

Ética, Moral e Política

O objetivo destas notas não é primordialmente estabelecer diferenças mais ou menos nítidas entre termos, para aferir o alcance do uso que fazemos de cada um deles. Gostaríamos de perseguir uma finalidade menos precisa, embora talvez, ao mesmo tempo, mais ambiciosa: distinguir e relacionar as dimensões ética, moral e política no plano da experiência, entendida aqui como a tensão entre as vivências subjetivas e as exigências objetivas que se colocam para o indivíduo na sua vida histórica.

Se admitimos que a ética pode ser entendida como o modo de ser humano na sua universalidade, isto é, a maneira pela qual o ser humano habita seu mundo e ao mesmo tempo o constitui, veremos que a palavra *ethos*, que está na origem do termo e do conceito de ética, não poderia ser interpretada meramente como hábitos e costumes do animal humano, sob pena de empobrecer, por via de uma redução ao significado comportamental, aquilo que seria, na sua mais ampla e profunda acepção, a forma substantiva de todos os atos que configuram essencialmente a realidade que temos de viver: estar-no-mundo. Podemos entender que, no plano ontológico-existencial, o estar-no-mundo se explicita em condutas que correspondem a escolhas que o indivíduo faz quando e enquanto, sujeito de sua liberdade, ele pode ou deve se *conduzir* rumo à realização de projetos compatíveis com o valor que cada um atribui à existência histórica.

O significado de *moral* também corre o risco de empobrecimento se nos ativermos com demasiada exatidão à origem etimológica da palavra. Com efeito, a trivialização do termo costume pode induzir a associar a moral a comportamentos repetitivos, a partir de instâncias normativas de diversas ordens e que resultam em regras introjetadas pelo indivíduo e que o compelem a cumprir aquilo que se costuma denominar suas *obrigações*. Na verdade, *mores*, se considerarmos inclusive o campo de uma determinada experiência histórica do que se chamou *romanidade*, veremos que o termo traz consigo a difícil tarefa de construção de uma singularidade, em termos de valores e modos de vida, que conferem ao indivíduo uma força peculiar,

algo como a “têmpera” do cidadão, que lhe permite viver a excelência moral como virtude cívica.

Tanto na polis grega quanto na Roma republicana é evidente a presença forte do aspecto político na vida ética, a tal ponto que a *relação* entre ética, moral e política é um problema para nós, já que os antigos teriam vivido estes vínculos como pertinência intrínseca à vida do indivíduo e da comunidade. A nossa dificuldade se explica pela transformação e perda das significações originárias, o que se traduziu historicamente na progressiva abstração que foi caracterizando cada vez mais o entendimento que temos de modo de vida, comunidade e indivíduo. O desaparecimento dos conteúdos concretos destas formas de existência é paralelo ao avanço da consolidação do perfil funcional da sociedade, e da concepção formal do agente social – que, não por acaso, é designado muitas vezes como o “ator” que deve “atuar” num determinado “cenário”.

Esta concepção encoraja a expansão da noção de “papel social” para o campo moral, até porque, numa perspectiva positivista, a obrigação moral é socialmente determinada e sua força sobre os indivíduos deriva da objetividade que lhe é inerente, enquanto condição da vida social da qual a moral seria um desdobramento. O caráter sistêmico e objetivo da organização social deve sua força ao significado moralizante por via do qual ele se impõe aos indivíduos, não simplesmente como a obrigação de cumprir regras, mas também como o sentimento de pertinência do indivíduo ao corpo coletivo, o que seria algo como a interiorização do “papel social” que corresponderá à exteriorização de comportamentos adequados e proporcionais à eficiência que se espera da internalização da “obrigação social”, na esfera que Bergson denomina *moral fechada*.

