

ÉTICA E JUSTIÇA: FILOSOFIA DO AGIR HUMANO(*)

*Henrique C. de Lima Vaz, S.J.
CES -Belo Horizonte, MG*

Introdução

Cabe-me, em primeiro lugar, ao iniciar a palestra de abertura desse importante Seminário, justificar a presença de um simples professor de Filosofia, entre os eminentes mestres do Direito que aqui farão uso da sua ciência e da sua experiência.

Confesso não ter sido fácil encontrar algumas razões para a minha presença aqui. Segundo entendi, o que se propõe o Seminário que hoje tem seu início é abrir um espaço de diálogo para discussões e reflexões sobre as possibilidades concretas de efetivação, na nossa vida social e nas suas práticas política e jurídica, daquele ideal expresso pelo Salmista: a fidelidade e a verdade se encontraram; elas abraçaram a paz e a justiça (Salmo 85, 11; tr. TEB) e que a Vulgata latina traduziu em sentença lapidar: *justitia et pax osculatae sunt* (Salmo 85, 11, Vg). A luz, pois, que deve iluminar o roteiro dos trabalhos que aqui se desenvolverão irradia de uma certeza fundamental que podemos igualmente exprimir em termos bíblicos: a obra da justiça é a paz (Isaias, 32, 17).

A pergunta que inicialmente me faço é se as razões filosóficas que me cabe aqui expor poderão contribuir para acender essa luz. A dúvida a esse respeito vem do fato de que o Seminário que hoje nos reúne apresenta-se como eminentemente prospectivo e programático. Ele pretende apontar para o futuro e para o que deve ser. Ora, a filosofia, segundo a lição já consagrada que Hegel enunciou no celebre Prefácio à sua Filosofia do Direito¹, não se pronuncia, por consciente precaução metodológica, sobre o que deve ser. Ela se contenta em inclinar-se, com olhar crítico, sobre o que é ou o que foi no sempre penoso esforço do conceito², para tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que e se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente. Fazendo uso de um tal discurso, a única missão que a filosofia pode assumir é oferecer à prática critérios fundados em razão e tendo em vista fins racionais para que, obedecendo-os, ela possa se exercer como prática sensata.

Não se espere, pois, da filosofia, e esta é ainda uma advertência que nos vem de Hegel', nem o discurso da edificação nem a eloquência da persuasão. Mesmo naquelas disciplinas que tratam de normas, leis e instituições como a filosofia moral, a filosofia política ou a filosofia do Direito, a filosofia se contenta com receber da experiência humana, social e histórica, uma sabedoria prática acumulada ao longo dos tempos. Examinando e, se for o caso, confirmando os títulos de racionalidade dessa experiência, ela os traduz na linguagem do conceito e os formula como princípios de uma forma de ação que, capaz de dar razão de si mesma, constitui-se, por isso mesmo, em prática livre e participante da universalidade que é o predicado primeiro da razão.

Nesse sentido a filosofia não se propõe traçar um novo modelo de comunidade etico-jurídica nem mesmo intenta reformar as que existem. Sua tarefa consiste apenas em explicitar as condições teóricas a que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançar finalmente seu estatuto de comunidades de seres racionais o que, do ponto de vista normativo, significa comunidades do bem-comum, da justiça e do direito. A filosofia se mostra, assim, como o discurso anti-utópico por excelência mesmo quando, como Platão o fez exemplarmente na República, ela desenha a imagem ideal de uma comunidade humana em crise tal como era então a polis ateniense'.

Assim sendo, ao abrir para a prática livre o espaço de uma ação razoável e sensata, a filosofia sabe que só a própria prática poderá ocupar efetivamente esse espaço, afrontando as mil contingências do 4-01 acontecer histórico e orientando-se no emaranhado das "intrigas.

sublunares", para falar como Paul Veyne, que tecem o dia-a-dia das comunidades humanas.

Desta sorte, ao aceitar que o início dos trabalhos de um Seminário que deverá refletir sobre a prática da Ética e do Direito seja dedicado a uma reflexão filosófica, os participantes parecem consentir em que o primeiro objeto das discussões aqui previstas sejam conceitos tidos e havidos pelo pragmatismo reinante como abstrações. No entanto, é preciso reconhecer a evidência de que muitas dessas chamadas abstrações acabam revelando-se como expressões do sentido profundo que guia as ações concretas e lhes assegura a sua própria identidade. Aliás, somente essa evidência pode explicar a continuidade do pensamento filosófico como obra de cultura ao longo da tradição ocidental". Deixada a si mesma, a prática cristaliza-se em rotina ou fica abandonada às deformações mais ou menos profundas e, às vezes, insanáveis a ela impostas pelo particularismo dos interesses ou pela flutuação das opiniões e das ambições.

