

Ética e Política: encontro possível e necessário

Atílio Machado Peppe¹

RESUMO: Nossa comunicação pretende demonstrar que política e ética não podem se considerar autossuficientes. O exercício da política sem horizonte ético capaz de conferir legitimidade às ações conduz ao império das razões de poder. A mera imposição de convicções éticas, sem a necessária mediação da ação política, favorece autoritarismos moralistas e ineficácia na organização da sociedade. Tomaremos por base conceitual a construção da ética de Lima Vaz, enriquecida pelo diálogo com uma obra singular do prestigioso filósofo político e historiador italiano Norberto Bobbio, publicada pela Unesp em 2011, *Elogio da serenidade e outros escritos morais*.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Política. Comunidades éticas. Democracia.

1. Choque de realidade

Verifiquemos se o título desta comunicação condiz com a atual situação política do Brasil: seria mesmo possível e necessário um encontro entre ética e política? Muitos diriam que, nestes tempos tumultuados das operações “Mensalão” e “Lava-Jato”, dentre outras, no contexto inusitado de crise profunda nos campos ético, político e econômico, só se vê desencontro da política com a ética.

Mas outros preferem relativizar esse desencontro, com o argumento de que a corrupção sempre foi endêmica na vida social brasileira. Dizem: “escandalizar-se com a corrupção no Brasil é falso moralismo pequeno-burguês”. Contudo, a escala do “corruptômetro” brasileiro recente atingiu seu ponto mais alarmante na véspera deste X Colóquio Vaziano com a divulgação de denúncias segundo as quais o presidente da república, dentre outros descabros, estaria avalizando propinas do conglomerado JBS destinadas a evitar delação de notório ex-deputado federal encarcerado em Curitiba no âmbito da Lava-Jato.

Como um aprendiz de filósofo comprometido com a ética não iria reagir aos choques de insidiosas pontas de *icebergs* contra a moralidade do Estado brasileiro? O que representa a enormidade dos R\$10,6 bilhões de obras superfaturadas que o “departamento de propina” da construtora Odebrecht confessou ter pago aos políticos no período de 2006 a 2014 com a cumplicidade do Executivo? Dirigentes da JBS

¹ Doutorando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da PUC-SP.

acabaram de admitir que o gigantesco crescimento do grupo (17 vezes em dez anos até 2016, quando faturaram R\$170 bilhões) é, em grande parte, fruto de benesses governamentais ao lado da distribuição de mais de meio bilhão de reais para 1.829 agentes públicos graúdos e miúdos de 28 agremiações partidárias, a maioria no formato de propina disfarçada!

Esses e muitos outros desvios gritantes, associados à cumplicidade de inúmeros políticos, empresários e servidores públicos – frequentemente tolerados por uma cidadania desorientada –, não podem mais ser atribuídos a uma fantasiosa conspiração nacional contra os políticos por parte de execráveis policiais, promotores, juízes, empresas e grande mídia. Impossível não enxergar nesses abalos sísmicos o desmascaramento – e, quiçá, desmantelamento – de uma imensa rede de corrupção organizada, sistêmica, adotada como método de negócios espúrios e governança irresponsável do país. Espantosa sofisticação do velho patrimonialismo brasileiro de compadrios.

Sem dúvida, há risco de que uma exacerbação raivosa de denúncias de corrupção no Brasil, sem perspectivas de superação institucional da crise dentro dos marcos do Estado democrático de direito, pode levar a cidadania brasileira ao repúdio generalizado da política e à conivência com o cinismo político, criando um vácuo perigoso para a eventual captura populista-autoritária dos poderes da República. Dilema terrível que obriga o aprendiz de filósofo a perguntar: se a realidade recente do país parece, de fato, desmentir a possibilidade de encontro da política com a ética, não seria ao menos necessário e urgente reafirmar os argumentos racionais que anunciam a necessidade de compatibilizar razoavelmente a política com a ética e denunciam o erro de separar a vida política das exigências éticas do convívio social sensato? Não importa que seja uma tarefa árdua de cavar cisternas profundas para irrigar uma terra estorricada pela seca prolongada.