Mas o próprio Bergson entende que este feixe de determinações que constitui o circuito restrito de uma moralidade social não corresponde a todas as dimensões da experiência humana da *ação*. Seria preciso considerar também e, de certa forma, em sentido oposto, que a singularidade individual se pode afirmar perante essas regras objetivas de um modo intensamente questionador e, até mesmo destrutivo – subversivo - se considerarmos as possibilidades de uma conduta individual quebrar as cadeias que prendem o indivíduo ao sistema. Mais do que o destaque da

individualidade, devemos entender esta possibilidade como o exercício efetivo da subjetividade: em última instância, *sujeito* é aquele que eleva a dimensão do si-mesmo à altura de um critério pelo qual se escolhem modos de existência. Neste sentido, a liberdade pode ser definida como a plena assunção de si pelo sujeito – e é isto que abre para ele o horizonte da atividade e da *ação* no sentido de H. Arendt. O caráter moral da ação deriva de que ela, enquanto imponderável, é causa do nascimento do concreto, e das consequências que daí poderão advir. Com efeito, não há como medir a liberdade presente na ação, assim como não faz sentido tentar estabelecer relação de determinação causal entre a liberdade e a ação. A ação se dá no mundo, constrói um mundo – o que é muito diferente de fazer ou fabricar objetos, caso em que os princípios e finalidades podem ser medidos e articulados.

Podemos ainda recorrer, para reforçar esta diferença, ao vínculo entre ação e liberdade, presente na filosofia de Sartre. Não sendo a liberdade uma faculdade ou atributo do sujeito, mas sendo a subjetividade idêntica à liberdade, o sujeito sempre age livremente, mesmo quando deliberadamente renuncia ao exercício de sua liberdade. Somos fatalmente livres e não há como mudar isto; portanto, a ação não deriva do sujeito pela mediação de vínculo causal, mas dele emana expressando a subjetividade com a mesma imediatez com que os gestos expressam o corpo.

Ora, assim como não é possível distinguir o que, em mim, seria causa das minhas ações, também não se poderia vincular ações do sujeito a instâncias extrínsecas e determinantes senão com a condição de não mais considerar tais ações como pertencentes àquele sujeito. A heteronomia e a alienação surgem quando já não reconhecemos o sujeito como razão e realidade suficientes de suas ações – e quando ele mesmo já não se vê assim. Podemos perguntar, no entanto, por que não é óbvia a relação de pertinência entre a ação e o sujeito que age? Acaso não seria “natural” supor que aquele que age seja o sujeito de suas ações?

A dificuldade provém justamente de que a relação entre o sujeito e suas ações não é “natural” e sim *moral*. Não se trata de entender como alguém *faz* alguma coisa, isto é, por quais meios, exteriores a si mesmo, ele teria chegado a produzir ou a fabricar alguma coisa que atendesse a certos propósitos; de que instrumentos se teria servido e como teria articulado tais instrumentos com a finalidade a atingir,

precisamente *fazer* o que pretendia. A ação possui com o sujeito uma vinculação interna e intrínseca que exclui a mediação instrumental e a análise dos meios e dos fins em termos de separação e articulação, tanto dos meios empregados quanto da eficácia concernente a atingir uma finalidade. O sujeito é, nas palavras de Sartre, uma totalidade sintética e a relação que ele mantém com sua ação é do mesmo tipo. É este tipo de relação que estamos denominando *moral*: “o homem é o sujeito de suas ações” significa: todo homem é ou será aquilo que se tornar a partir de quais forem suas ações e do modo como agir.

Daí o caráter específico da ação e a impossibilidade de dizer que, em tudo que *faz*, um homem *age*. Se faço o que me mandam, não ajo; se o resultado de minha interferência no mundo provém de algo que me foi imposto, que eu fui obrigado a fazer, ou mesmo levado a fazer, então não agi; simplesmente me fiz instrumento para veicular a vontade de outro, seus objetivos e propósitos. Configurei o que ele queria, como alguém que fabrica um objeto a partir do desenho de quem o encomendou. Este resultado não mantém vinculação interna com o sujeito, o qual, portanto, não agiu neste caso como sujeito no sentido ativo do termo, mas simplesmente fez algo assujeitando-se a outro.

