

ÉTICA E POLÍTICA*

Umberto Cerroni**

A política moderna se caracteriza exatamente pela sua separação da ética na condução da análise e na construção das metas, não porque a moralidade individual do político seja irrelevante, mas porque ela não influi ou influi de maneira muito marginal sobre a identificação e solução dos problemas, sendo estes últimos ligados principalmente aos interesses e, portanto, ao consenso da comunidade.

O Retorno da Ética

Percebe-se um retorno em grande estilo da ética neste fim de século, marcado por um desgaste profundo das ideologias políticas tradicionais do século XIX. A configuração "filosófica" persistente que estas ideologias conservam dificulta ainda a renovação da análise sócio-política e deixa aberto um grande vazio de perspectivas de ação individual e de orientações coletivas no campo do agir político. Além disso, induz a pôr em evidência mais a desqualificação global da política do que os defeitos de conceitualização que derivam de uma análise inadequação. Revigora-se assim a tendência a acentuar o tema da decadência moral da classe política, ao invés do tema da renovação da análise e do sistema sócio-político. Vem daí, exatamente, a "demanda de ética" e a busca de uma elevação do espírito em lugar de uma consciência social mais profunda.

Esquece-se, assim, que a política moderna se caracteriza exatamente pela sua separação da ética na condução da análise e na construção das metas, não porque a moralidade individual do político seja irrelevante, mas porque ela não influi ou influi de maneira muito marginal sobre a identificação e solução dos problemas, sendo estes últi-

mos ligados principalmente aos interesses e, portanto, ao consenso da comunidade. No limite das coisas, encontra mais consenso político de moralidade pessoal duvidosa que identifica soluções corretas de problemas políticos que o político íntegro pouco "concreto" ("moralista").

Universalidade e Desarmonia

É exatamente este o cenário de fundo do fracasso político secular das assim chamadas éticas universais cuja armação filosófica mostra sua abstração e infecundidade política. No máximo (e o máximo é representado pela ética universalista cristã-ocidental) estas éticas apontam para perspectivas utópicas, substancialmente incapazes de se realizar como regras positivas de comportamento geral. Como diz Armando Cattermario (*La contraddizione culturale: l'etica universale*. Roma, 1990) ao fracasso repetido de uma "ética dos princípios" corresponde o triunfo constante de uma "ética particularista" presa nas malhas da desarmonia social.

Mas é preciso se perguntar se a desarmonia geral que está na base dos processos históricos não deva induzir a centrar a atenção exatamente nas razões da vitória persistente do particularismo, desde que não se negue a visão histórica do mundo.

Nesta direção, porém, e no centro da busca, deveria ser posta não uma nova ética universalista (a filia, a empatia, a solidariedade, ou qualquer outra idéia teoricamente equivalente ao amor e à caritas da tradição cristã), mas a estrutura histórica dos interesses e de seu conflito.

Não há dúvida que, de Spinoza e Hume em diante, a ética moderna abriu um outro caminho de exploração das "paixões" que não conduz em absoluto à condenação kantiana dos afetos sensíveis entendidos como "câncer da razão". Observa Remo Bodei (*Geometria delle passioni*, Milano, 1991): "Ao longo do tempo, as paixões foram condenadas como fatores de perturbação ou perda momentânea da razão. As paixões, sinal manifesto de um poder estranho à melhor parte do homem, o

dominariam, distorcendo sua visão clara das coisas e desviando sua propensão espontânea ao bem". Mas já Spinoza estudava as paixões mais como "propriedade" da natureza humana e, especialmente no último século, elas foram observadas sob o perfil essencial dos "interesses". Enquanto tais, os afetos sensíveis foram mais "reconhecidos" do que desprezados e, por fim, com a democracia, vieram a estruturar os próprios fundamentos da confrontação política, a raiz do consenso e das regras coletivas de comportamento. Desta forma, também o direito moderno não somente continuou a se separar da ética, sobre o caminho aberto - mesmo apertadamente - por Kant, mas até estruturou toda uma escala ampla de legitimação dos interesses. À frente dos **interesses simples** estão agora os **interesses ocasionalmente protegidos** sob forma de **interesses legítimos**, e a um nível mais elevado - os direitos subjetivos que chegam ao ápice com os **direitos subjetivos públicos** (como foram chamados antes) ou liberdades políticas. Este universo dos interesses-direitos se completa significativamente com a liberdade suprema que é o **droit de suffrage**. Este interesse-direito supremo, que determina a decisão política, completa e "troca a ordem de direção" do circuito que liga entre si o cidadão e a lei moderna. Se, com efeito, a lei funda os direitos do cidadão-governado como interesses reconhecidos e tutelados, o cidadão-governante funda a lei e o inteiro ordenamento político-jurídico. Neste sentido, dizia Marx, a democracia se torna a manifestação dos "mistérios" subjacentes à relação entre interesses, direitos e deveres.

