

A DIMENSÃO ÉTICA DO HOMEM ⁺

Marcelo Perine

INTRODUÇÃO

Depois que Sócrates, segundo Cícero (*Tusc.* V, 4,10), trouxe a filosofia do céu à terra, situando-a nas cidades, introduzindo-a nas casas e obrigando-a a considerar a vida e a moral, o bem e o mal, já estavam criadas as condições necessárias, ainda que não suficientes, para a primeira grande revolução na história do pensamento ocidental. De fato, com o final da Guerra do Peloponeso (em 404 aC dá-se a capitulação de Atenas e em 399 aC morre Sócrates) inicia-se a lenta agonia da *pólis*, o produto mais acabado da profunda transformação operada com o advento da razão demonstrativa.

No momento em que Platão empreendeu a "segunda navegação" (Cf. *Fédon* 78 d - 79 a), a política já tinha conquistado o estatuto de "arte real" (Cf. *Eutidemo* 291 b-d), graças à atuação dos Sofistas e sobretudo ao ensinamento de Sócrates. Mas a cidade também já tinha condenado à morte "o homem mais sábio e mais justo do seu tempo" (*Fédon* 118 a). A relação entre os dois acontecimentos não é de modo nenhum fortuita, mesmo que ela não possa ser descrita em termos de causa e efeito. Na *Carta VII*, essa espécie de autobiografia de Platão, podemos ver que a cruel decepção que a democracia lhe reservou com a condenação de Sócrates está na origem do seu projeto filosófico-político, cujo objetivo era provar que a razão demonstrativa não era somente e irremediavelmente crítica, mas também normativa.

A "segunda navegação" platônica, iniciada depois que cessaram os ventos da filosofia da *phýsis*, de alguma maneira aportou naquela *perí ta anthrópina philosophía* à qual se refere Aristóteles no final da *Ética a Nicômaco*, ao anunciar que para levar a bom termo a "filosofia das coisas humanas" era preciso explorar, depois da ética, o campo da política (Cf. *Et. Nic.* 1181 b 12ss).

+ O texto que se segue foi lido na abertura da III Semana de Estudos Filosóficos, promovida pelo Departamento de Filosofia e Teologia da PUC-MG, no dia 02.05.1988.

A referência às origens da tradição filosófica do ocidente no início de uma exposição sobre a dimensão ética do homem pretende ser mais banal que extravagante. Com efeito, se existe uma dimensão ética no homem — e o pressuposto desta exposição é que existe —, ela aparece na banalidade da vida dos grupos humanos, nos *costumes* mais triviais como, por exemplo, os relativos à alimentação e à reprodução, que são os mais diretamente ligados à própria sobrevivência dos grupos. O fato moral é um fato banal e imediato à vida de *todos* os grupos humanos: não existe comunidade humana, por primitiva que seja, que não conheça regras e que não distinga um bem de um mal.

Mas a referência aos três grandes gênios do pensamento antigo é mais banal que extravagante por duas outras razões. Primeiro porque se é verdade que o fato ético é um fato banal, tão antigo quanto os grupos humanos, também é verdade que a ética como discurso da razão demonstrativa sobre esse fato é uma invenção grega, forjada na concorrência do antropocentrismo sofístico-socrático e da “segunda navegação” platônica, com a aristotélica “filosofia das coisas humanas” e a formulação estoica do fundamento da regra moral em termos de “lei natural”. Esse fato mais do que sabido (e por isso mesmo esquecido) da origem grega da ética ocidental é simplesmente decisivo para a compreensão da dimensão ética do homem, tal como a apresento aqui, tal como ela se desenvolveu nessa parte do mundo que nós chamamos Ocidente.

Em segundo lugar, a referência à origem grega da ética é aqui mais banal que extravagante porque, efetivamente, a banalidade e a extravagância constituem dois riscos que ameaçam todos os discursos sobre o ético e a ética. Não é preciso nenhum esforço para constatar que grande parte dos discursos éticos ou sobre o ético no homem parecem tão inconformados com a banalidade do seu objeto, que se lançam, com grande afã de originalidade, à excêntrica tarefa de vestir o fato banal, digo, moral com a roupagem extravagante das ambigüidades artificialmente construídas, emprestando-lhe um certo tom superior que o faça mais compatível com o gosto em voga entre os órfãos daqueles que Paul Ricoeur chamou de “mestres da suspeita”.

