

O “ETHOS” ATUAL E A ÉTICA*

F. Javier Herrero
UFMG

A Ética é a ciência do *ethos*. Toda ciência procura racionalidade. A cultura ocidental é eminentemente uma cultura da razão. Desde seus inícios na Grécia, ela colocou no seu centro de referência simbólica o “*logos apodeiktikos*”, i. é, a razão **demonstrativa**. Esta razão que se tornou reflexiva, i. é, que explicitou e codificou a sua lógica, fez da cultura ocidental uma cultura **logocêntrica**, que colocou a ciência no centro de seu universo de formas simbólicas, ciência antiga, primeiro, coroada pela Filosofia, ciência moderna, depois, na forma de razão científico-técnica com seus métodos experimentais. Importante para nós é salientar que essa revolução científica transcreveu primeiro a *physis* (natureza) na ordem e coerência do *logos*, dando origem à primeira ciência da natureza. Ela tentou, em segundo lugar, submeter e transcrever igualmente o *ethos* humano às exigências do *logos*, dando origem à ciência do *ethos* ou simplesmente **Ética**. De qualquer forma que isso tenha acontecido, surgia assim uma razão teórica e uma razão prática como eixo ordenador de toda uma forma de vida da cultura ocidental. Desde então a Ética é uma instância legitimadora da sociedade.

* Reproduzimos aqui a Aula Inaugural proferida pelo professor Francisco Javier Herrero no dia 03 de março de 2004, no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, na Sessão de Abertura do Ano Acadêmico 2004.

A tentativa de submeter o *ethos* ao logos demonstrativo acarretou uma revolução conceptual na idéia de *ethos*. O *ethos* verdadeiro deixou de ser a expressão da opinião de muitos e passou a ser o que está de acordo com a razão. O problema que se colocará a partir de então será o da **crítica** do *ethos* fundado na opinião e a **justificação** dele segundo a razão. Mas o que acontece quando o *ethos* tradicional se desintegra? Como elaborar então uma autêntica Ética? Nesta aula vou tentar mostrar o problema do *ethos* atual e um possível caminho de reconstituição do *ethos*.

1) O problema do *ethos* atual

Começo perguntando: o que é propriamente o *ethos* e como ele atua?¹ O traço mais marcante do *ethos* é que ele é inseparavelmente **social** e **individual**. É uma realidade sócio-histórica, mas só existe, concretamente, na práxis dos indivíduos. A relação do social e do individual no caso do *ethos* assume características que são próprias da esfera ética. O *ethos* de modo geral indica o conjunto de **costumes** de uma sociedade com suas instituições e tradições que marcam o estilo de sua vida e ação. A necessidade da natureza é como que rompida pela abertura do espaço humano do *ethos*, que torna o mundo habitável para o homem. Esse espaço **ético**, a ser sempre construído e reconstruído, é o lugar da realização dos indivíduos, o lugar da socialização do indivíduo, o lugar de sua práxis. Mas para que o *ethos* cumpra essa tarefa, para que seja realmente um espaço ético, é necessário que ele possibilite a integração total do ser humano, que ele articule todas as dimensões da práxis humana; é necessário que o *ethos* seja o corpo histórico da **liberdade**, porque a liberdade não consiste só em escolher, mas, sobretudo, em poder fazê-lo numa comunidade social e política que ofereça boas alternativas para poder optar entre elas. Sem boas opções é impossível ser verdadeiramente livre. A vida humana é um processo de apropriação de possibilidades, que tem mais êxito quanto mais a pessoa escolhe as que a levam a apropriar-se de si mesma. Para que o *ethos* cumpra essa tarefa é necessário, numa palavra, que ele seja a expressão do dinamismo ilimitado da liberdade na finitude das épocas e das culturas. É unicamente entendendo assim o *ethos* que podemos falar de Ética como ciência do *ethos*.