E qual seria o requisito para esta relação sintética ou este vínculo interno entre o sujeito e sua ação? Ou, mais simplesmente, o que é e como acontece uma *ação*? Pelo menos desde Agostinho, sabemos que o que nos mantém na existência temporal é o movimento da consciência. Lembrar é ter consciência do passado; esperar é ter consciência do futuro; perceber é ter consciência do presente. Esta presença de nós a nós mesmos, que é também a presença de Deus em nós, nos faz saber quem somos, de modo anterior e mais profundo do que as definições formais, como animal racional e outras. E, no cogito cartesiano, ficará mais clara esta *consciência de si* que é a certeza fundamental. Mas, se recordarmos o que dizia Sócrates acerca da presença íntima de um daimon que tinha, sobretudo, poder de dissuadir, vemos, nesta época anterior à afirmação do si, e do que entendemos por consciência na acepção que nos é mais habitual, algo que auxilia o discernimento sem afetar a liberdade. O daimon dissuade de algo que se poderia fazer, mas não determina a agir. Como entender, no contexto agostiniano, a presença simultânea da alma (si-mesmo) e de Deus na interioridade?

Como entender a confiança que Sócrates depositava no seu daimon? Como entender a identidade cartesiana como a presença imediata de si a si ou a auto-revelação da essência do homem?

À primeira vista, diríamos que são manifestações da alma recolhida a si mesma, despojada de tudo que pudesse levar a confundi-la com o que ela não é: episódios de encontro da identidade. Mas este si-mesmo nunca está absolutamente só: a presença do daimon é a presença de outro; a presença de Deus na alma é a presença do Outro; a presença da ideia de infinito (representação de Deus na alma) é o que define a minha finitude. E isto que me acompanha, tão intimamente que se torna difícil distinguir de mim mesmo, é o que permite a Sócrates, a Agostinho e a Descartes o encontro da Verdade e do Bem. O que nos leva a reparar que a consciência (com-ciência), a ciência que tenho de mim mesmo enquanto presença imediata, já é uma relação, ainda que seja do sujeito com ele mesmo. O que nos traz este peculiar estado de espírito em que *estar só* é estar consigo mesmo?

“A moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O critério do certo e do errado, a resposta à pergunta ‘o que devo fazer’, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor, nem de uma ordem de origem divina e humana, mas do que decido com respeito a mim mesma. (...) O estar só significa que, apesar de estar sozinha, estou junto de alguém (isto é, eu mesma). Significa que sou duas-em-uma, enquanto a solidão e o isolamento não conhecem este tipo de cisma, esta dicotomia interior em que posso fazer perguntas a mim mesma e receber respostas. O estar só e sua atividade correspondente que é o pensar podem ser interrompidos(...)” (H. ARENDT, *Algumas Questões de Filosofia Moral*. IN: *Responsabilidade e Julgamento*. Companhia das Letras, S. Paulo, 2004. Pg. 162-163).

Alguns aspectos que devemos destacar neste texto. Em primeiro lugar, há um modo de estar com os outros que corresponde ao que Bergson chamava de camada superficial do Eu, ou a consciência no seu contato pragmático com o mundo: “hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor”. Se isto for critério de minhas decisões, nunca sairei do circuito fechado da moral social, ou das regras sociológicas da moral. Tampouco, se depender de uma instância transcendente com poderes sobre

“o que devo fazer”, seja esta instância interpretada como divina ou como autoridade humana. A decisão é minha; o sujeito está só.

Em segundo lugar, como vimos, esta *solitude* (que Arendt distingue de *solidão*), significa *estar só com sua consciência*, num duplo sentido: estou só e (porque) estou “apenas” com minha consciência – comigo mesmo. O peso desta situação peculiar de *solitude* é enorme: somente quando estou comigo mesmo é que estou com alguém cuja “companhia” não posso dispensar. Duas pessoas em uma: mesmo que não haja intencionalmente qualquer referência teológica, podemos dizer que estamos diante do mistério da pessoa: duas, distintas e a mesma. Mais ainda: um “cisma”, quer dizer uma separação em que cada uma das partes separadas reivindicará que ela é autenticamente “una”. Só que, neste caso, o cisma é reconhecido como possibilidade de diálogo: “posso fazer perguntas a mim mesma e receber respostas”. A “dicotomia interior” permite descortinar um vasto campo de reflexão que ocorre como uma interrogação de si mesmo – nos passos do exame socrático da alma.

