ÉTICA E CIDADANIA

Jesús Vázquez Torres[*]

1. Sentido da Ética

O termo grego que dá origem à palavra ética é o de *ethos* que apresenta dois sentidos fundamentais:

a) No sentido mais antigo significava "residência", "morada", lugar em que se habita". Usava-se primeiramente em referência aos animais, o que deu lugar ao termo etologia. Posteriormente, aplicou-se aos homens e aos povos, indicando sua procedência, o país de origem, etc. Este primeiro sentido foi reatualizado por Heidegger, para o qual a Ética converge para a Ontologia, na medida em que o pensar mostra que a morada do homem é o ser e, portanto, que a verdade do ser é o elemento originário do homem. Já não se trata do lugar exterior ou país, senão do "lugar" próprio do homem, de sua atitude interior, de sua referência a si mesmo e ao mundo. É o que significa o termo grego *héxis* e que os escolásticos traduziram por *habitudo*. Assim, o ethos torna-se o solo ou fundamento de onde brotam todos os atos humanos.

b) Porém, o sentido dominante do termo *ethos* na tradição filosófica, desde Aristóteles, é o de "modo de ser" ou "caráter". Na verdade, poderíamos traduzi-lo, com X. Zubiri, como "modo ou forma de vida", no sentido profundo da expressão, muito mais do que uma simples "maneira".

"Caráter" não tem o sentido psico-biológico de "temperamento". Significa modo de ser ou forma de vida,

---

[*] Jesús Vázquez Torres é coordenador do Mestrado em Filosofia da UFPE.

que vai sendo apropriada e incorporada ao longo da existência. Portanto, alcança-se através do hábito. Deste modo, o caráter não é dado por natureza, como o *pathos*, mas adquirido pelo hábito, seja na forma de virtudes ou de vícios. Ser adquirido, não significa que o caráter tem menos realidade, pois ele é fonte dos atos.

A análise etimológica mostra, então, que a obra ético-moral do homem parece consistir na aquisição de um modo de ser, em graus sucessivos de apropriação e de afirmação. O menor grau seria o dos sentimentos (pathos), que, certamente, são meus, mas passageiros e pouco dependentes da minha vontade. Um grau mais elevado de posse é constituido pelos costumes. Mas, acima deles, o caráter constitui uma impressão de traços na pessoa mesma. É o que, vivendo, conseguimos fazer de nós mesmos.

2. Presença pré-filosófica da Ética

Ao iniciarmos uma investigação, sabemos já, mais ou menos, de que se trata. A palavra "moral" está presente na linguagem corrente. Na maior parte das vezes envolve uma qualificação ética. Outras vezes aparece em expressões como "estar de moral baixa" ou "estar desmoralizado". Trata-se de sentidos diversos ou são eles convergentes?. Como vimos, a pré-concepção central da palavra Ética é a de "caráter", adquirido por "hábito". Isso significa que os "atos", isoladamente considerados, teriam uma importancia moral subordinada em relação ao hábito, isto é, em relação à vida considerada na sua totalidade. Por isso, mesmo que no saber comum se fale de boas ações, o que é importante não é tanto a boa ação, mas o homem bom que se revela nos atos decisivos de sua vida.

A vida é certamente tarefa, mas, eticamente, essa tarefa consiste em fazer-se ou realizar-se. Por isso, o

comportamento ético-moral se apresenta como uma exigência de apropriação de si mesmo e não como um conjunto de normas impostas exteriormente. No mesmo sentido, Cícero definiu pré-filosoficamente a moralidade como *vitae degendae ratio*, quer dizer, como modo de conduzir a vida. Neste sentido, o homem é constitutivamente moral, porque está condenado a fazer-se, suficiente ou insuficientemente, própria ou impropriamente. Em outras palavras, o homem tem que ser inevitavelmente moral, pois tem que agir sempre em direção a um *agathón*, (bem). Precisamente por isso a vida tem sempre um sentido. É esse sentido que chamamos de moral.

3. A Ética Filosófica

O pensamento filosófico sobre essa dimensão moral constitutiva da existência mostra uma tensão, que reaparece em diversas épocas, entre uma ética orientada fundamentalmente para o indivíduo e outra que sublinha a estrutura transpessoal das exigências éticas.

Desde a origem, a Ética sempre esteve ligada à "Política", pois, para os gregos, a *pólis* estava inserida na natureza, na *physis*. Assim, a *dike*, que comummente se traduz por justiça, significava originalmente "juntura" ou "justeza", e era uma categoria cosmológica antes que ética. Consistia no ajustamento ou reajustamento ético-cósmico do que tinha sido desajustado, e, também, no reajuste ético-jurídico de dar a cada um sua parte (justiça). Assim, a *dike* se reparte, torna-se *nomos*. .

