

19

RUTH SCHMITZ DE CASTRO
AMAURI CARLOS FERREIRA
DESIDÉRIO MURCHO
MARIÁ BROCHADO
VALDEMIR MIOTELLO
PATRUS ANANIAS



ASSEMBLEIA LEGISLATIVA
DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Cadernos da Escola do Legislativo

19

Cadernos

DA ESCOLA DO LEGISLATIVO

VOLUME 12 – NÚMERO 19

sumário

EDITORIAL	3
ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS.....	5
Ruth Schmitz de Castro	
A MORADA DA ÉTICA APLICADA.....	17
Amauri Carlos Ferreira	
ÉTICA E DIREITOS HUMANOS	37
Desidério Murcho	
ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA	57
Mariá Brochado	
O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO	83
Valdemir Miotello	
A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA	131
Patrus Ananias	
LEIA NOSSA VERSÃO ELETRÔNICA: www.almg.gov.br/cadernos	
ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE MINAS GERAIS – BELO HORIZONTE ISSN 1676-8450	

MESA DA ASSEMBLEIA
Deputado Alberto Pinto Coelho
Presidente
Deputado Doutor Viana
1º-Vice-Presidente
Deputado José Henrique
2º-Vice-Presidente
Deputado Weliton Prado
3º-Vice-Presidente
Deputado Dinis Pinheiro
1º-Secretário
Deputado Hely Tarquínio
2º-Secretário
Deputado Sargento Rodrigues
3º-Secretário

DIRETORIA-GERAL
Eduardo Vieira Moreira
SECRETARIA-GERAL DA MESA
José Geraldo Prado

ESCOLA DO LEGISLATIVO
Ruth Schmitz de Castro

EDIÇÃO
Márcio Santos
Ruth Schmitz de Castro

CONSELHO EDITORIAL
Cláudia Sampaio Costa

Diretoria de Processo Legislativo – Assembleia
Legislativa do Estado de Minas Gerais
Fabiana de Menezes Soares
Faculdade de Direito – Universidade
Federal de Minas Gerais
Fátima Anastasia
Centro de Estudos Legislativos – Departamento
de Ciência Política – Universidade
Federal de Minas Gerais
Márcio Santos
Escola do Legislativo – Assembleia Legislativa
do Estado de Minas Gerais
Marta Tavares de Almeida
Instituto Nacional de Administração/Portugal
Ricardo Carneiro
Escola de Governo Professor Paulo Neves
de Carvalho – Fundação João Pinheiro
Rildo Cosson
Centro de Formação Treinamento e
Aperfeiçoamento – Câmara dos Deputados
Roberto Romano
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas –
Universidade Estadual de Campinas
Regina Magalhães
Área de Consultoria Temática – Assembleia
Legislativa do Estado de Minas Gerais

Diretor de Comunicação Institucional:

Lúcio Pérez

Gerente-Geral de Imprensa e

Divulgação:

Cristiane Pereira

Gerente de Comunicação Visual:

Joana Nascimento

DIAGRAMAÇÃO

Mylène Camilo Marques

REVISÃO

Adriana Lacerda

Izabela Moreira

IMPRESSÃO

Diretor de Infraestrutura:

Evamar José dos Santos

Gerente-Geral de Suporte Logístico:

Cristiano Félix dos Santos Silva

Gerente de Reprografia e Transportes:

Oswaldo Nonato Pinheiro

Cadernos da Escola do Legislativo. - Vol.1, n.1.(jan./jun.1994) - .
Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas
Gerais, Escola do Legislativo, 1994 - .

Semestral

ISSN 1676-8450

1. Ciência política - Periódicos. I. Minas Gerais. Assembleia
Legislativa. Escola do Legislativo.

CDU 32(05)

EDITORIAL

A presente edição dos *Cadernos da Escola do Legislativo* resulta das conferências proferidas durante o Ciclo de Palestras sobre Ética Aplicada, realizado em setembro e outubro de 2009 na Escola do Legislativo. As palestras foram transcritas e, a partir desses originais, os estudiosos que participaram do ciclo produziram os artigos que integram a edição. Ao final de cada peça, incluímos o debate ocorrido com a plateia do evento, que trouxe férteis questões para a reflexão sobre a relação entre ética, poder e sociedade. A edição é aberta com uma apresentação da coordenadora do evento e se encerra com um texto de um dos estudiosos do tema, que não participou do evento, mas buscou alinhar os principais tópicos de discussão e reflexão articulados ao longo do ciclo.

Esperamos, com esta edição, agregar elementos ao premente tema do papel da ética no mundo contemporâneo. Posta como um reclamo constante das sociedades em relação ao Estado, a ética necessita ser pensada nas suas bases filosóficas e históricas. É na reflexão sobre a práxis social, sobre os horizontes e limites da conduta humana, que se instaura o espaço de uma ética que se aplica à sociedade, isto é, que orienta e constrói o agir de homens e mulheres enquanto seres sociais.

O editor

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

Ruth Schmitz de Castro¹

A ideia de realizar um ciclo de palestras sobre Ética Aplicada nasceu de uma reflexão coletiva sobre a importância da política na tessitura das escolhas que somos diariamente chamados a fazer em nossa vida.

Quando tanto se fala de “ética na política”, quisemos com esse Ciclo resgatar a dimensão da “política na ética”. Não política partidária, que é apenas um dos aspectos da política, nem o sentido que lhe atribuímos quando nos propomos a analisar governos e governantes. Ao emprendermos um debate sobre liberdade, justiça, honestidade e solidariedade, virtudes e valores, entre outros, já culturalmente introjetados, quisemos nos distanciar do discurso superficial, que reduz a ética a prescrições de condutas, e possibilitar reflexões que devolvessem ao termo “ética” sua potencialidade filosófica, sem abordá-lo apenas como adjetivo, atributo ou qualificativo. A tentativa de calar na palavra “ética” sentidos atribuídos sem cuidado, de ultrapassar seu uso banalizado trazia a intenção de acionar essa palavra que se desgasta, porque vem perdendo sua condição substantiva, num sentido mais pleno, teórico e prático, técnico e político, racional e apaixonado, filosófico, enfim. Dessa forma, objetivávamos o desdobramento da reflexão em outras questões, tais como: de que maneira definimos nosso destino, como escolhemos nossos caminhos, que critérios elegemos para orientar nossa vida presente e de que forma essa vida esculpe nosso futuro como humanidade.

1 – Gerente-Geral da Escola do Legislativo, doutoranda em Educação (FAE/UFMG), coordenadora do Ciclo de Palestras sobre Ética Aplicada

2 – COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 11-12.

Pareceu-nos, inspirados nas ideias gregas de *Paideia e Ágora*, ser a escola de uma instituição legislativa, arena, palco ou abrigo propício para acolher tal desafio. Entendemos que, para além do saber técnico e científico, das razões estéticas, dos interesses pessoais ou corporativos, a dimensão política, também no sentido grego do termo, deve ser resgatada quando se trata de refletir sobre as tensões, os dilemas e as contradições que surgem em situações concretas com as quais nos deparamos. A natureza plural de nossa espécie, a vida na *pólis* e, principalmente, a humanidade em nós solicitam que utilizemos fontes e saberes diversos para balizar nossas escolhas, pessoais ou coletivas, escolhas essas muitas vezes difíceis. Sem descartar em nossos debates, por preconceito ou imprecisão semântica, a dimensão política que já Aristóteles distinguia na condição humana.

Sabemos que a reflexão sobre a ética não torna ninguém ético, da mesma forma que “a reflexão sobre as virtudes não torna ninguém virtuoso”, mas, essa reflexão pode desenvolver a humildade “tanto intelectual, diante da riqueza da matéria e da tradição, quanto propriamente moral, diante da evidência de que essas virtudes nos fazem falta, quase todas, quase sempre, e de que, entretanto, não poderíamos nos resignar à sua ausência nem nos isentar de sua fraqueza, que é a nossa”, como bem nos lembra Comte-Sponville².

Os textos presentes neste número dos *Cadernos da Escola do Legislativo* são complementares, na medida em que abordam aspectos que informam a reflexão sobre a ética na perspectiva de sua aplicabilidade, sem descuidar dos pressupostos inerentes a toda abordagem filosófica, cultivando a humildade e lembrando sempre nossa condição de seres em permanente construção.

Importante ressaltar que, apesar das inúmeras razões que temos para reverenciar a palavra escrita, a presente publicação é uma tentativa de registro e resgate de momentos únicos de palavras trocadas ao vivo, sob olhares emocionados ou contrariados, entre risos de júbilo pelo acolhimento

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

ou nervosos pela breve inquietação gerada por prováveis divergências. Nestes tempos em que a ciência, a técnica e a facilidade de acesso à informação paradoxalmente nos confundem com a ilusão de ser possível ter uma resposta rápida e segura para as perguntas que paralisam nossas ações e opções, a prática discursiva, a tertúlia ou simplesmente a conversa parecem ter o condão de devolver as escolhas à esfera do pensar em conjunto, do trocar ideias, do argumentar em busca de razões que as justifiquem (nossas ações e opções) ou que as façam nos parecer as mais justas. O estar junto, o ouvir alguém que nos dirige a palavra, faz da palestra, da conferência, da aula, “lugares vazios dispostos a se irem enchendo, sucessivamente, lugares da voz, onde se vai aprender de ouvido, o que resulta ser mais imediato que o aprender pela escrita, à qual inevitavelmente há que se restituir sotaque e voz para que assim sintamos que nos está dirigida³”. Talvez aí resida o porquê da palavra dita, proferida em voz alta, dada sempre em seu percurso de construção, ser inapreensível, porque na escuta, como ensina ainda a filósofa Maria Zambrano, não temos que ir nos encontrar com a palavra; ela apenas vem, nos é destinada e por nós é sentida. E “pensar é, antes de tudo, – como raiz, como ato – decifrar o que se sente⁴”.

Ainda que os textos que se seguem tenham sido cuidadosamente preparados pelos mesmos palestrantes que os proferiram em voz alta, impossível reproduzir o tom, a emoção, a palavra que flui entre intervalos ora estendidos, ora comprimidos e que por isso se desdobra no tempo e na memória.

Da opacidade das palavras à construção dos sentidos

Diversas construções humanas, com seus conceitos, métodos e estilos, podem nos ajudar a refletir sobre a ação do homem no mundo. O direito e as artes, a psicologia e as ciências da cognição, as ciências sociais e a religião certamente muito têm a dizer sobre o agir humano, mas é na ética filosófica, ramificada em seus campos específicos – a metaética, a ética normativa e a ética aplicada – que essa reflexão

3 – ZAMBRANO, Maria *apud* LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*, traduzido por Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 37.

4 – ZAMBRANO, Maria *apud* Larrosa, Jorge. *Op. cit.*, p.39.

se expande e busca responder em termos de possibilidades ao anseio de unir realidade e justiça, virtude e conhecimento, responsabilidade moral e política. Dar conta de enfrentar os fatos, interrogar-se sobre valores, enfrentar a objetividade do mundo sem exigir a permanência de condições de análise e sem a pretensão de esgotar o universo de configurações possíveis são tarefas e empreitadas para uma abordagem que se reestrutura e se reordena permanentemente, sem que isso se apresente como fragilidade ou inconsistência.

Nossa época nos brindou com inúmeras transformações no âmbito da vida privada e da vida pública, desencadeadas pela maneira como ciência e técnica se entrelaçam em nossas construções sociais e nos fazem vislumbrar outras tantas mudanças, sem que sequer possamos distinguir “o que é ameaça do que é promessa”. Dos hábitos alimentares às sofisticadas interfaces tecnológicas, das relações pessoais às institucionais, em todas as esferas surgem problemas, situações novas que exigem decisões e soluções ainda por construir. A incerteza, a imprecisão e a urgência fazem com que cotidianamente as palavras ética, moral, valores, justiça, entre tantas outras, sejam usadas num sentido difuso, também impreciso, gerando uma maldição (?) babilônica das várias línguas dentro de uma mesma língua.

O professor Desidério Murcho começa sua fala *Ética e Direitos Humanos* distinguindo a filosofia de outras construções humanas. Ressalta que a reflexão filosófica nos permite pensar melhor, nos permite ganhar em compreensão, aprimorar nosso entendimento e com isso aumentar a qualidade de nossas escolhas, de nossas decisões. Ela é, pois, imprescindível para a construção da democracia.

Por quê? Porque faz parte dela o exercício de explicar sentidos, de declarar o que se entende ou o que se quer fazer entender por meio das palavras ou dos caminhos escolhidos. Em todas as quatro palestras foi dedicado um tempo para distinguir os termos ética e moral. Filigrana? Cacoete ou mania de filósofo? Não, tentativa de demarcar uma posi-

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

ção que vai servir de base para o entendimento do discurso a ser proferido e de não incorrer em sucessivos mal-entendidos. Preocupação com o outro que ouve e que nem sempre pode identificar qual dos sentidos desses termos está sendo acionado. Esforço comunicativo, baseado na compreensão de que os sentidos passam e ficam as palavras, às vezes esvaziadas, às vezes transmutadas em sabe-se lá o quê.

Se, para as linhas de pensamento construídas pelo Professor Amauri Ferreira e pela Professora Mariá Brochado, a distinção entre “ética e moral” foi necessária, mesmo que ambos tenham explicitado a sinonímia na tradução do termo grego *éthos* e do termo latino *mores*, para o Professor Desidério ela não se justificava, não era importante na construção do sentido de sua fala. O Professor Valdemir Miotello, embora não as tenha distinguido, reflete sobre os efeitos que os matizes de sentido de uma e de outra imprimem nos destinatários de uma fala sobre valores. O próprio termo valor pode carregar ou não uma conotação moral. A opacidade dos sentidos se deslinda no discurso e pelo discurso, como nos revela o conteúdo das palestras desse Ciclo. O discurso filosófico, as discussões no campo da ética aqui apresentadas se mostraram exercícios do pensar, tão necessários no enfrentamento de problemas, especialmente dos inusitados. As distinções filosóficas, por mais irrelevantes que possam parecer aos mais afoitos, são explicitações de escolhas, “manifestações da singularidade irrepetível da tomada de posição”, de que nos fala Bakhtin, no caminho também único e irrepetível percorrido pelo Professor Miotello em sua palestra. Se a unicidade do ato de nos posicionar não traz respostas definitivas para nossas grandes questões, ele nos ajuda a formulá-las com mais cuidado e a enfrentá-las com mais paciência. Em vez de buscar a resposta para “o que somos?” passamos a desdobrá-la em outra: “o que podemos vir a ser?” ou “o que podemos nos tornar?” e, dessa forma, a conquista da consciência de que sair da perspectiva do passado, transformar o presente e ser dono do futuro exige a ação, o ato responsivo e responsável.

5 – LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002.

Outras palavras e seus sentidos trazidos à baila ao longo de nossos encontros também jogam luz sobre nossas reflexões. A “identidade”, essa construção simbólica que nos coloca frente à questão do Outro, faz com que nos debruçemos sobre a especificidade de nossas diferenças na perspectiva da coletividade. O que nos é próprio como indivíduos, o que nos diferencia de outros indivíduos, e o que nos caracteriza, acenando com a promessa de construção de identidade? Somos um e somos vários, tanto no nível individual quanto no nível coletivo. De dentro, vemos-nos como fragmentos, partes que se distinguem. De fora, somos vistos como um todo coeso, homogêneo, forjado por uma lógica que assume como expressão de nossa síntese apenas uma das incontáveis esferas a que pertencemos. A negociação muitas vezes tensa e cheia de conflitos entre o espaço interior e o exterior engendra uma construção que é determinada pelo contexto histórico, social, cultural e político. E esses pertencimentos são aspectos identitários, identidades adjetivadas que conferem singularidade às nossas ações, às nossas escolhas, ao nosso estar no mundo e na vida.

No processo histórico de adaptação ao meio social e ao contexto das relações de poder, construímos nossas características e marcamos nossas diferenças, que ultrapassam os traços biológicos observáveis. A “diversidade” precisa, pois, ser entendida na perspectiva das relações. Somos natureza e cultura, habitamos tanto o reino da necessidade quanto o da liberdade. Lutar pelo reconhecimento e pelo direito à diversidade não se opõe à luta pela superação das desigualdades sociais e coloca em questão a forma desigual como as diferenças vêm sendo tratadas na sociedade, pelo Estado e pelo Direito.