Não há dúvida que uma autêntica terapia da linguagem ética é necessária para que se *possa* falar com sentido sobre o que se *deve* fazer. Ninguém nega que depois da ruptura do monopólio teológico sobre a moral operada pela revolução kantiana, a reflexão filosófica sobre a moral não pode mais prescindir dos dados que lhe aportam

as outras ciências tais como a psicologia, a sociologia, a economia política, e também a biologia, a engenharia genética, a química, a física (a lista não pretende ser exaustiva). É claro que no século do encontro das culturas, da desabsolutização dos discursos englobantes, da desmitização das legitimações ideológicas, da desestabilização dos costumes e da mundialização dos problemas da sociedade, falar da dimensão ética do homem exige muito cuidado.

Consciente dos riscos, prefiro a banalidade à extravagância. É possível que depois de tanta terapia, tanta ambigüidade, e suspeita, nós que somos platônicos sem mito e sem Deus, isto é, hegelianos, postos que nos apoderamos do nervo da história, nos descubramos maravilhosamente aristotélicos pelo simples fato de que nos orientamos no mundo, que é tal que nos permite uma orientação; como também é possível que nos reencontremos admiravelmente kantianos, se nos dermos conta de que em moral, como alhures, as condições de possibilidade dependem do fato do qual buscamos a possibilidade.¹

1. Do fato ao conceito

Moral é a tradução latina do grego *tá éthika*. O conceito designa, tanto em latim como em grego, aquilo que se refere aos costumes, ao caráter, às atitudes humanas em geral e, particularmente, às regras de conduta e à sua justificação. O termo evoca, pois, tanto o objeto do estudo como o estudo do objeto, a realidade objetiva dos costumes e o pensamento dessa realidade objetiva.

Desde o início e legitimamente, o fato moral aparece como um conjunto de regras que são seguidas ou devem ser seguidas no interior dos grupos humanos. Esse conjunto de regras, verdadeiro sistema moral da comunidade, é evidente e não constitui problema para o grupo. É certo que o grupo pode encontrar dificuldades na aplicação de certas regras a determinadas situações, mas essas dificuldades não colocam em questão o sistema de regras porque elas são resolvidas pelas instâncias de autoridade no interior da comunidade: o chefe, o curandeiro, os anciãos sabem como é preciso agir nas situações em que obrigações reconhecidas são inexequíveis simultaneamente.

O fato moral tem a idade dos grupos humanos. Essa constatação banal se impõe como o ponto de partida de uma reflexão sobre a dimensão ética do homem: nós não temos notícia da existência

de grupos humanos, mesmo os mais primitivos, totalmente desprovidos de um sistema de regras para a vida do indivíduo e do grupo. Isso significa que a moral, no seu sentido mais original de conjunto de regras que o homem segue ou deve seguir, "supõe que o homem, capaz de observar regras morais, é ao mesmo tempo imoral: ela reconhece a imoralidade do homem reconhecendo que ele pode e deve ser conduzido à moral".²

A tese acima enunciada é evidente: prescrever uma regra, exprimir a necessidade de uma regra é ao mesmo tempo opôr-se a ela como a algo a que não se está necessariamente submetido. Dito de outro modo, o homem é um ser moral-imoral, moral porque imoral, imoral porque pode e deve ser conduzido à moral. Para dizer de maneira ainda mais banal: o homem é um ser **capaz** de moralidade, capaz de ser moral porque capaz de ser imoral.

Essa tese se opõe, como também é evidente, tanto à afirmação de que o homem é naturalmente bom, quanto à de que ele é essencialmente mau. Essas duas teses, contraditórias em si mesmas e contrárias entre si, não são falsas sob todos os aspectos. Aliás, elas são verdadeiras se tomadas juntas: o homem pode ser bom porque pode ser mau, e inversamente. **Naturalmente**, ele não é nem bom nem mau. **Abstração** feita da educação, o homem não é nem moral nem imoral, ele é **a-moral** porque essa abstração faz dele um animal.