2. O desafio do encontro entre Ética e Política

O binômio ética-política quase sempre se apresentou extremamente problemático no contexto da modernidade até os dias atuais. **Norberto Bobbio** (1909-2004), prestigioso historiador e filósofo político italiano resume assim a histórica questão da relação política com as exigências morais da vida:

É bem conhecido que, na história do pensamento político, se encontram lado a lado dois **conceitos de política** contrastantes entre si: **o aristotélico e depois cristão**, por um lado, segundo o qual por ‘agir político’ se entende o agir visando ao bem da cidade ou ao bem comum, e por outro lado, **o realista**, que se afirma por intermédio de Maquiavel [1469-1527], de Guicciardini [1483-1540, pai da História Moderna e escritor político] e dos teóricos da razão de Estado, segundo o qual a esfera da política é autônoma com respeito à esfera da moral e a ação do estadista não pode ser julgada com base nas normas que regem e com as quais se julga a ação do homem comum. [...] Não creio que os dois conceitos de política possam ser separados, nem analiticamente nem em termos históricos. Visão positiva e visão negativa da política se reencontram e se contrapõem em todas as épocas (BOBBIO, 2011, 13-14, grifos nossos).

No conjunto histórico das teorias modernas sobre a relação entre moral e política, Bobbio distingue o grupo das *teorias monistas* – tanto as que, de várias formas, articulam a redução da política ao ético (Erasmus, Kant, Croce), como as que tentam reduzir a moral à política (caso paradigmático de *Hobbes*, em seu *Leviatã*) – e as *diversas teorias dualistas* [grifos nossos], que, de alguma forma, separam a moral da

política (Maquiavel, Hegel, Weber) como esferas autônomas, porém inter-relacionadas, de ação humana (BOBBIO, 2011, 58-59).

Sabe-se que a modernidade ocidental se instaurou em sintonia com o movimento de secularização da política na esteira da crítica sistemática ao trinômio hegemônico da tradição: religião, metafísica e fundamentação moral da ação política. A política, tal como praticada nos Estados nacionais se tornou cada vez mais ciosa de sua autonomia em face dos ditames da ética.

Maquiavel (1469-1527) é o pensador emblemático daquele grito de independência das razões do poder político diante das tradicionais preocupações de regulação ética da política. Funda o embrião da “Ciência Política” moderna, que estuda governo e Estado pelo que são e não pelo que deveriam ser. Segundo Bobbio, a posição maquiaveliana radicaliza a separação e independência entre moral e política, resultando na amoralidade da política e na apoliticidade da moral. A política seria “a esfera de ações instrumentais [técnicas de poder] que, como tais, devem ser julgadas não em si mesmas, mas com base na sua maior ou menor idoneidade para o alcance do fim” visado pelo próprio poder político, de forma totalmente apartada dos critérios de juízo da ação moral como um todo. A dinâmica da política, concebida como conquista e manutenção eficiente do poder/Estado, resulta do princípio fundamental segundo o qual “os fins [postos pelos interesses políticos] justificam os meios” (BOBBIO, 2011,70-73).

Contudo, antes mesmo da modernidade, é toda a história da filosofia moral que dá guarida à tese da incompatibilidade entre ética e política ao admitir “a existência de duas morais fundadas em dois distintos critérios de julgamento das ações”: uma “ética dos princípios” ou normas que devem ser prescritas e observadas para a justeza das ações, e uma “ética dos resultados”, só depois dos quais se pode ajuizar positiva ou negativamente uma ação. A partir da separação dessas duas éticas, alguns sustentam que a ética do político se resolve exclusivamente na moral dos resultados, que só poderia ser julgada pragmaticamente a partir do sucesso ou do insucesso da ação política (BOBBIO, 2011, 73-75).

Ao termo da análise em foco, Bobbio procura deixar “bem claro que todas estas justificações [das distintas condutas políticas supra tipificadas] não tendem a eliminar a questão moral em política, mas apenas (...) estabelecer com maior precisão seus termos e delimitar seus limites”. Remete, assim, ao extremo do desvio político da *tiranía*, para advertir que até diante de Maquiavel “o tirano permanece tirano, e pode ser definido como aquele cuja conduta não consegue ser justificada por nenhuma das teorias que reconhecem certa autonomia normativa da política com respeito à moral”. Logo, não há como justificar um amoralismo absoluto da política! Além da ilicitude da tirania, toda forma de *corrupção política* se revela como “ação politicamente incorreta”, porquanto “o homem político que se deixa corromper é aquele que antepõe o interesse individual ao interesse coletivo, o próprio bem ao bem comum”. Logo, infringe o princípio do bem comum que toda Constituição de um Estado de direito erige como fim moral supremo dessa sociedade política (BOBBIO, 2011,79-84).