Frente ao excesso de informação que nos oprime e ao excesso de opinião que nos obriga o exercício do argumento e do convencimento, “a experiência”, “isso que nos acontece, que nos toca”, gera um saber e tanto esse saber quanto essa experiência são “o que nos permite apropriar-nos do sentido da nossa própria vida” . É na exposição passiva, vulnerável

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

e cheia de riscos que algo nos acontece e esse algo nos toca e nos transforma. Como no exercício das escolhas audaciosas, o perigo nos espreita, mas só esse exercício é capaz de definir e demarcar nossa relação com o mundo. E a possibilidade de religar cultura e vida reside na singularidade do ato, do qual não podemos nos eximir.

A ética como prática da liberdade

Dois aspectos referentes à temporalidade, comuns à ética aplicada e à política construída no interior de um parlamento lhes são constitutivos, apesar de antagônicos: longo é o tempo necessário para a formação de valores a serem aplicados nas escolhas e na construção de soluções para os problemas amplos da sociedade, e curto é o prazo para decidir, quando questões inéditas e necessidades humanas básicas estão em jogo. As questões dilemáticas da ética aplicada se assemelham às questões com que o legislador se depara e para as quais não há resposta nem nas histórias e narrativas, lenta e longamente construídas por coletivos, nem nos acordos e consensos, que tentam salvar o mínimo que seja do interesse de todos nos interesses de cada um. A urgência e a presteza em dar respostas a problemas cruciais que comparam, tanto na ética aplicada quanto na política que se constrói num parlamento, contrapõem-se em ambas ao tempo necessário para engendrar o *éthos* que nos permitirá fazer as escolhas “trágicas e temerárias”, como bem as qualifica o Professor Amauri em sua palestra. Sua reflexão “A morada da ética aplicada” permite que aprofundemos na compreensão da ação ética como escolha reafirmada a cada instante e da liberdade como construção “desentranhada da necessidade,” além de nos possibilitar o gozo, a fruição e, a despeito de Platão, trilharmos um percurso da Ética à Poética.

A Ética é apresentada como o abrigo seguro, a morada do homem que, ao inscrever no reino da necessidade seus hábitos, costumes, proibições, acordos, valores, suas escolhas enfim, torna o mundo um lugar habitável. O *éthos* reconfigura a *physis* por meio da ação humana. Terreno da ne-

6 – SERRES, MICHEL. Diálogo sobre a Ciência, a Cultura e o Tempo.(conversas com Bruno Latour). Lisboa, Instituto Piaget, 1996. p. 246.

cessidade onde se repete a regularidade do mundo natural, onde o mesmo se sucede, a *physis*, remodulada pela praxis humana geradora de particularidades inscritas por suas dimensões histórica e social, transfigura-se em *éthos*, reino de outra necessidade definida pelo hábito, pela virtude, pelas escolhas da razão. Contudo, essa tarefa é interminável, porque o *éthos* é construção permanente que se verte sempre para o futuro. Além disso, sua construção só se faz possível se se considera o Outro. Dessa forma, qualquer ética que se pretenda tem que ter o Outro como ponto de partida, mas também como ponto de destinação. “Nunca se inventa uma sabedoria abstrata sem procurar antes formar um sábio real e vivo. Que importa que eu o seja se os meus sucessores não se tornarem também sábios⁶⁷”. A reconstrução da morada, que os que aqui estão empreendem diariamente é dirigida para os que virão, como o foi antes a do aqui e do agora da nossa existência.

Isso nos coloca frente a um problema, que tem sua origem no fato de sermos seres de tempo e de história. Os contextos mudam. O *éthos* é continuamente reconstruído. As mudanças processadas ao longo da sucessão de gerações e das peculiaridades de cada cultura colocam dois problemas. O primeiro diz respeito à tensão entre a universalidade dos valores e o fato de valores dependerem dos elementos constitutivos de cada grupo social. O segundo diz respeito aos conflitos que se estabelecem permanentemente entre a objetividade das normas gerais e a subjetividade das escolhas e das crenças pessoais. Os textos que aqui se seguem são escolhas declaradas frente a questões diferentes, mas que têm ligação com esses problemas. Ao rebater a ideia de que os valores são relativos, argumentando no sentido de mostrar que ela se baseia em maus argumentos e em confusões, o Professor Desidério explicita sua posição em relação à universalidade dos direitos humanos. Da mesma forma o faz a Professora Mariá ao discorrer sobre Política, Ética e Direito. Ela demarca o caminho percorrido pela humanidade, da concepção aristotélica de virtude e do di-

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

reito natural para a “declaração concreta, real, universal-concreta dos direitos humanos”, e afirma a necessidade de avançar rumo à estruturação de um Estado que garanta a fruição de tais direitos.

7 – VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p.12.

Um dos caminhos escolhidos pelo Professor Amauri para enfrentar esse problema é nos lembrar que não nascemos bons, nem justos, nem tampouco éticos. Se a universalidade abstrata do *éthos* costume é confrontada pela liberdade da práxis individual, é pela ação que o sujeito autônomo refina e densifica diuturnamente a intensidade ética de suas escolhas. A virtude não é uma inclinação ou uma aptidão, assim como a vida feliz não é um fado, uma predestinação ou um dom. Constituímo-nos sujeitos éticos pelo hábito refletido, pelas escolhas sofridas e assumidas em atitudes diárias que exigem estarmos, constante e permanentemente, dispostos a agir na justa medida da nossa consciência. Nossos atos é que nos tornam bons, éticos e justos. E podem, a qualquer momento, fazer com que deixemos de o ser.

O ato ético só se instaura quando o “Outro entra em cena”. E aqui voltamos à reflexão bakhtiniana com que nos brindou Miotello: o que confere sentido e pode parar a crise contemporânea é o agir responsável do “não álibi no ser”. Não temos álibi, não temos desculpas para não agir nem para não declarar nossas escolhas. E agir é sempre um “inter-agir” com o Outro, e é o Outro, do seu lugar também singular, que nos faz surgir, que nos confere significado.

A ação ética está, pois, sempre sob o nosso poder, sob a nossa deliberação racional. É fruto e medida da nossa capacidade de extrair das possibilidades as “escolhas temerárias” que poderão viabilizar (ou não) as nossas mais caras utopias. É da liberdade construída com a mesma matéria de que são feitos o tempo e a história, a nossa história, que podemos retirar a ação ética que ultrapassa a esfera do interesse, da competitividade, do esquecimento ou do apagamento do Outro e deseja, ardentemente, a “gratuidade de um absoluto do bem e da justiça?”.

É nesse conflito interminável que nos constituímos éticos, ainda que optemos pela insurreição, pela transgressão, sempre marcados pelos limites que nos impõem o tempo e o território que habitamos.

A ética como construção e exercício cotidianos

A despeito da não realização da palestra *Ética nas relações cotidianas*, prevista para encerrar o Ciclo sobre Ética Aplicada, optamos por incluir essa reflexão no presente número dos *Cadernos*. Para tanto, decidimos encomendar um quinto texto, com o objetivo de não deixarmos essa lacuna no projeto inicialmente concebido. Refletir sobre a ética a partir das noções de sujeito, liberdade e alteridade, reafirmar sua condição de pedra basilar, tanto nas relações entre Estado e cidadão quanto na formulação dos direitos humanos, e repensá-la como “constitutiva” “do e constituída pelo” discurso, no nosso entendimento, deveria desembocar numa reflexão sobre a ética no dia a dia. Como dissemos anteriormente, um dos nossos propósitos com o Ciclo era exatamente ultrapassar os propalados reclamos de “ética na política” e resgatar a dimensão da “política na ética” por meio da reflexão do que move nossas escolhas, inclusive a escolha dos valores que compõem o *éthos*, nossa “morada” em permanente construção.

Providencialmente, contamos com a feliz coincidência do retorno do colega Patrus Ananias para o desempenho de suas funções na Escola do Legislativo, no momento em que este número estava em fase de edição. A reflexão propiciada pelo ensino do Direito, aliada à sua experiência na gestão pública em diferentes esferas do poder, em nosso entendimento, conferem ao Professor Patrus condições de, mesmo não tendo participado do Ciclo, trazer à baila alguns aspectos que nos permitem pensar a ética nas relações cotidianas. Destacamos em seu texto as questões levantadas sobre a violência, cuja negação de todas as suas formas e manifestações está na raiz de todo e qualquer agir que se pretenda ético e justo. Não há como se falar em eticidade,

ÉTICA APLICADA: A NECESSIDADE DE SERMOS E NOS DIZERMOS POLÍTICOS

justiça, solidariedade, cidadania sem banirmos por completo qualquer forma de violência de nossas relações. Outro aspecto a se ressaltar em seu texto é que não há que se falar em democracia apenas como forma de governo. Os ideais democráticos devem ser estendidos a todas as relações da vida humana, exigência de um compromisso com a radicalização da democracia. Patrus nos lembra que a força com que as experiências participativas invadiram a vida pública no Brasil nos últimos anos aponta para o surgimento de outras maneiras possíveis de agir, oriundas da diversidade de modos de ver, da pluralidade de jeitos de interpretar, da solidariedade entre formas diferentes de conhecer. Dessa forma, os movimentos sociais, as ações afirmativas, as múltiplas expressões da diversidade e do direito à diferença consolidam um agir democrático e nos levam a reconstruir a noção de “povo como fluxo comunicativo acerca dos nossos direitos fundamentais”⁸ que se constrói a cada instante, e de novo, e de novo, como um coletivo de cidadãos. O direito à diferença como garantia de respeito às singularidades e o direito à igualdade como resposta contundente às tentativas de discriminação, de opressão, de violência reforçam a ideia de que é no debate livre e democrático, no enfrentamento dos conflitos e no reconhecimento do Outro que se dá a formação do ser humano livre e justo, pois o que nos prepara para o agir ético e responsável e para a cidadania é somente o risco de exercê-los radical e diuturnamente.

Nos artigos que compõem este número dos *Cadernos da Escola do Legislativo*, são resgatadas, tácita ou explicitamente, as ideias modernas de “ética” como um construto da liberdade e de “humanidade” como o que nos confere a possibilidade de sermos livres. Essa humanidade que nos iguala na condição de seres livres, também nos distingue de outros animais e evidencia nossa perfectibilidade: não nascemos prontos. A vida que escolhemos viver e a ação que assumimos pôr em curso é que vão nos permitir avaliar se estamos ou não aprimorando. Ser perfectível, aperfeiçoar-se é potência do ser humano. Verter essa potência em ato é conquista e risco do exercício de nossa liberdade.

8 – CARVALHO NETTO, Menelick. A contribuição da Legística para uma política de legislação: concepções, métodos e técnicas. In: *Legística: qualidade da lei e desenvolvimento*. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, p. 103-116, 2009. p. 114.

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

Amauri Carlos Ferreira¹

Para Maurício Marques Trigueiro (Lili), *in memoriam*, que, a partir de sua escuta cuidadosa os amigos tinham seu lugar.²

Introdução

A morada do sujeito ético é a liberdade. Liberdade como um dos princípios da política, da democracia, um dos pilares da Revolução Francesa. Liberdade cantada em prosa e verso, associada à justiça, levou K. Marx, no século XIX, a discorrer sobre a venda nos olhos da Justiça, sustentando que ela (a Justiça) não nasceu sob o signo da liberdade. A liberdade é uma das promessas republicanas que nomeia ruas e praças, circunscrevendo lugares de poder.

Não se nasce livre ou justo. Aprende-se. É no processo de aprendizagem de virtudes e valores que o ser humano vai se construindo e reconstruindo seu *éthos*. *éthos* é uma palavra grega que remete à ideia de costumes. Em seu sentido original indica abrigo de animais, do qual derivará o termo moderno etologia: estudo do comportamento de animais. Remete também à ideia de costumes e, ao dizer do ser humano, assume o sentido de morada, casa, mais que abrigo, lugar que se tornou habitável. É o próprio sentir-se bem na construção permanente de si mesmo em relação ao outro. É na reconstrução do *éthos* como liberdade que a ética assume sua nova face da aplicabilidade da moral, trazendo problemas específicos no enfrentamento de dilemas e conflitos.

A nova face do *éthos* que se configura nesse processo de reconstrução está mais próxima do indivíduo comum,

1 – Professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

2 – A minha homenagem na abertura do seminário sobre ética aplicada é para Maurício Marques Trigueiro, *in memoriam*, amigo desde a infância, que partiu deixando saudade. Homenagem que eu lhe faço a partir de dois textos: o primeiro, escrito no impacto que tive ao saber de sua partida e o segundo, um poema que ele gostava de me ouvir declamar, afirmando que era “uma alegria triste e uma melancolia filosófica na qual as palavras se perdiam no tempo.” Os dois poemas vão transcritos no final deste artigo.

que, ao enfrentar situações de ordem particular e geral, confere à morada do ser um novo sentido. No entanto, compreender essa nova face do *éthos*, no campo da ética, exige que se discutam os fundamentos da ação moral e dos juízos morais ancorados no sujeito, em face da sua racionalidade.

A justificação ou fundamentação de juízos morais na ação do sujeito no mundo, ao enfrentar conflitos e dilemas, exige a compreensão do *éthos* legal. Tal compreensão envereda pela relação do sujeito autônomo, frente a regras sociais. A exigência da observância das regras estabelece uma ação que habitua o indivíduo a conviver com os demais. A simples observância da convencionalidade da regra não garante a compreensão da ação do sujeito, uma vez que a lei não pode ficar acima desse sujeito. Ela precisa ser internalizada e justificada, de maneira a abrir possibilidades para o exercício de sua própria liberdade.

A exigência de justificação da ação moral leva a reflexões que carecem da compreensão da tradição contemporânea, no que se refere à morada do ser humano em seu processo de construção e reconstrução da ação do sujeito com o outro. Assim, instaura-se um processo de aprendizagem que demanda reflexões em torno da relação eu/outro mediada pela possibilidade de uma ação ética frente a dilemas e conflitos.

A morada do ser humano

"O éthos como lei, verdadeiramente. A casa ou a morada da liberdade" (LIMA VAZ).

Na tradição ocidental, o termo *éthos* aparece pela primeira vez no grego arcaico. Em Homero, designando uma morada da aristocracia guerreira e, em Hesíodo, a representação de um saber popular, designando também morada. Essa morada mítica se transforma num logos demonstrativo do dever, a ética propriamente dita. Morada que abriga o outro, que acolhe a diversidade e explicita a diferença.

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

Esse tipo de morada como habitação só se faz possível num processo de construção permanente, uma vez que o *éthos* está circunscrito em seu inacabamento, como é próprio do ser humano. O *éthos*, na perspectiva moderna, configura a própria habitabilidade, termo da arquitetura que indica o sentir-se bem, o tornar habitável, possível a um estar bem. É nessa dimensão da vivência que a morada como habitação se amplia. É esse lugar do sentir-se bem que nos abre para uma perspectiva ética na relação com o outro. A morada como construção tem o sentido de cuidar, manter, cultivar, significando o lugar da cultura. Cultivo no sentido de labor, uma atividade de escolha, prazer. A construção também com o significado de erigir, de prover um abrigo. A construção de uma morada que abriga e acolhe o outro, numa relação que se constrói em território de conflito.

O inacabamento do *éthos* como casa instaura a liberdade e acolhe a vida em seu movimento, oferece abrigo aos corpos que aceitam a norma e se insurgem, ao trazer à cena novos valores. Daí que a ética só faz sentido numa relação de exterioridade, ou seja, num processo de encontro com o outro, transformando-se em rosto que, no dizer de Levinas, é o face a face, como nos lembra Etelvina Nunes (1993, p. 39),

O rosto na sua fragilidade chama-me às minhas obrigações, lançando a primeira norma ética, não matar. Nesse sentido, a experiência ética, enquanto é uma experiência que se efetua em face de um outro, é princípio da filosofia. A filosofia primeira é uma ética.