Em terceiro lugar, o estar só é condição do *pensar* porque esta *atividade* seria o “estado correspondente” à *solitude*. A decisão moral é tomada pelo sujeito a sós consigo mesmo, isto é, numa situação de auto-exame, de interrogação de si por si. Nesta situação, as solicitações extrínsecas são despojadas de seu poder de pressão e o sujeito pode perguntar e responder a si mesmo sem interferência alheia, desde que saiba preservar o estar só. A confirmação que se trata de uma situação de diálogo e não de puro solipsismo está na referência que a autora faz à possibilidade de que eu possa falar com outra pessoa numa tal coincidência de espírito (de preocupações e inquietações) que seria como se falasse a “outro eu”: caso que Aristóteles nomeia como *philia*, amizade. O amigo é um outro eu. Certamente porque a amizade consiste no caminhar junto de duas consciências.

Finalmente, “o estar só e sua atividade correspondente que é o pensar, podem ser interrompidos”. Afirmação ousada: o pensar pode ser interrompido. Aqui temos de nos valer da diferença que se pode estabelecer entre uma definição formal e uma concepção da realidade do pensamento. A fórmula aristotélica “animal racional” como definição do homem tem sido criticada pelo menos desde Descartes, não por estar errada, mas no que concerne à sua impropriedade para nos fazer compreender o que

seja “essencialmente” o homem. Sabemos que em Descartes tal crítica está comprometida com o dualismo radical, que não pode admitir a síntese entre o *animal* (mecanismo) e a razão, entendida como alma, ou substância *espiritual*. Por outro lado, já nos acostumamos com a distinção entre vários níveis ou modalidades do pensar, que a fenomenologia, por ex., nos fez constatar. Ora, se estamos falando de moralidade, ou do *pensar* como decisão moral que o sujeito toma interrogando-se a si mesmo, percebemos que a capacidade de pensar de que se trata aqui diz respeito não à racionalidade em seu sentido geral e formal, mas à possibilidade de discernir moralmente o que se apresenta como o melhor no plano do agir. Por isto Arendt adverte que pensar não é o mesmo que contemplar, em que pese a assimilação muitas vezes observada na história da filosofia. Pensar é uma atividade que precede a ação e da qual se distingue.

“A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação, reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio Eu ou com o Eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir.” (Idem, p.171.) Mas o que nos interessa é menos a diferença do que a relação, ou uma certa continuidade. Talvez nos ajude a distinção entre a pura representação das ideias e o juízo. É significativo que Descartes não veja, em relação às ideias isoladas, qualquer problema quanto à verdade ou falsidade, e que remeta tal questão ao plano do juízo, em que afirmo ou nego alguma coisa das ideias que sou capaz de representar. E ainda é mais significativo que Kant, na Crítica do Juízo, estude casos em que as ideias utilizadas no juízo não correspondem aos preceitos da analítica transcendental, nos termos da objetividade dentro dos limites da experiência possível. E desde Descartes sabemos também que o juízo está diretamente relacionado com a liberdade humana.

Dito de outro modo, que atenda mais ao que nos interessa, as possibilidades contidas no juízo só são objeto de regras e normas com respeito às condições e limites se o sujeito aceitar a regra cartesiana da limitação da vontade ou a regra kantiana da reflexão como oposta à determinação. Em outras palavras, como já foi mencionado, o juízo remete à liberdade. É neste sentido que se diz, desde Aristóteles, que a racionalidade prática, enquanto formulação de juízos morais, depende mais do discernimento do que do conhecimento. O que justifica a afirmação de Arendt, de que

a consciência está no juízo. Pelo menos se entendermos que a função principal da consciência não seria atestar a realidade, mas julgar possibilidades e opções que dizem respeito à ação.