Interesses, Direitos e Deveres

Universalizando a tutela dos interesses de todos os homens e dando a

* Traduzido por Giovanni Menegoz de Scienzasocietà (n° 52, janeiro/abril de 1992).

** Pensador político e marxista italiano.

"A democracia moderna não é a aplicação de uma instância moral pré-política (natural ou racional), mas o desenvolvimento de um mecanismo institucional de reconhecimento e legitimação dos interesses dos indivíduos, para a finalidade de construir uma organização social da espécie útil para todos e que, exatamente por causa disso, se torna valor universal."

eles legitimidade pública, a democracia se torna também o elemento criador de uma obrigatoriedade moral da lei, de um seu dever ético. O respeito à lei e aos direitos alheios não é mais coisa diferente e separada da legitimação do próprio direito. Neste sentido, a democracia poderia ser definida como a fundação materialista da ética na exata medida em que ela opera uma transformação jurídica dos interesses e até uma metamorfose, obrigatória, do direito. O sistema economia-política-direito, com a democracia, deixa de se projetar como universo fragmentado de seções separadas da vida prática e portanto também como momentos distintos ou até opostos da vida espiritual. Ele se apresenta em uma contigüidade e continuidade até institucional na relação que se estabelece entre soberania popular, representação política, lei jurídica: uma relação que estabelece uma ponte entre o interesse-vontade de todos (para dizê-lo com Rousseau), a máquina estatal democraticamente instaurada e a lei como vontade geral.

Esta contigüidade-continuidade entre economia-direito-política no mundo moderno é também a causa profunda e a razão política da expansão vitoriosa da democracia tanto na realidade concreta dos regimes políticos como na escala dos valores compartilhados. A vitória prática da democracia assinala também uma preferência intelectual que origina o que podemos chamar a **legitimação moral** da democracia. Por isso, a democracia é a superação do jusnaturalismo, tanto na variante pré-kantiana do contratualismo voluntarista como na variante kantiana do jus-racionalismo. A democracia moderna não é a aplicação de uma instância moral pré-política (natural ou racional), mas o desenvolvimento de um mecanismo institucional de reconhecimento e legi-

timação dos interesses dos indivíduos, com a finalidade de construir uma organização social da espécie, **útil** a todos e que, exatamente por isso, se torna **valor universal**.

Definitivamente, é a contigüidade-continuidade de economia-política-direito-moral que articula este inédito entrelaçamento histórico (laico) do nexo indivíduo-espécie-gênero. Trata-se de uma **conexão expandível** e, portanto, também capaz de **feed-back**: se a democracia expressa uma lei baseada na legitimação de todos os interesses, ela precisa do consenso dos interessados, isto é, também da argumentação intelectual. Portanto, ela não é somente **conflito de interesses** e nem puro **diálogo argumentado**: é também **processo de aculturação**, portanto também processo de auto controle intelectual dos interesses vitais de cada um no sistema de organização vital conscientemente regulável. O centrismo egoísta-subjetivo se expande, deste modo, em um policentrismo civil e a satisfação das necessidades individuais se insere na produção de valores gerais. A democracia tende até mesmo preencher o **gap** entre teoria e prática na medida em que eleva o nível teórico da prática graças à reestruturação prática de sua vida teórica.

A Heurística da Necessidade

Esta tendência da civilização contemporânea de integrar, a partir de baixo, as suas componentes pode ser definida como uma "heurística da necessidade", em analogia à "heurística do medo" da qual fala Hans Jonas (**II princípio di responsabilità**, Torino, 1990) com relação aos perigos modernos de catástrofes planetárias. Ela tem como ponto de partida a insatisfação com relação às éticas tradicionais: "Com efeito, na reflexão ética de nossos dias boas intenções e propósitos irrepreensíveis, as declarações de que estamos ao lado dos anjos e contra o pecado, a favor da prosperidade e contra a ruína. É preciso algo de mais consistente...". E a maior consistência deve ser buscada - sugere Jonas - criticando coerentemente a velha ética kantiana: "o imperativo categórico kantiano era dirigido ao indivíduo e o seu critério estava no presente. Ele exortava cada um de nós a refletir sobre o que aconteceria se a **máxima** de sua ação atual se tornasse o princípio de uma legislação universal, ou se o fosse já naquele momento: a autocoesistência ou incoerência de uma generalização **hipotética** como esta se torna o banco de prova da minha escolha **privada**. Mas a suposição de uma

probabilidade qualquer da minha escolha privada se tornar efetivamente uma lei universal e contribuir também somente para uma generalização como esta não fazia parte daquela reflexão racional.