Podemos, pois, caracterizar a filosofia, nesse contexto em que aqui a estamos evocando, como a mediação teórica oferecida à prática para que essa se exerça tendo por objeto a realidade verdadeiramente concreta, vem a ser, racional e sensata. É verdade que todo saber, sobretudo o saber formalizado em ciência, tem por alvo ser a mediação necessária entre os dados dos sentidos que se apresentam fluidos e aparentemente desordenados, e as estruturas racionais que a eles subjazem e que lhes conferem consistência e ordem. O que porém distingue a filosofia como saber é a ambição de descer até às razões últimas e mais profundas dessas estruturas e com elas enunciar a verdade das coisas, supremo anelo da inteligência humana. Se a realidade a ser submetida à norma da mediação racional é a esfera da praxis ou do agir humano, a tarefa filosófica se impõe tanto como uma necessidade teórica quanto como uma necessidade histórica. É que, sendo essencialmente teleológica, a praxis humana tende inevitavelmente a dar razão dos seus próprios fins, e são justamente essas razões, mais vividas do que pensadas, que se consubstanciam historicamente nos costumes que formam o ethos das diversas culturas. No momento em que esses fins se obscurecem ou que a dúvida ou o ceticismo envolvem as razões que os justificam, a praxis perde-se no amoralismo ou na anomia. A Ética, a Política e o Direito constituem justamente os corpos fundamentais de razões que as civilizações vem elaborando para atender à necessidade de prescrever à praxis uma racionalidade teleológica que, operando consensualmente, possa alcançar no seio das comunidades uma validade universalmente reconhecida.

É necessário, porém, não esquecer que essa necessidade teórica de uma fundamentação filosófica da praxis sobre a qual se apoia o edifi-

cio doutrinal da Ética, da Política e do Direito, fez-se sentir igualmente como uma necessidade histórica, cuja breve evocação poderá introduzir-nos mais diretamente no tema que me cabe expor.

A filosofia, tal como hoje a praticamos, não é fruto da elucubração gratuita de algum pensador solitário, nem surgiu inopinadamente no cenário da cultura humana. Na sua origem histórica ela é uma resposta, entre outras, à crise profunda de uma antiga sociedade e da sua tradição cultural. Falamos da sociedade grega do século VI A. C. em diante, e é para ela que voltamos nosso olhar porque as vicissitudes daquela época decisiva vivida pelos gregos e as criações intelectuais a que deram origem tornaram-se paradigmas de uma tradição que se prolonga até nós. Entre as criações mais notáveis do espírito grego na hora da sua crise estão a Ética, a Política e o Direito.

Elas encontram seu traço original na intenção que lhes deu origem, qual seja a de buscar na razão ou num sistema de razões a *therapeia*, como dirá Platão, ou a cura para as enfermidades sociais. Ora, para essa *therapeia* do corpo social a filosofia se ofereceu como o instrumento privilegiado e foi ela que permitiu transpor em saber organizado as tradições éticas dos gregos. Esse gesto histórico, de importância incalculável para a história da civilização ocidental, desenha no céu das nossas certezas mais fundamentais a convicção de que os costumes e as instituições devem, a partir de um certo estágio da evolução social, explicitar num corpo de razões organizadas em forma de demonstração, a racionalidade implícita depositada lentamente ao longo dos séculos pela prática das comunidades. Platão e Aristóteles foram os primeiros grandes artífices desses corpos de razões que receberam, na tradição grega a denominação de *ethike epistheme* e *politike epistheme*, ciência dos costumes e ciência da comunidade regida por leis, que resultaram nas nossas Ética e Política quando os adjetivos originais foram substantivados. A esses termos latinos acrescentaram o do Direito, *corpus juris*, ou corpo das leis, obedecendo, a partir do momento em que a cultura grega se implantou no antigo Lácio, ao mesmo critério de um corpo de razões organizado demonstrativamente.

Ética, Política e Direito: aí estão as fontes de auto-legitimação de uma sociedade, sobretudo nos momentos em que deve enfrentar a mais profunda das crises, a crise das suas razões de ser e agir, na qual se joga sua própria sobrevivência. Na tarefa de abrir essas fontes, quando a crise do sentido apresentou-se como o desafio maior para a sociedade grega, coube à filosofia, então no vigor da sua primeira idade, uma parte essencial, como estão a atestar esses textos fundadores da cultura ética, política e jurídica do Ocidente que são a República, o Político e as Leis de Platão, as Éticas e a Política de Aristóteles, os fragmentos da doutrina estoica, tudo recolhido para a tradição latina sobretudo na imensa obra ético-jurídica de Marco Túlio Cícero.

Do preâmbulo filosófico às discussões do Seminário, que me cabe apresentar essa noite, ousar esperar alguma utilidade, pelo menos no sentido de situá-las num horizonte mais vasto do que aquele no qual comumente nos movemos, premidos pela urgência de problemas mais imediatos.

Nossa exposição prevê duas partes e uma breve conclusão.

Na primeira parte, depois de uma palestra sobre a gênese empírica do universo ético-jurídico, tentaremos examinar, do ponto de vista filosófico, as categorias fundamentais que organizam conceptualmente esse universo: o ethos ou os costumes, o bem-comum e a justiça.

Na segunda parte buscaremos articular a dialética que une essas categorias no exercício da praxis ético-jurídica, segundo as suas três dimensões constitutivas: o sujeito, a comunidade, a realidade objetiva das normas e valores.

Uma breve conclusão procurará colocar-nos em face do desafio que se apresenta às sociedades contemporâneas, não já filosofando mas decidindo e agindo, para se constituírem efetivamente como sociedades eticamente saudáveis, capazes de realizar no seu seio a obra da paz como fruto da justa partilha do bem-comum.