E assim chegamos a explicitar melhor por que a solidude é condição do pensar e porque a decisão moral não pode levar em conta hábitos, costumes, autoridade, crenças, mas deve ser obra exclusiva da consciência. Quando penso no significado de ter que viver comigo, posso lançar mão de uma analogia. Será que seria agradável viver em estreita companhia com alguém que seja criminoso, corrupto, mentiroso, etc.? Ora, sempre posso me afastar dessas pessoas; mas se eu mesmo tiver feito algo neste sentido, ainda que ninguém mais saiba, eu saberei e nunca poderei abandonar a mim mesmo, por mais que me exercite no esquecimento.

Note-se que isto não significa apenas que o sujeito está sempre diante de si e que é muito difícil calar a consciência. O mais importante, neste caso, é o diálogo consigo mesmo, a decisão tomada em regime de solidude, as perguntas e as respostas que devo a mim mesmo. Devo fazer? Posso fazer? Essas perguntas são limites e levam a decisões em situações-limites. Elas são respondidas por discernimento, isto é, ao mesmo tempo são terrivelmente complicadas e extraordinariamente simples. Arendt menciona o caso daqueles que, na Alemanha, não compactuaram com o nazismo. A própria vida e a dos seus em risco iminente: situação-limite. Mas, ao mesmo tempo, uma resposta simples, desonerada de razões e justificativas; não posso. “Em outras palavras, não sentiam uma obrigação, mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que não fosse evidente para aqueles ao seu redor. Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, sem caráter obrigatório, dizia: ‘isso não posso fazer’.” (Idem, ibidem, pg142). Existiu, neste caso, não uma obrigação moral, regras, preceitos ou imperativos, mas uma evidência da consciência: não se pode matar pessoas inocentes. Sem argumentação e sem justificativa. Quase diríamos: “naturalmente” se não se mostrasse nesta atitude algo muito distinto da natureza: a capacidade humana de pensar no sentido de formar juízo. E é tal a força deste juízo que ultrapassa a evidência formal: é mais evidente que uma proposição lógica ou matemática. É algo que emana do indivíduo tão diretamente que ele simplesmente não vê possibilidades de agir de outro modo. Como quando Sócrates diz: é melhor

sofrer o mal do que causar o mal. Um juízo moral; uma evidência, não um heroísmo. Mas uma evidência que jamais se mostrará como fruto de uma demonstração, porque nunca será possível provar a adequação entre um juízo moral e a realidade. Nunca se poderá concluir que a proposição “é melhor sofrer o mal do que causar o mal” possui alguma correspondência com a “realidade”. Lembremos das razões pelas quais Trasímaco e Cálicles defendem a força como critério de justiça: por serem argumentos conformes à natureza.

É preciso, diante do que foi dito, tirar uma consequência. A existência do mal, inegável a despeito dos esforços lógicos das teodiceias, encontra uma explicação na incapacidade de pensar por si mesmo, isto é, de formular juízo moral. É preciso constatar que há indivíduos, em quem a subjetividade se encontra de tal modo esvaziada, que a racionalidade se exerce como uma forma indiferente, assim como o instinto do animal se exerce de modo cego, sem reflexão. Trata-se de um deslocamento fundamental da questão, com profundas implicações éticas e políticas. As explicações metafísicas e onto-teológicas se revelaram formais diante da experiência histórica do mal. Numa “segunda navegação” o mal será tratado de modo antropológico: histórico e ético, o que quer dizer, também, político. O homem está na raiz do mal como de tudo que se fez e se desfez em termos de civilização. O mal é produto histórico, e a sua explicação depende de uma articulação cuidadosa entre as condições objetivas da história e as disposições dos indivíduos.

O indivíduo pensa por si e age com os outros. Nesta correlação está a verdade da História em geral e das histórias pessoais. E na diferença, que é também uma continuidade, entre pensar, ajuizar e agir situa-se a relação necessária entre liberdade e responsabilidade. O que faz com que liberdade e responsabilidade estejam sem dúvida no plano da ação, mas sejam também atos de pensar. O juízo deve engendrar a ação e a responsabilidade, derivada de uma decisão autônoma.