O conceito de homem-**natural** ao qual a reflexão moral e sobre a moral é conduzida por uma espécie de necessidade do seu método é, contudo, um conceito-limite pois somente fazendo abstração de toda forma de educação, somente isolando o indivíduo de toda comunidade histórica, isto é, moral, é que se pode conceber um **homem natural** como uma espécie de suporte para o ser moral-imoral tal como o compreendemos aqui.

Mas o homem é **também** esse animal natural e, **enquanto** natural, ele é violento. Enquanto natural, o homem age à maneira das forças naturais, dominado por suas tendências, instintos, necessidades. As ações do homem enquanto natural são determinadas por regularidades naturais que, tal como a queda de uma pedra, só têm algum sentido por estarem referidas a um ser especificamente diferente; um ser que, não sendo totalmente determinado como a pedra, pode pôr e põe a questão dos fins da sua ação, questão que para a moral se chama a questão do bem.

Contudo, o ser natural que é o homem não é pura violência, puro ser empírico. Ele é violência e razão, natureza e educação. Aliás, ele só se compreende como violento *porque* ele não é pura violência. Ele se compreende, isto é, põe a questão do fim da sua ação, a questão do bem, justamente porque ele é capaz de distinguir de maneira irredutível o lícito do ilícito, e porque ele se atribui a capacidade de fazer o lícito e evitar o ilícito.

Essa afirmação poderia ser traduzida por aquela de que o homem é dotado de um *sentido moral*, afirmação decorrente da evidência da tese que sustenta que o homem é apenas capaz de moralidade. Com efeito, reconhecer no homem a capacidade de se submeter, ou não à regra é reconhecer que ele não está submetido e, ao mesmo tempo, reconhecer que ele distingue sempre o lícito do ilícito, o bem do mal. Dizer que o homem possui uma espécie de sentido moral quer simplesmente dizer que só um ser que possui a consciência do bem pode possuir a do mal, e que ele possui uma em proporção da outra.

É inútil querer buscar a origem da consciência moral. O homem, os homens, os grupos humanos encontram-se sempre providos de regras, e a imaginação de um estado humano sem regras nos conduziria para fora do humano. Só o homem *segue* regras porque ele pode não segui-las e, com efeito, mais frequentemente não as segue. Ainda mais, é enquanto violento que ele é moral, enquanto transgressor que ele tem consciência das regras. Nenhum assassinato primitivo explica definitivamente a moral porque antes da existência de alguma moral não havia nenhuma diferença entre a morte do pai esfaqueado por uma fera e a do pai assassinado pelos seus filhos: simplesmente não haver *assassinato*.³

Nós podemos buscar as explicações para a origem de quase todas as regras das morais porque todas elas são históricas. O que nós não podemos *explicar*, se bem que possamos *compreender*, é a origem *da* regra. Que o homem tome consciência dela como transgressor é o equivalente filosófico do mito de uma queda original, tematizado por Kant como o *mal radical* na natureza humana. O que se revela na falta e, portanto, na regra moral é a dupla *natureza* do homem: vontade do lícito e violência do ilícito, ambas presentes tanto nele como fora dele: tanto ele como o mundo contém o bem, mas também as forças do mal.

O conflito entre um bem e um mal, entre o lícito e o ilícito, entre o sensato e o insensato está presente em toda moral. É esse conflito

que a constitui como moral. Não existe idade do ouro da moral: a partir do momento em que existem regras, o conflito entre o bem e o mal já lançou o homem na insegurança, no desamparo e na divisão interior; a partir do momento em que existe moral, o homem se dá conta de que o bem está indissolúvelmente ligado ao mal, a um mal que não pode ser desenraizado mas somente transformado ou, no máximo, adiado.

Não é possível esgotar aqui o problema do mal radical. Contudo, não se pode eludi-lo ao tratar da dimensão ética do homem pois é nela que o bem e o mal lançam suas raízes, e é desse solo que brota o problema que, desde o início, levou os homens à reflexão sobre a moral da sua comunidade, à reflexão sobre a diversidade das morais em seguida e, finalmente, à reflexão sobre a possibilidade da moral. O problema a que me refiro é o do *contentamento*.