A ética, por constituir um ramo da filosofia prática, estabelece uma relação com o vivido, no modo de se compreender a relação com o outro, com base em valores que são construídos e reconstruídos ao longo da existência. Esse ramo filosófico tem pretensão de universalidade quando busca ser uma ciência do *éthos*. Tentar estabelecer para a ética o estatuto de uma ciência é mostrar um caráter paradoxal, pois, na ciência do *éthos*, segundo Lima Vaz (2002, p. 53), cruzam-se duas exigências aparentemente inconciliáveis: a

exigência do *logos* teórico, que se volta para a universalidade e imutabilidade do que é, e a exigência do *logos* prático, que estabelece as regras e o modelo do dever ser.

Nessa tentativa de universalidade, a ética sofre críticas e reflete ambiguidades da condição humana, uma vez que seu objeto, a moral, muda de acordo com as gerações que chegam ao mundo.

Como em qualquer morada, a exigência do ordenamento se faz necessária. Num primeiro momento, como um conjunto de normas externas ao indivíduo, que, aos poucos, aprende pela força do hábito a aceitar ou a recusar a norma heterônoma. Norma que está fora do indivíduo que aprende a conviver com ela. O hábito está circunscrito a uma ação repetitiva de costumes e valores, que forma o indivíduo no campo da moralidade. É uma repetição qualitativa de atitudes consideradas boas ou más que formam o caráter do indivíduo, tendo-se em vista que não se nasce justo, aprende-se a ser.

“Os caminhos do *éthos* à ética”

No campo da ética geral, três marcos teóricos são requeridos para se compreender o itinerário do *éthos*. A tradição grega, ao situar o homem na pólis, exige que o mesmo busque o ideal de justiça. Dessa forma, o caminho que leva à ciência do *éthos*, na Grécia, circunscreve-se aos séculos IV e V, mesmo compreendendo-se que esse ideal de ser justo procede de uma tradição anterior que remonta a Homero, em sua virtude guerreira, na qual a virtude da coragem impõe-se como marca do herói. A questão grega acerca da ética se processa na educação para a virtude. Em Platão, principalmente em seus primeiros diálogos, a questão sobre a virtude influenciará a ética ocidental, no que se refere à discussão da oposição entre os sofistas e Sócrates. Numa similar concepção tem-se a ética normativa, a qual persegue um ideal de bem, numa perspectiva transcendente. Em uma outra abordagem, seguindo o eixo da práxis humana, Aristóteles

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

propõe um imperativo do bem viver ou da realização do bem e do melhor viver, para o indivíduo na sociedade. Tal concepção levará a um objeto específico da ética, o próprio bem.

A tradição iluminista, especificamente em Kant, considera o dever e a lei moral como centrais no cumprimento da norma, independentemente de concepções metafísicas ou religiosas. Kant estabelece a razão como fundamento da ética, sendo a consciência e a liberdade elementos centrais no campo da moralidade. No século XVIII, a ideia de humanidade é crucial, pois ocorre na objetivação do ser racional, e a própria ideia de sujeito emerge, ligada à autonomia do ser. O ser humano é capaz de decidir frente a normas heterônomas. A autonomia se torna a chave de compreensão da modernidade, numa reflexão que coloca as ideias de bem e de dever na esfera da consciência.

As ideias do bem e do dever moral constituem o campo do saber ético que tenta responder à questão central da ética: o que devo fazer. Segundo Lima Vaz,

A relação de consequência moralmente necessária entre o bem e o dever constitui justamente uma das estruturas fundamentais do saber ético e irá inspirar os dois grandes sistemas que dominam a história da ética: a ética do bem em Aristóteles e a ética do dever em Kant (LIMA VAZ, 1999, p. 48).

É a partir da tradição contemporânea, com raiz na filosofia moderna, que os termos ética e moral, em sua semântica paralela, designando fundamentalmente costumes, passam a deter matrizes diferentes para a construção do éthos. Segundo Lima Vaz (1999, p.15), o termo moral refluíu progressivamente para o terreno da práxis individual, enquanto o termo ética viu ampliar-se seu campo de significação, passando a abranger todos os aspectos da práxis social.

É comum encontrarem-se autores que ora diferenciam os termos ética e moral, ora não. Quando moral é utilizado como substantivo é para referir-se a um conjunto de

princípios, preceitos, normas de conduta, constituindo um sistema de valores de uma determinada época. Pode ser utilizado para referir-se a uma pessoa que possui uma moral rígida ou também para designar a compreensão da vida moral de alguém.

Para se compreender, na contemporaneidade, a ética aplicada é fundamental sua diferenciação no campo da moral, uma vez que há especificidade e complexidade no que se refere à compreensão dos costumes e dos próprios valores.

O termo moral é um desdobramento do *éthos*, origina-se da expressão latina *mores* e traz a ideia de costumes. Sua práxis está bem situada no tempo histórico, um registro de transformação de valores, de acordo com as gerações que chegam ao mundo. Mudam-se os valores e os costumes se transformam. O que é moralmente aceito em um tempo pode não o ser em outro, faz parte do caráter nômade da morada.

Para que a morada ética alcance sentido é necessário situá-la no espaço escorregadio do outro, numa relação de exterioridade, ou seja, num processo de encontro com o outro. Essa disposição de encontrar o outro que se iguala na espécie estabelece uma relação de proximidade. O outro encarna a diversidade e ensina que o mundo não se reduz ao familiar, ao fraterno, à etnia.

O mundo se torna a morada nômade, aberta ao aprendizado de costumes diferentes. O desafio em estar aberto traz a possibilidade de aprender sobre os outros, no apelo de reconhecer que um ato de violência em relação a eles ocorre em relação ao próprio eu. É nesse modo de compreender o outro como fonte de aprendizagem do que somos que o *éthos*, na sua expressão de legalidade, proíbe a violência. Não pelo fato simplesmente de a norma achar-se fora do indivíduo, mas sim pela disposição de estar nele o desdobramento ético, religioso e humano do “Não matarás”. O ser humano aprende a não matar, não por medo da lei heterônoma a ele. O outro é que impede o ato de violência.

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

A compreensão da dimensão do outro se iguala na espécie e se diferencia na particularidade. É um outro de nós. Silenciar o outro é não permitir que ele se torne nômade de si mesmo, é negar-lhe a própria humanidade. Compreender esse movimento de estar disponível ao outro é tentar se reconhecer como humanidade.

A morada ética, por trazer o outro à cena, demarca o lugar da consciência moral que se desdobra numa reflexão permanente do eu/outro, numa unidade de referência valorativa que recusa a violência como acontecimento.

A ética encarna uma recusa da violência como acontecimento, dado que a palavra violência é ambígua em seu radical, nela ocorrendo a formação do caráter. A palavra violência possui uma raiz curiosa, traz em seu radical, a viga, *vis*, que possui dupla face; de um lado o radical *vir*, que vai dar viril. O ser com atitudes masculinas que verga essa viga faz um arco e uma flecha e elimina o outro. A formação do arco e o utensílio da flecha para aniquilar e eliminar o outro fazem do radical *vis* o verbo *velle* (querer). A vontade cega que viola por meio da força. É no acontecer da violência que se conhece tão bem quando o outro se torna um objeto, uma coisa, puramente inanimada. A outra face da viga leva à construção do caráter quando o adulto, de preferência um sujeito que sabe mais – no sentido de *sapere*, degustação – se curva ao outro, numa atitude de cuidado, e o conduz ao que é certo, ao que é o bem, atitude de formação de longo prazo. Não se nasce justo, repetimos: aprende-se a ser justo mediante o cuidado de adornar essa viga sem quebrá-la, ao tirar dela excessos, dando-lhe a forma do conteúdo vivido. Para educar o caráter na necessidade do dever, é preciso educar para os valores atuais, pensando em mudanças futuras.

É no retorno às próprias coisas, para compreender os valores em relação à vida e construir e reconstruir um *éthos* possível, que se desvela a necessidade de se pensar a ética no campo da ação do indivíduo e do sujeito no mundo. Após a Segunda Guerra Mundial, tal perspectiva, na filosofia

prática, enveredou para uma tentativa de se compreender a aplicação da moral e de se refletir sobre questões pontuais na relação com a alteridade, acerca do que surge numa continuidade e ruptura com o éthos tradicional.

A morada da ética aplicada

Quando se vê o nariz, os olhos, a testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos. Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem... A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. O rosto está exposto, ameaçado, como nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LEVINAS, 1982, pp. 77-78).

Pode-se considerar que o termo ética aplicada gere um desconforto para a teoria geral da ética, uma vez que essa área do saber está relacionada diretamente à filosofia prática. Durante a primeira metade do século XX, a filosofia moral anglo-saxônica preocupou-se com discussões em torno da metaética, que vem a ser o estudo do significado dos termos morais, da relação lógica entre os julgamentos morais e outras formas de julgamentos. Uma preocupação com os enunciados morais que tangenciavam predicados neutros de moralidade, tais como bem, bom, justo e dever, entre outros. As questões de conteúdo moral eram discutidas com base em perspectivas disciplinares que defendiam posições ideológicas, fossem dogmáticas ou relativistas. É o campo da metaética, que não pretendia – e nem pretende – determinar o que o sujeito deve fazer.

A partir dos anos 60 do século XX, ocorre uma mudança nesse quadro reflexivo. A metaética, em suas discussões de predicados neutros, passa a buscar fundamentos que

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

possam orientar a ação. Reflexões em torno do que é o bem e o justo retornam à vida filosófica, à procura de sistemas éticos que possam oferecer uma unidade de referência valorativa e, ao mesmo tempo, uma busca pelo entendimento da justificação do ato moral.

Essa virada reflexiva estava circunscrita às mudanças sociais que marcaram a sociedade ocidental: liberação sexual, direitos sociais e coletivos, direitos dos animais, preocupações ambientais, manipulação de técnicas da matéria animada.

É necessário ressaltar que o caráter de movimento do éthos levou a uma nova configuração, conforme John Haldane (2002, p. 718) assinala:

Em seus estágios iniciais os problemas relacionavam-se principalmente com a vida e a morte, como o aborto, a eutanásia, o suicídio ou o estado de guerra. Mas, recentemente, no entanto, houve um aumento considerável de interesse entre alunos de faculdades e universidades, filósofos profissionais e pessoas fora do ensino superior pelo exame de questões morais...

Os debates voltaram-se para questões da vida boa, numa sociedade em que o controle sobre os indivíduos é diluído no pluralismo social. A aplicação em situações concretas passou a centro de reflexões.

A expressão ética aplicada surgiu nos Estados Unidos nos anos 60 do século passado. Nos anos 70, as questões de ordem ética sedimentaram-se em áreas do conhecimento que tangenciavam o campo interdisciplinar, como bioética, ética ambiental, ética profissional, ética e educação, dentre outras que caracterizam um ramo específico da ética geral.

A ética aplicada não se atém apenas a princípios da ética geral para a ação do indivíduo. Ela tenta, de uma certa forma, buscar princípios que compõem sua origem utilitária. Daí seu caráter utilitarista, no que se refere à avaliação das consequências. O consequencialismo, surgido

no século XIX com os filósofos britânicos James Mill, Jeremy Bentham e John Stuart Mill, entre outros, tornou-se preponderante na filosofia moral britânica no século XX, o que influenciou muitos autores, que passaram a refletir sobre a moralidade, em contraposição à ética tradicional, que buscava por universalidades no dever ser dos indivíduos a partir de sua integração com a família, a religião e a cidade.

Importante salientar que o campo da ética aplicada configura apenas mais um desdobramento da filosofia moral e precisa ser compreendido nos conflitos que dela derivaram, em relação à ética tradicional ou universalista.

O termo ética aplicada presta-se a discussões teóricas que caminham em perspectivas diferentes. Diz respeito a problemas em torno da ética normativa, na tentativa de resolução de problemas do dia a dia. A ética aplicada busca, a partir das microrrelações, estabelecer bases de justificação racional para os atos dos sujeitos. Dessa forma é que a relação entre meios e fins se justifica, advinda de juízos fundamentados em parâmetros que possam trazer o ideal de uma vida feliz e justa. Idealmente, a proposta faz-se atrativa, no sentido de se poder contar com o sujeito comprometido com suas ações, repercutindo na humanidade no plano do dever.

É evidente que a preocupação com a moralidade não é nova, mas no século XX ela se torna central, devido a uma virada no campo reflexivo e nos eventos ocorridos nos períodos de guerras, bem como ao avanço da sociedade de massas, que apresenta um indivíduo incapaz de pensar a relação com o outro.

Os temas surgidos passaram a fazer parte de diversos segmentos sociais e trouxeram indagações de ordem prática: o que devo fazer ou como proceder em determinadas situações, indagações que, necessariamente, levam à ideia de dever.

O dever consiste numa categoria central da filosofia prática, uma vez que expressa o que se tem que fazer, ou o que convém fazer, numa perspectiva de problemas de meios

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

e fins em torno da própria concepção do sujeito frente aos problemas que a ele são demandados.

Segundo Monique Canto-Sperber (2003, p. 438):

O conceito de dever suscita muitas questões que ora militam em prol da sua sujeição como categoria moral autônoma e por sua imersão na evolução social e até mesmo biológica (evolucionismo, sociologismo e mais recentemente ainda a sociobiologia – Darwin, Spencer, Durkheim, Mead, Levi-Bruhl, Bergson), ora surgem como questões existenciais trágicas que agrupamos mais frequentemente sob o título de conflitos de deveres.

Os conflitos de deveres surgem no campo da ética aplicada, levando a reflexões em torno de dilemas e conflitos que exigem um posicionamento no campo da singularidade e um processo de teorização em torno da autonomia do sujeito. O sujeito é autônomo quando, ao deparar com normas já estabelecidas, interioriza-as e, ao refletir sobre as possíveis consequências de suas decisões, faz escolhas.

É necessário ressaltar que, para ser autônomo, o sujeito necessita interiorizar a norma que vem de fora (norma heterônoma), refletir sobre ela, para posteriormente decidir aceitar ou recusar essa norma.

A categoria autonomia detém uma longa história. Vejamos seu percurso, segundo Manfredo Araújo Oliveira (1995, p. 119):

Em sua origem grega (a autonomia) significou a meta das cidades-estados de poderem determinar suas questões próprias, na independência dos poderes estrangeiros. Na modernidade, época das guerras de religião, ela exprimia a pretensão de autodeterminação religiosa confessional. Kant a introduziu na esfera da reflexão filosófica e através disto lhe deu a possibilidade de exprimir aquilo que o homem tem de mais próximo e que assim o distingue dos demais seres. A autonomia significa, a partir de então, a capacidade

e a tarefa que caracterizam o homem como homem, ou seja, autodeterminar-se e autoconstruir-se em acordo com as regras de sua própria razão.

A palavra sujeito remete-nos à etimologia latina *subjectum*, que, entre outras coisas, significa sustentar. O sujeito é aquele que aprende a sustentar a própria existência. Nessa perspectiva, a existência se fundamenta na liberdade, pois é a qualidade primeira do ser humano. Se a liberdade de escolha se coloca como essencial, o sujeito é autônomo quando escolhe. Dessa forma, ser livre pressupõe o exercício de uma razão autônoma.

Essa autonomia do sujeito estabelece relações com o mundo, com o próprio sujeito e com o outro. A relação do sujeito com o mundo pressupõe a tentativa de compreendê-lo melhor. Dessa forma, a própria condição de estar no mundo o predispõe a compreender que não se é sujeito quando se chega ao mundo, pois não se escolhe estar nele em regras já definidas. A relação do sujeito consigo mesmo é mediada pela construção da identidade; a relação com o outro convoca o ser para a ação ética.

Com a categoria sujeito em suas relações, o processo da ética aplicada vai se definindo no campo do conflito e do dilema.

Do conflito

O conflito se perde no tempo. Ele não é uma discussão nova, pois remonta aos gregos, especificamente a Platão, em sua *República*. A tentativa é de não eliminá-lo, mas de trazê-lo à cena. O conflito atravessa a problemática do contrato social, ao se tentar buscar, nas discussões, o consenso. Na contemporaneidade reaparece com John Rawls, em sua teoria da justiça, e com Habermas, em seu agir comunicativo.