Foi assim que o entendeu Aristóteles. A sua filosofia prática era, ao mesmo tempo, ética e política. Enquanto tal, ela se ocupava de tudo o que concerne ao homem. Isso significava duas coisas: o homem só podia realizar-se como ser ético, e essa realização era impensável fora da atmosfera substancial da

¹ Ver H.C. DE LIMA VAZ, Fenomenologia do *ethos*, in *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, 11-35.

polis com seus costumes, tradições e instituições sociais. Sem o pressuposto fundamental da *polis* como comunidade social, nem as leis tinham sentido, nem o indivíduo podia reencontrar-se a si mesmo na sua vida política e realizar nela sua natureza racional. O indivíduo só se realizava como indivíduo *enquanto* se identificava com o espírito substancial de seu povo, espírito que se manifestava e vivia objetivamente nas instituições, costumes e tradições populares. “Um pitagórico deu a seguinte resposta a um pai que lhe perguntava sobre a melhor maneira de educar eticamente a seu filho: faze-o cidadão de um Estado de boas leis”².

Contudo, o espírito substancial da *polis* era ainda um espírito **particular**, espírito limitado pelas instituições, costumes e tradições **gregas**. Os indivíduos, os gregos, só se sentiam realizados em sua liberdade **enquanto** membros dessa determinada comunidade social que era a *polis* grega. Por isso, para eles, só os **cidadãos** eram livres, i. é, só alguns e não o homem enquanto tal. A reflexão sobre uma liberdade baseada na subjetividade do indivíduo enquanto tal, independentemente de todo condicionamento natural de nascimento, raça, religião ou educação começou, para Hegel, com o cristianismo e chegou a tornar-se realidade nos tempos modernos com o surgimento da sociedade industrial e com a revolução francesa.

Mas foi Kant quem teve o grande mérito de ter proclamado irrevogavelmente essa subjetividade do indivíduo **enquanto tal**, sua autonomia como fundamento moral. A dicotomia legalidade / moralidade distingue justamente as atuações externas dos homens da atitude íntima, do motivo subjetivo, da consciência moral, da **interioridade** que não pode ser captada em categorias sociais nem jurídicas e na qual reside, finalmente, o fundamento último da liberdade. O homem só é verdadeiramente livre quando pode querer ser ele mesmo em tudo o que faz³. Esta é a grande idéia que a filosofia de Kant trouxe à luz com o ponto de vista da **moralidade**. Porque com ele chegou-se a proclamar como princípio universal que a liberdade do indivíduo enquanto tal é a alavanca básica sobre a qual o homem se move e que, portanto, o homem não pode reconhecer outra autoridade que atente contra essa liberdade. É o reconhecimento deste princípio universal da liberdade que distingue a modernidade da antiguidade. O homem moderno sabe que todos os homens são livres e a partir daí essa consciência deve estar necessariamente, como sua substância, na base de todas as instituições e de todas as leis do Estado moderno.

Mas para Hegel, Kant, na sua genialidade, dissolveu o ponto de vista da **eticidade** grega, na qual ética e política formavam uma unidade substan-

² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, nº 153.

³ Ver J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969.

cial, por ter separado de modo radical a moralidade **da** legalidade, a ética **do** direito, a atitude moral **da** realidade das ações humanas, por ter elaborado sua moral sobre princípios abstratos válidos *a priori* com total independência da experiência sensível, princípios que só depois terão que configurar a realidade histórica. Hegel, pelo contrário, tentará ver no mesmo **processo histórico** o longo e difícil trabalho que o princípio da liberdade vai realizando na configuração da realidade histórica. “Assim, por exemplo, diz Hegel, a aceitação da Religião cristã não acabou imediatamente com a escravidão, nem muito menos começou com ela a vigorar a liberdade nos Estados, nem os governos e as Constituições se organizaram de uma forma racional, fundamentando-se sobre o princípio da liberdade. Essa aplicação do princípio à mundanidade, a penetração, a radical transformação da realidade terrena por ele, é o longo processo que constitui a história mesma”⁴.

Hegel encontra na **Revolução francesa** a plena realização política do conceito universal de liberdade. Nela se tornou realidade, pela primeira vez na história, o direito a uma liberdade política que compete a todo homem pelo puro fato de sê-lo. “O **homem vale porque é homem**, e não por ser judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc.”⁵. Essa liberdade política universal passa a ser reconhecida como o princípio e a finalidade da sociedade e do Estado.

