. Lima Vaz, "Ética e Política", op.cit., pp. 257-262.

23. Cf. M. Olivetti, art. cit., p. 342.

o lugar de realização, de instauração daquilo que é compreendido e antecipado como imperativo no discurso ético. Neste sentido, se se compreende e realiza o seu conceito, se não se reduz ao um *fazer* na ordem da causalidade eficiente mas se organiza segundo uma racionalidade teleológica cujo fim último consiste em permitir o exercício da liberdade razoável de todo homem que queira ser razoável, a política é o *dever-real* da ética a qual, por sua vez, é a forma privilegiada de franquear os propósitos da filosofia.

A vida moral só se concebe e realiza na comunidade. Aí está o primado objetivo da política. Mas é só à medida que esta comunidade é portadora de uma moral e, por isso mesmo, capaz de uma moral mais elevada, que o problema da política razoável ou, o que é o mesmo, da ética do político pode ser posto em termos de "criação de espaços de liberdade",²⁴ vale dizer, sob o primado problemático da ética. Fazer avançar a moral de uma comunidade, a universalidade concreta que a constitui como *esta* comunidade, na direção de uma universalidade mais universal é o ato político por excelência, que define uma política como razoável, justificada e justificável, pois esta é a única maneira de eliminar a violência nas relações humanas. E, se é verdade que a violência foi e continua sendo a *causa motora* da história, também é verdade que o progresso na direção da não-violência é o que define para a política razoável o sentido da história.²⁵ Criar um *estilo ético de fazer política*²⁶ é o ato eminentemente moral pelo qual o homem político que pretende ser moral submete a racionalidade técnica, necessária para a subsistência da comunidade, à razoabilidade ética, sem a qual tal subsistência não teria qualquer sentido.

Democracia e responsabilidade política

A verdadeira interação não redutiva entre ética e política se dá, na perspectiva da presente reflexão, não por um refluxo ao privado, como pretende obrigar a universalização do moderno mecanismo social, mas pela realização responsável da vida moral no espaço público. Com efeito, são insensatos tanto a exigência moral que não possa se realizar na comunidade, como o projeto político que não crie condições para o exercício da liberdade razoável. Dito de outro modo, "a moral é real como moralização" ou, o que é o mesmo, a política "é a moral em marcha".²⁷ É evidente que aqui não se entende moralização no sentido vulgar e desgastado que lhe emprestam os discursos e as atitudes oportunistas e eleitoreiras de grande parte dos nossos

24. Cf. P. Ricoeur, TA:403.

25. Cf. E. Weil, PP:261, 233.

26. A expressão é de H.C. Lima Vaz em: H. Jaguaribe, (ed.), *Brasil, sociedade democrática*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1985, p. 485.

27. As duas expressões são de Eric Weil: PM:148 e PP:213, respectivamente. Sobre a filosofia moral de Weil ver a minha obra *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de E. Weil*, Col. Filosofia 6, São Paulo, Ed. Loyola, 1987, pp. 201-266.

políticos profissionais. Se quisermos traduzir exatamente o sentido de moralização, será preciso recorrer a uma expressão fora de moda, porém única capaz de traduzir o antigo ideal de interação entre ética e política precocemente antecipado no *polités* da democracia de Clístenes e de Péricles. Moralização significa aqui a *vida virtuosa*, ou seja, a perfeição individual vivida na totalidade das relações consigo mesmo e com os outros.

A antiga idéia de *vida virtuosa*, que foi o ideal do *polités* grego, encontrou em Sócrates a sua realização paradigmática no momento mesmo em que os sinais da ruína da *pólis* já eram evidentes aos olhos mais críticos como, por exemplo, Platão. Mas esta *suspensão histórica* de um ideal que brotou precocemente no solo grego, consequência do desaparecimento da figura histórica da *pólis*, não significou a sua *supressão* definitiva do ideário filosófico e político do Ocidente. Foi preciso esperar vários séculos até que uma nova figura histórica, a moderna democracia participativa, reunisse as condições necessárias, ainda que não suficientes, para a realização política adequada à unidade entre o *privado* e o *público*, entre o *homem* e o *cidadão*, que o antigo ideal impunha como exigência moral. De fato, a moderna idéia de democracia supõe como já minimamente realizado um novo tipo de relação intersubjetiva, regido pela dialética da *igualdade na diferença*, que representa a passagem ao nível político propriamente dito, estruturado segundo a idéia da justiça e do direito. Mas a democracia supõe um aprofundamento da *igualdade na diferença* à medida que "a sua idéia geratriz não é mais a idéia de justiça, mas a idéia de liberdade participante (que supõe, evidentemente, a justiça política)".²⁸ A democracia, portanto, não é compreendida nem definida aqui pelas *instituições* que tradicionalmente a caracterizam, mas pela idéia de *participação*, pela possibilidade real de instaurar e manter a "discussão racional e razoável"²⁹ exigida pela realidade da comunidade ética. Com efeito, pode-se ter um Estado de direito, sufrágio universal, independência dos tribunais etc., sem que se tenha verdadeiramente um Estado democrático.