Com efeito, as conseqüências reais são tomadas em consideração não absolutamente e o princípio não é aquele da responsabilidade objetiva mas o do caráter subjetivo de minha autodeterminação. O novo imperativo evoca uma outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus **efeitos** últimos com a continuidade humana no porvir".

A crítica de Jonas a Kant é válida mas ainda muito limitada. Com efeito, ela se reporta principalmente ao âmbito da gestão da natureza com relação às gerações futuras. O âmbito, porém, pode ser ampliado, e aliás deve ser ampliado, às outras esferas da existência: antes de tudo à esfera da avaliação das necessidades primárias e de sua satisfação, posto que a vida contemporânea está demonstrando sua interdependência planetária em formas sempre mais evidentes. Em segundo lugar, a crítica tem que comprometer a nossa responsabilidade pelas escolhas políticas na medida em que o sufrágio universal nos torna todos atores com poder de decisão sobre a nossa comunidade. E aqui, naturalmente, será preciso distinguir entre responsabilidade moral pela escolha política e responsabilidade jurídica pelos nossos atos individuais. Já neste ponto, porém, se pode notar a insuficiência reguladora da velha ética metafísica anteposta à análise das inter-relações sociais humanas. E esta insuficiência se mostra muito profunda: chega até a própria esfera da moral "privada". Em que medida, com efeito, é ainda possível orientar universalmente a **minha** conduta se não ligando-a à análise da **alteridade** humana e social? No fundo, o caráter somente **hipotético** da universalização, em Kant, é determinado exatamente pelo fato de que esta não parte do reconhecimento dos nexos histórico-espaciais que interligam os homens mas da assunção do indivíduo fora do espaço e do tempo.

Esta assunção da separação como caráter essencial do indivíduo é hoje desmentida pela interdependência sempre mais evidente a nível social e até plenário para toda uma série de problemas.

Uma Ética Não-hipotética

Em outros termos: o problema de uma **ética não hipotética**, de uma **ética efetiva** e eficiente levanta tanto a criti-

ca do individualismo isolacionista como a crítica da abstratividade idealista do imperativo ético: o reconhecimento da alteridade como meio da universalização efetiva propõe também considerar o indivíduo como ponto preciso de uma relação social e histórica. Desaparece do kantismo - tanto o **racionalismo abstrato** que postula imperativos puramente conjunctuais, como o **espiritualismo egocêntrico** que pretende estender os imperativos do Ego ao Alter sem considerar que a alteridade é a estrutura profunda da interdependência social. Declina a possibilidade de construir imperativos éticos eficientes para o próprio Ego sem uma exploração do mundo histórico-sensível entendido como sistema de relações sociais que produz e reproduz bens e necessidades.

De um horizonte como este podem ser extraídos alguns importantes critérios de reorientação da ética como **ética histórica, laica e pública**. Impõem-se, antes de mais nada, uma exploração rigorosa das relações no interior das quais se produz o indivíduo moderno como sujeito autônomo, e das quais a própria razão extrai indicações **absolutamente não a priori** para consolidar e garantir a liberdade e a dignidade do próprio sujeito.

A sintonia sócio-econômica da relação histórica entre os homens se torna um critério hermenêutico fundamental para o esboço de uma tipologia dos "ambientes sociais" em que os indivíduos se relacionam na medida em que se reproduzem e, deste modo, reproduzem e modificam os próprios ambientes. Mas se trata de uma prioridade **puramente lógica** porque o ambiente do qual falamos não é absolutamente um puro ambiente sócio-econômico.

É um ambiente no qual a reprodução da existência a nível elementar exprime a garantia de um sistema institucional (político-jurídico) adequado.

A própria ética moderna que nasce de tudo isso é o produto histórico de indivíduos autônomos (não mais acessórios passivos de um grupo restrito) que orientam sua própria conduta determinando objetivos cuja racionalidade se mede pelos meios disponíveis, mas também está voltada em direção à unidade do gênero humano: a universalidade.