Mas Hegel foi ainda mais longe na sua leitura histórica do princípio da liberdade. A realização política e jurídica deste princípio na Revolução francesa foi, por sua vez, possibilitada historicamente pelo desenvolvimento da **Economia Política**. Pois justamente porque esta considera o homem unicamente do ponto de vista de suas **necessidades naturais** (como produtor e consumidor), é que pode estruturar a sociedade como sociedade universal sobre o princípio da igualdade e da liberdade de todos os indivíduos. Pois é por referir unicamente a comunidade social ao *homo oeconomicus* (no qual todos somos **iguais**), que ficam fora dela todas as características diferenciadoras pessoais, religiosas, raciais, etc., que fundamentavam tradicionalmente os privilégios e escravidões (mesmo na *polis* grega). É assim que a Economia Política possibilitou a realização na história real do princípio da liberdade segundo o qual todos os homens são igualmente livres.

É claro que, ao se reduzir a comunidade às relações econômicas, não surge propriamente uma comunidade social de homens livres, mas uma sociedade que foi chamada com toda propriedade de sociedade burguesa. Mas é aqui que se dá uma inversão curiosa. Porque se o *ethos* antigo possuía determinadas tradições, por exemplo, a religiosa, o cidadão da *polis* grega tinha essa religião **enquanto** estava integrado nessa comunidade política.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. 1, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, 62.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nº 209.

O indivíduo era **sujeito** unicamente enquanto estava integrado eticamente nessa comunidade, enquanto era cidadão da *polis*. Mas agora, o fato de a sociedade burguesa se esgotar nas relações econômicas, **libera** o indivíduo para que possa chegar a ser o real sujeito de todas as outras relações pessoais, familiares, religiosas, morais, etc., que na Grécia pertenciam à comunidade política. Assim o homem moderno tem, por exemplo, religião, enquanto é indivíduo livre pelo puro fato de ser homem. Ele passa a ser enquanto tal o verdadeiro sujeito de todas as relações sociais.

Mas Hegel viu também claramente que o surgimento da sociedade burguesa, que deixou fora de si todas as relações substanciais e tradicionais, levava consigo um duplo perigo: a) o da **negação** e **repressão** das outras relações humanas; b) o de sua **reclusão** à esfera puramente íntima dos indivíduos e a uma **realização** num reino puramente ideal. O primeiro perigo é o da total socialização do homem num sistema (econômico) no qual ele só conta como pura força de trabalho, i. é, o sistema capitalista que chega a absorver o indivíduo como seu servidor e escravo. “A sociedade burguesa é [...] o poder monstruoso que arrebatou para si o homem, que exige que trabalhe para ele, e que tudo o que ele é seja através dele e tudo o que ele faz, o faça por meio dele”⁶. O segundo perigo seria aquele em que Kant caiu. A separação total entre moralidade e legalidade reclusa a atividade moral do indivíduo na sua pura interioridade, situa a realização da moralidade num mundo ideal, irrealizável social e politicamente na história, e põe a universalidade exclusivamente no dever moral que se impõe imperativamente à vontade dos indivíduos particulares como seu motivo de ação.

Hegel, pelo contrário, na sua tentativa de recuperar a dimensão da **eticidade** grega nas condições da moralidade kantiana, insistirá em que a liberdade subjetiva do indivíduo e sua moralidade só podem se desenvolver e realizar no interior de um **Estado** formado por instituições sociais e políticas que correspondam à natureza desse indivíduo moral e livre e, onde, por sua vez, as instituições sociais e políticas só poderão sustentar-se sobre o fundamento de indivíduos que estejam verdadeiramente dispostos a viver a moralidade. Dito kantianamente: moralidade que não possa realizar-se objetivamente, externamente, na vida social e política, é como um sopro sem substância. Instituições sociais e políticas que não tenham sua realidade nos indivíduos, dispostos a viver sua verdadeira liberdade, são como carcaças vazias. O verdadeiro Estado só poderá sustentar-se, não pelo poder, pela força e coerção externa, mas pela identificação dos indivíduos com suas instituições sociais e políticas. Mas Hegel acabou reconhecendo que a Revolução francesa, que historicamente colocou esse problema, não o resolveu, e que esse grande problema da modernidade seria a grande tarefa encomendada à história futura.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nº 238.