O que os homens buscam e esperam da moral de sua comunidade é a unificação interior, a decisão do conflito entre o bem e o mal, a garantia de uma *vida boa*, numa palavra: o contentamento. Sem o menor temor de confusão com o hedonismo, pode-se dizer que toda moral é eudemonista porque pretende sempre oferecer uma resposta ao problema humano fundamental do contentamento, o problema da *felicidade*. Até mesmo Kant, o anti-hedonista mais pertinaz, poderia subscrever tal afirmação porque nada decorre para o eudemonismo da falsidade do hedonismo.

O homem, esse ser indigente cujos desejos ultrapassam as suas possibilidades naturais, busca o contentamento porque, ao contrário dos animais, tem consciência das suas necessidades e expressa o seu inconformismo com a infelicidade que é a sua. Na medida em que ele quer mais do que aquilo que a sua natureza empírica pode oferecer, ele se descobre como liberdade, como vontade de universalidade. Para uma compreensão da dimensão ética do homem, aqui está o que se poderia chamar de *natureza* do homem: a sua vontade de universalidade, a sua *universabilidade*, a intenção e a capacidade de universalidade. Em duas palavras: *razão e liberdade*, razão livre e liberdade razoável; numa única palavra: *vontade*.

O conceito de vontade, com efeito, integra os de liberdade e razão. Só um ser razoável possui uma vontade, e a vontade de um ser razoável é sempre livre pois só para uma vontade livre é que existem condições. É certo que a vontade livre não se descobre como tal senão em referência aos determinismos aos quais está submetido

um ser que é finito e livre. Mas a vontade pode dizer não a qualquer situação e, no limite, pode abolir a necessidade de escolher entre possibilidades que ela julgue inaceitáveis: ela pode escolher a morte.

Livre *na* condição, o homem não pode não agir. A liberdade, essa capacidade inesgotável de dizer não, torna-se concreta na ação que busca o contentamento razoável. Quando não é concebida como uma idéia teórica mas como agente, a vontade livre é o **princípio de universalidade** como dimensão constitutiva do homem: a vontade livre é vontade de universalidade. Dito de outro modo, ela é razão prática, posto que ela é a vontade de todo ser humano que *se quer* humano.

2. Do conceito ao conteúdo

O caminho que vai dos fatos ao conceito não é certamente tão linear como apareceu aqui. A passagem da simples observância de regras à consciência delas como sistema ordenador da vida do grupo; a passagem da certeza dada pela moral da comunidade à insegurança provocada pela diversidade dos sistemas morais; a passagem da reflexão moral sobre as morais à reflexão sobre a possibilidade da moral; em poucas palavras, a passagem da **atitude** à **categoria** não se produziu por alguma necessidade inelutável da história mas por liberdade. E os caminhos da liberdade são muito tortuosos.

Não foi sem grandes reveses que o homem passou do cumprimento ingênuo de preceitos morais à consciência de que a obrigação moral está fundada na liberdade. Do balbucio de regras de conduta no interior de grupos primitivos e isolados à formulação do princípio de universalidade desenrola-se o caminho da humanidade até os nossos dias, caminho que começou com uma primeira renúncia à violência que criou as condições necessárias, não suficientes, para o estabelecimento de relações propriamente humanas. Apesar de todos os desvios que as constantes recaídas na violência provocaram nessa grande odisséia da humanidade, a bússola de todas as pequenas e grandes conquistas humanas foi sempre a mesma, ou seja, a busca do contentamento.

O grande problema de todas as morais históricas foi sempre o de determinar o conteúdo do contentamento. Todos os sistemas morais que conviveram, se sucederam ou se hostilizaram ao longo da história procuraram dar um conteúdo concreto ao contentamento que todos

buscavam mesmo antes de saber o que buscavam. Esta foi sempre a cruz de todas as morais históricas, até que a reflexão sobre a moral e sobre a possibilidade da moral chegou à consciência de que nenhum sistema verdadeiramente moral pode impor ou mesmo visar a uma felicidade materialmente definida, mas que toda moral só tem sentido na possibilidade da não-infelicidade que ela oferece, e na esperança da felicidade que ela pode legitimar. Um contentamento materialmente definido no seu conteúdo e por isso passível de ser imposto aos homens não é, certamente, o contentamento dos seres que podem escolher até a própria infelicidade.