Há sempre uma tentativa de se buscar resolvê-lo, de modo consensual. A solução do conflito leva à crítica, ao tentar-se conciliar o irreconciliável. O conflito faz parte da condição humana, não é ponto de chegada e nem de partida,

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

mas um doloroso processo de se pensar a diferença como possibilidade. É assim nos conflitos públicos que demarcam diferenças políticas.

É interessante ressaltar que o conflito estabelece uma desordem na ordem construída do consenso. Ao mesmo tempo, ele está na raiz de discussões que demarcam a unidade de referência valorativa em relação ao consenso estabelecido entre as partes. Por outro lado, no âmbito da ética aplicada, em que se exige uma tomada de posição, o conflito se coloca na esfera de sujeitos ideológicos que, ao se confrontarem, estabelecem uma relação de legitimação dos iguais. Daí a possibilidade de ocorrer o novo, não como fruto de consensos, mas como a possibilidade de um saber constitutivo que, pelos contrários, faz chegar a uma nova possibilidade, quase uma suprassunção hegeliana.

É pela situação de conflito que a crise se instaura, trazendo a possibilidade de se retornar às origens do problema. Para Arendt (1992, p. 223), “Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos.”

A relação de conflito situa-se na relação entre sujeitos, cuja identidade na diferença se objetiva para projetos de intervenção situados no campo dos dilemas.

Do dilema

Não há acordo no que se refere à realidade e à possibilidade da existência de dilemas. Eles só ocorrem quando a realidade indaga princípios que o sujeito considerou fundamentais para sua ação no mundo, ou melhor, quando esses princípios são colocados sob suspeita. O sujeito, ao refletir sobre sua ação no mundo, repensa a vida que escolheu viver, enfrenta situações nas quais precisa escolher entre dois ou mais princípios que considerou imutáveis. É uma situação em que se mostra fundamental o exercício da autonomia. É importante chamar atenção para o fato de que os dilemas não se expunham antes do século XX. Retomando-se o pen-

samento de Tomás de Aquino e, mesmo de Kant, a ideia de não se cumprir um dever era impensável. Tomás de Aquino concebia a lei como divina, verdadeira. Não existem dilemas em não segui-la. Em Kant, o conflito de deveres em relação a princípios universais é inconcebível. Se as ações do dever fossem necessárias, as regras não gerariam conflitos.

O dilema moral, bem como o conflito, acha-se circunscrito ao campo do dever. É a pergunta de ordem da moral o que devo fazer? A resposta a essa pergunta, no período contemporâneo, situa-se no mundo do sujeito, em suas escolhas temerárias, em que escolher é sempre sinônimo de perda. São situações nas quais as ações que emergem levam o sujeito à realização de uma delas. Tal perspectiva, ao se voltar para o sujeito em sua autonomia, leva-o a assumir responsabilidades circunscritas ao plano da ação ética. Daí que as situações dilemáticas levam o sujeito a repensar sua ação no mundo e a reconstruir seu *éthos*, desencadeado de situações-limite enfrentadas.

Voltar a reflexão para o campo do sujeito e da autonomia consiste em irromper possibilidades para a ação do indivíduo que necessita cuidar de seu *éthos*, sempre numa atitude de construção e reconstrução, uma vez que o caráter da condição humana é mutável, nômade, e atitude moral e ética consistem num aprendizado de longa duração.

A ética aplicada aos valores morais chama atenção para a ação do sujeito no mundo em relação ao outro, em situações-limite que exigem intervenção do sujeito naquele momento. Não há tempo para se pensar no agir de acordo com o que se aprendeu, pela vivência e pela formação moral e ética. As escolhas se postam e exigem a solução dos problemas. No campo de sua aplicação, os conflitos, os dilemas e o dever se encontram no limite, em áreas nas quais a vida se posiciona no jogo de escolhas trágicas. Daí que a bioética, com suas questões como eutanásia, clonagem, meio ambiente, em relação à proteção da vida em geral e à educação na formação de longo prazo

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

de valores, demande da ética aplicada a reconstrução do éthos tradicional quanto à ação do sujeito.

A ação ética é aquela em que ocorre a possibilidade de o sujeito sentir-se bem nas decisões que considerou pertinentes para sua convivência no meio em que está inserido. A ética, ao fundamentar a moral e ao expressar sua natureza reflexiva na sistematização de normas, demonstra seu caráter normativo de valores. A ética contemporânea, ao refletir sobre violência, individualismo, banalidade de valores, diversidade, esbarra em conflitos e dilemas na ação do sujeito. E retoma as indagações centrais em seu processo reflexivo, tais como: O que é a liberdade? O que é autonomia? O que são valores? O que e quem é o outro? Questões que, desde sempre, desafiam o ser humano na procura por unidades de referências valorativas, ponto de partida para reflexões do sujeito e sobre ele próprio. Essa aplicabilidade da ética, no que alude ao dever e ao conflito, sempre existiu; a questão atual é que as perguntas voltam-se para o sujeito em situações dilemáticas em torno da escolha pela vida que ele escolheu viver.

A ética prossegue em sua ação reflexiva, sob os valores que dignificam a vida e a morte, os quais autorizam o sujeito a ponderar e escolher entre o que uma vida possível na relação eu/outro possa desencadear.

Considerações finais

A morada da ética aplicada acha-se circunscrita à formação de valores e ao conflito de deveres que se situam nos conflitos e dilemas enfrentados pelo sujeito frente a suas escolhas temerárias. É a entrada em cena do outro como um eu. Na sua diferença é que se opera o nascimento do diverso, numa igualdade da espécie em tentar ser feliz com a vida que se escolheu viver.

No campo da ética aplicada, uma questão surge numa perspectiva singular que os indivíduos vivenciam em torno de conflitos, dilemas e deveres, no que tange à ação moral

e ética. Dilemas e conflitos que vão da atuação política a situações singulares do direito de morrer com dignidade. E, ainda, perpassam enunciados prescritivos de conduta ligados ao bem e ao dever.

O *éthos* se renova na ética aplicada e se mantém no processo de construção e reconstrução de si mesmo, acatando, em sua morada primeira, a liberdade. Não se nasce livre. Aprende-se a ser livre, com o outro. Como também não se nasce justo e nem sujeito. A construção do *éthos* constitui o doloroso processo de acolher o outro na sua fragilidade humana e na sua fragmentação, possibilitando-lhe abrigo necessário para sua interrogação permanente que, desde os gregos, faz-se presente entre nós: Sabes quem tu és? Ou, no dizer de Comte-Sponville, “Viver não é suficiente, pois necessário é viver feliz. Não seria essa a condição da ética em sua construção e reconstrução do *éthos*?”

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRITO, Adriano Naves (org.). *Ética: Questões de Fundamentação*. Brasília: UNB, 2007.
- CAILLÉ, Alain et alli. *História argumentada da Filosofia Moral e Política: A felicidade e o útil*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- CANTO-SPERBER, Monique. (org.). *Dicionário de ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- FERREIRA, Amauri Carlos. A morada do educador: Ética e cidadania. In: *Educação, cidade e cidadania*. Belo Horizonte: PUCMinas/Autêntica, 2007.
- HALDANE, John. Ética Aplicada. In: *Compêndio de Filosofia*. Orgs.: Nicholas Bunnin e E.P. Tsui-James. São Paulo: Loyola, 2002.

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética & Direito*. Orgs.: Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Edições Loyola/Landy Editora e Distribuidora, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

MORIN, Edgar. *O método 6: Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NEDEL, J. *Ética Aplicada: Pontos e contrapontos*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

NUNES, Etelvina P. L. *O outro e o rosto: Problemas da alteridade em E. Levinás*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Publicações da Faculdade da UCP, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1996.

RICOEUR, Paul. *O justo*. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2008.

A Partida

O sino da igreja de nossa terra
Bateu fundo
Bateu triste
Um som que vibra o corpo e retine na alma
Anunciou mais uma partida
Anunciou a sua partida
Um tumulto de emoções invade a alma
O tempo para e me passeia

Um silêncio atravessa meu mundo e habita as ruas de nossa cidade
Habita os corações de seus colegas e amigos
Vozes adormecidas esculpem no tempo da memória sua história
Gravadas como tatuagem, as coisas e as pessoas recordam
gestos, exigem afetos
Nessa hora palavras de consolo são inúteis,
Imperceptíveis aos nossos corações
Um sentimento de falta e de vazio
Toma conta do meu corpo
É impossível não sentir dor
Dor que aperta o peito e corta a alma
Não tem remédio que cure
A não ser esse tempo que se arrasta

Adoeço de pura saudade
Por um tempo hei de ficar assim
Sentindo dores que não passam
Vendo fotografias alheias
Lembrando-me de um tempo que não existe mais
Daqui pra frente, sombras...
Apenas lembranças atravessadas pelo tempo que se foi

Indiferente às nossas emoções
A vida continua na sua repetição
Vida que sorri na despedida
É um velho poema de uma estranha poesia
Aperta o peito, dói a alma, faz sofrer e chorar
É mais uma partida, é a partida
É uma vida, é a vida que não dura mais que um dia.

A MORADA DA ÉTICA APLICADA

Votos Partidos (Este poema foi tirado do filme Os Vivos e os Mortos, de John Houston, que é baseado no livro *The Dubliners*, de James Joyce, e parece ser uma adaptação da tradicional balada irlandesa *The Grief of a Girl's Heart*.)

Era tarde a noite passada
o cão falava de você
O pássaro cantava no pântano
falava de você
Você é o pássaro solitário
na floresta
Que você fique sem companhia até achar-me
Você prometeu e mentiu
Disse que estaria junto a mim
quando os carneiros fossem arrebanhados
Eu assoviei e gritei cem vezes
e não achei nada lá
a não ser uma ovelha balindo
Prometeu-me algo difícil
um navio de ouro sob um mastro prateado
Doze cidades e um mercado em todas elas
e uma branca e bela praça a beira-mar
Você prometeu algo impossível
que me daria luvas de pele de peixe
e sapatos de pele de ave
e roupa da melhor seda da Irlanda
Minha mãe disse pra não falar com você
nem hoje, nem amanhã
nem domingo
Foi um mal momento para dizer-me isso
como trancar a porta após a casa arrombada
Você tirou o leste de mim
Tirou o oeste de mim
Tirou o que existe à minha frente
Tirou o que há atrás
Tirou a lua
Tirou o sol de mim
E o meu medo é grande
Você tirou Deus de mim.

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

Desidério Murcho¹

Um dos papéis públicos da filosofia é esclarecer confusões comuns. Uma dessas confusões formula-se rapidamente na forma de uma contradição: ao mesmo tempo que é comum considerar-se que “os valores são relativos” (às culturas, por exemplo, ou ao contexto histórico) é também comum defender-se a universalidade dos direitos humanos; mas se os direitos humanos são meramente relativos, não são universais e, se não são universais, qualquer cultura, sociedade, comunidade ou pessoa nada está a fazer de errado se não aceitar os direitos humanos. A limite, isso significaria que os colonizadores que fundaram o Brasil com base na exploração de índios e de negros, nada de errado moralmente teriam feito, pois estariam apenas a obedecer aos seus valores, que contudo não são agora os nossos. Como sair dessa contradição aparente? Serão realmente os valores relativos? Serão os direitos humanos universais? Esse é o tema destas páginas.

É preciso começar por dizer alguma coisa sobre a natureza da filosofia, que muitas vezes não é entendida corretamente. A filosofia dá origem a perplexidades porque nem é literatura, nem é religião, nem é ciência. Não é ciência porque não é constituída por um conjunto enorme de resultados, como acontece com a física ou a biologia ou a matemática ou a lógica. Não é religião porque não se baseia na autoridade, na tradição ou em escritos considerados sagrados. E não é literatura porque não visa efeitos estéticos nem a construção de ficções. Precisamente porque a filosofia não é qualquer dessas coisas, é por vezes reduzida a qualquer

1 – Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto

uma delas. Assim, faz-se, por vezes, da filosofia uma disciplina meramente técnica ou científica, com muita lógica ou muitas questões exegéticas. Outras vezes, faz-se da filosofia uma espécie de discurso religioso que visa dizer-nos coisas reconfortantes e que nos dão esperança. Outras vezes ainda se leem os filósofos como se fossem romancistas, construtores de ficções sem outra pretensão que não a de proporcionar momentos agradáveis de leitura amena.

Não é assim que entendo a filosofia, e penso que ao longo da história da filosofia não foi também assim que a maior parte dos filósofos a entenderam. Entendo que a filosofia se ocupa de problemas de real interesse cognitivo, apesar de não serem problemas que tenham resolução científica. Vejamos alguns desses problemas, em contraste com problemas que não são filosóficos:

- Serão os valores relativos (à história, às sociedades, aos indivíduos)?
- Será toda a realidade uma mera ilusão?
- Sabemos realmente o que pensamos que sabemos?

O primeiro desses problemas será abordado em seguida. Os outros são problemas respectivamente da metafísica e da epistemologia. O que há de comum a todos é que não se consegue ver que tipo de metodologia científica se poderia usar para tentar responder-lhes. Compare-se com três problemas sutilmente diferentes:

- Diferentes pessoas, em diferentes momentos da história e em diferentes sociedades, têm valores diferentes?
- Algum filósofo defende que toda a realidade é uma mera ilusão?
- Como explicar os processos cognitivos que ocorrem no cérebro de uma pessoa quando ela conhece algo?

Nenhum desses problemas é filosófico, uma vez que só empiricamente podem ser adequadamente estudados de maneira adequada. No primeiro caso, trata-se de um pro-

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

blema sociológico e antropológico, e só pode ser adequadamente estudado fazendo-se investigação empírica, típica em sociologia — inquéritos, estatísticas, etc. No segundo caso, trata-se de algo que só se pode responder recorrendo-se aos métodos empíricos da história da filosofia — leitura e interpretação de textos. E o terceiro problema só pode ser adequadamente estudado recorrendo aos métodos empíricos da psicologia cognitiva.

Os problemas filosóficos têm assim duas características curiosas:

1) Não se consegue ver como poderão ser resolvidos recorrendo-se às metodologias das ciências empíricas, como a sociologia ou a física, nem formais, como a lógica ou a matemática;

2) Apesar disso, os problemas da filosofia não parecem menos reais, nem parecem meras confusões ou ilusões.

A filosofia é, assim, uma disciplina em que nos dedicamos ao estudo de problemas em aberto, que ninguém sabe como se resolvem. A tentação natural e de senso comum é a de se desistir de buscar resolvê-los, por se pensar que só vale a pena enfrentar problemas quando já temos metodologias para os resolver. Deve-se resistir a essa tentação, entre outras razões, porque: 1) saber enfrentar problemas em aberto é crucial para uma democracia saudável e 2) pode-se saber muito sobre um problema e muito ganhar em compreensão, apesar de não sabermos resolvê-lo.

Vejamos o primeiro aspecto. Os problemas sociais, econômicos e políticos que enfrentamos nas nossas sociedades são insuscetíveis de solução científica. Certamente que as ciências — como a medicina ou a economia — muito nos ajudam a resolver alguns dos problemas das nossas sociedades. Mas não nos dão respostas prontas, que possamos aplicar cegamente. Para resolver os problemas das populações precisamos de discernimento; precisamos tomar decisões sem garantias científicas de que estamos a fazer o melhor. Isso significa que precisamos saber deliberar e discernir

quando não há soluções científicas para os nossos problemas. Por exemplo, a engenharia diz-nos exatamente como podemos fazer uma ponte, de modo a suportar o peso que queremos que suporte; mas nenhuma ciência nos diz se é melhor fazer uma ponte ou um hospital ou uma escola; se é melhor tomar esta ou aquela decisão. Precisamos, pois, saber pensar claramente e com discernimento quando as meras receitas científicas e matemáticas não se aplicam. Uma formação adequada em filosofia pode ajudar-nos a fazer isso melhor, precisamente porque em filosofia estudamos problemas que ninguém sabe resolver – e tentamos resolvê-los, apesar disso. Quanto ao segundo aspecto, pode-se saber muito sobre um dado problema, sem saber resolvê-lo, porque na tentativa de o resolver esclarecemos confusões, vemos que vias estão fechadas e que alternativas existem realmente. Muitas ideias que parecem óbvias quando não temos formação filosófica revelam-se confusões insustentáveis ou, pior, preconceitos interesseiros disfarçados de concepções cuidadosamente pensadas. Ao longo da história da humanidade, alguns dos maiores terrores basearam-se precisamente em preconceitos interesseiros em que ninguém poderia genuinamente acreditar se pensasse seriamente no assunto, mas em que era muito vantajoso acreditar. Por exemplo, duvido que os escravagistas europeus do século XV pudessem acreditar, em boa-fé, que os negros ou os índios não tinham alma, ou que os alemães pudessem realmente acreditar que os judeus eram sub-humanos; mas em ambos os casos essas ideias prevaleceram porque era vantajoso acreditar nelas e porque ninguém as analisava cuidadosamente para ver se eram realmente sustentáveis. A filosofia, mesmo não apresentando resultados aplicáveis para a melhoria da sociedade, como acontece com a engenharia ou a medicina, pode mesmo assim ter um papel público fundamental: o de pôr em causa com rigor os preconceitos do nosso tempo, ensinando-nos a pensar cuidadosamente.