Primeira parte

A gênese empírica do universo ético-jurídico está envolvida, como tudo o que começa num tempo distante, na obscuridade das origens. Não é possível reconstituir passo a passo o caminho das comunidades humanas que um dia emergirão na história como comunidades nas quais os costumes se mostram organizados de forma estável, constituindo o que veio a denominar-se o ethos comunitário, no seio do qual as ações passaram a reger-se por normas de conduta, mais tarde codificadas em normas ou leis propriamente ditas. Quaisquer que sejam as hipóteses avançadas para explicar esse evento decisivo na evolução da nossa espécie, entre as quais celebrizou-se a hipótese que está nos fundamentos do Direito natural racionalista e que propõe entender pelo pacto social a passagem do estado de natureza ao estado de cultura ou estado ético-político, o fato é que os grupos humanos surgem sempre na cena da história já dotados do seu ethos, ou seja, dos seus costumes e dos seus hábitos constituindo, como dirá Aristóteles, sua "segunda natureza".

Mas eis que, ao pesquisar a evolução das culturas, o historiador vê-se diante de um fenômeno singular, que assume uma importância decisiva na explicação da gênese histórica do universo ético-jurídico tal como hoje o conhecemos. Trata-se de uma extraordinária sincronia cronológica determinando um seg-

mento do tempo, que podemos fixar aproximadamente entre o século VIII e o século II A.C., no qual as civilizações que se estendem ao longo do continente eurasiático, do Extremo Oriente ao Mediterrâneo, sofrem uma profunda transformação espiritual com características semelhantes, assinalada pelo aparecimento de grandes mensagens religiosas de caráter universalista, acompanhadas de regras de conduta configurando uma nova concepção do ethos e da natureza ética do homem. Tal é o chamado tempo-eixo, assim dito por imprimir à marcha da civilização um rumo que aparentemente permanece até hoje. Como explicar, do ponto de vista da tradição ética, essa profunda transformação espiritual de antigas culturas? É sabido que F. Nietzsche e, na sua esteira, críticos da moral, psicanalistas, antropólogos e outros, tentaram atribuir-lhe uma genealogia que tem seu primeiro elo nas camadas mais profundas do bio-psiquismo humano, e que permitem caracterizá-la como expressão particularmente incisiva de mecanismos redutores das pulsões vitais, tendo como alvo assegurar a sobrevivência de indivíduos mais fracos ou inaptos à luta pela vida. Essa explicação, no entanto, que Pia tão já antecipara pela boca de alguns Sofistas no diálogo Górgias e magistralmente refutara, tem contra si dois fatos incontestáveis. O primeiro nos mostra que as grandes ideias éticas como as grandes mensagens religiosas que fizeram sua aparição no tempo-eixo, foram obra de indivíduos excepcionais nos quais a história atesta uma superabundância de vida. Baste-nos lembrar Lao-Tse e Confúcio, Buda e os grandes profetas de Israel, Solon e Sócrates. O segundo mostra a coincidência da profunda revolução espiritual provocada por essas mensagens e essas ideias com as grandes transformações de ordem material e política que atingiram, nos inícios do primeiro milênio A. C., as civilizações do continente eurasiático e acabaram por desenhar o perfil geo-político do mundo antigo. É, pois, um contrasenso histórico, antes de ser uma falácia teórica, a explicação que tenta fazer da Ética e do Direito o refúgio de uma vida exsangue. Ao contrário, sua aparição na história assinala a emergência de um poderoso surto espiritual que irá orientar, num sentido aparentemente irreversível, o caminho da civilização nos últimos três milênios.

No entanto, é preciso não esquecer que a formação, ao longo do tempo-eixo, das categorias fundamentais do universo ético-jurídico, foi precedida pela multi-milenar evolução dos grupos humanos nos quais, por mais longe que recuemos no tempo suas investigações, a Etnologia, a Antropologia Cultural e a História das Culturas irão encontrar uma correspondência estrutural entre a cultura material e a cultura simbólica e, nessa, um sistema perfeitamente organizado de normas e interditos a reger os costumes do grupo e a conduta dos indivíduos, e que a nossa tradição linguística greco-latina designou com os nomes de *ethos* ou *mores*.

O que significou, no compacto universo do *ethos* arcaico, a revolução do tempo-eixo? Seria temerário responder em poucas palavras a essa pergunta. Seja-nos permitido assinalar, no entanto, que o campo simbólico do *ethos* constitui provavelmente, junto com o campo simbólico das crenças, aquele no qual se fizeram sentir do modo mais profundo os efeitos da mais recente re-
volução-

nária descoberta do tempo-eixo, a descoberta da ideia de transcendência". A experiência dessa ideia deu origem, entre outras, a duas versões que vieram a constituir-se verdadeiramente em matrizes das quais procederam, no correr dos séculos, nossa Ética, nossa Política e nosso Direito. Na primeira dessas versões a transcendência manifesta-se através da ideia de Revelação. Na segunda, através da ideia de Razão. Elas encontraram seu solo cultural respectivamente no país bíblico e na Grécia, ou seja, na última fronteira ocidental das civilizações do tempo-eixo.

Para podermos avaliar a repercussão e a profundidade da experiência da transcendência sobre a milenar tradição do ethos arcaico devemos nos lembrar que a ideia de transcendência merece ser assim designada por ter operado uma ruptura decisiva no compacto véu cósmico-biológico que circunscrevia o espaço simbólico das primeiras culturas e das primeiras civilizações. Essa ruptura teve lugar através de um movimento espiritual de transcendere, de uma ascensão que passa além das fronteiras do mundo sensível em direção a uma realidade que se manifesta rigorosamente transmundana. Ao nos voltarmos para as duas experiências arquetipais da transcendência que viriam a constituir a matriz ético-religiosa da civilização ocidental, vemos que elas se estruturam sob duas formas que serão as mediadoras através das quais a realidade transcendente se apresentará de modo determinante na nossa história espiritual: a experiência do Absoluto real na tradição bíblica e a experiência do Absoluto ideal na tradição helênica. O encontro dessas duas experiências nos primeiros séculos da nossa era, vem a ser, o encontro entre o Cristianismo e o Helenismo' propiciou de fato a formação do complexo de ideias ético-jurídicas das quais vive até hoje nossa civilização mas que parece enfrentar, nessa virada de século ou de milênio, provavelmente sua mais grave crise.