Foi em vista de responder ao problema do conteúdo do contentamento que a reflexão sobre a moral e sobre a possibilidade da moral chegou à tematização daquela que é a única categoria fundamental da moral e princípio organizador dos discursos morais históricos, isto é, o princípio a partir do qual se desenvolveram os conceitos que determinaram os conteúdos de todos os sistemas morais positivos. Estou me referindo à categoria que contém a totalidade do problema moral: a categoria do *dever*.

Tal afirmação não constitui um anacronismo, por mais que ela possa parecer surpreendente diante do fato conhecido por todos nós de que a categoria do dever só tenha sido formulada tardiamente. Isso se explica porque a consciência categorial é sempre e em toda parte posterior à atitude vivida.⁴ Nunca houve moral sem deveres e não pode haver moral que não conheça o dever, ainda que o conceito só tenha sido tematizado em toda a sua pureza com a descoberta do caráter fundante, não fundado, da liberdade razoável.

A tematização moderna da categoria fundamental da moral põe em evidência que o problema do conteúdo do contentamento não se resolve pela sua definição material, mas pela *forma* que ele assume na consciência do ser humano que se quer humano. O contentamento do homem moral assume a forma do dever para consigo mesmo, *dever de felicidade*, por paradoxal que pareça a proximidade desses dois conceitos.

Dever de ser feliz porque, se existe um contentamento para o homem, esse ser cuja outra possibilidade é a infelicidade, e se a moral pode legitimar o desejo e a esperança de um contentamento razoável, este não pode ser senão a vitória sempre renovada e sempre precária sobre a infelicidade; vitória que não torna supérflua a luta porque se trata de vitória sobre o instinto e a violência cega nos quais mesmo

o homem mais razoável pode sempre recair. A moral, como é evidente, permanece sempre como moral de um ser imoral num mundo de seres imorais: o mais razoável de todos os homens age sempre porque a animalidade nele o torna necessitado.

Dever de ser feliz porque a moral comporta uma felicidade razoável e porque é na busca dessa felicidade que o homem se descobre como ser razoável-livre-responsável, isto é, como ser infinitamente universalizável na sua vontade e pela sua vontade, jamais universalizado na sua existência finita.⁵

Mas o dever para consigo mesmo não se determina e não se torna captável, vale dizer, não existe verdadeiramente senão sob a forma de dever para com os demais. O dever de ser feliz, que é dever para consigo mesmo, é primeiro mas a sua captação é reflexa. O homem moral nunca está isolado porque, isolado, ele não seria moral.

Eis porque a categoria fundamental da moral se expressa antes e acima de tudo como *dever de honestidade*, compêndio de todos os deveres para com os demais, verdadeiro resumo de todo o conteúdo de qualquer moral positiva. Com efeito, a possibilidade da não-violência no interior da comunidade depende da honestidade. Para o homem moral a honestidade consiste no cumprimento dos seus deveres porque é moral cumpri-los, não por temor das consequências ou sob a pressão social.

Mas a honestidade só não basta para que o homem moral, num mundo imoral, desfaça o que ele não fez. O dever de honestidade é circunscrito pelo de *justiça* nas relações com os demais. A justiça, de fato, exprime o princípio de universalidade no interior do mundo histórico: ela exige que eu trate o outro como a mim mesmo pois, antes da ação, todo indivíduo aos olhos da moral é igual a qualquer outro indivíduo. A justiça, portanto, estrutura moralmente as relações entre indivíduos no interior da comunidade. É a justiça que dá origem aos deveres de *veracidade* e de *coragem* que consistem em viver moralmente no interior de uma moral impura porque histórica, buscando a moralização crescente de si mesmo e do seu mundo no aqui e agora.