Há que se distinguir os fins e resultados bons da política daqueles que são moral e politicamente ruins. Aqui parece inevitável voltar aos princípios éticos fundamentais que orientam tal discernimento. O juízo superior “sobre a *bondade do fim* [ou a legitimidade do fim] se torna um verdadeiro juízo moral, ainda que (...) este juízo pertença a uma moral diversa ou parcialmente diversa da moral comum, com base na qual são julgadas as ações dos indivíduos singulares (...). Mas, uma vez posta a distinção entre um fim bom e um fim ruim (...), é inevitável que se distinga a ação política boa da ação política ruim, o que significa submetê-las a um juízo moral”.

Sem dúvida, é dever da Filosofia continuar indagando: esse encontro de ética e política ainda se revela significativamente relevante? Em caso afirmativo, quais seriam as condições de possibilidades atuais que permitem uma interação construtiva entre ética e política?

Desde logo vislumbramos que nem política e nem ética podem ser autossuficientes para a sustentação e condução das relações sociais. Assim, por um lado, o exercício da política sem nenhum horizonte ético de valores capazes de expressar a legitimidade das ações, conduz ao império das razões de poder determinadas exclusivamente pelos interesses privados. A política como simples técnica de poder vira instrumento de dominação. Por outro, a mera imposição de convicções éticas às relações sociais, sem a necessária mediação prática da política, além de sucumbir ao autoritarismo moralista, condena as ações à perda de eficiência e efetividade oriundas da política. A ética indiferente à realidade política da vida social vira idealismo inoperante e impositivo.

3. Dialética das interações entre Ética e Política

Sabemos que para a maioria dos estudiosos da matéria na modernidade, a história e as experiências abundantes de conduta política apartadas das prescrições morais comuns sobre licitude ou ilicitude das ações humanas, demonstram que as tentativas de afirmação de moralidade da política encontram pouquíssima ressonância. Nesse contexto de desprestígio da ética quanto à sua capacidade de influir nas motivações da ação política, é mais fácil dar razão ao realismo maquiavélico. De fato, com o advento do Estado moderno laicizado a partir do século XVI, a predominância das “razões de estado” (predomínio da vontade de potência associada à naturalização da moral) sobre as fundamentações religiosas e metafísicas tradicionais da ordem política e moral enfatizou o contraste dualístico moderno entre ética e política (BOBBIO, 2011, 52-58).

Também é fato que a ruptura moderna da política “realista” com a ética, até o final do século XIX, tornou-se cada vez mais insustentável a partir do século XX. Com efeito, “o século XX demonstrou o potencial devastador de uma política sem ética” (PANSARELLI, 2009, 9-24) capaz de comprometer a própria sobrevivência da humanidade e do planeta: duas grandes guerras mundiais, holocausto, ameaça de hecatombe nuclear, guerra fria, nazifascismos, idolatrias estatizantes autoritárias, desequilíbrios ecológicos, globalização econômica assimétrica etc. Como reação a esse contexto humilhante para a *hybris* da “civilização das Luzes”, o pensamento contemporâneo busca um “novo começo”, uma profunda reformulação da ética em diálogo com a política.

De nossa parte, acreditamos haver razões suficientes para demonstrar que ética e política são realidades constitutivamente humanas, cuja interação mútua é possível e necessária para a realização das melhores potencialidades de realização positiva das pessoas e das sociedades. Parece-nos possível e necessário identificar, no mínimo, pontos de intersecção relevantes entre ética e política, para além de suposta preponderância ou subordinação de uma esfera à outra. Sem dúvida, a relação entre ética e política sempre foi e continua sendo uma questão crítica para o pensamento e na vida prática. A modernidade, tão avançada quanto à razão tecnocientífica e a propagação de seus artefatos, mas hipossuficiente na sua razão ética, perdeu a conexão com a síntese dialética clássica entre política e ética.

Eric Weil (1904-1977), por exemplo, será um dos grande filósofos contemporâneos capazes de reafirmar convincentemente a *complementariedade* efetiva entre as dimensões ética e política da vida, como bem demonstra a filósofa cearense

Marly Carvalho Soares na obra *O filósofo e o político segundo Eric Weil* (SOARES, 1998, 160-161).