Nessa breve exposição iremos refletir sobre nossa herança ético-jurídica levando em conta sobretudo sua procedência helênica. Justificamos essa opção observando que foi no contexto da cultura grega da idade clássica que a experiência da transcendência traduziu-se nessa forma original de atividade do espírito humano que hoje designamos com o nome de Razão na sua acepção formal, e que os Gregos exprimiram com uma rica gama de metáforas, sendo as mais significativas a do ver (donde *idéa*, *eidos*, *nous*, *nóesis*, *noético*), a do contemplar (donde *theoria*, *theoretikós*, *teorético*), a do mostrar (donde *apódeixis*, *apodeiktikós*, *apodítico*) e, finalmente, a do discorrer (donde *logos*, *logikós*, *lógica*). *Idéia*, *noético*, *teoria*, *teorético*, *demonstração*, *demonstrativo*, *logos*, *lógico*, eis aí expressões que designam aspectos da atividade racional do homem que setornou a atividade por excelência das criações simbólicas do espírito grego. Ora, essa atividade encontra uma expressão paradigmática, a Filosofia", A Ética, a Política e o Direito, tais como hoje os conhecemos, não são mais, na sua origem, do que a filosofia do ethos. Nasceram, pois, de uma transposição do ethos tradicional para o espaço simbólico da experiência da transcendência, interpretado segundo os códigos da Razão demonstrativa",

Seria impossível descrever em poucas palavras esse extraordinário evento espiritual que foi o nascimento da Ética, da Política e do Direito no curso de um mesmo processo cultural de transposição do antigo ethos para os códigos interpretativos da Razão. Podemos, pelo menos, assinalar o exato contexto histórico em que a experiência da transcendência como Absoluto noético ou ideal fez sua aparição no curso desse evento e o orientou na direção que fixou por longos séculos a natureza do pensamento ético-jurídico. Esse contexto é perfeitamente identificável na passagem da doutrina socrática da virtude-ciência à ontologia platônica do Bem. Como é sabido, as primeiras tentativas de constituição de uma ciência do ethos na cultura grega dos séculos VI e V A. C., desenvolveram-se à luz da categoria de lei (nomos), segundo a analogia estudada, entre outros, pelo grande helenista Werner Jaeger¹, entre a ordem da natureza (physis) e a ordem da cidade (polís). Ora, a partir da segunda metade do século V essa analogia fundamental ameaçava desfazer-se ao embate da crítica sofística que proclamava o convencionalismo da lei e a primazia de uma natureza entendida segundo as necessidades biológicas da luta pela sobrevivência impondo o predomínio dos mais fortes. Trata-se da célebre oposição entre a natureza e a lei (physis-nomos) que ameaçava tornar inviável a constituição da nascente Ética. Então, como tantas outras vezes depois na história, a anomia reconhecida e praticada mostrava-se o terreno propício para a deterioração da Ética e do Direito.

A iniciativa socrática de fundar a lei na interioridade da virtude surgiu nessa conjuntura como o gesto espiritual de imenso alcance que deve ser considerado incontestavelmente como o gesto inaugural de fundação da Ética. No entanto, no ensinamento socrático, tal pelo menos como as fontes no-lo transmitem, permanece incerta a resposta sobre os fundamentos da própria virtude. Ora, é exatamente a propósito desse problema que, na obra de Platão, podemos medir os efeitos da experiência da transcendência sobre a constituição da ciência do ethos. A descoberta do mundo das Idéias, já explícita nos diálogos da maturidade, leva Platão a fundamentar a virtude socrática na transcendência noética das Idéias do Bem (agathón) e do Justo (díkaion). Ora, o Bem e o Justo, na sua transcendência ideal, apresentam-se imediatamente com um caráter deontológico: o Bem conhecido é princípio de obrigação interior, e o Justo, ao ser pensado, mostra-se imediatamente como o melhor, sendo portanto fonte da excelência própria da virtude (eudaimonía), que é o fim de toda prática ética². A Lei, portanto, não é simples convenção nem simples expressão das necessidades da natureza. Ela é, no indivíduo e na cidade, a presença normativa do Ser como Bem, na sua transcendência sobre a contingência do acaso (tyche) e sobre a necessidade do destino (moira)³.

Assim se constituem pela primeira vez na história da nossa civilização, não na sua simples ocorrência empírica mas no seu perfil inteligível, traçado segundo as exigências da Idéia, as categorias fundamentais que irão sustentar o nosso universo ético-jurídico: o agir ético como agir

virtuoso, o Bem e a Justiça. O agir ético, tanto da comunidade como do indivíduo, compreendendo os costumes e hábitos, exprime a nossa situação fundamental como seres que habitam a morada do ethos. Ora, o agir se cumpre sempre em vista de fins, o que significa que é sempre movido por razões. Mas o fim, segundo a lição de Aristóteles, é sempre o bem, aparente ou real, ou seja, se apresenta sempre sob a razão do melhor. Com efeito, como poderia um ser racional ou uma comunidade de seres racionais agir, obedecendo à razão, em vista do que é pior ou em vista do mal? Finalmente, a proporção entre o Bem e as razões da comunidade e do indivíduo constitui propriamente o justo, que implica, pois, a idéia da distribuição equitativa ou proporcional do Bem ou dos bens. O justo como mediador entre o Bem e seus beneficiários passa a ser então a forma do ethos na sua transposição aos códigos da Razão. Submetido ao critério do justo o ethos, como costume, assume a forma estável da instituição, ordenada ao bem da comunidade e que encontrará sua realização mais elevada na instituição da sociedade política. Como hábito, porém, o ethos regido pelo critério do justo é avirtude, ou bem do indivíduo que se submete à norma da reta razão (orthos logos). Eis porque a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições.