No centro desta construção de múltiplos andares está certamente a política, entendida não como pura decisão intencional, abstrato exercício de um "livre arbítrio" que se movimenta no vazio, mas como uma escolha historicamente posta em um leque definido de variáveis. Como uma escolha, isto é, ancorada na possível reprodução in-

dividual da própria, é também ancorada na "reprodução ampliada" e contínua do inteiro gênero humano. Estas vontades políticas historicamente determinadas se integram no sistema das instituições representativas entre as quais encontra precisamente representação e representatividade o conjunto dos interesses individuais. O Estado democrático nasce como mediação sistemática do conflito de acordo regras consensualmente fixadas para gerir o "monopólio do uso da força". E nesta consensualidade do processo lança raízes a nova ética pública.

Jus e Mundus

Contra a tendência perigosa hoje em ascensão da "sobrepolitização" (W. Lepenies) e das não menos perigosas tendências à sobremoralização e ao economicismo, apresenta-se, portanto, a possibilidade (necessidade) de reconstruir o circuito economia-política-direito. Mas se trata também de estruturar uma ética laica não pragmática nem utilitarista, plenamente capaz de desenvolver os valores humanistas da pessoa enquanto sujeito portador de interesses existenciais inscritos no tecido da cidade democrática.

Em um quadro como este, qualquer setor do conhecimento social passa a se ligar aos outros: a economia deixa de ser o mundo dos meros interesses porque as utilidades de curto prazo se ligam às utilidades de longo prazo para regular o ciclo e a macroeconomia. Disso decorre a relação com as instituições políticas e jurídicas que garantem e reproduzem os processos. A política perde, portanto, o seu tendencial autismo voluntarista, tendo que se enraizar na esfera das utilidades para a construção da lei como mediação dos interesses em um âmbito comunitário. Deste modo, o direito abandona o seu perfil de ciência dogmática separada e se abre ao mundo dos interesses e das necessidades políticas, mas também ao desenvolvimento ético das modernas liberdades individuais e coletivas. A nova ética integrada pode e deve pôr em ação tanto a "alavanca curta do poder" como a "alavanca longa" da diagnose social: para falar com Jonas, a ciência social portanto se torna "um dever arrebatador". Torna-se possível, porque necessária, uma ética comunitária, policêntrica, metaindividual, que junta o **hic et nunc** à dimensão planetária e histórica do gênero humano.

É literalmente inconcebível - na era das catástrofes nucleares, ecológicas, antropológicas o critério supremo da ética kantiana: **fiat justitia, pereat mundus**.

O fazer-se da **justitia** se torna o próprio fazer-se do **mundus** e vice-versa. Com efeito, a **justitia**, hoje, consiste em construir através de meios humanos positivos fins humanos não menos positivos (um **jus positum**). O **mundus** é de fato, o único sistema de referência efetivo, sem o qual a **justitia** perde credibilidade entre os homens que alcançaram a consciência de seus próprios interesses e direitos. E os fins, que precisamente e somente quando eficazes se tornam confiáveis, passam a fazer parte das relações sociais e de facticidade histórica. Todo universalismo genérico (do **genus**) se orienta para a positividade de uma possível reconstrução igualitária da dignidade humana de todos e de cada um. Somente reorganizando a **espécie social** na qual hoje estamos, o **hic et nunc**, de maneira humanamente digna, é que poderemos esperar legitimar os "fins derradeiros" superando a atual "crise de sentido".

Precisamente este compromisso positivo de nossa espécie social é que pode alimentar aqueles fins e as perspectivas das próprias gerações que virão. Uma vez que se ganha o nível de um **genus** não-abstrato, feito de "homens concretos", se ganha também a possibilidade de uma **humanitas** positiva, eticamente desenvolvida. Como disse Dürrenmatt "além dos homens não há sentido. O cosmo é sem sentido". Fora dos homens o cosmo volta a ser mito, enquanto que precisamente e somente **entre** os homens o cosmo adquire (readquire) um sentido. A redução teórica aparente da **justitia** à **jus** (que entristece "qualquer entusiasmo carregado") é, na realidade, a sua decisiva libertação, não somente mundana mas teórica. Hoje, na prática, se torna verdadeira a afirmação de Dante que "**jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit**"⁽¹⁾.

Dentro do horizonte da democracia moderna, aliás o **jus** encontra sua fonte e raiz no **consenso** dos cidadãos, e se torna (pode se tornar) a matriz daquela "vinculabilidade derradeira" que amalgama muito mais do que a sanção. A moderna **civitas** democrática é a base de uma autêntica **civilitas** na qual a dignidade do homem, ao se desenvolver através da satisfação das necessidades primárias, sobe com os direitos em direção à horizontes de cultura mais altos e de solidariedade histórica do gênero humano.

1 - "O direito é a proporção real e pessoal do homem para o homem, o que conserva o homem conserva a o que corrumpo um, corrumpo a outra" (TdaR)