Em Weil, “o discurso sobre a Filosofia política se inicia com um capítulo intitulado ‘A Moral’, uma vez que o problema da *política* só pode ser posto por aquele que já se instalou no domínio da *moral* [tratada como sinônimo de *ética*]. Assim, esta constitui parte integrante da vida política, e isso implica que nem a política nem a vida moral podem ser consideradas separadamente, estabelecendo uma dicotomia”. A política e a moral são, portanto, duas formas de ação histórica, de maneira que nem sua diferença e nem sua autonomia suprimem sua unidade radical, cuja origem é o *homem agente*”. Para Weil, a moral se concretiza na política. “A exigência última da moral é uma realidade política em que a vida dos homens seja moral, e na qual a moral, visando ao acordo do indivíduo consigo, se torne uma força política a favor do homem político, mesmo que este não queira ser moral” e a rejeite.

Por sua vez, o filósofo jesuíta Henrique Cláudio de **Lima Vaz** (1921-2002), nossa principal inspiração², inicia sua obra sistemática da *Ética filosófica* (LIMA VAZ, 2006), com uma “*fenomenologia do ethos*” capaz de fundamentar o caráter intrinsecamente ético da vida humana, que torna a ética necessariamente entrelaçada com a vida política.

Todas as sociedades possuem um *ethos*, que na sua dupla significação é (1) *morada do homem*, espaço do mundo tornado habitável para o homem dentro do qual se constituem os *costumes* (*mores* ou *ethos* com *eta* inicial) e (2) o processo genético de formação do *hábito* (*ethos* com *épsilon* inicial), cuja forma acabada na disposição estável de agir conforme as exigências de realização do bem, é denominada *hexis*. “É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de *dever-ser* ou do *bem*” (LIMA VAZ, 2000, 11-13).

Os *costumes* são transmitidos pela tradição e educação, sendo fontes das ações (*praxis*) tidas como éticas. Segundo Aristóteles, as *virtudes éticas* recebidas dos costumes, exprimem a historicidade do *ethos* humano que assegura a *identidade ética* de um determinado grupo humano através do tempo, consubstanciada na *cultura*, *organização* e *técnica* disponível.

Segundo **Hegel**, a estrutura dialética do *ethos* manifesta uma circularidade entre seus três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*) e hábito (*ethos-hexis*). Trata-se de uma afirmação irretocável da prioridade dialética do *ethos* sobre o indivíduo empírico que, por meio da função educadora do *ethos* passa da liberdade empírica ou de arbítrio, inclinada à simples satisfação natural dos seus desejos, para a liberdade ética ou racional. Assim,

a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como o seu fim realizado na forma do existir virtuoso (LIMA VAZ, 2000, 15-16).

A partir da posição do *universal ético como vontade objetiva* ou poder legiferante válido surgido a partir do aparecimento das sociedades políticas (*polis*) garantidoras da soberania da *lei*, o conteúdo da ação ética passa a ser a *lei* (*nomos*), ao invés do *costume*. Trata-se do trânsito do *costume* para a universalidade máxima do *ethos*, a *lei*, como morada da liberdade, na qual a *práxis* humana se manifesta enquanto ação efetivamente

² Esta parte do presente estudo inspira-se no curso de *Ética filosófica* ministrado por Henrique Cláudio de LIMA VAZ, sj, do qual tive o privilégio de participar como aluno da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, em 1980, então localizada na cidade do Rio de Janeiro.

livre. O *ethos*, por meio da luta de transformação da natureza, é formação histórico-cultural que evolui pela criação de valores e normas de convivência que culminam com a soberania da lei na sociedade política, espaço ético que rege o bem viver. Assim,

A ideia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *praxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa (LIMA VAZ, 2000, 15-16).

É, sobretudo, por meio da *educação* (na acepção grega clássica de *Paidéia*) que a tradição ética precisa ser transmitida aprendida e aperfeiçoada, a fim de consolidar os hábitos. A *tradição*, como veículo da cultura, é a base da personalidade cultural ou personalidade de base do grupo e dos indivíduos. Portanto, o *ethos* de uma cultura se constitui pela síntese de costumes, educação e leis.

Já que a *liberdade* é a fonte de uma indeterminação básica do comportamento humano, o *ethos* substitui no homem o instinto imutável típico do animal, como uma espécie de “*segunda natureza*” (Aristóteles) capaz de orientar normativamente a indeterminação humana para as melhores escolhas visadas pela razão. O instinto no homem empurra, o *ethos* atrai para o “melhor” dentro do repertório cultural disponível. O *ethos* nutre o sentido das nossas ações à semelhança do ar que respiramos.