Esse complexo de relações conceptuais permite-nos avaliar a importância da noção de medida (metron) nas origens da Ética e da Política. O injusto é o desmesurado, o sem-medida, por isso mesmo desordenado, seja como excesso (hybris) ou como defeito no indivíduo, seja como opressão (tyrannia) ou omissão no Estado. O justo, que impõe sua medida objetiva seja ao agir do indivíduo e da comunidade, seja à partilha equitativa do Bem, é o Direito (os dois termos são oriundos da mesma raiz, tanto em grego quanto em latim: díkaion, díke; justum, jus). Por sua vez, a regra consensualmente estabelecida e legitimamente promulgada do Direito é a lei (nomos)".

Eis aí a constelação de categorias que permitiram a formação, entre os pensadores gregos do século IV A.C., da Ética, da Política e da ciência das Leis ou Direito, como saberes normativos do agir humano. Ora, o centro dessa constelação é, sem dúvida, a Idéia do Bem, entendido como fim melhor e mais excelente e constituindo-se em termo último do movimento da praxis. Levanta-se aqui a questão decisiva: como discernir o melhor na relatividade dos bens e como fundamentá-lo em razão? É nessa questão que a experiência da transcendência incide diretamente para arbitrar na querela entre os Sofistas e Sócrates. E é à luz dessa experiência que, na reflexão platônica, se fará sentir a exigência de um Bem absoluto, ao mesmo tempo fim último e princípio primeiro das razões do agir. O imenso esforço especulativo e programático que Platão desenvolve na República e nas Leis tem em vista exatamente fundar a justiça na Idéia do Bem, subtraindo-a à flutuação dos interesses e aos azares da contingência. Ao retomar o projeto platônico Aristóteles faz descer a Idéia do Bem da transcendência divina, segundo ele

inalcançável, em que Platão a situara. Mas, ao propor, no início da Ética de Nicômaco, uma concepção pluralista do Bem e ao dar ao conceito uma estrutura analógica, Aristóteles não perdeu de vista a hierarquia dos bens estabelecida de acordo com as exigências da natureza racional da praxis. Toda a Ética é, assim, orientada para o exercício da atividade mais alta a que o ser racional possa consagrar-se, que é a theoria ou contemplação das realidades transcendentais". Somente após ter assegurado, com a ciência do Bem ou Ética, as condições necessárias da praxis do indivíduo segundo a razão (kata logou), Aristóteles empreende o estudo da comunidade política". Aqui o leit-motiv não é, como na politologia moderna, o problema da legitimação do poder e sim o problema da realização da justiça, que somente é possível no seio da melhor politeia, vem a ser, da Constituição mais justa. Eis porque a Política de Aristóteles (cuja redação foi interrompida no livro VIII) é, de fato, uma pesquisa sobre a melhor Constituição, seguindo a linha de pensamento inaugurada por Platão na República.

Até aqui evocamos a origem histórica das categorias fundamentais do nosso universo ético-jurídico e procuramos tornar visível sua face teórica. Pretendemos, assim, mostrar de onde parte a grande transformação que dotou a praxis do homem moderno de um novo sistema de valores e de novos esquemas operativos e que configura nossa atual situação nos campos da Ética, da Política e do Direito". A segunda parte do nosso texto procurará completar brevemente essa evocação estudando a dialética ou o movimento lógico que articula essas categorias no agir concreto dos indivíduos que habitam o universo do ethos..

Segunda parte

Enquanto agem na esfera do ethos tanto os indivíduos quanto as comunidades exercem necessariamente, aqueles sua prerrogativa de sujeitos ético-jurídicos, essas o reconhecimento da legitimidade dos seus fins ou do seu bem-comum, nascida do consenso explícito ou tácito dos seus membros. O bem-comum recebe uma expressão objetiva na lei justa e pode ser assim participado na forma da justiça seja como virtude nos indivíduos seja como eunomia ou partilha equitativa dos bens segundo a lei, na comunidade. Essa articulação concreta entre a praxis ou o agir, o bem ou o fim, e a justiça, caracteriza fundamentalmente a presença do ethos ou a vigência dos costumes consagrados pela tradição nas comunidades humanas que atingem um estágio mais avançado do seu desenvolvimento espiritual. Trata-se de uma estrutura fundamental que permanece como um invariante no pluralismo das culturas e das tradições.