A supressão do Estado de direito no Estado democrático é, precisamente, a expressão da exigência de interação dos dois planos irreduzíveis da vida humana, ao mesmo tempo que a possibilidade de conciliação da *assimetria de direito* que caracteriza a relação política com a *simetria de fato* que caracteriza a relação moral. A participação universal na discussão racional e razoável supera de fato a relação mandamento-obediência como relação de direito imposta pela política. Com efeito, só no Estado democrático fundado sobre a discussão universal, racional e razoável, todo cidadão é considerado e se considera como capaz

28. Cf. H.C. Lima Vaz, "Democracia e dignidade humana", *Síntese Nova Fase* 44 (1988):11-25, aqui pp. 18s.

29. Cf. E. Weil, PP:218.

de partilhar as responsabilidades do governo e como governante em potência,³⁰ só no nível democrático a ação política do indivíduo é necessariamente especificada pelo ético, e a sua ação moral, mesmo quando estritamente prescrita, não pode ignorar suas conseqüências políticas, pois a *publicidade* e a *transparência* passam a ser exigências constitutivas de toda ação política, e a *honestidade*, segundo Hegel, bastaria para caracterizar uma conduta como virtuosa.³¹

É esta interação de ética e política na democracia participativa que permite pensar a *responsabilidade política* segundo parâmetros éticos e não somente em termos de conformidade com as leis e de correção política. O problema da responsabilidade do homem político, responsabilidade pela *formulação* dos verdadeiros problemas da comunidade, pela *descoberta* de soluções e pela *execução* das decisões tomadas, não é exclusivamente um problema jurídico mas, acima de tudo, ético. É problema ético porque o homem político é responsável *diante da moral* da sua comunidade: é a ela que ele deve prestar contas; mas também porque ele é responsável *pela moral* da sua comunidade: fazer avançar a moral concreta da comunidade na direção de uma universalidade mais universal é, como dissemos, o ato político por excelência que define uma política como razoável, justificada e justificável.

Ora, a universalidade, formulada por Kant como o princípio da moralidade dos seres razoáveis, já se tornou uma exigência onipresente na vida das sociedades modernas pela revolução técnica dos últimos séculos. Entretanto, nenhuma moral concreta é plenamente adequada às condições do trabalho social moderno, totalmente racionalizado e universalizado (pelo menos em princípio), e nem é desejável que o seja, pois isto significaria a *robotização* dos seres humanos. O que se constata, porém, em toda parte, é a existência de conflitos entre as morais concretas das comunidades e as necessidades técnicas impostas pela racionalidade do trabalho em vista da subsistência de tais comunidades. É diante desse conflito que se acrescenta à responsabilidade do homem político *diante da moral* concreta da sua comunidade, uma responsabilidade histórica *pela moral* da comunidade. Se o homem político deve trabalhar para que a comunidade subsista como comunidade, é preciso que esta subsistência tenha um sentido para os seus membros. Assim, ele deve conciliar duas exigências só aparentemente contraditórias: por um lado, manter viva a moral da comunidade, pela qual a sua subsistência como comunidade ganha sentido e consistência, por outro, fazê-la aceitar certas transformações que a tornarão mais adequada às exigências da universalidade que,

junto com certas necessidades técnicas, tornaram-se problemas para a moral da comunidade.³² Dito de outro modo, o homem político é, fundamentalmente, educador da (moral da) comunidade.³³ Como o pedagogo, não lhe compete criar, muito menos impor, um sentido, pois este já é dado na moral viva que encarna o *ethos* da comunidade. Ele deve trabalhar para que a comunidade, preservando a sua moral, modifique-a para torná-la conciliável com a universalidade que se tornou patente no mundo moderno e para a qual caminham todas as morais que preferem a sobrevivência sensata da comunidade ao sacrifício desta no altar do que é puramente tradicional. Numa palavra, o político-educador deve trabalhar para que a moral da comunidade se conserve como moral viva, evitando ao mesmo tempo a esclerose do *tradicionalismo* e a alucinação do *progressismo*.³⁴ Sua tarefa é tornar concretamente possível a liberdade razoável de todos como liberdade em vista do sentido, o qual só pode ser encontrado e vivido na moral viva da comunidade.

32. Para todo este desenvolvimento ver E. Weil, "Responsabilité politique", *Essais et conférences II*, Paris, Plon, 1971, pp. 341-350.

33. Sobre o sentido educador do político na filosofia de E. Weil ver M. Perine "Educação, violência e razão. Da discussão social à sabedoria weiliana", *Síntese Nova Fase* 46 (1989):49-70.

34. Sobre a relação entre tradição e progresso ver M. Perine, "Tradição e Revolução" (Editorial), *Síntese Nova Fase* 46 (1989):5-11.

Concluindo

Se fosse preciso resumir o que acaba de ser exposto, diria que é na história, isto é, no campo da ação real dos indivíduos e dos grupos, que se afrontam e se integram ética e política. Dizer isso é uma banalidade, certo. Mas nessa banalidade está afirmado que a história não é mais que a realização da moral nas condições do seu presente, ou a moralização da política sob a pressão das circunstâncias. A moral que quer permanecer viva deve refletir o mundo e sobre o mundo no qual ela vive e quer agir; a política que quer ser eficaz e sensata deve levar em conta não só as *necessidades*, mas também os *desejos* dos homens aos quais ela se destina. Se não se recusam a se encontrar, ética e política "são a busca livre da liberdade do homem em vista do sentido, busca de uma consciência mais clara e de uma ação mais coerente, de uma consciência mais coerente e de uma ação mais clara, sem que jamais coerência e consciência possam se tornar totais, sem que jamais os homens deixem de ser, ao mesmo tempo e indissolivelmente, desejo e liberdade, arbitrários e em busca da justiça, violência e razão".³⁵

35. Cf. E. Weil, "Politique et morale" in *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 241-253, aqui p. 253.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG

SÍNTESE NOVA FASE
48(1990): 35-46