Por outro lado, a *physis*, própria do homem, é o *logos*, cuja função consiste em comunicar ou participar no comum, isto é, na pólis. Portanto, o nomos, como concretizaçao da dike, que vale para toda a physis, vale também para a polis. Desta forma, em lugar de ser uma

limitação da liberdade, a lei é um pressuposto e uma promoção da liberdade (conceito de "ob-ligação"), antecipando, assim, o desenvolvimento hegeliano do conceito de cidadania, como condição necessária de toda liberdade e eticidade efetivas.

Vemos, então, que a moralidade pertence primeiramente, e por si mesma, à pólis. As virtudes do indivíduo reproduzem no seu plano próprio as da *politéia* (*República*). Daí que, para Platão, seja a polis e não o indivíduo o verdadeiro sujeito da moral, pois o bem do indivíduo está incluído no da polis e este no da physis ou cosmos, presidido pela Idéia do Agathón. Por isso, a virtude suprema é a virtude da *dike* ou articulação, a *dikaiosyne*. Por ser natural, a origem do nomos e da dikaiosyne não é simplesmente "natural", mas também divina, como aparece no mito sobre a técnica política, descrito no *Protágoras* de Platão.

Mas o velho Platão, de *As Leis*, não acredita que os homens possam alcançar a virtude por um esforço pessoal. É preciso produzir um sistema legal e instaurar um governo oligárquico capaz de instaurar uma sociedade dirigida para a realização dos fins morais. Poucos homens são capazes de praticar a virtude por si mesmos. A maioria tem que ser dirigida para ela através da retórica e da persuasão. Paradoxalmente, Platão, que tão fortemente denunciou a condenação de Sócrates, nas *Leis* faz com que o Conselho Noturno condene à morte ao homem que, sentindo-se fora da tradição da polis, se negue a guardar seus pontos de vista só para si. Deste modo, a política acaba por devorar a ética.

Aristóteles vai moderar o rigorismo platônico. Mas também para ele a moral faz parte da Política, pois a vida individual só pode cumprir-se dentro da polis, e

determinada por ela. O bem político é o mais alto dos bens humanos, pois, embora o bem do indivíduo e o da cidade sejam o mesmo, parece melhor e mais perfeito procurar o desta última. Por isso, para Aristóteles, antecipando Habermas, a justiça depende da Lei, de modo que, tendo sido esta retamente ditada, a justiça legal não é uma parte da virtude ou uma virtude, senão toda a virtude.

Embora problemática, a interpretação que parece correta sobre a subordinação aristotélica da ética à política, é aquela segundo a qual Aristóteles afirma a manutenção do bem particular no bem comum, harmonizando o bem privado e o bem público. Mas em situações políticas como a atual, caraterizadas por Estados enormes e onipotentes, o interesse ético se desloca para a pessoa e se centra na defesa da "liberdade interior", ou na afirmação dos "personalismos" contra o totalitarismo. Na concepção aristotélica, o fim da ética e o da política coincidem: é a felicidade, o viver bem, que implica, tanto no caso do Estado quanto no do indivíduo, não apenas a virtude, mas também os bens exteriores numa certa medida. Nesse sentido, o fim da *paideia* é possibilitar a realização do fim, comum, em certo sentido, ao Estado e ao homem: a forma suprema da vida, o *bíos theoretikós*.

Portanto, é só no político, que traduz para os gregos a sociabilidade essencial do homem, que surge o ethos como hábito e caráter. Vale ressaltar que o *logos*, que aparece na definição aritotélica do homem como *zoon lógon échon*, significa, antes de mais nada, linguagem e, consequentemente, sociabilidade.