O reconhecimento da existência de um *ethos* nos grupos sociais parte do pressuposto de que a vida humana é fundamentalmente razoável e sensata, na evidência de que o homem normalmente prefere a sensatez à loucura. Evidencia-se aí a *razoabilidade do ethos*, que carrega a latência de razão implícita, a qual pode ser explicitada quando a Ética filosófica faz do *ethos* o seu próprio objeto.

Tal objeto da Ética deve, portanto, incluir tudo o que diz respeito à *razoabilidade* fundamental da vida humana enquanto diretiva do agir do homem. Emerge, assim, o caráter prescritivo da razoabilidade. Segundo Aristóteles, “se é razoável, deve ser praticado”, pois “o bem deve ser feito” porque o que é razoável e sensato na vida humana torna-se prescritivo ou obrigatório para o homem. O oposto dialético do objeto da Ética seria a pressuposição de um suposto *absurdo* da vida humana e, portanto, do caráter totalmente anômico (sem lei) e cético do seu agir.

Em suma, segundo a escola aristotélico-tomista, o objeto da Ética é a *praxis* humana (“*operacio humana*”) contextualizada em um *ethos*, enquanto teleologicamente ordenada à livre realização do próprio homem no *dever-ser* voltado para um bem viver obrigatório, isto é, viver segundo a razão, agir racionalmente segundo um fim norteado pelo horizonte transcendente do Bem.

O *ethos* se expressa nas *formas culturais da sociedade*, tais como, as crenças, ciência, artes, religiões, organização social e conhecimentos práticos da “sabedoria da vida”. Portanto, o *ethos* encontra diversas expressões culturais na vida social concreta. Na medida em que a *organização social* é uma das grandes expressões culturais do *ethos*, decorre daí o caráter essencialmente social do *ethos*. Daí provém a correspondência entre a organização social e o *ethos* de um determinado povo ou grupo social.

O *ethos* se exprime socialmente, sobretudo, através das *instituições sociais*, tais como, família, organização da sociedade civil e *sociedade política*, instrumentos, por excelência de realização do *ethos* de um povo. **Nisto, precisamente, se evidencia a coexistência necessária do ethos com a vida política**, vale dizer, de ética e política. Exatamente por isso, a filosofia clássica e os que modernamente compartilham de sua melhor inspiração sempre concebem a ética incluindo suas conexões essenciais com a vida política.

O conhecimento moral do outro na intersubjetividade da vida social exige uma relação recíproca de *reconhecimento* de cada um como sujeito ético (por exemplo, sujeito de direitos) e não como indivíduo empírico reduzido ao estado de natureza que tende à coisificação do outro. O *reconhecimento* do outro se faz necessariamente dentro de um horizonte essencialmente ético de valores e fins, operado pela mediação do consenso ético no contexto da historicidade do encontro.

Nas sociedades mais complexas, o *consenso ético espontâneo* – campo preferido da dominação porque tende a se dar sem discussão – é insuficiente para assegurar o reconhecimento. Daí a necessidade de um *consenso reflexivo* que se submete a valores objetivos, à correlação direitos e deveres, e se objetiva estavelmente seja como *instituição* (Exs.: sindicatos, direito trabalhista, partidos, ordens religiosas, Estado moderno etc.), seja como *código de normas* (universalidade das leis, tal como na Constituição nacional de um povo).

A forma mais universal, mais elevada, de consenso ético é o *consenso cívico* ou *político*, que visa a *igualdade* de cidadãos perante a lei para a realização de uma sociedade justa e sensata em torno do bem comum, acima dos interesses de realização dos indivíduos. Completa-se, assim, o processo de socialização ética do indivíduo que se iniciara no ser-em-comum do trabalho para a satisfação de necessidades individuais. A *lei (nomos)* é a forma autoritativa da norma, com caráter de obrigatoriedade social. É socialmente prescritiva e imperativa dos atos exigidos para o seu cumprimento, ordenadora da razão para o bem comum e ao dever para com os outros.