No fundo, o grande problema legado à história futura é o da **reconstituição** da eticidade substancial ou do *ethos* social a partir do princípio da liberdade. Sem um verdadeiro *ethos* social e político que possibilite a expressão e o desenvolvimento da liberdade, não haverá Ética, os princípios morais permanecerão abstratos, vazios e impotentes. E sem Ética também não haverá um autêntico Estado de direito e uma autêntica democracia. Mas como reconstituir o *ethos* se o princípio moderno da liberdade descambou para o individualismo puro e simples? Como reconstituí-lo se a sociedade moderna foi submetida a um profundo processo de racionalização que introduziu dois sub-sistemas, o econômico e o político-administrativo, cujos mecanismos de integração são o dinheiro e o poder? Como reconstituir um *ethos* global que torne o mundo habitável para o homem, que se constitua como lugar de sua nova práxis, como espaço ético de sua integração e realização humana? Como reconstituir um *ethos* nas condições atuais da sociedade se a tradição do saber ético foi profundamente atingida pelo fenômeno chamado da “colonização do mundo da vida”⁷ pela lógica dos sub-sistemas econômico e político? Como redescobrir o valor ético da solidariedade se os mecanismos do dinheiro e do poder avocam para si a única capacidade de integração social, até planetária, na globalização econômica atual?

Em especial, esse fenômeno desarticulou nos indivíduos o processo pedagógico de sua integração nos valores e normas do *ethos*. O espaço interior onde se formava a relação do social e individual, a experiência da relação normativa entre os valores do *ethos* e as condições e objetivos da ação individual, foi invadido por uma multidão de slogans publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade da cadeia sem fim de sempre novos produtos. A experiência ética fundamental da razão prática presente no *ethos* social foi neutralizada pelos códigos axiológicos dos *mass media* que só visam ao imediatismo do prazer e da utilidade. Como reconstituir o *ethos* social absolutamente necessário para a integração social dos indivíduos e realização humana integral?

2) Um possível caminho de reconstituição do *ethos*

Podemos encontrar um fio condutor para a reconstituição do *ethos* social justamente percorrendo algumas das concepções atuais mais importantes da Ética. Se cada uma salienta um aspecto convincente, não será que esses elementos atuam na vida cotidiana como móveis fortes e que, por isso, poderiam ser encaminhados na reconstituição de um *ethos* que possibilite

⁷ Ver J. HABERMAS, *Teoria de la acción comunicativa*, 2 vol., Madrid, Taurus, 1988.

o móbil principal para um agir propriamente moral? É claro que nos limites desta aula só poderemos dar algumas indicações.

Para começar poderíamos lembrar que o *ethos* tem um caráter de **dever-ser**, de obrigação, de norma, que numa cultura hedonista resulta altamente negativo. Por que devo cumprir normas que não desejo obedecer? Por isso é bom perceber que normas não são mais do que **expectativas de comportamento** generalizadas numa sociedade. Se o comportamento de um filho, de um pai, de um médico, de um cidadão, até de um estranho, etc., fosse totalmente imprevisível, a vida cotidiana seria simplesmente impossível. As sociedades subsistem porque nelas existem regularidades nos comportamentos. As normas são, pois, regularidades sociais que possibilitam às pessoas e às instituições viver e organizar a sua vida, porque todos esperamos um determinado comportamento dos outros. Não têm, pois, em princípio, esse caráter desagradável prescritivo. Pelo contrário, como vimos antes, o *ethos* torna o mundo habitável para o homem. Mas essas normas, que incorporam expectativas sociais e que podem ser sempre modificadas, podem ser **justas** ou **injustas**, e para decidir quais são justas e quais não, não podemos recorrer, de novo, ao que é costume. Para isso é necessário recorrer ao chamado "**ponto de vista moral**", que é a perspectiva da **universalidade**, perspectiva que, embora ligada aos usos e costumes vigentes, não se identifica com nenhum deles. Para decidir, por exemplo, se é justo trair, a perspectiva não pode ser se esse comportamento interessa a mim ou a meu grupo, mas se é próprio do ser humano. Sem esta perspectiva de universalidade, sem esse momento de incondicionalidade na vida cotidiana, toda moral desaparece. O *ethos* abrange, pois, os dois lados: os costumes e hábitos, e o ideal de universalidade, para determinar o que é justo e injusto. O ponto chave da Ética ou da reconstituição do *ethos* será então encontrar o **móbil** que realmente impele as pessoas e as organizações a procurar o que é justo, quando vemos que o *ethos* atual na vida cotidiana está longe do ponto de vista moral, inteiramente absorvido pelos interesses individuais, econômicos e hedonistas.