O incipiente pensamento ético-jurídico na Grécia teve justamente como primeiro desafio traduzir essa estrutura num modelo elaborado segundo os

códigos da razão demonstrativa. O primeiro desses modelos, ao qual antes já fizemos alusão, foi o chamado modelo cosmonômico, fundado numa analogia entre a ordem do universo (kosmos) e a ordem que deve reinar nas ações do indivíduo e da comunidade regidas pela lei (nomos)". Esse modelo grandioso oscilou, no entanto, ao choque da crítica sofística e, a partir de Sócrates, será substituído pelo modelo ideonômico que, desenhado segundo as regras já plenamente explicitadas da razão demonstrativa, irá subsistir, através de numerosas variantes, ao longo de todo o curso posterior da civilização ocidental da Razão. Aqui a analogia entre a ordem da cidade e a ordem do mundo, fundada anteriormente na observação empírica, é reformulada no plano das relações ideais, tendo seu foco primeiro de inteligibilidade na Idéia do Bem transcendente em Platão ou na hierarquia Pia tão ou na hierarquia racional dos bens segundo Aristóteles. Seja nas suas versões clássicas, marcadas pela experiência da transcendência nas quais predomina a racionalidade metafísica, seja nas suas versões modernas de cunho imanentista, polarizadas pela racionalidade científica²⁴, o modelo ideonômico passa a ser, de fato, o arcabouço conceptual do nosso universo ético-jurídico.

Independentemente, porém, das diversas versões que vem recebendo ao longo dos séculos, a ideonomia como paradigma explicativo dos costumes e da conduta, parte do pressuposto de que a praxis ética, prerrogativa do ser racional, não pode ser explicada adequadamente por fatores que permanecem no nível da sensibilidade como, por exemplo, pelo instinto que leva o animal a buscar a satisfação das suas necessidades bio-psíquicas ou simplesmente a suprir o que Marx denominou suas "carências sensíveis". Tal pressuposto implica, do ponto de vista gnoseológico, uma crítica do conhecimento sensível e a aceitar o trabalho teórico daquela que Platão denominou a "segunda navegação", e que deve levar o conhecimento ao país das Idéias, vem a ser, a uma realidade transcendente que se mostra como norma inteligível do mundo da experiência. "Ideonômico" significa justamente colocado "sob a lei ou norma da Idéia". O método socrático para a busca da definição das virtudes (aretai), transmitido por Platão nos seus diálogos da juventude, é a primeira tentativa explícita de interpretação da praxis ética pelo modelo ideonômico. Com razão, pois, Sócrates foi considerado por Aristóteles o fundador da Ética. Convém lembrar aqui que a descoberta da Razão foi a resposta grega ao desafio cultural lançado pela experiência da transcendência que fizera do tempo-eixo um novo eon histórico. Na Grécia a experiência da transcendência assumiu a forma que Eric Voegelin denominou a "diferenciação noética" da consciência, a partir da qual desenrolou-se a civilização ocidental como "civilização da Razão". O aparecimento do modelo ideonômico nos tempos socrático-platônicos representa a definitiva integração do ethos na civilização da Razão, levada a cabo culturalmente com a criação da Ética e da Política como ciências da praxis individual e da praxis comunitária.

Por outro lado, a elevação dos costumes e da conduta, das normas e dos fins, ao estatuto da Idéia implica igualmente uma transposição ao plano ideal dos atores empíricos da atividade ético-política: o sujeito que age em consonância com o ethos, a comunidade que assegura a permanência da tradição ética. No estágio da cultura grega em que a Ética e a Política fazem sua aparição, o sujeito ético é caracterizado pela posse da prerrogativa que os Gregos denominavam areté" e nós traduzimos imperfeitamente por virtude, significando a excelência do agir segundo os padrões éticos etipificada tipificada em figuras históricas exemplares como Solon e Péricles. A teoria da virtude será, pois, uma das tarefas precípuas da Ética como ciência. A comunidade por sua vez, dava então os primeiros passos na experiência da vida política sob forma democrática que, como sabemos, era na Grécia e, particularmente, em Atenas, uma democracia direta, exercida pela assembleia dos cidadãos sem a mediação de corpos representativos. A areté ou virtude da comunidade devia ser a vigência da boa ou melhor Constituição (politeia), uma vez que a democracia significava o domínio soberano da Lei (nomos basileus). Assim a Ética, aplicando-se a comunidade, prolonga-se necessariamente na ciência da melhor Constituição ou Política, tema da Politeia ou República de Platão e da Política de Aristóteles. Finalmente, será necessário elevar ao plano da Idéia os fins que movem o agir dos indivíduos e da comunidade e que será, necessariamente, seu bem (agathón). Determinar o estatuto objetivo do bem ou dos bens que se apresentam como fins à praxis ética, eis a tarefa teórica que acaba impondo-se como uma das mais importantes para a ciência doethos. ethos.

A transposição, portanto, da estrutura do agir ético nas suas dimensões constitutivas que são o sujeito, a comunidade e os fins, para o nível gnoseológico da Idéia exige o cumprimento dessa delicada operação dialética que é a negação do estatuto puramente empírico do ethos, a sua supressão ou elevação ao plano do inteligível ou do conceito e enfim a sua recondução ao sensível, considerado não já na fluidez do seu simples acontecer masordenado ordenado segundo o dever ser da Idéia ou da norma ideal. Aí reside aquela que é, talvez, a mais difícil e decisiva encruzilhada do pensamento ético e foi em face dela que, de Platão a Hegel, desenharam-se os grandes modelos ético-políticos que se sucederam na nossa tradição.

Ora, qualquer que seja sua figura teórica já acabada, esses modelos partem de uma homologia a ser traduzida em conceito, entre o indivíduo como sujeito ético, a associação dos indivíduos como comunidade ética e os fins ou bens que devem responder às necessidades de auto-realização humana dos indivíduos e das comunidades à luz do universalismo da Razão. Em termos lógico-dialéticos assistimos aqui à passagem da particularidade empírica dos indivíduos e da comunidade à universalidade racional dos fins e desta à singularidade, vem a ser, à universalidade

concreta que faz do indivíduo empírico um sujeito ético e da associação dos indivíduos uma comunidade ética".