Comecei com esses esclarecimentos porque algumas pessoas encaram a filosofia não como uma atividade prima-

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

riamente cognitiva e crítica, mas como um discurso emocionalmente reconfortante, que serve para dar um ar de fundamentação acadêmica às ideias que já preferimos. O que farei, ao invés, é: 1) mostrar que o relativismo ético, muito comum hoje em dia, é incompatível com a aceitação da universalidade dos direitos humanos, 2) argumentar que a ideia de que os valores são relativos se baseia em maus argumentos e confusões e 3) mostrar como se pode ter uma concepção minimalista da ética, que evite as confusões atrás detectadas.

A ética é uma disciplina filosófica que estuda três famílias de problemas, dividindo-se por isso em três áreas:

1) A metaética estuda problemas relacionados com a natureza da própria ética, como a questão de se saber se os valores éticos são relativos ou não – tema que abordaremos em seguida;

2) A ética normativa estuda o problema de se saber o que é o bem último, isto é, o bem que não é meramente instrumental para outros bens, e o problema de se saber o que faz uma ação ser boa – o deontologismo, o consequencialismo, a ética das virtudes e o contratualismo são as quatro grandes famílias de teorias éticas normativas;

3) Finalmente, a ética aplicada ou prática estuda problemas como a permissibilidade do aborto, a relevância moral dos animais inumanos, a obrigatoriedade de ajudar as populações mais pobres ou a moralidade da guerra.

Alguns autores fazem uma distinção confusa entre ética e moral, que tem raiz em Hegel, mas que nada esclarece e só confunde. Usarei os termos “ética” e “moral” como sinônimos, até porque o segundo tem origem num termo latino que é a tradução do termo grego que é a origem do primeiro. A ética não é um mero conjunto mais ou menos arbitrário de códigos de conduta; entre outras coisas, é o estudo cuidadoso das razões a favor ou contra a nossa conduta. Isso significa que em ética se dá muita importância à argumenta-

ção: queremos saber que razões há para agir ou não agir de determinada maneira, por exemplo.

O relativismo cultural, em ética, distingue-se da mera diversidade cultural. A diversidade cultural é apenas a existência de diversas culturas, eventualmente com diferentes códigos de comportamento. O relativismo cultural é uma tese ética: um tipo particular de relativismo moral. O relativismo moral é qualquer posição que defenda que as ações são corretas ou incorretas, e que os estados de coisas são bons ou maus, relativa e não absolutamente. Relativamente a quê? Depende do tipo de relativismo moral. Quando se defende que são relativos ao tempo histórico, trata-se de relativismo histórico; quando se defende que são relativos a cada pessoa em particular, trata-se de subjetivismo; quando se defende que são relativos a culturas ou mentalidades, trata-se de relativismo cultural. Esses são três tipos de relativismo moral, e podem ser combinados entre si.

Do ponto de vista do relativismo cultural não há diferença entre uma população considerar que um certo comportamento é moral e esse comportamento ser realmente moral. Por exemplo, se numa cultura se considerar que é moral excluir as mulheres ou os negros da vida política, então é realmente moral fazer tal coisa. Dado que no século XIX se considerava isso mesmo na Europa e noutros países, então era realmente moral fazê-lo.

O relativismo cultural opõe-se ao irrelativismo. Não uso a palavra “absolutismo” porque ela dá origem a duas ilusões. A primeira é dar a impressão de que quem se opõe ao relativismo cultural está obrigado a defender que todos os valores são absolutos, o que é falso. Compare-se com alguém que se opõe à ideia de que todos os homens são louros; essa pessoa não está obrigada a defender que nenhum homem é louro, mas apenas que alguns homens não são louros. O mesmo acontece com o relativismo cultural: dado que quem defende essa ideia aceita que todos os valores são relativos à cultura, quem se opõe a essa tese só tem de defender

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

que alguns valores não são relativos à cultura. Não tem por isso de defender que nenhum valor é relativo à cultura, como a palavra “absolutismo” dá a entender.

A segunda ilusão é confundir o relativismo moral com o contextualismo moral. A negação do relativismo cultural é compatível com a aceitação do contextualismo moral. Compare-se com alguém que se opõe à ideia de que as verdades são relativas; essa pessoa nega que uma mesma verdade, como “Hoje é terça-feira”, possa ser falsa só porque uma dada cultura ou um conjunto de pessoas consideram que é falsa. Mas essa rejeição é compatível com a aceitação de que a frase “Hoje é terça-feira”, proferida amanhã, é falsa, apesar de ser verdadeira hoje — mas isso não é relativismo, é apenas atenção ao contexto. Em diferentes contextos, a mesma frase exprime diferentes ideias, que poderão ser verdadeiras ou falsas em função do contexto. O que opõe o relativista ao irrelativista quanto à verdade é o primeiro considerar que a verdade é sempre relativa ao que as pessoas consideram, ao passo que o segundo afirma que isso nem sempre acontece. Contudo, aceitar que as frases são relativas aos contextos em que são proferidas não é uma forma de relativismo, mas sim de contextualismo — e é inócuo. Afinal, é evidente que, entre outras razões, é porque a neve é branca que a frase “A neve é branca” é verdadeira. Contextualismo não é relativismo.

O mesmo acontece no caso da ética. Quem se opõe ao relativismo moral opõe-se à ideia de que uma ação seja correta ou incorreta em função do que as pessoas de uma dada cultura ou tempo histórico consideram. Quem se opõe ao relativismo moral considera que as ações nem sempre são corretas ou incorretas em função do que as pessoas consideram, e portanto que a maior parte das pessoas de uma dada cultura pode considerar que, por exemplo, excluir as mulheres e negros seja moralmente correto, apesar de na realidade isso não ser moralmente correto. Essa ideia, contudo, é compatível com o contextualismo moral, que é a ideia banal de que as ações de um certo tipo são corretas em certas circunstân-

cias e incorretas noutras. Por exemplo, numa circunstância em que uma pessoa não vê que está prestes a ser atropelada, pode ser moralmente correto empurrá-la violentamente para lhe salvar a vida; mas, noutra circunstância, pode ser moralmente incorreto empurrá-la violentamente. Outro exemplo: em certas circunstâncias é permissível retirar a liberdade e o direito de voto a uma pessoa, nomeadamente se cometeu um crime de um dado tipo; mas noutras circunstâncias não é permissível fazer isso a essa pessoa.

Assim, o relativismo cultural é a ideia de que todas as ações são corretas ou incorretas consoante são consideradas corretas ou incorretas numa dada cultura. A negação disso é a ideia de que nem todas as acções são correctas ou incorrectas em função do que as pessoas pensam. O relativista nunca vê diferença entre considerar-se numa dada cultura que algo é moralmente correto e algo ser moralmente correto, ao passo que o seu opositor defende que pelo menos em alguns casos existe tal diferença.

O relativista moral tem de defender que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pelas Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948, não exprime princípios éticos universais em qualquer sentido robusto do termo. Apesar de essa declaração ter sido aprovada por unanimidade nas Nações Unidas (com a abstenção de alguns países, como a União Soviética, a Polónia e a África do Sul), o relativista cultural terá de defender que a violação de qualquer dos direitos nela consagrados é eticamente permissível, desde que seja permissível numa dada cultura. Assim, se numa dada cultura se considera que é correto discriminar as pessoas com base na origem étnica ou no sexo, violando o art. 2º da Declaração, o relativista tem de aceitar que nessa cultura é correto fazer tal coisa e que a Declaração se limita a exprimir uma convicção diferente.

Muitas pessoas que aceitam o relativismo cultural rejeitam a ideia de que é eticamente permissível violar qualquer um dos direitos humanos consagrados na De-

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

claração. Mas essas duas ideias são incompatíveis. O relativismo cultural é incompatível com a ideia de direitos humanos universais.

Que razões haverá para aceitar o relativismo cultural? Uma primeira razão é pura confusão. Consiste em confundir o relativismo cultural com o respeito pela diversidade cultural. Muitas pessoas defendem que devemos respeitar as culturas alheias, e consideram que no passado os europeus e outros povos cometeram o erro moral de não respeitar as culturas alheias, impondo à força os seus padrões e classificando as culturas alheias como selvagens ou primitivas ou incivilizadas. E essas pessoas pensam que para defender esse respeito pelas culturas alheias temos de defender o relativismo cultural — mas isso é uma confusão.

Em primeiro lugar, a ideia é incoerente, porque defende um valor ético universal (o respeito pelas culturas alheias) com base na premissa de que todos os valores éticos são relativos à cultura. Contudo, se todos os valores éticos fossem relativos à cultura, o valor do respeito pelas culturas alheias só poderia ser um valor relativo a certas culturas, mas não a outras. Nomeadamente, não era um valor na cultura europeia do século XVI, e portanto os europeus nada fizeram de moralmente errado ao não respeitar as culturas alheias.

Em segundo lugar, é simplista: não distingue o que deve ser cuidadosamente distinguido. Há uma grande diferença entre respeitar costumes que não têm relevância ética — como as cerimônias de casamento, a nudez ou os comportamentos sexuais — e respeitar costumes que têm relevância ética — como a escravatura, a discriminação das mulheres ou a violação de crianças. O respeito pelas culturas alheias tem o mesmo gênero de limite que tem o respeito pelos comportamentos alheios: é defensável respeitar todos os comportamentos e estilos de vida alheios desde que não prejudiquem injustamente outras pessoas.

Em terceiro lugar, defender a tolerância de culturas alheias com base no relativismo cultural denuncia uma enor-

me incompreensão do conceito de tolerância. Uma pessoa não pode exercer qualquer tolerância quanto a um estilo de vida alheio se não puder condenar esse estilo de vida. Se não podemos condenar um dado estilo de vida, não podemos tolerá-lo — aceitamo-lo como bom ou indiferente. A tolerância consiste em defender que um dado estilo de vida é condenável, por ser tolo ou por outra razão qualquer, mas que as pessoas têm o direito a viver desse modo desde que não prejudiquem ninguém. Assim, a tolerância cultural consiste em considerar que o hábito europeu de só as mulheres usarem saias é uma tolice, ao mesmo tempo que se tolera esse hábito. Se começarmos por considerar que esse hábito não é condenável, nada teremos para tolerar.

Assim, uma das motivações do relativismo cultural é pura confusão. Essa motivação é a tolerância cultural. Mas não só a tolerância cultural não resulta do relativismo cultural, como é na verdade incompatível com ele.

Vejamos agora uma segunda razão para aceitar o relativismo cultural. Nesse caso, o argumento de algum modo aludido intuitivamente é o seguinte:

O que numa comunidade se considera moralmente correto, noutra é visto como moralmente incorreto.

Logo, não há padrões universais do correto e do incorreto, e a ética é relativa à cultura.

Esse argumento ganhou força na Europa quando as pessoas se viram confrontadas com códigos de comportamento muito diferentes dos seus. A nudez e certos comportamentos sexuais, por exemplo, eram vistos como inaceitáveis pelos europeus, profundamente influenciados pelos códigos de conduta do cristianismo. Eis que se descobre que partes substanciais da população humana nunca tinham ouvido falar do deus cristão e não tinham o mesmo gênero de atitude relativamente à nudez nem ao comportamento sexual. A primeira reação dos europeus foi condenar o modo de vida considerado imoral e selvagem; mas mesmo naquela altura muitos críticos europeus perguntavam: “Se tais sociedades

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

consideradas primitivas precisam ser civilizadas pelos europeus, quem irá civilizar a civilização europeia, na qual há tantas iniquidades?” Assim, a primeira reação de rejeição dos costumes alheios foi dando lugar a uma reação diferente: diferentes povos têm diferentes códigos de comportamento, e só um certo tipo de ignorância ou soberba poderá fazer alguém pensar que o código de comportamento da sua sociedade ou comunidade é correto, todos os outros incorretos. Essa posição é então confundida com a tese relativista, a ponto de parecer que quem hoje rejeita o relativismo é por ignorância ou soberba. Compare-se, contudo, as duas teses:

a) Tese da diversidade cultural: diferentes culturas têm diferentes códigos de comportamento.

b) Tese relativista: não há padrões universais do correto e do incorreto, e a ética é relativa à cultura.

As duas ideias são muito diferentes. A primeira diz-nos algo que podemos verificar empiricamente, algo que pode ser estudado por disciplinas como a história, a antropologia ou a sociologia. A tese da diversidade cultural é empírica; diz respeito ao que as pessoas fazem ou pensam em diferentes culturas.

A segunda ideia é muito diferente. Não nos diz apenas que diferentes pessoas em diferentes culturas consideram que diferentes comportamentos são corretos ou incorretos. Diz-nos que não há padrões universais do correto e do incorreto. Essa afirmação pode parecer mais ou menos igual à primeira porque pode ser entendida apenas empiricamente, da seguinte maneira: se fizermos uma lista de todos os padrões de comportamento das diferentes sociedades humanas, não encontraremos um denominador comum, não encontraremos padrões iguais em todas as sociedades humanas. Mas se essa ideia for entendida dessa maneira, é simplesmente falsa. Em nenhuma sociedade humana é moralmente permissível torturar crianças por prazer. Em quase todas as sociedades humanas já se torturaram crianças por prazer, mas não como norma de comportamento, comumente aceita, e sim como um desvio comportamental fortemente condenado.

De modo que, se entendermos empiricamente a ideia de que não há padrões universais de comportamento, essa ideia é falsa. Alguns comportamentos são condenados numa sociedade e não o são noutra, mas isso não acontece com *todos* os comportamentos. Essa ideia, contudo, pode ser entendida não como uma tese empírica mas antes como uma tese filosófica sobre a impossibilidade de se *justificarem* padrões universais de comportamento, ainda que vários comportamentos sejam por acaso condenados em todas as sociedades. Essa ideia é muito mais forte e é isso que constitui o relativismo cultural em ética. A ideia é a seguinte: mesmo que alguns comportamentos sejam condenados em todas as sociedades, isso é irrelevante; o que é relevante é que muitos comportamentos condenados numa sociedade não o são noutra. E isso é relevante porque mostra que não pode haver justificação para se condenar ou não um dado comportamento; os comportamentos são condenados ou não por motivos históricos, culturais, eventualmente até práticos, mas não têm realmente justificação, em qualquer acepção robusta do termo.

Chegamos assim ao que torna a tese do relativismo cultural tão atraente. O que a torna atraente é a perplexidade perante o que poderia justificar as nossas escolhas éticas; perante essa perplexidade, declara-se então que as escolhas éticas resultam do contexto cultural, ou de outro, não podendo resultar de qualquer tipo de deliberação cuidadosa.