Posteriormente, tanto os epicúreos quanto os estóicos tendem a salvaguardar a liberdade interior. Mas os primeiros assumem uma posição individualista a partir da afirmação de que a sociedade foi criada por convenção,

enquanto que os estóicos concebem a sociedade como uma comunidade natural, que não é a única. Isso porque, em primeiro lugar, o homem é membro do universo. O cosmos apresenta uma grande unidade, como um corpo regido pelo princípio da simpatia universal. Dentro dessa unidade se dá a comunidade racional e jurídica de todos os seres racionais, deuses e homens. Assim, para os estóicos, antes de ser cidadão desta ou daquela cidade, o homem é *kosmopolítes*, cidadão do mundo, e foi criado para a sociedade (posição erguida, apresentação do rosto, expressão dos sentimentos, manualidade e linguagem). Há, finalmente, a comunidade política em sentido estrito, a cidade. Sendo o indivíduo só uma parte dela, Cícero pode afirmar que "segue-se por natureza que anteponhamos a *communem utilitatem* à nossa. Porque, da mesma forma que as leis antepõem a salvação de todos à do particular, o homem bom e sábio, cidadão que não ignora o dever civil, cuida mais da salvação de todos do que da de alguém determinado, ou da dele mesmo" (*De Finibus*, III, 64)

O pensamento estóico tenta, assim, conjugar a liberdade interior do "sábio" com um comunitarismo de corte platônico.

Já para a Escolástica, que recolhe e recria a tradição aristotélica , a ética individual e a ética social se constituem como duas dimensões igualmente necessárias. Significa dizer que a Ética não fica mais sumida na Política. Ao contrário, afirma-se decididamente o sentido ético desta última, seja contra o sacrifício do indivíduo, seja contra o individualismo de qualquer tipo, ou contra qualquer tipo de maquiavelismo, que pretende tornar a política independente da ética, reduzindo a primeira à mera técnica de aquisição, conservação e aumento de poder.

A mesma tensão entre uma ética individual e uma ética social, cujos polos estão representados, na origem

de nossa tradição filosófica, por Sócrates e Platão respectivamente, reaparece no século XVIII, personificada agora por Kant e Hegel. Com efeito, apesar de certos aspectos ou germes do que poderia ser uma ética social estarem presentes no pensamento de Kant, sua concepção ética se dá numa atmosfera marcadamente individualista. Com efeito, a boa vontade pura não se ocupa com conteúdos objetivos, que dizem respeito aos outros. O imperativo categórico e a *Metafísica dos costumes* referem-se ao *meu* dever e à *minha* perfeição. A reação anti-kantiana é iniciada com Fichte, que afirma uma ética social, onde cada um se sabe responsável pelo destino ético de todos os homens, e com Schelling, que contrapõe a idéia romântica de "organismo" ao atomismo social do iluminismo.

Tal reação chega ao seu apogeu com Hegel, que quer voltar à realidade concreta, reafirmando a bela harmonia da cidade grega contra toda cisão kantiana. *O espírito subjetivo* se realiza como *espírito objetivo* em três momentos: Direito, Moralidade e Eticidade. No Direito, fundado na utilidade, a liberdade se realiza exteriormente. A Moralidade acrescenta à exterioridade da Lei a interioridade da consciência moral, o dever e o propósito ou a intenção. Mas a Moralidade é constitutivamente abstrata, pois para ela o essencial é o "bem moral" separado do "bem em comum". Por isso, o seu lema poderia ser *"fiat justitia, pereat mundus"*. O rigorismo do pensamento moralista vem do seu caráter abstrato. A Revolução francesa tornou-se terror porque é abstrata. A "tentação da consciência" pode ser sublime, mas não tem nenhuma eficácia histórica. Por isso, a Moralidade é superada ou suprassumida na Eticidade. Não pode haver, segundo Hegel, uma ruptura entre *dever ser* e o *ser*, já que o bem se realiza no mundo concreto. A virtude não é outra coisa senão a encarnação do dever na realidade.

A Eticidade se realiza, por sua vez, em três momentos: Família, Sociedade Civil e Estado. Este último é concebido como o momento supremo da eticidade. Parece tratar-se, portanto, de uma volta a Platão contra Kant. Contudo, é importante lembrar que a filosofia política de Hegel mostra que a Política, no seu acabamento mesmo, é ainda parcial e insuficiente.Portanto, não se pode afirmar apressadamente que o pensamento de Hegel significa uma passagem da ética individualista a uma ética socialista.

Mais recentemente, Jaspers e Heidegger recolocaram a tensão entre ética individual e social. Para o primeiro, a existência do Estado corresponde à realidade dramática da existência e à realização do destino comum. É no Estado que o indivíduo participa da cultura e da dignidade humana. Porém, o Estado é apenas a forma privilegiada da objetividade social. O homem tem que transcender toda forma de objetivação, mesmo a do Estado, que é impessoal, para alcançar a subjetividade da existência. Já em Heidegger, a dimensão comunitária está mais acentuada através do *Mitsein*, que é o modo originário e cotidiano de dar-se a existência. O *Selbstsein* é *zu Sein*, tarefa, conquista. Assim, a existência é fundamentalmente afetada pelo destino histórico da comunidade.