Para Lima Vaz, “A *razão imanente ao livre consenso*, que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças, é o que se denomina propriamente *Direito* e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo”, fato que faz Hegel, corretamente, definir o sistema do Direito como “o reino da liberdade realizada”. Afirma-se, então, uma concepção de *homem político* sujeito universal de direitos (e deveres) da constituição, acima de sua particularidade empírica, na “universalidade racional da sua existência política” [singularidade], que são, ontologicamente, direitos humanos. Resta que tais direitos alcancem cada vez maior efetivação nas sociedades políticas contemporâneas por meio da institucionalização eficaz de mecanismos de poder assentados sobre leis justas. Revela-se, pois, na “circularidade ética do político [particular-universal-singular] (...) uma continuidade necessária entre Ética e Política.” (LIMA VAZ, 2000, 135-147).

4. Interações entre política e “comunidades éticas”³

Os *campos de razoabilidade abertos pela luta política moderna* – proteção e promoção de direitos individuais e sociais; divisão, autonomia e colaboração entre os poderes; universalização do voto; melhorias do bem-estar coletivo; planos diretores de urbanização, sistema público de saúde; proteção ambiental etc. - aproximam com certa frequência os agentes da política institucional às chamadas “*comunidades éticas*” encontráveis nos mais diversos âmbitos da vida social.

Tais comunidades éticas, muitas vezes dotadas, *ad intra* e *ad extra*, de abrangentes interações ético-político-laborais, se formam em meio a processos de contínua construção de relações societárias que configuram determinadas organizações

³ Igualmente enraizado na ética filosófica de Lima Vaz, o tema é abordado pelo filósofo Marcelo PERINE (da PUC-SP) no artigo “Ética e Política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas”, publicado na revista Síntese (Belo Horizonte, FAJE, v17, n48, 1990, p. 35-46), comunicação apresentada no Seminário “Ética e Política: a práxis política da sociedade brasileira” patrocinado pelo Centro João XXIII/IBRADES em Teresópolis, 25 a 27 de agosto de 1989.

e/ou instituições nos mais variados campos: educacional, sindical, artístico, informacional, tecnocientífico, esportivo, eclesial, empresarial, profissional, associativo, ambiental etc., de caráter privado e/ou governamental. A própria sociedade política nacional, de certa forma, constitui a macro-comunidade ética que abriga o conjunto das formas societárias.

As comunidades éticas podem ser definidas, sociologicamente, como *constructos histórico-sociais* regrados por leis públicas consensuadas, com distintas etapas de desenvolvimento, que valorizam sobremaneira a sintonia com a racionalidade ética inspirada nos *topoi* da filosofia clássica e homólogas correntes modernas e contemporâneas de pensamento humanístico comprometidas com a eticidade do bem-viver, das quais buscam assimilar e vivenciar a sensibilidade, a razoabilidade e a sabedoria⁴. Do ponto de vista axiológico, a noção de comunidade ética também pode ser considerada uma espécie de ideia reguladora útil para guiar uma ortopraxis social.

Não obstante, em muitos casos, os agentes políticos que se relacionam com a *praxis* de comunidades éticas concretas tendem a conceber e exercer a política como técnica racional de poder, portanto, instrumento de ação amoral (que se pretende livre de prescrições éticas), sem que isso necessariamente torne tais agentes impermeáveis ao convívio instigante e colaborativo com *comunidades éticas*.

As comunidades éticas ou parte de seus integrantes, por sua vez, frequentemente acolhem e valorizam a ação política realmente existente na sociedade e seus agentes. Fazem questão de interagir com forças sócio-político-culturais heterogêneas permeáveis a exigências éticas de aperfeiçoamento da sociedade.

Torna-se difícil para o *político* ou o *militante político* contemporâneo imbuídos de sua vocação pública ignorar a possibilidade de somar esforços com tais *comunidades éticas* em ocasiões pontuais ou frequentemente. Tal *convivência* cria oportunidade para esses agentes revisarem suas convicções éticas a ponto de deixar a compreensão de política e suas práticas se enriquecerem pela integração de alguma racionalidade ética em seu estilo de fazer política.

Os *agentes das comunidades éticas*, por sua vez, podem aproveitar essa interação com tais atores políticos para desenvolverem uma compreensão mais realista da política tal como ela acontece na sociedade, a fim de realizar uma vida ética mais esclarecida e responsável em meio aos intrincados embates do espaço público sempre permeados por interesses conflitivos e valores compartilhados. Importa que essa abertura interativa para com as alteridades cultive a necessária reserva crítica, isto é, interagir sem ingenuidades, cumplicidades e adesismos fáceis, respeitando a identidade profunda de cada instância correlacionada. A dinâmica pragmática dos políticos os leva facilmente a tentativas de manipular ou até cooptar comunidades éticas.