Se essa for a motivação fundamental do relativismo cultural, é irrelevante demonstrar-se cabalmente a invalidade do argumento acima apresentado a favor dessa tese. O argumento, recorde-se, parte da ideia de que diferentes comunidades ou culturas consideram corretos diferentes comportamentos, e conclui que não há padrões universais do correto e do incorreto. Refletindo um pouco, é óbvio que o argumento é inválido. Afinal, do fato de várias comunidades ou culturas ao longo da história considerarem corretas diferentes afirmações sobre a Terra não se pode concluir que não há afirmações universalmente verdadeiras ou falsas sobre a Terra. A mera discordância e diversidade de opiniões

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

quanto a um assunto não permite concluir que todas as opiniões sobre esse assunto são “igualmente verdadeiras”. Apesar de ser verdade que muitas pessoas em muitas culturas pensaram que a Terra estava imóvel no centro do universo, ao passo que outras pessoas noutras culturas pensam que a Terra não está imóvel no centro do universo, dessa discordância de opiniões não se segue que a posição e movimento da Terra é relativa às culturas — ou seja, não se segue que a Terra ora se move ora não se move consoante as pessoas acreditam ou não nisso. Ou seja, da discordância e diversidade de opiniões sobre o movimento da Terra não se segue o relativismo sobre o seu movimento. Assim, da discordância e diversidade de opiniões éticas entre culturas não se segue também o relativismo cultural.

Esta refutação é sólida. O argumento original a favor do relativismo cultural está claramente errado. Mas, se nos limitarmos a refutar o argumento desse modo, não estaremos a responder à sua motivação, que é presumivelmente o factalismo (que por sua vez é uma versão de cientismo). Perante a refutação apresentada, a resposta previsível de quem defende o relativismo cultural é que os valores éticos são coisas muito diferentes dos fatos sobre o movimento e a posição do planeta Terra; esses fatos são o que são, independentemente do que as pessoas pensam acerca deles; mas os valores são muito diferentes dos fatos e não podem ser estabelecidos objetivamente ou cientificamente; por isso, são meras expressões das culturas, da história, etc.

Essa é que me parece a razão central a favor do relativismo cultural. As diferenças culturais não desempenham o papel de *premissa* de um argumento obviamente errado, mas apenas de *confirmação* do que é tomado como uma evidência. E o que parece evidente é que os valores não são fatos e só os fatos podem ser objetivamente estabelecidos. Mas o que quer isso dizer?

A ideia fundamental é uma certa concepção de justificação. A justificação é vista de um modo algo mecânico:

é uma questão de se espelharem fatos. Se não há fatos que possam ser espelhados, nenhuma justificação adequada pode existir — e ficamos entregues à mera perspectiva, relativa às arbitrariedades históricas, culturais e até psicológicas. O problema é que essa concepção de justificação é incoerente, porque se baseia numa ideia que, segundo os seus próprios padrões, não é justificável.

A ideia é que só uma ideia empiricamente verificável — pela observação ou experimentação científica — pode ser adequadamente justificável. Mas o que justificará essa mesma ideia? É por isso que essa ideia é incoerente; segundo os seus próprios critérios, essa ideia só seria justificável se houvesse maneira de a verificar pela observação ou pela experimentação científica. Mas não há qualquer maneira de verificar-la pela observação ou pela experimentação científica — trata-se de uma ideia tipicamente filosófica; não se vê como poderíamos verificá-la empiricamente. Logo, a ideia é incoerente, porque, se for realmente verdadeira, não temos qualquer justificação para pensar que é verdadeira; só poderíamos ter justificação para pensar que é verdadeira se fosse falsa, isto é, se nem toda a justificação for de caráter empírico e verificacionista.

O que acontece no caso do relativismo cultural é muito comum: defende-se uma ideia com base num princípio filosófico que parece óbvio mas que na realidade é incoerente.

O factualismo e o verificacionismo exercem uma forte atração; parecem critérios últimos de justificação, e levam-nos a pensar que onde não há fatos nem verificação possível de fatos, não pode haver justificação. Mas essa ideia só parece plausível à primeira vista. Mal a vemos com algum cuidado, desfaz-se em fumo. Isso não é dizer que os fatos e a verificação deles não desempenham um papel importante na justificação; sem dúvida que sim. Se eu disser que há cisnes pretos na Austrália e outra pessoa insistir que não, o melhor a fazer é mesmo ir lá ver se há ou não. Em casos como esses, a verificação de fatos aproxima-se da justificação última. Na

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

verdade, a verificação de fatos *nunca* é a justificação última, pois precisamos aceitar muitas outras ideias e princípios para que possamos interpretar as nossas observações de um certo modo em vez de outro. Mas mesmo assim é verdade que a verificação de fatos, num certo contexto de justificação, é muitas vezes o tira-teimas crucial. Daí ser natural pensar-se que a verificação de fatos é o tira-teimas crucial em todos os contextos.

Mas pensar isso é incoerente – pelas razões que vimos, e também porque em matemática ou lógica a verificação de fatos não desempenha qualquer papel justificativo, ou pelo menos não desempenha um papel justificativo primário. Os lógicos e matemáticos não andam de microscópios ou telescópios em punho verificando fatos. Nem os filósofos, a propósito.

O que torna o relativismo cultural tão atraente é precisamente a ausência de fatos éticos que possamos verificar. Não é possível verificar empiricamente se torturar crianças por prazer é impermissível. Portanto, se toda a justificação for empírica e factual, não há justificação para a nossa ideia de que torturar crianças por prazer é impermissível. Por mais que observemos crianças a serem torturadas, nunca conseguiremos observar o fato de isso ser impermissível. Apenas observamos as crianças a sofrer, nada mais.

Uma vez que é incoerente pensar que toda a justificação é empírica e factual, que outros tipos de justificação teremos de admitir como razoáveis? A resposta é: a argumentação. E na argumentação não há garantias: um argumento pode parecer bom apesar de ser mau; pode parecer válido apesar de ser inválido; pode parecer que parte de bases sólidas apesar de partir de falsidades. O que isso significa, na verdade, é que não há justificação última; há apenas processos de justificação continuamente abertos à refutação, à objeção, ao contra-argumento. Aplicando isto à ética, o crucial não é procurar fatos éticos e, na sua ausência, concluir que a ética é relativa à cultura. O

crucial é procurar justificações, que nesse caso não poderão ser factuais – ainda que dependam crucialmente de fatos, como veremos.

E o que são justificações? Não são meros motivos, nem meras motivações interesseiras. Uma justificação é um argumento ou plêiade de argumentos, e para que esses argumentos sejam bons têm de ser cuidadosamente pensados e têm de estar continuamente abertos à discussão livre — porque nos enganamos muitas vezes e tomamos como bom um argumento que afinal é mau. Justificar ideias exige proibidade intelectual e a aceitação de que as nossas ideias mais queridas e confortáveis possam estar erradas. Na verdade, a justificação livre e pública de ideias é um dos fundamentos da democracia e é uma pena que o factualismo faça as pessoas pensar que a discussão pública é apenas um jogo de interesses e uma farsa intelectual. Claro que a discussão pública pode ser mal conduzida e é muitas vezes mal conduzida. Mas dadas as nossas limitações cognitivas — dado o fato óbvio de não sermos oniscientes — a única coisa razoável a se fazer é discutir todas as nossas ideias, aberta e livremente, para descobrirmos quais delas são mais plausíveis. E isso tanto se aplica à ética quanto à matemática ou à física. Em nenhum desses casos são os fatos que dão objetividade aos nossos juízos. A objetividade dos nossos juízos resulta da discussão aberta e livre de acordo com preceitos de proibidade intelectual.

Assim, a procura de justificações em ética não é a procura de fatos que justifiquem automaticamente os nossos juízos éticos. A justificação é muito mais complexa do que isso. No entanto, isso não significa que a justificação em ética deva desprezar os fatos. Por exemplo, um fato crucial quando se tortura crianças é que as crianças sofrem e querem escapar desse sofrimento. Esse fato é crucial porque exige uma justificação para não atender ao seu sofrimento nem à sua preferência. Se alguém tortura uma criança por prazer, deve presumir que há algo que torna as preferências da criança menos importantes do que as suas preferências.

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

Assim, é algo irônico que o factualismo moral procure fatos morais, ao mesmo tempo que ignora fatos cruciais para os nossos juízos morais. O fato de as crianças terem preferências exige-nos uma justificação para não atender a tais preferências, porque passamos a vida a atender às nossas próprias preferências. A menos que haja um qualquer argumento que mostre que as minhas preferências são sempre mais importantes do que as de qualquer outra pessoa, a minha desconsideração pelas preferências dos outros não tem qualquer justificação. E, claro, não há qualquer bom argumento que mostre que as minhas preferências são sempre mais importantes do que as das outras pessoas.

Há maneiras de se continuar a defender o egoísmo contra esse esboço de argumento. Eu poderia dizer que as minhas preferências só são mais importantes *para mim*, ao mesmo tempo que reconheço que as preferências dos outros são mais importantes *para eles*. E poderia acrescentar que cada qual deve agir de acordo com as suas preferências e não de acordo com as preferências dos outros. Esse tipo de argumento parece padecer de uma confusão crucial, contudo. O que está em causa é saber se as únicas preferências a que devo atender são as minhas preferências, dado eu reconhecer que os outros também têm preferências. Responder que devo atender apenas às minhas preferências porque são as mais importantes *para mim*, não é ainda responder coisa alguma, pois o que queremos saber não é se as minhas preferências são as mais importantes *para mim* mas se devo atender apenas às preferências que são mais importantes para mim. Responder que só tenho razões para agir quando tenho motivações internas para agir é confundir o que quero fazer com o que devo fazer. Claro que o que quero fazer é o que tenho motivação interna para fazer. Mas perguntar o que devo fazer é fazer outro tipo de pergunta. É perguntar o que tenho justificação para fazer. Ora, se não tenho justificação para agir segundo as preferências dos outros, por não serem as minhas preferências, também não tenho justificação para agir segundo as minhas preferências, só por serem minhas.

Não vou continuar esse debate filosófico, que apresentei aqui só a título exemplificativo: rapidamente se vê que, devidamente compreendido, o debate ético não é factual, nem diz respeito à verificação de fatos. Diz respeito, antes, à argumentação, à apresentação de razões, cuidadosamente pensadas e pesadas. Por isso é largamente irrelevante que existam desacordos morais entre culturas – porque as pessoas enganam-se ao raciocinar. Pior: muitos desses enganos são mal-intencionados, pois são interesseiros. Como comecei por dizer, não acredito que algum alemão pudesse honestamente pensar que os judeus eram sub-humanos – mas era proveitoso pensar tal coisa e por isso tudo o que parecesse justificar tal ideia era aceito sem mais discussão.

Assim, perante a diversidade de comportamentos tidos como morais em diferentes sociedades, é necessário perguntar se razões há a favor ou contra tais comportamentos. E a procura dessas razões não pode ser meramente a reafirmação dos preconceitos culturais da nossa própria cultura. É preciso procurar essas razões com probidade epistêmica, procurando genuinamente saber que razões há para aceitar ou rejeitar que um dado comportamento é imoral. A cada passo temos de ver se não estamos a fazer confusões ou apenas a defender o que nos interessa, por qualquer motivo injustificável abertamente. E temos de fazer distinções conceituais cuidadosas, como as seguintes:

1. Os comportamentos não se dividem todos entre moralmente obrigatórios e moralmente impermissíveis; também há atos permissíveis mas que não são obrigatórios. Por exemplo, é moralmente permissível comer maçãs com a mão esquerda, mas não é obrigatório fazer tal coisa. Quando não se tem formação filosófica há tendência para confundir essas categorias e condenar como moralmente impermissíveis comportamentos diferentes dos nossos, só por serem diferentes. Os comportamentos sexuais dos nativos brasileiros, ou a sua nudez, eram muito diferentes dos comportamentos europeus, e isso levou os europeus a condenar moralmente tais comportamentos; mas seria preciso mos-

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

trar primeiro que tais comportamentos têm alguma coisa a ver com a moralidade e não apenas com costumes moralmente neutros. Com certeza que andar nu e andar a matar pessoas na rua são coisas muito diferentes. A primeira pode ser culturalmente chocante, mas daí não se segue que seja imoral. A reflexão filosófica cuidadosa é um bom antídoto para o preconceito provinciano.

2. Os comportamentos prescritos ou condenados por uma dada religião não são sempre moralmente obrigatórios ou impermissíveis. Quando se justifica um dado comportamento ou proibição apelando a um dado texto sagrado, estamos já a excluir todas as pessoas que não pertencem a essa religião nem a consideram uma religião verdadeira. Se quisermos viver moralmente com pessoas que não partilham a nossa religião temos de encontrar uma base comum de entendimento moral, e essa base comum não pode obviamente ser a religião, porque pessoas diferentes professam religiões diferentes e algumas nenhuma. Tem de ser o simples facto de sermos agentes morais a fornecer uma base comum de entendimento moral.

3. A natureza raramente é um bom guia moral. Isso significa que o fato de um dado comportamento ser mais ou menos natural é geralmente irrelevante moralmente. Condenar moralmente comportamentos por não serem naturais é geralmente falacioso, além de ocultar geralmente uma mentira. Vejamos dois exemplos. A homossexualidade é um comportamento comum entre muitos animais; quem condena a homossexualidade por não ser natural ou mente ou é ignorante. Matar os filhos dos outros é um comportamento comum entre leões; mas dificilmente alguém quereria defender a moralidade de tal prática aplicada a nós com base na sua naturalidade. O objeto da moral não é o que é ou deixa de ser natural, mas o que é ou não justificável – e como os leões e outros animais inumanos são incapazes de justificação, não são os melhores guias morais.

Nesta comunicação procurei mostrar três ideias centrais. Primeiro, que o relativismo cultural é incompatível

com a universalidade dos direitos humanos. Segundo, que os argumentos a favor do relativismo cultural não são bons. E terceiro, que podemos ter uma concepção mais plausível da justificação ética, concepção que não seja factualista. Mas ao mesmo tempo usei essas ideias e argumentos como ilustração da importância pública da filosofia. Corretamente ensinada e cultivada, a filosofia torna-nos cidadãos e políticos melhores, porque nos ensina a tomar decisões e a discutir ideias quando as decisões não são fáceis e os problemas não são suscetíveis de solução científica.

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

Mariá Brochado¹

Introdução

A proposta desta palestra é a retomada dos debates sobre ética nas relações em geral e, em especial, nas relações políticas e na condução dos rumos do Estado. O retorno a essa discussão tem se acentuado desde o final do século XX, ampliando-se para muito além do universo acadêmico, principalmente após as atrocidades experimentadas pela humanidade durante a Segunda Grande Guerra. Nesse contexto sociopolítico, a sociedade passa a reivindicar com mais consistência e rigor um diálogo a propósito da moralidade, dos direitos humanos e da condução ética da vida política. Esses assuntos, anteriormente reservados aos especialistas em Filosofia Prática ou Ética, tornaram-se temática recorrente nos discursos, seja com o intuito de compreender melhor a que ponto chegou e que rumos deve tomar essa sociedade (ocidental) pretensamente universal, já no início de um novo milênio, num arco histórico que já possibilitou um balanço sobre os rumos da vida humana; seja nas relações entre os indivíduos, com o grupo e com o meio ambiente que possibilita sua existência.

As discussões sobre a moralidade humana e os seus limites, especialmente quando se trata do manejo de artifícios estratégicos adotados na condução da política para promover o suposto bem comum, foram lançados nos meios de comunicação de massa e passaram, assim, a serem temas dirigidos ao cidadão como tal, a toda a comunidade. Há, de certo modo, uma espécie de exortação, uma convocação da sociedade para rediscutir-se e apropriar-

1 – Mestre e doutora em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, professora dos cursos de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, professora da Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes do Tribunal de Justiça de Minas Gerais e Coordenadora do Núcleo de Estudos Paideia Jurídica: educação em direitos humanos-fundamentais, da Faculdade de Direito da UFMG

se daquilo que é seu essencialmente, visto que é pendor natural ao ser humano a necessidade de praticar o bem, apesar de o mal radical ser inerente a ele, por sua natureza dúplice, dotada de instinto imposto pela animalidade natural e, também, de espírito (que Aristóteles chamou de “a segunda natureza humana”).