Da análise de todas estas concepções pode-se concluir que a ética social não é um simples apêndice ou uma aplicação da Ética, senão uma de suas dimensões constitutivas. Portanto, a Ética, que sem dúvida é sempre pessoal, tem que incluir sua dimensão social, sob pena de gerar uma situação de alienação e falsa consciência. De tal modo que o problema ético do nosso tempo poderia ser recolhido na seguinte questão: pode ser considerado moralmente bom um homem que aceita passivamente e em silêncio uma situação social injusta?.

4. Especificidade do fenômeno ético

Ficou estabelecida a dimensão social e política da ética. Isso não significa, contudo, que possa ser reduzida a um capítulo da Sociologia. O sociologismo afirma que a força moral das valorações sociais procede pura e simplesmente da pressão social. Assim, segundo Durkheim (*Les règles de la méthode sociologuique*, *L'Education morale*) e Lévy-Bruhl (*La Morale et la science des moeurs*), o fato moral é apenas um fato social, uma imposição exterior. Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*) se opõe à concepção sociologista . A obrigação moral, segundo ele, é a forma que adota a necessidade no domínio da vida, quando exige inteligência e liberdade para realizar determinados fins. Está de acordo com o sociologismo em que a ética pode ser apenas pura pressão social. Nesse caso, ele a chama de "moral fechada". Mas sobre ela pode dar-se uma "moral aberta", dinâmica e ativa de alguns homens (heróis) que reagem contra o meio social. Mas Bergson apresenta ainda resíduos de sociologismo, pois, embora a obrigação moral seja *de fato* imposta pela sociedade, *de iure* nunca pode ter nesta a sua origem. Não se poderia impor deveres ao homem se este não já fosse uma realidade "debitória".

Por outro lado, como diz Ortega (*El Hombre y la gente*), o que é próprio do homem é sua capacidade de recolher-se em si mesmo ou "*ensimismarse*", com vistas à ação no mundo, para projetá-lo, construir ou inventar sua vida, isto é, para ser moral num sentido originário. Assim, junto ao "fato social" e ao comportamento social existe o "fato moral" e o comportamento ético-moral. Ambos são exclusivamente humanos. A diferença é que o comportamento social não é "ensimismado". Por isso, não se pode aceitar o social como fonte do moral, mas apenas como seu veículo possível. É verdade que o indivíduo comum pode limitar-se a organizar sua vida conforme à

moral socialmente vigente e até que seja isto o que ocorre na maior parte das vezes. Mas isso constituiria um comportamento realmente moral?.

Heidegger desenvolveu essa questão na sua analítica existencial, no contexto da existência imprópria (*Uneigentlichkeit*) ou inautêntica. Em qualquer caso, é preciso afirmar que o homem é inevitavelmente moral. Além disso, não se deve confundir a origem impessoal e social do conteúdo de nossas ações com o seu caráter de impropriedade e inautenticidade. Nesse sentido, Zubiri afirmou que o caráter "mediano" do comportamento cotidiano não consiste em fazer as coisas *como se fazem*, mas em fazê-las *porque se fazem* assim. O homem, por mais simples que seja, é sempre responsável pela sua vida e não pode transferir sua responsabilidade para a sociedade. Ele pode opor-se a qualquer pressão social. Isso significa que, junto ao fenômeno da *unanimidade*, da "publicidade" e do impessoal, dá-se igualmente o fenômeno do conflito.

5. A Ética como estrutura ontológica do homem

No comportamento animal, os estímulos suscitam respostas, em princípio, perfeitamente adequadas a eles. Há então um "ajustamento" entre o animal e o meio, de tal modo que constituem uma unidade. O homem comparte parcialmente esta condição, mas o seu organismo, pelo grau de complexificação e de formalização, já não pode responder em todos os casos e situações de forma adequada ou ajustada. Assim, fica em suspenso diante dos estímulos e "livre" deles. Ao animal, o ajustamento lhe é dado, enquanto que o homem tem que fazer este ajustamento, *justum facere*, justificar seus atos. O homem tem que considerar a realidade antes de executar um ato, o que implica que ele se move na "irrealidade". Isto mostra que, enquanto o ajustamento dos animais se dá diretamente, de realidade a realidade (estímulo-resposta), no homem se dá

indiretamente, através da possibilidade e da liberdade, que expressam o inacabamento humano, suas tendências inespecíficas que abrem o âmbito das "preferências". Aparece aqui um outro plano da liberdade: preferir em vista de algo, transformando os estímulos em "possibilidades".