Sem essa *interação prática entre praxis moral e a política concreta de uma sociedade*, a *ética* não consegue realizar historicamente os seus valores exigentes de

⁴ LIMA VAZ aprofunda a discussão sobre “O problema da comunidade ética”, capítulo de *Escritos de Filosofia III – Filosofia da Cultura*, Coleção de Filosofia, São Paulo, Edições Loyola, 1997, pp. 139-151). Atento para com os “ensaios de democracia” protagonizados pelas comunidades éticas emergentes nos anos 80, formulava uma conclusão premonitória no editorial da revista Síntese intitulado “Democracia e Sociedade” (Rio, nº 33, 1985, pp. 5-14): “Na ‘transição democrática’ brasileira fica, pois, levantada a disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático. De um lado a terrível herança da corrupção generalizada que constitui o mais maléfico legado do hiato autoritário (...). Mas, de outro, ergue-se diante de nós uma enorme esperança, alimentada pela multiplicação das práticas populares de solidariedade, pela difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, por ensaios de democracia vivida na sua mais alta exigência ética. É por esse caminho, cremos, que deverá afinal transitar o destino da democracia entre nós e, com ele, o destino da liberdade” (pp. 13-14, *grifos nossos*).

aperfeiçoamento pessoal e sócio-político, enquanto a *política* e seus agentes se privam de abrir horizontes mais vastos de interação social, autopercepção e compreensão da realidade decorrentes do diálogo produtivo com as riquezas da sabedoria popular e organizacional, bem como da tradição filosófica humanista.

Tanto mais fecunda poderá ser essa interlocução entre os integrantes de comunidades éticas e os agentes da política, quanto mais estiverem todos imbuídos da preservação e desenvolvimento do *Estado democrático de direito* realmente existente num país. Esse tipo superior de Estado moderno se sustenta na supremacia de uma constituição democrática consensuada – a exemplo da que se encontra vigente no Brasil desde 1988 -, que preserva e promove os *valores morais* mais preciosos para a realização das aspirações coletivas de toda a sociedade – particularmente nos capítulos referentes aos direitos individuais e sociais - bem como das condições de *livre participação* política dos cidadãos nessa perspectiva. Tal condensação de boa parte do melhor *ethos* da nação na sua carta magna representa um importante espaço de liberdade e respaldo jurídico para todos aqueles que desejam recuperar a comunicabilidade entre ética e política, sem regressões ao moralismo impositivo ou ao cinismo irresponsável da “*Realpolitik*”.

É significativo constatar que a *sociedade brasileira contemporânea* vem amadurecendo como um instigante macro-experimento de *comunidade ética nacional* comprometida com a causa moral de promoção do desenvolvimento integral dos indivíduos e grupos nos campos econômico, social, político e cultural. Tudo isso se dá, todavia, em confronto com a notória precariedade da *cultura política* clientelística brasileira, agravada pelo problema secular de manutenção das *desigualdades* via mecanismos de exclusão social, não obstante os progressos das iniciativas de inclusão social.

Apesar da prolongada crise das formas tradicionais de representação política no Brasil tais como partidos, sindicatos e parlamentos, a sociedade civil brasileira ao longo dos últimos 40 anos vem, criativamente, realizando a perspectiva visionária difundida pelo falecido sociólogo Herbert de Souza (o Betinho), fundador do IBASE no Rio de Janeiro. Segundo Betinho, a consolidação de uma democracia substantiva no Brasil depende decisivamente da expansão de uma rede de organizações associativas da sociedade civil comprometidas com um estilo ético de fazer política, em interação com avanços macropolíticos e econômicos. De fato, desde os anos 80, a sociedade brasileira revelou-se pródiga em multiplicar micro-comunidades éticas a enriquecer a trama do tecido societário brasileiro.

Certamente, essas micro-comunidades éticas em rede não são por si mesmas a solução institucional para os desafios da autêntica representatividade macropolítica que o país tanto necessita. Porém, essa necessária e urgente reconstrução da organização política brasileira depende essencialmente – embora não exclusivamente - da “régua e do compasso” fornecidos pela prodigiosa experiência ético-política da gigantesca capilaridade de pequenas comunidades éticas vivas e operantes presentes em quase todos os seguimentos de atividade da sociedade civil e de várias instâncias organizativas da nossa sociedade política nas esferas municipal, estadual e federal. Resta-nos, portanto, apressar a implementação virtuosa dessa simbiose macro-micro que, com muita probabilidade ajudará a instalar neste país a democracia representativa – participativa de nossos sonhos.