Se partimos, então, da pergunta que o individuo se coloca: por que devo agir moralmente?, descobrimos, como primeiro móbil, a **teoria dos interesses**. Mesmo o individualista mais grosseiro sabe que o homem no seu agir não pode deixar-se levar por todas as paixões. É preciso introduzir uma ordem entre as paixões, porque a inteligência humana é, como mínimo, ordenadora. Inteligente é descobrir as paixões que podem conduzir a uma vida mais tranqüila e feliz e quais não. Isso já foi tematizado por Espinoza e Hume. Mas o problema é então descobrir que paixões devem dominar as outras e quais devem ser domadas. É aí que surge a noção de **interesse**. Este, como móbil das ações, se refere à totalidade das aspirações humanas, ordenadas pelo cálculo e a reflexão. O **interesse** se situa, assim, entre a **razão**, que pela sua frieza pode ser incapaz de dirigir as ações humanas, e a **paixão**, que pela sua cegueira pode levar à ruína. O interesse parece reunir as duas: a paixão, a do amor de si mesmo, elevada e contida pela

razão e, como a razão, dotada de direção e força por essa paixão. A doutrina do interesse teve um grande sucesso na economia com Adam Smith, um pouco menos na Teoria do Estado, porque o interesse em política é um pouco mais difícil de definir, mas as teorias modernas do contrato social foram orientadas pelo interesse de todos pelo pacto, capaz de refrear as paixões e de garantir a vida e os bens.

Atualmente **David Gauthier**⁸ tenta mostrar no seu livro “A moral por acordo” que o interesse é suficiente para estabelecer leis morais e comprometer-se a cumpri-las. O mérito de Gauthier está em mostrar agora, no séc. XXI, como Hobbes no séc. XVII, que um indivíduo age racionalmente quando pactua com os outros certas normas, porque todos tirarão mais proveito em obedecê-las do que em agir arbitrariamente. Esta ética valeria para situações de conflito, nas quais não podemos contar com um sentido moral ou consciência moral dos indivíduos. Como convencer a um corrupto de que deve agir colocando-se na situação dos outros? Kant partia de que o homem é racional, i. é, o racional é satisfazer os interesses de todos. Gauthier parte de uma racionalidade mais modesta. Racionalidade é a capacidade que todos temos de maximizar nosso próprio interesse. É aproveitando as teorias da escolha racional que os indivíduos num jogo de pechincha podem extrair normas morais. Numa situação de perigo local, familiar, municipal, estatal ou universal, é mais racional procurar a cooperação do que o conflito. É mais racional fixar e obedecer algumas regras de cooperação que, embora limitem os desejos imediatos, proporcionam a longo prazo um benefício maior. Temos, pois, uma primeira resposta à pergunta: por que agir moralmente mesmo sem sentido moral?: simplesmente **porque interessa**. Interessa fazer escolhas racionais que sacrifiquem parte do interesse imediato, e cumprir certas normas morais, que expressem imparcialidade, porque são benéficas a longo prazo.

Porém, como descobrir alguns conteúdos do pacto para que todos ganhem? Como garantir que cada um possa esperar razoavelmente que todos cumpram o pacto? Onde há corrupção generalizada, que acaba gerando também desconfiança generalizada, como agir “como se” todos cumprissem as normas? Como evitar o “espertinho” que sempre vai procurar tirar vantagem só para ele? E, finalmente, que os pactos devam ser cumpridos é uma norma moral que só a obedecem aqueles que já estão convencidos dela. Assim, a teoria do interesse racional é uma peça-chave para a reconstituição do *ethos* moral, mas não é um móbil suficiente para possibilitar uma convivência justa, porque, finalmente, quem age por interesse pode mudar de jogo quando percebe uma vantagem maior a curto prazo. Os jogos auto-interessados, competitivos ou cooperativos, não resolvem os conflitos com justiça.