Ao dever de justiça, princípio regulador das relações entre indivíduos morais, corresponde o dever de *prudência* moral que determina o modo do cumprimento da justiça no interior da comunidade. É a prudência que torna praticáveis todos os deveres fundados sobre a

justiça. Jacques D'Hondt numa lúcida conferência sobre 'a ética no mundo como ele vai', afirma que para fazer dançar o mundo, primeiro é preciso tocar-lhe a sua própria música. "Não se pode esperar intimidá-lo ou simplesmente comovê-lo por uma espécie de golpe de força moral que viria abruptamente a surpreendê-lo ou quebrá-lo. A célebre provocação 'que se faça a justiça mesmo que o mundo pereça' não é somente cruel, é sobretudo vã e ingênua".⁶

É a prudência, no seu sentido grego de sabedoria prática em vista da ação, que coloca as últimas questões morais às quais somente a decisão e o ato que se lhe segue poderão responder. É a prudência que estabelece a justa relação entre a qualidade moral das máximas e a responsabilidade moral pelas consequências dos atos inspirados por essas máximas. Por esta razão só a prudência pode fundar o conceito de uma *escusa válida*, aquela à qual pode recorrer o homem que fez tudo para ter sucesso num projeto moral e que não fracassou senão porque, materialmente, não podia ter sucesso. Mas o homem moral não é aquele que se absolve com facilidade pelo simples fato de que tudo o que tem necessidade de escusas não é moralmente satisfatório.

Também é a prudência que torna o homem capaz de compreender e perdoar a falta moral, não para justificar o passado, mas em vista de tornar mais acessível e aceitável uma moral mais elevada. A prudência exige e supõe o conhecimento das circunstâncias, dos homens e de si mesmo a fim de tornar mais eficaz a ação do homem moral no interior da comunidade que ele quer e deve moralizar.

Se a moral deve se realizar é preciso que a justiça entre no mundo. Nesse mundo imoral, a justiça não é uma virtude facultativa mas constitui um dever absoluto que, por ser tal, precisa ser interpretado a cada instante segundo o dever igualmente absoluto da prudência. Este é o único caminho para que a justiça seja feita sem que pereça o mundo.

O problema moral concreto que se coloca na passagem do conceito ao conteúdo da moral consiste em fazer com que o dever de justiça não esteja em contradição com o dever de prudência. Essa conjunção do dever de justiça com o de prudência nos conduz à política, entendida aqui como "moral em marcha",⁷ para a qual o destino individual se torna uma reivindicação do destino coletivo. Esse problema, junto com o da moralização da própria vida, constitui a tarefa do homem moral.

3. Do conteúdo à tarefa moral

A justiça e a prudência constituem deveres para o homem moral justamente porque são as condições do contentamento razoável do homem que se quer moral. A vontade moral é vontade de ação em vista da universalização. Ela é, portanto, real como moralização do indivíduo na totalidade da sua vida e das suas relações, isto é, no conjunto e na conjunção do dever para consigo mesmo e dos deveres para com os demais.

Seria oportuno, se dispuséssemos do tempo necessário, retomar aqui dois conceitos gregos extremamente ricos para uma reflexão sobre a passagem do conteúdo à tarefa moral. O primeiro deles é o conceito aristotélico de *héxis* (*Met.* 1022 b 10ss), que traduzimos por *hábito*, e que designa aquela *espontaneidade adquirida*, fruto da educação e do exercício continuado da moralidade. O segundo é o conceito de *areté*, mal traduzido por *virtude*, definido por Platão na *República* (I, 335 b ss; 353 b ss) e retomado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1097 b 22 — 1098 a 20): a *areté* em geral é aquilo pelo que cada coisa desempenha do modo melhor a atividade que lhe é particular, e a *areté* do homem não é senão um caso particular daquela "virtude" que todas as coisas possuem. O homem é virtuoso quando realiza bem e como convém aquela atividade que lhe é peculiar, ou seja, a sua racionalidade.