5. Por um choque de Democracia substantiva

Interessa-nos sobretudo a consequência de que o empenho pela implementação dos valores básicos do “horizonte histórico-cultural da experiência democrática ocidental” (JAGUARIBE, 1985, 6; 112), valores operantes que permeiam ações coletivas de determinadas organizações e movimentos sociais, pode incrementar a participação ativa e responsável dos cidadãos na condução da coisa pública. Esse elã pulsa nas entranhas daquelas comunidades ético-político-laborais inter-relacionadas entre si e com a construção histórico-social da macro-comunidade nacional consubstanciada na sociedade em rede e no Estado democrático de direito. Há que repensar essas interações auspiciosas entre as chamadas ‘democracias representativas’ e as novas formas de participação direta da cidadania. Tal foi o objeto de nossa etnografia política para o mestrado de Ciência Política na USP (PEPPE, 1992), no âmbito da grande eclosão de movimentos sociais urbanos dos anos 80 e 90.

O sistema econômico moderno impõe a racionalidade técnica bruta – o cálculo matemático das condições de maximização dos interesses e satisfações na produção, distribuição e consumo dos bens e serviços, segundo a lei econômica inexorável da oferta e da procura - aos indivíduos e grupos submetidos às regras autônomas do “sistema de necessidades” (Hegel).

Não obstante frequentes ocorrências de cumplicidade de atores políticos com os mecanismos de exploração e alienação impostos pelo sistema econômico, a política consegue, às vezes, construir nas sociedades um campo alternativo de exercício de ações razoáveis e sensatas em contraposição ao império da racionalidade instrumental do sistema econômico dominante. Assim imersa na generalização quase universal da competição de interesses imposta pelo econômico, a ação política (desde a sua particularidade operativa quase sempre partidária) consegue, às vezes, abrir caminhos razoáveis para a expressão e reorganização de interesses de indivíduos e grupos sociais prejudicados pelas escolhas do sistema econômico. Nesse ponto, torna-se impossível separar as práticas políticas razoáveis e sensatas do processo ético de escolha e estabelecimento de fins/valores para um convívio social justo e pacífico.

Esse enfoque de construção de cidadania democrática se recusa a procurar na vida política concreta uma ‘objetividade’ (no sentido de assepsia de valores, crenças e paixões) que de fato não existe. É uma posição valorativa baseada numa ‘concepção social-humanista da sociedade e do mundo’. Corresponde ao que Gisela Zimpel (ZIMPEL, p. 478) classifica como ‘um retorno da pretensão normativa clássica’ da teoria democrática da Ciência Política! (tematizada originalmente por Jürgen Habermas, Irving Fetsher e outros na Alemanha; por Robert J. Franger na América do Norte) (PEPPE, 1992, 35).

Referências Bibliográficas

- BOBBIO, N. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- JAGUARIBE, H. “O experimento democrático na história ocidental”. In: JAGUARIBE, H. /et al/, *Brasil, sociedade democrática*. Rio de Janeiro: J. Olympio, Col. Documentos Brasileiros, v. 198, 1985.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Curso de Ética Filosófica*, Rio de Janeiro: Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, anotações, 1980.

- LIMA VAZ, H. C. de. “Democracia e Sociedade”. *Revista Síntese*, Rio de Janeiro, nº33, 1985, pp. 5-14.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo, Edições Loyola, 3ª ed. 2006, 486 pp.
- LIMA VAZ, H. C. de. “O problema da comunidade ética”. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia da Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 139-151
- PEPPE, A. M. *Associativismo e Política referidos ao caso da Favela Santa Marta (1941-1991)*, Rio de Janeiro, mimeo, 1992, 544 pp., cujo resumo está disponibilizado no “Blog do Atilio Peppe” (www.atiliomp.com.br).
- PERINE, M. “Ética e Política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas”. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v.17, nº 48, 1990, pp. 35-46.
- SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ZIMPEL, G. “Participación política”. Verbete in *Diccionario de Ciência Política* (dirigido por Axel Görnitz), Madri, Revista do Ocidente.