⁸ D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon, 1986 (trad. esp., *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

Para a reconstituição do *ethos* é necessário um segundo passo. Já Kant distinguia nos imperativos hipotéticos os conselhos da habilidade e os da prudência. Se consideramos as técnicas de resolução de conflitos como conselhos da habilidade é preciso lembrar que sem uma meta estabelecida e válida para todos, os conflitos podem ser instrumentalizados: a um grupo interessa agravar o conflito, a outro dissolvê-lo. Eliminar o concorrente do mercado é uma forma habilidosa de resolver o conflito. Mas também pode acontecer o contrário: ser eliminado. Se o critério é unicamente o próprio interesse, tudo depende do cálculo concreto que se faz no contexto também concreto. É preciso então lembrar aos afetados que o próprio benefício não é uma questão pontual, mas de médio e longo prazos. A **prudência** mostra então que é mais importante a felicidade do que a solução presente, e que as conseqüências da possível saída do conflito têm que ser avaliadas tendo em vista a felicidade. Os conselhos da prudência ampliam o horizonte da avaliação dos conselhos da habilidade. O prudente usa suas habilidades para conseguir uma **vida melhor, boa**. A razão prudente aconselha considerar os conflitos, não como jogos nos quais uns perdem o que os outros ganham, mas como jogos nos quais todos podem ganhar. Mas para isso é preciso lembrar que não se trata então de encontrar soluções para os conflitos que apenas aliviem a tensão psicológica ou social, mas de encontrar soluções **justas**. Para o individualismo inteligente o racional é maximizar o benefício individual. Neste universo, o único valioso em si é o próprio indivíduo, tudo o mais só vale se traz um benefício para ele. Porém, as Constituições democráticas modernas incorporam valores universais como a justiça, valiosa em si mesma. Daí que importa distinguir entre **agir por interesse** e **interessar-se** por algo ou alguém **valioso em si mesmo**.⁹

Neste sentido a pergunta do indivíduo: por que devo agir moralmente?, nos leva, como segundo passo, ao **liberalismo social**, tal como aparece, sobretudo, na teoria da justiça de **John Rawls**¹⁰. Este reconhece que os seres humanos não são só seres **racionais**, calculadores de seus benefícios, mas seres **razoáveis**, conscientes de que cada pessoa deve muito à sociedade e, por isso, é razoável compartilhar não só os fardos, mas também os benefícios. Redistribuir os bens sociais é uma obrigação de uma sociedade justa.

O *ethos* tem um caráter de **obrigação** que costuma assumir um aspecto desagradável no mundo individualista. Por que tenho que lidar sempre com obrigações? Por isso é bom lembrar que o termo obrigação vem do latim *ob-ligatio*. Significa que as pessoas estão necessariamente ligadas,

⁹ Ver A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, 74.

¹⁰ Ver J. RAWLS, *Uma teoria da justiça* (trad. bras. Almiro Pisetta e Lenita), São Paulo, Martins Fontes, 1997; ID., *El liberalismo Político* (trad. esp. de Antoni Domènech), Barcelona, Crítica, 1996.

seja à realidade, seja a outras pessoas, à comunidade na qual vivem, enfim, à humanidade, da qual fazem parte. A obrigação é, pois, uma forma incontestável de ser pessoa. A liberdade está sempre ligada às pessoas e às coisas, às que são valiosas em si mesmas e, por isso, estão além de qualquer preço, de qualquer cálculo. Ser livre, neste sentido, não é destruir os laços que nos unem aos outros; é discernir entre os que escravizam e os que humanizam.

O ponto de partida do **liberalismo social** é que as pessoas não são responsáveis pelas qualidades naturais nem pelas qualidades sociais recebidas por nascimento e herança. Nascer numa situação de miséria total ou de riqueza não foi escolha de ninguém. O homem deve à sociedade parte do que é; por isso, é razoável compartilhar as cargas e os benefícios distribuindo ambos de forma justa. Assim uma sociedade é justa quando se regula por aqueles princípios de justiça que todos escolheriam se desconhecessem essas qualidades herdadas. Para escolher os princípios da justiça é preciso partir do fato de que toda pessoa quer ser feliz e que é **racional** organizar a vida para conseguir a felicidade, mas como cada um deve à sociedade parte de suas faculdades, é **razoável** que todos compartilhem as cargas e benefícios de acordo com um critério de equidade. Pensar que compartilhar cargas e benefícios é **razoável** acrescenta às pessoas uma característica que vai além de maximizar o benefício. Como pessoa humana, cada um percebe que seu ser social lhe obriga a compartilhar socialmente o que socialmente recebe.