A tradição moral do ocidente enriqueceu esses conceitos ao longo de mais de vinte séculos de reflexão moral sobre a moral. Talvez uma tradução moderna, isto é, pós-kantiana da *héxis* e da *areté* gregas pudesse ser dada pelos conceitos de *sensibilidade* e de *inventividade* moral, pelas quais o homem virtuoso ultrapassa a moral concreta da sua comunidade, tal como ela é vivida normalmente, não por alguma extravagante originalidade moral, mas pelo simples fato de realizá-la radicalmente e, assim, encontrar nela um contentamento que aqueles que se contentam com a sua mera observância exterior não encontram. Isso significa que o contentamento, dever do homem moral, é a virtude do homem moral, virtude que é o contentamento de um ser razoável na sua existência finita.

A tarefa fundamental do homem moral é realizar o próprio contentamento pela radicalização e pela superação da moral concreta da sua comunidade, trabalhando em primeira pessoa para que aquela moral impura se purifique constantemente, tornando-se cada vez mais universal. A tarefa é, pois, ao mesmo tempo e indissoluvelmente pessoal e social, tarefa moral e tarefa política.

Sob o seu aspecto pessoal, a sua solução de fato é a realização daquele ideal que de Aristóteles a Descartes foi descrito como o ideal da *magnanimidade* (Cf. *Et. Nic.* 1123 a 34 – 1125 a 15). O magnânimo não é um herói ou um santo, mas ele está como que acima de si mesmo. Ele *informa* todo o seu ser de moralidade porque ele sabe que, como qualquer homem, ele está constantemente ameaçado pela imoralidade. Ele sabe que a moral nunca será supérflua, por justo que seja o mundo e por completas que sejam as satisfações que ele oferece, pois o homem nascerá sempre violento, indigente e insatisfeito. O ideal da magnanimidade não constitui nenhum elitismo nem pode ser taxado de aristocrático porque a moral existe para produzir seres melhores do que os seres imorais que nós somos, e para garantir a todo homem, desde que ele queira, a possibilidade de encontrar dignidade e sentido na sua existência finita.

Na sua vertente social a tarefa do homem moral é eminentemente política. A vida moral com o seu ideal de magnanimidade não pode ser concebida e realizada senão na comunidade dos homens. Um grande pensador contemporâneo da moral e da política, Éric Weil, diz que não é uma hipérbole afirmar que a política, se ela se compreende e realiza o seu conceito, é *a moral em marcha*, ou que a moral é essencialmente política⁸. Mas isso não implica que o homem moral tenha que fazer da política uma profissão. Implica, contudo, pelo menos como exigência, na criação de um "estilo ético de fazer política", segundo uma feliz expressão de Henrique Vaz.⁹

Não é possível desenvolver aqui o urgentíssimo problema das relações entre moral e política. Para uma introdução ao tema da dimensão ética do homem basta situá-lo no seu contexto. Política e moral, se não se recusam a se encontrar, se não se reduzem, uma ao hedonismo individualista, a outra ao maquiavelismo inescrupuloso, "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 indissolúvelmente, desejo e liberdade, arbitrários e em busca da justiça, violência e razão".¹⁰

O nosso tempo assiste a um perigoso desequilíbrio entre essas duas vertentes da dimensão ética do homem, com o predomínio do político sobre o ético, da política sobre a moral. É certo que a

consciência da urgência de certas tarefas políticas, tornada mais clarividente pelo protagonismo que, justamente, vem sendo assumido pelos deserdados deste mundo, explica em parte o fascínio que o discreto charme da política exerce sobre nós. Convém, contudo, não esquecer que as mais modernas e mais odiosas formas de totalitarismo, tais como as que descreveu Merleau-Ponty em "As aventuras da dialética", justificaram sempre em nome da urgência política de salvação das massas, as mais horrendas formas de violência que a história conheceu. Quando o descompasso entre a moral e o curso do mundo é muito acentuado, é preciso temer que a barbárie já tenha-se estabelecido no interior dos muros da cidade.

O desafio ético-político de fazer com que a justiça não seja incompatível com a prudência implica, como é evidente, na supressão das alienações às quais estamos submetidos, pois é a alienação que impede o exercício efetivo da vontade ética do domínio do político. Mas a supressão da alienação não pode ser confiada com exclusividade à política. A política pode preparar, dispor, facilitar a transformação do mundo em vista da justiça, ela não pode fazer com que os homens sejam justos.