Justificar um ato implica, portanto, dar razão da possibilidade que foi efetivada. A realidade é uma, mas as possibilidades, enquanto "irrealidades", são muitas e obrigam o homem a preferir. Assim, é preciso também dar razão da preferência.

Mas as possibilidades não se situam indiferentes diante do homem. Elas aparecem diante de nossas tendências, que permitem preferir uma ou outra possibilidade, em função do bem, isto é, da bondade da realidade ou da realidade boa.

Em resumo, o que no comportamento animal é o ajustamento, no homem passa a ser a "justificação". Todo ato verdadeiramente humano tem que ser "justo", ajustado, coerente com a realidade. Esta primeira dimensão da "justificação" é o que Zubiri chama de *ética como estrutura*.

Numa segunda dimensão, a justificação significa, como veremos adiante, justiça. Agora já não se trata de que o ato se ajuste à realidade, senão à norma ética. "Justo" não é mais "ajustado" e sim "honesto" (*facere bonum*) . Trata-se da *ética como conteúdo* . Neste sentido, os atos humanos e o homem mesmo podem ser justos ou injustos, morais ou imorais. Mas no primeiro sentido, como estrutura, o homem é necessariamente moral, "justo", ajustado. Desse modo, a ética como conteúdo tem como base imprescindível a ética como estrutura.

Dado que o homem tem que ajustar-se ativamente à realidade, cabe pedir-lhe que o faça não arbitrária ou subjetivamente, mas conforme a determinadas normas e a determinados sistemas de preferências. Já Aristóteles e a Escolástica afirmavam que o homem se

comporta sempre *sub ratione boni*, segundo o que lhe parece "melhor". Mas a bondade deste melhor , não é necessariamente a bondade moral.

Em qualquer caso, a dimensão ética do comportamento humano, como tal, não se refere a um reino ideal, senão que manifesta um aspecto essencial da antropologia, enquanto reflexão que tem por objeto uma idéia unitária do homem.

A Ética enquanto disciplina autônoma não é nem ciência especulativa pura, nem ciência prática pura, mas uma ciência especulativamente prática. Especulativa porque não se propõe diretamente dirigir, mas conhecer. Prática porque procura conhecer como fundamento do dirigir ou conduzir ("conduta") a ação. Portanto, ela só orienta quanto aos princípios gerais.

Esta concepção da Ética, que está presente em toda a tradição, aparece também no formalismo moral kantiano, que não enuncia *o que* deve ser feito em cada situação, mas *como* se deve fazer.

Por outro lado, a Ética enquanto estrutura ou dimensão antropológica é puramente teorética, limita-se a estudar certas estruturas. Mas se reduzirmos a Ética a isso, nunca poderíamos sair do formalismo. A "forma" ética exige sempre um conteúdo, uma "matéria" moral, que se nutre de elementos religiosos, de inclinações (felicidade, ob-ligação moral, etc.), de condicionamentos situacionais e históricos e da concepção vigente de homem em cada época. Esta "matéria" da Ética deve, porém, ser racionalmente justificada. Na verdade, teoria e prática não se separam. Para Aristóteles, a forma suprema de *praxis* é a *theoria*, daí que a forma suprema de ethos fosse atingida *no bíos theoretikós*. Pese a uma certa tendência ao intelectualismo, a sabedoria grega não consistia num simples acúmulo de conhecimentos, mas em saber viver bem como homem. Por isso, a Filosofia é sempre prática na

sua origem. Tudo que o homem faz, incluindo as teorias, é prática, é construir-se de algum modo. Mas a teoria não é apenas praxis, é também *poiesis*, pois o saber implica penetrar, intervir, modificar e realizar. Preferir é realizar uma possibilidade na realidade exterior, no mundo e, ao mesmo tempo, na realidade do sujeito que preferiu tais possibilidades. Nisso consiste propriamente o "ajustamento" , que se realiza ao longo da vida, através de todos os atos, que vão formando nossa natureza por meio de hábitos e do caráter.

Portanto, a ética consiste não só em ir construindo a existência, mas também no modo como fica construida, na incorporação real, física e na apropriação das possibilidades que foram realizadas e que constituem uma espécie de segunda natureza. Minha realidade natural é minha própria realidade enquanto recebida. Minha realidade moral é minha própria realidade enquanto apropriada. Em cada um dos meus atos vou realizando em mim o meu ethos, caráter ou personalidade moral.