O primeiro princípio da justiça garante a todos os cidadãos a maior **liberdade** civil e política possível de **todos**. A liberdade é o valor mais estimado por todos, mas desde que universalizado. Universalizar a liberdade é uma exigência da justiça. O segundo princípio refere-se aos **bens** materiais, sociais e culturais. Ele assegura, primeiro, a igualdade de oportunidades aos cidadãos, mas, como princípio da diferença, reconhece que a melhor distribuição desses bens é a igualitária, a não ser que uma distribuição desigual favoreça aos mais desprotegidos. Em princípio, uma distribuição igualitária é a mais justa, mas se o igualitarismo produzir menos riqueza social, seria prejudicial para todos. Nesse caso seria mais justo retribuir de forma desigual, mas só em favor do grupo mais desprotegido.

A relação dos dois princípios nos mostra como a teoria da justiça de Rawls contribui para a reconstrução do *ethos*. Não adiantaria garantir a liberdade de todos se só os que contam com mais bens materiais, sociais e culturais podem tirar proveito. Importa ser livre, mas não numa situação de miséria e necessidade. Proteger a liberdade **obriga**, pois, a sociedade que quer ser justa a distribuir equitativamente bens que possibilitem exercer a liberdade. Assim é importante proteger a liberdade das pessoas, não porque isso maximize o benefício, mas porque exercer a capacidade de autodeterminação tem um **valor em si mesmo**. E o que é valioso em si mesmo

nos liga, nos obriga e não pode ser submetido ao cálculo de utilidades. Assim, temos uma segunda resposta à pergunta “por que devo agir moralmente?”: porque sem uma distribuição justa dos bens não posso exercer o valor mais valioso da autonomia.

Mas é necessário dar um passo a mais na busca do que move o homem a agir moralmente. Porque os **comunitaristas** reconhecem que a autonomia das pessoas é um valor em si mesmo, mas consideram que justamente para universalizar a liberdade é preciso levar em conta a **comunidade** na qual vivem e não só as pessoas. **MacIntyre**¹¹ apontou a principal falha do liberalismo. Ao instaurar a tradição dos direitos da pessoa, o liberalismo isentava esta última, de alguma maneira, das obrigações e responsabilidades sociais. Quem deve proteger os direitos? O Estado, não as pessoas. Estas são sujeitos de direitos, não de responsabilidades. Daí que os cidadãos exijam que se respeitem os seus direitos, mas não se sentem minimamente obrigados a assumir as responsabilidades pelos direitos da comunidade. Por isso, ele defendia um retorno à tradição aristotélica das **virtudes**. A ética grega era uma ética do caráter forjado pelas virtudes que as pessoas adquirem pelos hábitos. E as pessoas sabiam que virtudes deviam adquirir, justamente as que eram necessárias para a sobrevivência da comunidade política. O mundo ético era então um mundo racional. É necessária, pois, uma volta à comunidade, na qual os interesses de cada indivíduo e do todo social coincidam. Mas como reconstruir atualmente a comunidade? MacIntyre foi criticado de pré-moderno.

Mas foi **Benjamin Barber**¹² quem se apresentou propriamente como comunitário e como moderno. Em seu livro *Strong Democracy*, de 1984, tentou mostrar que a única maneira de conseguir realizar a **autonomia**, valor supremo da modernidade, é fazê-lo numa comunidade. Só assim se poderá transformar uma cidadania atomizada em cidadania ativa e responsável, pois é unicamente através da deliberação pública que se poderá passar do “eu quero ou desejo isto” ao “nós queremos um mundo assim e assim”. Como defender a autonomia de todas as pessoas se cada um não assume a sua responsabilidade pela manutenção e melhoria da comunidade, justamente na qual cada um aprendeu a valorar e reivindicar seus direitos? Se o liberal acha necessário proteger os direitos de todos, de expressar-se livremente, de associar-se com quem quiser, de professar uma fé livremente escolhida, é porque nasceu numa comunidade que lhe ensinou a valorar essas capacidades da pessoa. Por isso, quem prezar essas capacidades não pode dizer, como os liberais, que a defesa dos direitos é originária e a obrigação para com a comunidade é derivada, porque a **pertença** a uma

¹¹ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 21985 (trad. esp. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987).

¹² B. BARBER, *Strong Democracy*, Berkeley, Univ. of California P., 1984. Ver também Ch. Taylor, *As fontes do self*, São Paulo, Loyola, 1997.

comunidade, na qual aprendeu a fazer essas valorações é, como mínimo, tão originária quanto o que cada um pode entender por justiça. Temos assim uma terceira resposta à pergunta “por que devo agir moralmente?”: simplesmente porque **sem a comunidade** eu não posso avaliar nem garantir o valor supremo da autonomia. Daí a regra de ouro¹³ comunitária seria: “Respeita e defende a ordem comunitária da sociedade como quiseras que a sociedade respeite e defenda a tua autonomia”¹⁴.