Eis aí a dialética intrínseca e essencial à constituição do universo ético-político e jurídico, tal como o conhecemos na nossa tradição. Sua alteração, sua incorreta interpretação ou mesmo sua negação nos niilismos éticos contemporâneos constituem, sem dúvida, a origem da "desordem estabelecida", para lembrar uma expressão de Emmanuel Mounier, da qual nossas sociedades oferecem o espetáculo extremamente penoso e inquietante.

Por outro lado, a pressuposição de que o sujeito e a comunidade ética estão dialeticamente articulados pela participação na esfera objetiva do bem-comum ou da equi-distribuição do justo, e de que ambos obedecem, na definição do seu verdadeiro ser, às exigências da Idéia, tem como consequência uma profunda reformulação nos fundamentos antropológicos do ethos. Daqui procede uma específica antropologia ético-política como parte integrante da ciência do ethos. Com efeito, ao se estenderem ao indivíduo e ao grupo, as exigências da Idéia mostram que o sujeito ético não é, como vimos, o indivíduo particular empírico nem a comunidade a simples associação gregária de indivíduos. Ao postular uma homologia entre indivíduo, comunidade e idéia do Bem a Ética pressupõe, de fato, que o indivíduo seja elevado à condição de sujeito que, na sua praxis virtuosa, se alça ao plano da universalidade do Bem. A Política, por sua vez, pressupõe que a praxis comunitária abandone o particularismo empírico do puro instinto gregário para constituir-se como prática do bem-comum, vem a ser, do bem universal, regido pela justiça e fundado no Direito.

O passo decisivo em direção a essa revolução antropológica foi dado por Sócrates, com a sua descoberta da *psyché*, da alma como centro profundo da interioridade humana, à qual se dirige o preceito do "conhece-te a ti mesmo" e que, sendo a portadora do logos, é capaz de abrir-se à universalidade do Bem a ela proposto pela razão, tornando-se assim sede da virtude e princípio interior da vida na justiça.

Dessa concepção socrática da alma procede, como da sua mais provável raiz histórica, a idéia de consciência moral, que irá constituir-se, na tradição ocidental, como o verdadeiro fulcro antropológico da Ética. A consciência moral, por sua vez, norma subjetiva última da moralidade dos nossos atos segundo a conceptualização clássica, apresenta-se como ato ou perfeição terminal no movimento intencional do agir ético. Com efeito a consciência moral, no ensinamento de Sto. Tomás de Aquino, é o ato que faz descer às profundezas espirituais do sujeito - à sua interioridade singular e única - o conhecimento e a liberdade orientados de um lado para o bem universal objetivo e, de outro, situados no aqui e agora das circunstâncias particulares nas quais se exercem, por meio da deliberação e da livre eleição, os atos propriamente morais. Eis porque o pertinaz propósito de "aesconsirução" da

estrutura do agir ético que move os nihilismos modernos, assume como tarefa precípua ofuscar a clareza da consciência moral com nuvens de suspeita, suscitadas a partir do inconsciente, do ressentimento, da tradição, da educação autoritária, da pressão social e de outros turvos horizontes da personalidade, assim considerados e denunciados. No entanto, a lição socrática nos ensina que somente a idéia da consciência moral, ou seja, da interioridade do sujeito racional orientada para o bem, nos permite pensar o ato moral e a comunidade ética segundo o modelo ideonômico. Ora, é segundo esse modelo que o reconhecimento e o consenso encontram seu lugar como momentos dialéticos universais na idéia da comunidade ética e, ao alcançar sua expressão objetiva na Lei e no Direito, institucionalizam-se como formas universais do bem-comum. Na vida segundo a Lei e o Direito define-se, por sua vez, o perfil de uma consciência moral inter-subjetiva, que se manifesta eficazmente sobretudo quando alguma ameaça pesa sobre os fundamentos éticos da comunidade.

Desta sorte, seja do ponto de vista da consciência moral subjetiva ou individual, seja do ponto de vista da consciência moral inter-subjetiva ou comunitária, a passagem da consciência como norma subjetiva à norma objetiva individual (a reta razão) ou à norma ético-jurídica inter-subjetiva comunitária (os costumes e as leis) designa o movimento inteligível essencial que percorre a estrutura do universo ético e político-jurídico. Ora, essa passagem supõe justamente que estejam constituídos na plena posse das suas prerogativas os atores da vida moral concreta que deve ser vivida pelos indivíduos e pelas comunidades. Por sua vez, a conquista dessas prerogativas não é obra da natureza, é um processo cultural que se define como paideia, como educação para uma forma superior de vida.

Conclusão

Essa é uma conclusão importante para nós, e com ela pretendo terminar essa exposição. Todas as áridas reflexões filosóficas e digressões históricas, com as quais submeti a uma rude prova a paciência desse ilustre auditório, convergem afinal para essa simples evidência de que Ética, Política e Direito, antes de serem vastos corpos teóricos na enciclopédia dos saberes reconhecidos e praticados na nossa cultura superior são, segundo a profunda intuição platônica retomada por Aristóteles, programas pedagógicos que visam educar o indivíduo e a comunidade para aquela que o mesmo Aristóteles denominou a vida no bem (eu zên) e que é em suma, a vida plenamente humana. Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência, de sorte a se poder afirmar que sem educação ética não há autêntica participação política, assim como é essa participação que capacita o cidadão a assumir com

plena consciência a recíproca relação entre direitos e deveres na qual consiste propriamente a existência na esfera do Direito.