Indubitavelmente a temática ainda é, de maneira preferencial, abordada em instâncias acadêmicas; no entanto, é evidente sua expansão para vários espaços extra-classe, ou extracurriculares, como é o caso desta Escola do Legislativo, ao promover uma semana de discussão sobre os caminhos e intersecções da Ética e da Política, o que devemos louvar e estimar. Sob o aspecto da sistemática e da matéria abordada, o tema ainda é mal estruturado e padece de muitas lacunas, em face do arsenal legado pelos sistemas e escolas de Filosofia Prática ocidental. No curso de bacharelado em Direito, por exemplo, não existe corriqueiramente uma cadeira de Ética propriamente dita, mas, sim, de Ética Profissional, o que restringe a tratativa basicamente ao estatuto profissional da carreira de advogado: o Estatuto da Ordem dos Advogados do Brasil, que é uma lei jurídica. Trata-se, na verdade, de regras relativas ao ofício da advocacia, muitas delas técnico-operacionais, e que não são abordadas sob a perspectiva ética que as fundamenta.

Considerações sobre Ética

Primeiramente, abordemos as acepções possíveis da palavra ética, que sofre dispersão semântica na linguagem, o que a afasta de sua sinonímia, a moral. O título desta exposição poderia ser Moral e as Relações entre Estado, Política e Cidadania, no entanto, optou-se por usar no título a palavra “Ética”. Por quê?

O termo ética é utilizado hoje preferencialmente ao uso do termo moral; há prêmios com o nome *éthos*, relativos a atuações meritórias no campo da Administração e

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

das Finanças, entre outros. A palavra, no entanto, ganhou um espaço totalmente injustificado sob o ponto de vista da significação, da densidade conceitual que carrega, porque, rigorosamente, não se distingue ética e moral pela origem etimológica. Ética vem de *éthos* em grego e não há uma palavra que a substitua no sentido de expressar exatamente o que os gregos entendiam por *éthos*. O mesmo ocorre, por exemplo, com o termo *eudaimonia* (que marca a ética eudemonística ou a ética aristotélica), que se traduz como felicidade, mas que não significa exatamente o que o ocidental de hoje entende por felicidade. No dicionário lê-se felicidade como ventura, contentamento, êxito, sucesso, sorte. Na verdade, uma espécie de sensação, algo que diz respeito ao prazer sensorial. *Eudaimonia*, traduzida para o latim como *felicitas*, seria a autorrealização na razão, ou um realizar-se a partir de si mesmo e naquilo que em si mesmo é o que nos distingue do resto do mundo, que é a racionalidade, a humanidade em nós; algo similar ao que hoje chamaríamos “sensação do dever cumprido”; e isso não equivale exatamente a “estar feliz”. A palavra *éthos* também não tem equivalente idêntico. *éthos* em grego num primeiro momento indica a morada do animal, o espaço físico natural, no qual o animal habita, e não o espaço social, em que o ser humano habita. Posteriormente, o uso amplia-se para acepção mais abstrata: o *éthos* humano, o meio social, e a atividade produzida pela cultura inerente a essa forma de vida; e, ainda, a toda normatividade cultural, portanto, em sentido não mais natural.

A moral é a sinonímia de *éthos* no latim. Rigorosamente têm o mesmo significado. A distinção entre moral e ética foi promovida pela Filosofia do idealismo alemão, quando Kant e Hegel passaram a usar as expressões *Moralität* para significar os mores, os bons costumes, os bons hábitos do indivíduo, e *Sittlichkeit* significando a eticidade do meio, o movimento do *éthos* como um todo, que se dá fenomenologicamente em sociedade. E, ainda, não podemos olvidar as divisões das ciências relacionadas à ética, como a Ética, a Etnologia, a Etnografia, voltadas

para as observações das práticas costumeiras ou do que as permeia, os princípios racionais do agir conforme o bem, ou conforme o devido.

Éthos (ética) pode referir-se à normatividade individual, à social, à política ou à jurídica; logo, não há nenhum problema em categorizar a ética como gênero (normas que a cultura produz) e, para fins didáticos, delimitar o campo da moralidade individual (moral), social ou do grupo (ética em sentido estrito) e direito, como a normatividade imposta coercitivamente pelo Estado, e fundamentada atributivamente (como garantia de direito atribuíveis objetivamente e, portanto, exigíveis). Evidentemente são todas manifestações de normatividade da experiência humana, ou do uso prático da razão: só há ética (social) em razão da adesão do indivíduo a essa normatividade (abstratamente tomada), e o direito é fruto objetivo dessa experiência, posto na forma de leis, julgados etc., com todo o aparato técnico que compõe o chamado direito positivo.

Os processos de ratificação do *éthos* são espontâneos, especialmente na forma da educação (compartilhamento da tradição por meios pedagógicos mais ou menos sofisticados, no seio da família, dos grupos sociais, da escola, etc.), e não espontâneos, na forma de imposições que se afiguram formalmente como direito. Consideramos nesse sentido espontaneidade sob a perspectiva analítica, pois a lei jurídica, ou o direito, também são construídos espontaneamente por uma coletividade que em determinado momento consegue chegar a um nível de regulamentação que se pretende válida para todos. E isso não é algo estrangeiro, que se impõe, é o que os próprios cidadãos, de maneira concisa ou pulverizada, de maneira mais ou menos consensual, conseguem realizar em dado momento, segundo variáveis históricas.

Os costumes são internalizados e depois “devolvidos” às relações estabelecidas no meio social, formando a tradição, que vai se sustentando, até chegar a um momento de ruptura radical, no qual o *éthos* até então praticado

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

pode entrar em crise. Ocorreram verdadeiras crises éticas na história do ocidente, que não podem ser confundidas com o conflito ético: porque este se dá naturalmente. Todo adolescente enfrenta um conflito ético, pois é próprio do ser humano afirmar sua liberdade, sua autonomia, e ser autônomo significa ter capacidade de criar suas próprias leis e lhes dar cumpribilidade por si mesmo. Uma pessoa se diz autônoma quando somente concorda em praticar aquilo que a sua consciência determina. É natural que o indivíduo busque firmar sua autonomia opondo-se à heteronomia do meio: esse processo faz parte da formação da identidade ética de cada um de nós. Tais questões são objeto de estudo da Ética ou da Filosofia Prática.

Atribui-se a Sócrates, filósofo grego do século V a.C. (personagem constante nos diálogos de Platão), a fundação de uma ciência do *éthos*, entendida como “virtude-ciência”, em razão da reflexão empreendida sobre a observação socrática de que os indivíduos não têm que dar conta do funcionamento da natureza, pois disso os deuses se encarregam; eles têm que cuidar de sua vida, não do corpo humano, porque os instintos se responsabilizam por isso, mas, sim, da espiritualidade humana que evolui pela prática das virtudes. Em que fundamentam as razões dessas práticas tradicionais, a justificativa delas, a reflexão sobre elas? Em última instância, pergunta-se: por que o bem é um fim, e o mal execrado pelas sociedades humanas como um todo?

A Grécia já era palco de reflexões no século VII a.C., o que se convencionou chamar “o milagre grego”, movimento espiritual de inquietude, indagação, necessidade de compreensão do funcionamento e constituição das ideias, iniciado pelos físicos da Escola de Mileto, que buscavam dar explicações últimas para toda a realidade. Esses ditos “físicos” ocupavam-se em buscar por detrás de toda a realidade uma *arché*, um princípio unificador, do qual tudo seria composto de desdobramentos e manifestações. Mas Sócrates empreendeu, na contramão dessa proposta sedutora, apontar o fato de que o homem não tem que se preocupar em

procurar a ordem do universo, e sim a ordem que existe em si próprio, e que deve reger sua conduta no sentido do bem e de sua *eudaimonia*. O filósofo entende que o ser humano está aqui porque tem um objetivo: ser feliz, logo, deve buscar sua felicidade, sua satisfação, a *eudaimonia*, como definida acima. Sócrates inspirou-se numa inscrição da entrada do templo de Apolo Lício, que ordenava: “conhece-te a ti mesmo”. Em sentido religioso da época significava: quando adentrar o recinto, saiba que você é humano, efêmero, falível, carente, e não discuta os desígnios estabelecidos pelos deuses, sob pena de atrair para si as *moiras*. Sócrates interpreta o “conhece-te a ti mesmo” como um “dê as razões do próprio comportamento”, não se empenhando inutilmente a procurar as razões do funcionamento do mundo, dos fatos externos a si. Há que procurar dar satisfação das suas opções de agir, da sua própria consciência (moral), responsabilizando-se por ela. E, apesar de praticarmos o mal, o Bem para nós é *telos* a ser alcançado, e condição mesma de sua ausência, que é o mal; o mal, portanto, é carência do bem; este é que tem real existência.

Destacamos nesse ponto a existência de duas grandes vertentes sobre a reflexão em relação ao agir humano, que se formarão na cultura ocidental, a partir da inauguração promovida por Sócrates: referimo-nos à Ética clássica, representada pela Ética aristotélica ou *eudaimonística* (também chamada *finalística* ou *intelectualista*), e a Ética *deôntica*, marcada pelo rigorismo moral peculiar da leitura kantiana sobre o obrigar-se livremente próprio da autonomia humana.

A Ética grega se desenvolve sob o primado do intelecto (dito intelectualismo moral), ficando a vontade, de certa forma, reduzida no processo de conhecimento e prática do Bem, pois toda a realidade se impõe à inteligência, que a recebe passivamente (marca da chamada “filosofia do objeto”). Daí a afirmação clássica: “o bem se impõe à liberdade como o ser ao intelecto”. Aqui não aparece a noção de culpa, porque a não realização do Bem não implica posterior responsabilização, visto que o mal decorre da ignorância, ou da

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

“falta de educação da inteligência” (*apaideusia*). Ao sujeito não é atribuível um mal voluntário, mas um obscurecimento da realidade (do Bem), um falso conhecimento na ordem prática, pois não se admite vontade *versus* conhecimento, que seria uma enorme contradição ao gênero racional humano. O homem mal é aquele que padece da doença da ignorância quanto ao que seja o Bem. Os injustos são enfermos, e a lei jurídica tem caráter “terapêutico”, sendo a pena o “remédio” para eles, como ensinara Platão.

Kant traça nova compreensão do problema ético. Para ele, o Bem não reside fora da vontade, mas é ela mesma, como vontade boa; e a vontade boa é a própria legislação moral. E define vontade como “a faculdade de se determinar a si mesmo e agir em conformidade com a representação de certas lei, fenômeno encontrado em seres dotados de razão. O que serve de princípio objetivo dessa autodeterminação é o fim, que é dado exclusivamente pela razão e, como tal, devendo ser válido para todos os seres racionais. E mais: segundo ele, toda empreitada de análise do fenômeno ético sugerida pelos sistemas de filosofia prática anteriores restou falida exatamente porque buscara o princípio da moralidade fora do sujeito moral, pois que a lei determinante da ação moral era posta fora do sujeito, não derivada da sua própria faculdade racional. Em função dessa *heteronomia*, a ação sempre se deixava determinar por interesses, visto que não submetida a sua própria legislação.

O sistema ético kantiano ficou conhecido por sua natureza deontológica: apesar de sua essência estar situada na vontade, não se trata de um mero voluntarismo, visto que a vontade deve ser conduzida pela razão (a dita vontade boa). O valor da vontade boa não está, segundo Kant, no “mero querer”, mas num querer que não pode ser mau. É denominada Ética deontológica porque intenta excluir a norma objetiva da exterioridade da razão e trazê-la para dentro de cada indivíduo dotado de razão, como dever ser de sua conduta. A autonomia da vontade é entendida como uma propriedade desta, graças a qual ela é para si mesma a

sua lei, independentemente da natureza dos objetos (móveis) do querer. Ao contrário da Ética clássica eudaimonista, a ação boa é a ação devida conforme os ditames da razão, e não aquela que visa à felicidade. Daí a conclusão célebre de Kant: ao homem não cabe apenas buscar sua felicidade, mas tornar-se digno dela.

A percepção do grego sobre a moralidade diz respeito à realização do ser humano como tal, ou seja, o homem tem que se realizar porque deve-se tornar melhor. Sob o ponto de vista da qualidade da ação, no entanto, o que é bom ou ruim está além da vontade do indivíduo, pois ele tem que alcançar seus objetivos. Esse pensamento influencia muito a ética de Max Weber, que formula uma Ética da responsabilidade, propriamente voltada para a política, por se tratar de uma ética de fins, e não de deveres, conforme veremos mais à frente.

Destacamos em nossa fala estes dois sistemas: o clássico, que diz respeito à felicidade, e o kantiano, que diz respeito ao dever, com o intuito de situarmos a política na temática maior que é a *ética*. E já anunciamos que ambos os sistemas não fundamentam a política tal como pensada hoje.

Sobre Política, Ética e Direito

Aristóteles compreendia a política como a ética do Estado, como grandeza ética coletiva decorrente da estrutura própria do ser humano, definido como *zoon politikon*, a partir da qual concebe sua obra *A Política*. Para ele, a política é a ética escrita em letras grandes para a vida da polis. O cidadão vai até a ágora criar suas próprias leis; as leis políticas não podem ser senão a expressão da ética. A partir do momento em que se aliena a política nas mãos de um corpo de governantes e, pior, de tecnocratas, cria-se um fosso intransponível entre o que é ético e o que é político, entre a ética da sociedade e a moralidade individual. E aqui o direito comparece como mecanismo empírico de positivação do conteúdo ofertado pela ética e pela política.

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

A expressão maior dessa forma de compreensão do que é o direito pode ser encontrada na obra de Hans Kelsen, que o concebe como o direito posto pelo Estado, segundo uma cadeia de validações formais, o que limita bastante o objeto de estudo da Ciência Jurídica: está excluída dos seus quadros a indagação sobre a legitimidade ou a fundamentação das leis jurídicas. Questionar a legitimidade é indagar sobre a justiça da lei, ou sobre o consenso a propósito do seu conteúdo, mas tal questionamento seria de ordem metajurídica, objeto de reflexão da Ciência Política ou da Filosofia. E qual o objeto de estudo da Politologia?

Nesse ponto anunciamos a definição de política proposta por Nicolau Maquiavel, que se resume à reflexão sobre as formas de alcance e manutenção do poder, ou seja, sobre os mecanismos de discriminação e prática do poder. E com *O Príncipe*, ele inaugura o que hoje reconhecemos como a Politologia, que distingue política e ética, sendo esta propriamente um desafio a ser enfrentado pela Filosofia. A ciência política, como recorte sobre objeto formal específico de investigação, independente da ética, surge propriamente com Maquiavel, já que em Aristóteles não há ciência política e ciência da ética.

Maquiavel escreveu seu tratado de política sob inspiração absolutista, segundo a qual o monarca encarna o poder, restando irrelevante a legitimidade ética dele. Vejam que mecanismos políticos não têm que ser necessariamente reconhecidos como éticos. O terrorismo atualmente é um tipo de mecanismo político, segundo a ideologia daqueles que o praticam; sob o ponto de vista ético, é tão rejeitado que encontramos por aí teses radicais a propósito de seu combate e punição, tal como proposto pelo alemão Günther Jacobs, por exemplo, que intenta uma nova leitura do Direito Penal, como sendo um o direito penal do cidadão e outro, o direito penal do inimigo. Considerada por muitos um retrocesso na cultura ocidental, a proposta de Jacobs é a de adoção de procedimentos de guerra para os considerados inimigos da humanidade, indivíduos sem senso mínimo de

reprovação moral sobre atitudes gravíssimas, atentatórias contra conquistas de nossa cultura, e, por isso, não titulares de direitos fundamentais - sequer o direito à vida. O terrorista enquadrar-se-ia nesse conceito de inimigo, pois sua atitude atenta contra valores éticos inalienáveis, atitude esta construída artificialmente para alcançar um objetivo político no sentido de estratégico à disputa do poder. Jacobs se opõe à universalidade dos direitos humanos, refugiando-se na crença de que em algumas pessoas a humanidade está ausente; falta-lhes caridade, senso de responsabilidade ante o próximo, elementos básicos da cultura cristã-ocidental não assimilados por sujeitos que têm uma outra formação moral, religiosa e política. Isso, claro, sob o olhar de um ocidental. O que não nos desincumbe da tarefa de pensar sobre as razões que levam ocidentais a se posicionarem de forma tão questionável quanto à do oriental terrorista, como quando o discurso do governo norte-americano alça os Estados Unidos da América ao patamar cruzadista de semeador da democracia por todos os cantos do mundo civilizado, impondo esse valor (democrático) a culturas que não o reconhecem espontaneamente.