Se o Liberalismo social e o Comunitarismo contribuem para a reconstituição do *ethos*, contudo o móbil da proteção da autonomia pela distribuição justa dos bens na pertença originária à comunidade ainda é insuficiente, porque se esse móbil nos leva a uma noção de cidadania que integra tanto os direitos dos cidadãos quanto a responsabilidade pela comunidade política, contudo, a cidadania implica ser membro de **uma** comunidade, que se diferencia das outras. Falta ainda o móbil principal que não nos permita responsabilizar-nos apenas pela própria comunidade, que não deixe em segundo plano a civilidade, mas que nos leve a uma justiça global, a uma comunidade universal de seres humanos. Precisamos de um passo ulterior e decisivo que possa fornecer o móbil moral por excelência.

Neste sentido, apresenta-se atualmente o chamado **socialismo ou personalismo dialógico**, surgido no interior da virada lingüístico-pragmática da linguagem de **Apel** e **Habermas**¹⁵. A linguagem é meio universal e intransponível de todo sentido. Ela tem uma estrutura social e pessoal. Todo proferimento vincula de um modo específico todos os pronomes pessoais com o mundo todo de sentido. A linguagem é uma rede de frases e proferimentos, todos vinculados entre si constituindo o jogo total. A linguagem liga a trama das relações sociais e das pessoas, pelas quais e para as quais existe a trama. Esquecer essa trama lingüística **total** é deixar

¹³ Ver Mt 7,12: “Tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles”; Lc 6,31: “Como quereis que vos façam os homens, assim fazei-lhes vós”.

¹⁴ A. ETZIONI, *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Nova York, Basic Books, 1996.

¹⁵ Ver, sobretudo, K.-O. APEL, Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache, in H. G. BOSSHARDT, ed., *Perspektiven auf Sprache*, Berlin, W. de Gruyter, 1986, 45-87 (trad. franc.: *Le logos propre au langage humain*, Ed. de l'Éclat, 1994); K.-O. APEL, Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants, in R. FORNET-BETANCOURT, ed., *Ethik und Befreiung*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 1990, 10-40 (trad. esp. in K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1990, 147-184); K.-O. APEL, *Estudos de Moral Moderna*, Petrópolis, Vozes, 1994. J. HABERMAS, Que significa pragmática universal?, in Id., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, 299-368; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol. Madrid, Taurus, 1988; J. HABERMAS, Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead, in Id., *Pensamento Pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, 183-234; J. HABERMAS, Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, in Id., *A Inclusão do Outro*. Estudos de teoria política, São Paulo, Loyola, 2002, 11-60.

no vazio as pessoas ou os vínculos sociais. Quem diz “eu” encontra-se referido a um tu, a um ele ou ela, a um nós, até onde exista uma pessoa a quem possamos dirigir-nos como a um tu. E os vínculos dessa trama são naturais e ecológicos, familiares e vicinais, econômicos e profissionais, políticos e religiosos. É, pois, possível e necessário, é um dever incondicional procurar sempre o bem de todas as esferas dessa trama, o bem de cada ser humano, que é valioso em si mesmo, mas no conjunto total. A pessoa humana só é tal enquanto imersa nessa trama universal. Cada língua é diferente, abre um mundo de sentido diferente, congrega seres humanos diferentes, mas isso não significa que cada membro de uma comunidade lingüística não possa falar com os de outra, porque se a língua é sinal de identidade, a linguagem é um meio de comunicação entre todos os seres da raça humana. Temos, assim, a resposta plena à pergunta “por que devo agir moralmente?”: simplesmente porque, como **ser de linguagem**, só sou um ser humano enquanto inserido na trama universal de relações e vínculos intersubjetivos. É por isso que cada ser humano, cada grupo, cada organização, cada instituição, cada nação, cada geração, sentindo-se membro e parte do universo humano, deve colaborar na recriação de um *ethos* verdadeiramente universal, único capaz de devolver a todo ser humano a dignidade que lhe compete e possibilitar uma realização propriamente humana.

Endereço do Autor:
Rua Araxá, 272 – Apto. 304
31110-280 Belo Horizonte — MG