Essa interrelação entre o ético, o político e o jurídico, que se torna concreta na "vida no bem" e na pedagogia que a ela conduz, é a premissa para a demonstração rigorosa de que a organização democrática da sociedade e do Estado, ideal histórico dos tempos modernos e idéia reguladora das grandes unidades políticas contemporâneas, só se torna efetivamente viável quando a participação política mobiliza as energias éticas do cidadão apresentando-se a ele como um inevitável comprometimento da sua consciência moral",

Seja essa a nossa palavra final. No momento em que os temas "Ética na política" ou "o direito de todos e a justiça para todos" tornam-se temas de sensação nos meios de comunicação de massa, e em que o problema do exercício eficaz da administração da justiça deixa o recinto austero dos tribunais para tornar-se problema social das ruas e dos campos, convém voltar nossa atenção e nossa reflexão para a tarefa primordial da educação ética que é a verdadeira educação para a liberdade. O mundo ético não é uma dádiva da natureza. É uma dura conquista da civilização. Como também tem sido uma conquista longa e difícil o estabelecimento e a vigência do Estado democrático do Direito. Trata-se de conquistas permanentes, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia. E é, sem dúvida, no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça, para citar ainda uma vez Pia tão numa analogia celebre, ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei.

Notas

"Esse texto foi lido na abertura de um Seminário sobre Ética e Justiça (Brasília, Agosto de 1996).

1. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 26-28.
2. G. W. F. Hegel, *fenomenologia do Espírito*, Prefácio, (tr. de Paulo Meneses), Petrópolis, Vozes, 1992, I, p. 53.
3. G. W. F. Hegel, *fenomenologia do Espírito*, *ibid.*, pp. 59-62.
4. "Dar razão" (*dounai logon*) exprime, desde os tempos socráticos, a tarefa essencial do mister filosófico. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*, 2a. ed., São Paulo, Loyola, 1993, p. 66, n. 127.

5. Sobre a atribuição de uma forma de pensamento *utópico* a Platão, ver *ibid.*, p. 52, n. 64.
6. A propósito ver H. C. Lima Vaz, *Cultura e Filosofia, Síntese*, 67 (1994):479-493.
7. Dedicamos algumas páginas à significação histórico-teórica do tempo-eixo no artigo *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*, em *Síntese*, 59 (1992): 443-460 (aqui, 448-453).
8. Ver referência da nota anterior.
9. Ver *Transcendência*, art. cit., pp. 453-459.
10. Permitimo-nos remeter ao nosso artigo *Filosofia e Cultura na tradição ocidental*, *Síntese*, 63 (1993): 553-578.
11. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 43-69; Mario Vegetti, *L'Etica degli anniichi*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 90-108.
12. W. Jaeger, *Praise of Law: the origins of Law philosophy and the Greeks*, ap. *Scripta minora*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, li, pp. 319-351.
13. Segundo Platão, o Bem é o que liga (*deon*). Ver *Fedon*, 99 c ; Pol., 284 e.
14. Platão assim o mostra no diálogo *Górgias* e no 10. livro da *República* (*Trasímaco*).
15. Ver H. C. Lima Vaz, *Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas*, *Síntese*, 61 (1993): 181-197. Os diálogos *República* e *Leis* desenvolvem, segundo perspectivas complementares, uma metafísica da Lei segundo Platão.
16. Aristóteles, *Ética Nic.*, I, 1, 1094 a 2.
17. *Escritos de Filosofia II; Ética e Cultura*, op. cit., pp. 48-61.
18. Ou *anipotético*, na terminologia de Platão, *Rep.*, VI, 511 b.
19. "Transcendência divina!" é a exclamação de Glauco após a exaltação do Bem por Sócrates, *Rep.*, VI, 509 c.
20. *Ética Nic.*, X, caps. 6-9.
21. *Ética Nic.*, X, 10, 1179 a 33 - 1181 b 23.
22. Ver nosso artigo *Ética e Razão moderna*, *Síntese*, 68 (1995): 53-85.
23. A evolução do pensamento ético-jurídico na Grécia pode ser seguida através da obra monumental de Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, 6 vols., Frankfurt a. M., Klostermann, 1950 e segs.
24. Ver a terceira parte do texto *Ética e Razão moderna*, art. cit., pp. 69-78. E, sobretudo, Robert Spaemann, *Felicidade e Benevolência : ensaio sobre Ética* (tr. de P. Soethe), São Paulo, Loyola, 1996.
25. *Fedon*, 92 a - 102 a.
26. Ver o belo capítulo de Bruno Snell, *Mahnung zur Tugend: ein kurzes Kapitel aus der griechischen Ethik*, ap. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Geistes*, Hamburgo, Claassen und Gaverts, 1948, c. VII, pp. 146-180.

27. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 144-146.
28. Permitimo-nos remeter à nossa *Antropologia Filosófica, I*, 3a.ed., São Paulo, Loyola, 1994, pp. 33-35.
29. *Summa Theologiae*, Ia., q. 79, a. 13, c.
30. Tentamos essa demonstração no nosso texto Democracia e dignidade humana, *Síntese*, 44 (1988): 11-25.

Endereço do Autor:
Av. Or. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte - MG