Em conclusão, podemos afirmar que a ética não pode ser reduzida à política nem à sociologia, senão que possui uma dimensão constitutivamente social. O que fizermos de nós mesmos teremos que fazê-lo numa situação concreta, que é antes de tudo social. Assim como nossos atos têm antecedentes sociais que os tornaram possíveis, terão também consequências sociais. É o que não levam suficientemente em conta as éticas abstratas, como a de Kant. Consequentemente, os outros são corresponsáveis do que cada um de nós fizer de si mesmo, da mesma forma que cada um de nós, construindo-se a si mesmo, colabora, bem ou mal, na construção de todos os outros. Só assim construimos um destino ao mesmo tempo pessoal e social, numa solidariedade ética inevitável. Portanto, o modo de ser do homem consiste em ter que fazer-se, apropriando-se progressivamente do seu ser, mediante a realização de determinadas possibilidades, preferidas em função do bem.

Deste modo, o homem vai forjando na vida o seu ethos, caráter ou personalidade moral. Trata-se, agora, de analisar o ethos, o hábito, do ponto de vista do seu conteúdo moral, pois até o momento foi considerado só como estrutura.

6. A virtude como conteúdo da Ética

Pelo seu conteúdo moral, os hábitos podem ser bons ou maus, isto é, virtudes ou vícios. De fato, os sistemas éticos clássicos divergem quanto à concepção do supremo bem (prazer, virtude, contemplação, Deus, etc.). Mas coincidem no fato de serem sistemas de virtudes até Kant, que elabora uma ética do dever face à ética das virtudes. Porém, Kant reconhece que, do ponto de vista empírico, há necessidade de uma doutrina da virtude (segunda parte da *Metafísica dos Costumes*). O homem não é puro, sua vontade não é santa, por isso a ética empírica não pode ser meramente formal, tem que ocupar-se do conteúdo, pois precisa de um guia para *o que (não apenas como)* deve fazer.

Assim, a virtude é a força moral da vontade de um homem na prossecução do seu dever. Portanto, em princípio, a virtude só é uma e a mesma. Contudo, segundo a finalidade das ações devidas, pode haver muitas virtudes. Mesmo para Kant, a ética do dever é, pois, insuficiente. De fato, o dever é sempre um "deve", uma "falta" de algo ao que o dever está sempre referido, pelo menos intencional ou idealmente, seja realizável ou não. Logo o dever é sempre insuficiência face a uma plenitude almejada, que é o que chamamos "valor". Se se deve fazer algo é porque esse algo é valioso.

Mas os valores não são essências pré-estabelecidas e subsistentes, mas pura e simplesmente possibilidades apropriáveis. São expressão da convergência entre a realidade e o querer do homem. Não há, pois, valores sem apropriabilidade e apropriação. Ora, nessa

apropriação consiste justamente a virtude. De modo que a ética do dever, que pretendia contrapor-se à ética das virtudes, remete à ética dos valores, e esta, por sua vez, novamente à ética das virtudes.

Porém, é preciso afirmar que uma teoria da virtude não pode ser elaborada *a priori*, senão que deve desenvolver-se experiencial e historicamente. Por isso, apresenta ainda grande atualidade a definição aristotélica de virtude: *héxis*, procedente da livre escolha e que consiste num termo médio em relação a nós (aqui e agora), regulada pelo logos, como a regularia o homem prudente.

É conhecida a classificação das virtudes morais a partir das quatro virtudes cardinais, que têm sua origem em Platão e nos estóicos. Elas funcionam como dobradiças (*cardines*) nas quais se apoiam e em torno das quais giram as demais virtudes. Elas representam, segundo Santo Tomás, os quatro modos gerais de virtude: a) determinação racional do bem (prudência), b) implantação do bem (justiça), c) firmeza para aderir a ele (fortaleza) e d) moderação para não se deixar arrastar pelo seu contrário (temperança). Em todo caso, mais do que o quadro de classificação das virtudes, o que importa é manter a disponibilidade empírica e a capacidade crítica diante de qualquer quadro, isto é, mantê-lo aberto à experiência histórica de descoberta e realização das virtudes possíveis.

Diante do nosso tema, a questão da justiça ganha uma relevância toda especial, pois é nela que, de um modo ou de outro se insere toda a dimensão ética do conceito de cidadania e do processo de sua realização.