O mal histórico, tal como aconteceu na Alemanha na época do nazismo, pode ser explicado por esta incapacidade de pensar/ajuizar, que é típica de uma situação cujo princípio de compreensão está na *menoridade* de que fala Kant no texto Resposta à Pergunta; o que é o Iluminismo?. Mas não se trata somente de uma menoridade intelectual ou de um uso ainda deficiente da razão. Na verdade, o que se encontra

diminuído, ou porventura anulado, é a humanidade. O que distingue o ser humano é o pensamento, mas não no sentido da racionalidade formal, e sim no sentido do julgamento, isto é, discernimento entre o certo e o errado, e não a partir de normas e fórmulas, mas a partir da liberdade. Como num estado totalitário todos são obrigados a seguir uma única ideia, é claro que não há condições para que o indivíduo exerça a interrogação a si mesmo acerca do que deve e pode fazer. Temos então o fenômeno contrário do descrito acima: ausência de pensamento; incapacidade para formar juízo; recusa da liberdade e não assunção da responsabilidade. Ainda assim, as condições objetivas, a aclamação da força, a sedução e até a unanimidade podem ser enfrentadas, como foram, embora por poucos, por via do pensamento: pensar o mal pode preveni-lo e, talvez, evitá-lo.

Isto nos leva a entender que toda imposição, mesmo por meios não violentos, é de índole totalitária. Sócrates é exemplar neste sentido: não sou eu que devo convencer o outro; é ele que deve se convencer, aceitando aquilo que foi produzido pelo próprio pensamento. Neste caso, o ponto de partida em todo processo de formação de juízo, é sempre a diversidade. Há, portanto, relação entre juízo e democracia, desde que possamos supor que numa democracia cada indivíduo pensa por si mesmo e age com os outros. A pluralidade seria ocasião de esclarecimento e de conhecimento do outro. Pensar por si mesmo e agir com os outros é algo perfeitamente compatível com o espaço público, pois a dimensão coletiva, se for entendida como diversidade, busca exatamente o equilíbrio entre a singularidade dos juízos e o consenso deliberado a partir do pensamento e da palavra partilhados.

Desde que penso por mim mesmo e ajo com os outros sou levado a encontrar um equilíbrio tenso entre a subjetividade e a intersubjetividade, pois a experiência da ação, que não exclui a experiência do pensamento, é plural. Ao mesmo tempo este pluralismo, que não é multidão no sentido de massa, remete constantemente às diferenças entre os sujeitos. Assim, pode-se dizer que já em Sócrates pensar é um exercício político. Os seus juízes bem o perceberam, bem como o potencial subversivo desta conduta. Entretanto, se podemos dizer que *com* Sócrates isto já acontecia, não podemos afirmar que ocorre *desde* Sócrates, porque o desenvolvimento histórico da filosofia e da política acabou por desvincular pensamento e esfera pública.

Por isso temos atualmente dificuldades para julgar as ações políticas, e se trata de um obstáculo radical, pois a causa primária desta situação é o próprio desaparecimento da política, substituída pela gestão das necessidades dentro do contexto de uma racionalidade instrumental. O esvaziamento do espaço público enseja não apenas a confusão entre o público e o privado – e a consequente apropriação do público pelo privado - mas também a tendência a julgar comportamentos públicos com critérios de moralidade privada. Esta dificuldade de formular um juízo moral consistente se prolonga ou se desdobra na impossibilidade de formular juízo político. Quando já não nos indignamos com a banalização da política, com a corrupção em seus vários aspectos, com o assalto constante à coisa pública, com a exclusão da divergência, com a ausência total de ideias e princípios, isto significa a falência de critérios, seja de moralidade pública, seja de moralidade privada, que são intercambiadas conforme as conveniências. Torna-se então, patente, a ausência de pensamento, de juízo e de responsabilidade, o que nos mostra como é atual o pensamento de Hanna Arendt quando o aplicamos à relação desordenada que se observa entre ética, moral e política nas democracias formais.