Na já citada conferência de Jacques D'Hondt lemos o seguinte: "Num mundo onde as intenções inteligentemente premeditadas conseguissem atingir o seu fim pela ação, sem desvios demasiado graves, quer dizer, objetivando-se sem resíduos significativos e sem acréscimos inoportunos, a política enquanto tal não teria mais lugar. Soaria então a hora dos moralistas! Que aqueles que condenam a ética à morte, permitam-lhe pelo menos ser enterrada em pé, para responder mais depressa ao apelo dessa ressurreição".¹¹

CONCLUSÃO

Não pretende ser de modo nenhum uma ironia lembrar, no final desta exposição sobre a dimensão ética do homem, a afirmação de Sêneca no *De vita beata* (XX), que diz que os filósofos não agem do modo como falam, mas eles já fazem muito pelo simples fato de falar, pelo simples fato de que as suas concepções são honestas.

Teria soado a hora da ressurreição da ética? É difícil responder sim ou não sem correr de novo o risco da extravagância ou da banalidade. É certo que as épocas de crise costumam ser épocas privilegiadas da reflexão e da discussão moral. Mas quem pode garantir que a

nossa é uma delas? Estamos realmente dispostos a empreender a discussão moral sobre a moral? ou já nos conformamos com a cacofonia dos discursos contraditórios dos moralistas, dos sermonários e dos profetas *ex evento*? É certo que a modernidade nasceu sob o signo do problema moral e da moral tornada problemática. Mas quem de nós já não se considera um pouco pós-moderno, mesmo sem ter sequer passado pela primeira revolução copernicana?

Nós que somos na realidade pós-antigos, se nos dispuséssemos a retomar a discussão moral em vez de seguir alimentando as disputas morais nas quais cada um presta ao outro a metade móuca dos seus ouvidos, talvez concluiríamos surpreendentemente que o abismo cavado nesses últimos séculos entre o discurso sobre o ser e o discurso sobre o dever ser não está inscrito na natureza das coisas morais e não é mais que o produto de uma cultura. Mas para isso teríamos que completar aquela que foi chamada de segunda revolução copernicana do pensamento kantiano.¹²

NOTAS

- (1) Cf. E. Weil, "L'anthropologie d'Aristote", *Essais et Conférences I*, Paris 1970, 42s.
- (2) Cf. E. Weil, *Philosophie Morale*, Paris 1969, 18.
- (3) Cf. Id. *ibid.*, 21.
- (4) Cf. Id. *ibid.*, 88.
- (5) Cf. Id. *ibid.*, 94.
- (6) Cf. J. D'Hondt, "L'éthique dans le monde comme il va", *Justifications de l'éthique*, XIX^e Congrès de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Bruxelles-Louvain 1984, 23-40, aqui: 30.
- (7) Cf. E. Weil, *o.c.*, 213.
- (8) Cf. Id. *ibid.*
- (9) Cf. H. Jaguaribe (ed.), *Brasil, sociedade democrática*, Rio de Janeiro 1985, 485.
- (10) Cf. E. Weil, "Politique et morale", *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris 1982, 253.
- (11) Cf. J. D'Hondt, *art. cit.*, 34.
- (12) Sobre isso ver a minha obra: *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*, Coleção Filosofia 6, São Paulo 1987.

SUMÁRIO

A existência de costumes e de regras de conduta em todos os grupos humanos desde a sua origem é o ponto de partida da reflexão sobre a dimensão ética do homem. Esse fato mostra à reflexão que o homem é capaz de moralidade: ser de natureza e de cultura, ele se revela como razão e liberdade, isto é, como vontade de universalidade. Tal natureza do homem é a razão pela qual a categoria do dever se explicita como a forma de conteúdo de toda moral, e como tarefa do homem moral em termos de moralização da própria vida e do mundo no qual ele vive.

SUMMARY

The existence of customs and rules of conduct in all human groups since their origin is the point of departure for reflexion about the ethical dimension of man. This fact points to the reflexion that man is capable of morality: a natural and cultural being, he reveals himself as reason and freedom, that is, as will of universality. Such nature of man is the reason why the category of duty is explained as a form of all moral contents and as a task of the moral man in terms of moralization of his own life and the world in which he lives.