7. A justiça como virtude

É claro que a justiça, como virtude, refere-se ao justo, mas o que é o justo?. Para os gregos, como já dissemos, é a *dike*. A ordem do tempo cósmico é instauração e restauração do que é justo contra as diversas

injustiças (*adikias*), restauração do equilíbrio perturbado. O justo é, portanto, em primeiro lugar, a ordem da physis que inclui nela a polis e as coisas humanas em geral, e que se cumpre no tempo, dialeticamente concebido. Há um tempo da *adikia* ou perturbação da justiça, mas depois vem um tempo da expiação, do sacrifício, seguindo, assim, uma lei do destino cósmico e não apenas moral.

Portanto, a *dikaiosyne* (justiça) foi primeiro uma reivindicação cósmica, divina. É a *Némesis* (mesma origem de *nomos*), palavra que expressa a idéia de um reparto ou distribuição do destino que dá a cada um sua parte, que deve ser respeitada. Caso contrário, a *hybris* humana (perturbação, desequilíbrio) suscitaria a vingança da némesis divina. Por isso, a primeira virtude moral referente à dike não era a dikaiosyne, mas a némesis humana que é a conformidade com a némesis divina e consiste em alegrar-se com o bem e o mal merecidos, que, cedo ou tarde, terão que ser recompensados ou punidos, segundo a ordem do tempo.

Dissemos também que a dike consistia em "junção", "justeza", "ajustamento" cósmico. A virtude da dikaiosyne, descoberta por Platão, é a dimensão ética desta concepção da dike. Consiste na exigência de que este ajuste operativo aconteça não só no cosmos, mas também na alma e na sociedade. Assim, cada parte da alma e cada cidadão tem que fazer a sua parte, alcançando deste modo a harmonia anímica e a harmonia política. É, simplesmente, a moralidade.

Na mesma direção, Aristóteles e Tomás de Aquino afirmam que a justiça não é apenas uma parte da virtude, mas toda a virtude. Em definitiva, a justiça consiste em *iustari* ou ajustar independentemente deste ajuste ser realizado pelos deuses e o destino, pelos homens em relação aos outros (a virtude da justiça propriamente dita) ou pelo homem em relação a si mesmo (entre as partes da alma, em Platão).

Neste último sentido, a justiça é mais ou menos metafórica. A justiça é fundamentalmente "*ad alterum*" e é um hábito que consiste na vontade de dar a cada um o que é seu, seu direito, sua parte. Isto significa que há uma ordem ou direito prévios à nossa vontade de justiça. Portanto, a justiça não é da ordem do valor ou ideal ao qual deve tender o direito, senão que vem em segundo lugar. O direito, como dike é o aspecto jurídico da realidade, ou a realidade mesma enquanto ajustada ou ordenada, ao passo que a virtude da justiça (dikaiosyne) é precedida pelo direito. Por isso, em primeiro lugar, "direito" (ius) significa a coisa justa mesma, e só depois significa a ciência ou arte de conhecer concretamente, numa situação jurídica determinada, quais são os direitos que assistem a um ou a outro. Enquanto ciência ou arte, o direito não é a virtude ética da justiça. Só quando se executa, e para aquele que a executa, torna-se realmente um ato virtuoso de justiça. Neste sentido, a justiça pode ser considerada como virtude geral ou gênero em relação ao qual todas as outras seriam espécies.

Num sentido mais estrito, a justiça pode também ser considerada como a execução do bem jurídico, do direito de cada um. Mas não consiste em dar a cada um o que é seu de uma vez por todas, e sim, fundamentalmente, na sua restituição permanentemente reiterada. A justiça não foi, e não pode ser, estabelecida de uma vez para sempre. Na realidade, a justiça é luta pela justiça, restituição, tarefa infinita. Certamente, o justo é ordem e ajustamento, mas não é uma ordem estática senão dinâmica e essencialmente histórica, e sua realização se dá necessariamente no âmbito do político.

8. A Política como o lugar do justo

Na sua origem clássica, as teorias políticas não tinham como objetivo o exercício eficaz do poder, como parece ser o caso a partir da fundação dos Estados

modernos. O objetivo era pensar a melhor constituição, a partir da definição das melhores condições para a prática da justiça. A formação da polis significou a vitória simbólica da liberdade sobre o destino, através da idéia de lei. É a lei que permite ordenar a sociedade sob uma constituição (*politeia*), que submete os indivíduos à norma da justiça, assegurando aos cidadãos a igualdade (*isonomia*) e a equidade (*eunomia*). A racionalidade política clássica é, pois, teleológica: ordenamento da prática visando um fim que é a justiça.

Mas, como mostra H.L.Vaz, essa legitimação do poder pela justiça, igualando vontade política e vontade instauradora de leis justas, tinha na sua base um pressuposto ontológico, segundo o qual a ordem da cidade está referida à ordem divina do cosmos. Quando essa ordem começa a ruir nos tempos modernos, o que constitui o político é a vontade de poder, que se impõe como fim e substitui a justiça pela força soberana como fonte de legitimação. O Príncipe de Maquiavel é a expressão mais forte desse fenômeno. Dá-se uma ruptura entre Ética e Política, acentuada pela lógica implacável da razão de Estado.

Contudo, continúa sendo necessário afirmar o princípio clássico da vida política: o poder só é verdadeiramente político se for legítimo, isto é, regido e circunscrito por leis, que, por sua vez, têm que ser justas, no sentido de garantir e regular o direito dos cidadãos.

A complexidade e a hipertrofia dos Estados contemporâneos leva a uma crise da sociedade política. Dá-se um confronto entre as aspirações à justiça social e à participação, por um lado, e os os aparatos burocráticos e repressivos do poder do Estado, por outro. Uma das raízes dessa crise parece ser um projeto de existência política, que considera a oposição indivíduo-poder como sendo a base primária e constitutiva do político e não o ser-em-comum. Além disso, nesse contexto o indivíduo é pensado basicamente como ser de necessidades e carências. Assim, a

restrição da liberdade pela lei aparece legitimada como condição inicial do sistema de satisfação das necessidades e, consequentemente, o político passa a ser regido pela racionalidade instrumental do "fazer" e do "produzir". Estes se tornam fins em si mesmos e deslocam os fins propriamente éticos para o âmbito das convicções subjetivas dos indivíduos. Não deixa de ser sintomático o risco de "formalização" das democracias contemporâneas apontado por Habermas, bem como a onipotência e sacralização do econômico, reconhecida e padecida implicitamente como um destino.

Deste modo, torna-se urgente imaginar novos começos para a filosofia política a para a vida política mesma, considerando a comunidade ética como anterior aos problemas da relação indivíduo isolado-poder. É a partir da idéia de comunidade ética que devemos repor a questão fundamental, que, na formulação de H.L. Vaz, estabelece ao mesmo tempo a fronteira e a comunicação entre Ética e Política: "como recompor, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética, e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política? (....) Queremos crer que uma nova forma de comunidade ética na civilização contemporânea, cujos esboços de expressão simbólica tem como fundo a emergência histórica da consciência dos direitos humanos..... esteja presente e atuante em nosso mundo assinalando a crise e o declínio (no próprio paroxismo de sua aparente onipotência) do Estado do *poder* e impondo a exigência, a um tempo ética e política, da edificação de um autêntico Estado de *direito*".

Conclusão

Podemos concluir que, do ponto de vista ético, a vida enquanto tal não é o mais importante. Ela passa, podemos até mudá-la. Mas o que verdadeiramente importa é

o que não passa, o que fica, o que fizermos com ela. Assim; o objeto formal da Ética não é a vida. mas o caráter adquirido com ela, o que imprimimos nela, a personalidade ética. A tarefa ético-moral consiste, portanto, em transformar em destinação o que deixado a si mesmo seria simples destino.

O que conseguirmos fazer de nós mesmos ao longo da vida, em termos de sucesso ou insucesso, em graus sempre indetermináveis ao certo, implica uma responsabilidade que não é apenas de cada um, mas necessariamente solidária. Cada um é eticamente corresponsável da perfeição e da imperfeição dos outros. É mediante o respeito à sua personalidade ética e fornecendo-lhe os meios ao meu alcance, que eu posso e devo ajudar o outro a sair da alienação e realizar seu ethos, já que este é sempre estritamente pessoal.

Contudo, bem entendido, o conceito de *ethos social* é legítimo e importante e exige a abertura da ciência da sociedade a uma ética social, dado que a realidade humana é constitutivamente moral e social. M. Weber mostrou, tal vez com um excesso de otimismo, que a direção moderna da história aponta para a intensificação do processo civilizatório e racionalizador, com uma tendência a ajustar e justificar modos de convivência anteriormente adotados por tradição. Assim, cresce na realidade social e na ciência social a carga de eticidade. Afinal, o homem se associa não apenas por natureza, mas para "viver bem", isto é, com uma finalidade ética. O ponto de partida para a ética social é a determinação do bem moral social e o seu termo é a apropriação do ethos social. Tal ética tem que tratar das virtudes sociais e do ethos social. Hoje parece um pouco estranho, mas já Aristóteles desenvolve uma longa teoria da *philia* como introdução à política, pois sem *philia*, sem as virtudes da socialidade não pode haver uma boa *politéia*.