Da concepção maquiavélica de política transita-se com facilidade para a distinção por nós admitida entre Estado no sentido de sociedade politicamente organizada, e Estado como governo, e que se distingue da sociedade civil por ele conduzida. Em Alexis de Tocqueville, por exemplo, já encontramos nítida esta cisão, como pressuposto da reflexão política. E a separação é dramática, pois tal como a sociedade se conduz pelas regras da ética, o Estado é conduzido segundo as regras da política. A política passa a ser, na verdade, a atividade de governança, criando um fosso ainda maior entre política e ética. Reproduzimos essa cisão de tal maneira que o ideal de movimentos sociais é o não conduzido pelo governo, e nisso reside sua autonomia e legitimidade. Tais movimentos devem “correr soltos”, com intervenção mínima do Estado, que, por sua vez, deve receber os atores de tais movimentos como interlocutores fundamentais na

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

arquitetação de seus projetos políticos. Ora, se o Estado pode ser definido como a sociedade politicamente organizada e se há continuação dos mecanismos de ação política para tornar a *polis* melhor, não faz sentido distinguir movimentos políticos do Estado daqueles empreendidos pela sociedade na forma de movimentos sociais.

Mas não retornaremos aos gregos, o que nos compete hoje é refletir sobre uma saída para a alienação do político em formas institucionais e não institucionais, ou, ainda, jurídicas e metajurídicas. A ideia de Estado constituído por três elementos, quais sejam, povo, território e governo soberano, ficou relegada ao plano das definições formais dos cursos de Teoria Geral do Estado. A política, portanto, se exerce como atividade conduzida pelo Estado, reconhecendo ou não legitimidade e liceidade aos movimentos da sociedade civil. E naquilo que o governo interfere, ele o faz por meio do direito, do aparelhamento da força que é peculiar (coerção). De modo que o direito vem atender às opções políticas do Estado, e o conceito de *éthos* como toda a normatividade produzida pelo meio se perde completamente, pois uma é a ordem ética, outra é a política e uma terceira é o direito (ordem coerciva por excelência). A concepção positivista de direito, radicalizada na obra de Kelsen, já mencionada, encaixa-se perfeitamente nesse cenário de dilacerações do conceito de ética em sentido mais amplo, tal como vimos na introdução. O direito é diverso da ética, e também da política, e ainda do Estado, e a sociedade equilibra-se com sua ética, faz política e tolera o direito. Retomamos intensa discussão sobre a ética e o quanto ela pode influenciar a política: a obviedade aristotélica se perdeu e tentamos resgatá-la desesperadamente: tornar a política ética. Tem seu fundamento fora da ética também o direito, ordem empírica de normas coercíveis formalizadoras e garantidoras do conteúdo alcançado em discussões sobre valores que devem-se impor a todos dogmaticamente. O processo que precede ao momento de formatação coerciva não é direito, mas política, que por sua vez pode ou não ter inspiração

ética. Como o Estado tem como ato constitutivo inicial a posição de uma lei (sua Constituição), parece contraditório alienar o direito do Estado, e, como a positividade de leis universais válidas igualmente para todos é essencialmente de índole ética, parece incoerente opor o direito à ética. Para fechar o círculo vicioso que se instaura pelo recorte do *éthos* em normatividades diversas, invocamos o fundamento ético da política e do direito em busca do elo grego perdido.

De todo modo, custa ao filósofo do direito abdicar da essência do direito como algo não ético. Ora, o legal, o jurídico, não se opõe ou não está fora da *Sittlichkeit*, da eticidade. O direito não é ordem imposta artificialmente pelo Estado, um mero veiculador formal da política: o direito é o ponto de chegada possível ao movimento do *éthos* tal como conhecemos: se foi possível a algum ser experimentar a subjetividade moral sem o trânsito exigível pela razão para a objetividade jurídica, tal não foi conferido aos seres humanos. A humanidade caminhou da concepção aristotélica de virtude (seja como prática individual, seja como extensão dela para a condução dos rumos da *pólis*) e respectivo direito transcendente ao posto (o direito natural abstratamente compreendido), para a declaração concreta, real, universal-concreta dos direitos humanos. O passo seguinte à declaração de direitos é a estruturação do Estado para a garantia de fruição de tais direitos. Ocupemo-nos mais um pouco com a evolução do conceito de Estado.

O Estado Ético

Podemos conceber o Estado de Direito segundo a divisão do poder do Estado em três funções, quais sejam, legislativa, executiva e judiciária, mas não podemos olvidar que essa é uma conquista da história do Estado ocidental. Antes de pontuarmos este momento (que vivemos) de manifestação do Estado, precisamos antes refletir sobre a evolução ética por qual o Estado passou, e

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

que é realmente nosso foco nesta conferência. O Estado tal como conhecemos no ocidente passa por três momentos em sua evolução: o momento grego, o momento romano e, por fim, o momento da Revolução Francesa, em 1789.

O Estado grego tem uma ética, um fim, que é a garantia dos direitos ao cidadão grego. No Estado grego, mulheres, escravos e estrangeiros não se enquadravam no conceito de cidadão, fato que não pode ser questionado com o olhar do ocidental do século XXI, que já conquistou aquilo que era inconcebível ao grego: a igualdade de todos os seres humanos pela condição humana por todos compartilhada. O texto exemplar de Sófocles sobre a angústia vivida por Antígone ante ao decreto de Creonte encontra sua efetividade na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão na Revolução Francesa, e, posteriormente, na Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas. Encontramos na obra de Joaquim Carlos Salgado, *O Estado Ético e o Estado Poiético*, esse olhar sobre os momentos de evolução na concepção ocidental de Estado. Segundo ele o Estado na Grécia preservava direitos de igualdade ao cidadão, o direito de votar as leis na Ágora, mas é em Roma que o Estado garante os direitos privados da pessoa de direito, apesar de não existir ainda a figura do sujeito universal de direito. Até o advento da modernidade, não existia no jargão jurídico clássico o uso da expressão sujeito de direitos como entendemos atualmente. Nós somos sujeitos de direitos porque, no momento de manifestação do Estado ocidental da Revolução Francesa, todos são reconhecidamente livres e iguais perante a lei em direitos que são universalmente declarados para todos. De acordo com Salgado, esse é o momento de exuberância da eticidade do Estado ocidental, que, para ele, realiza o ponto de chegada máximo do Estado ético ocidental. Aqui o projeto de Estado é justamente a realização do máximo ético que a cultura alcançou, o que há de se dar na forma da lei, pois, se ela é posta objetiva e universalmente para todos, o privilégio de classes, estamentos ou etnias está totalmente descartado. O

problema enfrentado por este Estado e que é o grande desafio do direito desse século é tornar efetiva a declaração de direitos: deparamo-nos com um Estado que pretende garantir direitos, mas que enfrenta sérias dificuldades em promover a fruição destes direitos por cada indivíduo, isoladamente ou em grupos. Surge a ideologia do Estado Social.

Max Weber se ocupará da fundamentação ética das ações políticas, que demandam senso moral diferenciado das ações individuais. Para o autor, dois são os tipos de fundamentação ética que distinguem as boas e as más razões dos atores políticos: o de natureza “principiológica preestabelecida” (como os são os Dez Mandamentos) e o da categoria que visa a “resultados” (a educação do maior número de pessoas, por exemplo). Weber chama a primeira de ética de convicção (correspondente à ética de deveres), e a segunda, de ética de fins, que dá legitimidade, por ele denominada, à ética de responsabilidade, a ética própria e adequada à política, pois que não pautada no valor consagrado no princípio, e sim na racionalidade segundo o fim. Enquanto tal, essa ética funda-se na adequação dos meios aos fins pretendidos, o que exige do juízo sobre a ação boa algo mais que a prudência: exige uma técnica de atuação que leve em consideração as consequências da decisão, tal como uma relação de causa e efeito. Situação em que se verifica tal postura seria a do médico que mente para o paciente para poupá-lo do sofrimento: trata-se de uma mentira caridosa.

Percebemos em Weber uma releitura da ética finalística, ao situar o valor da ação fora da vontade, no resultado alcançado (no que se distingue da ética deôntica). O resultado, no entanto, não é mais a realização do indivíduo, a sua *eudaimonia*, mas a da coletividade, um atuar que se propõe diverso em nome da *pólis*, daí se tratar de uma ética voltada para a política (diversa do concebido pelos gregos), uma ética de realização do bem comum, que fora definido por São Tomás de Aquino como a realização do bem de todos à medida que realiza o bem de cada um. De tal modo que, se se realiza o bem da maioria

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

em prejuízo de uma minoria, esta há de ser considerada e recompensada pelo todo. Segundo essas leituras de éticos contemporâneos, a política é a realização do bem comum e, portanto, a finalidade do agir é que determina se o agir é bom ou não, e não a sensação de dever cumprido do indivíduo segundo sua consciência. A ética do representante político pode divergir de sua moralidade individual, por ele exercer função pública, de modo que não age para a sua vida, mas para a vida da coletividade pensada em cada um. Trata-se de uma tarefa difícilíssima, que pode levar a uma interpretação errônea das atitudes políticas pontualmente consideradas.

O “Estado Ético”, que tem como finalidade realizar o bem comum, distingue-se, segundo Salgado, de um “Estado Poiético”, que visa a outros objetivos que não a realização desse bem. O autor toma emprestado da língua grega a palavra *poiésis*, que significa fazer, confeccionar, empreender atividade para a obtenção de resultado. Salgado qualifica assim um tipo de Estado que perde esse valor vtorial de realização do bem (ético, portanto), razão pela qual sua noção de finalidade fica enfraquecida. O fazer pelo fazer passa a substituir sua finalidade ética maior, por responder mais imediatamente a cada demanda instaurada. Medidas provisórias, por exemplo, destinam-se a situações de urgência e relevância; não obstante, são desvirtuadas como instrumento de imposição de projetos perenes, tal como um plano econômico, como pudemos testemunhar no Estado brasileiro. Esse tipo de “medida poiética” passa a ser utilizada como instrumento de manipulação eleitoreira pelos governos. Palavras banais das campanhas políticas são: investimento, economia, recursos financeiros, bolsa isso, bolsa aquilo, mecanismos paliativos, que não tomam globalmente as dimensões de dramas sociais crônicos e complexos, servindo como atenuantes políticos (como jogos de manipulação do poder) para questões eticamente graves. A política, tal como arquitetou Maquiavel, é, de fato, uma técnica de operação do poder, independentemente da finalidade deste. E o cidadão clama por ética na política.

O Exercício da Cidadania

No Dicionário Aurélio consta que cidadão é aquele indivíduo no gozo de direitos civis e políticos de um Estado; é um indivíduo na fruição dos seus direitos ou no desempenho dos seus deveres para com o Estado. Mas é possível formar o cidadão, para que ele tenha condições de reivindicar ética nas atuações políticas? Como sugeriu Platão, podemos educar o indivíduo no espírito das melhores leis? Não podemos deixar de mencionar aqui a urgente reflexão sobre um projeto pedagógico inclusivo do conhecimento (da apropriação pelos indivíduos) do conteúdo relativo aos seus direitos fundamentais declarados e garantidos pelo Estado. Como se questionar ética do Estado na condução de sua política sem um projeto que habilite cada cidadão a exigir deste Estado a efetividade de seus direitos, desde os direitos individuais, os sociais, os de solidariedade, e, em especial, segundo o enfoque de nossa discussão, os direitos políticos sobre a participação (no) e fiscalização (dos) rumos do Estado? Os cidadãos em maioria desconhecem o histórico e o contexto atual de seus próprios direitos fundamentais; não reconhecem o valor da conquista de uma Constituição democrática, o significado de *res publica*.

Para lutarmos contra essa ignorância sobre as conquistas jurídicas do nosso tempo, desse Estado sob a égide do qual vivemos, há que se levar às crianças, desde a idade escolar, educação jurídica básica, essencial, isto é, educação em direitos humanos fundamentais. Direitos humanos não são virtudes humanas; são direitos. Não se trata de práticas caritativas de inclusão do outro, mas postura jurídica de reconhecimento do outro como diverso e igual em direitos. Como exigir fomentos típicos da intervenção do Estado para a fruição de direitos sociais se os destinatários destes ignoram completamente o conceito de Estado Social? Sem uma política pedagógica séria de inclusão de conteúdos jurídicos nas práticas escolares, ficam inviabilizadas a prática efetiva da cidadania e a

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

exigência de um Estado ético. Sobre a possibilidade desse projeto pedagógico, temos hoje, na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, o Núcleo de Estudos Paideia Jurídica, sob minha coordenação, que tem por finalidade a pesquisa e extensão em educação jurídica em direitos humanos para o indivíduo, para a formação da cidadania, e não apenas para o operador do direito, o jurista.

Ainda sobre essa questão, não podemos deixar de mencionar, estando na Casa do Poder Legislativo mineiro, a emblemática promulgação por este Estado da Lei nº 15.476, de 2005, que prevê que as escolas de ensinos fundamental e médio integrantes do Sistema Estadual de Educação, deverão incluir, em seu plano curricular, conteúdos e atividades relativos à cidadania, incluindo o tema dos “direitos da criança e do adolescente”. Essa lei tem poucos artigos e demanda uma regulamentação detalhada sobre possíveis alterações de conteúdo ou da estrutura curricular, da política pedagógica nas escolas, sobre a proposta transversal de ensino de conteúdos de direitos humanos, tal como concebida nos Planos Nacionais de Direitos Humanos, etc; mas já tem o mérito de tornar projeto deste Estado de Minas a inserção dos direitos humanos fundamentais nas escolas da rede pública de ensino. Em razão da ausência de regulamentação, a lei infelizmente ainda padece de absoluta ineficácia, o que nada mais é do que descaso ético com projeto político tão sério e necessário.

PERGUNTA – O Legislativo faz as leis, e o juiz, no exercício de sua função, depara-se com um limite, a partir do qual ele tem que interpretar a lei e dar uma nova visão, criando a jurisprudência. Nesse ponto o juiz invade o Poder Legislativo; na interpretação da lei, ele quase faz uma nova lei. Nesse limite do Judiciário, a ética talvez sobressaia de uma forma mais forte justamente por o juiz não estar seguindo o padrão, por estar criando um outro ponto de vista. E nesse ponto de evolução não seria interessante criar um mecanismo para que essa nova jurisprudência fosse absorvida pelos juízes?

RESPOSTA – Você abordou um fenômeno específico da nossa época, que se chama ativismo judicial. Eu nunca pensei nessa perspectiva modelar do Judiciário, porque ele, empiricamente considerado, tem as suas mazelas, as suas incoerências e os seus deslumbramentos com o poder. O político, por seu turno, adivinha o que o senso comum deseja, está ali como uma espécie de decantador. Ele tem uma liberdade ampla, irrestrita; o seu teto é a Constituição. Basicamente, é a Constituição que distribui competência e partindo da competência do que ele pode fazer. Então, ainda que tenha alguns limites formais, materialmente ele pode construir, porque está no plano da elaboração do direito. Já o Judiciário, não, ele trabalha especificamente sob hipóteses que são dogmas. Então, ele tem que trabalhar muito mais conceitos do que na atividade política, até porque, nesta última, há a figura do assessor político para poder melhorar os conceitos e precisá-los do ponto de vista da lei. Agora, eu creio que o problema no Brasil, hoje, não é uma questão da atividade que se exerça, mas sim o preparo para se exercer essa atividade. Com certeza os juristas que estão ocupando os cargos de magistrado são mais bem preparados por serem magistrados do que os políticos são para poder exercer uma atividade muito mais séria, grave

e responsável, que é a de conduzir os rumos da Nação, os rumos da *pólis*. O juiz trabalha porque antes o legislador trabalhou. E, quando o juiz, no curso de uma Adin, declara inconstitucional uma lei, é porque ele tem como referência a Constituição, que também é uma lei macro. Acho que você tocou numa questão tecnicamente interessante, que é a questão da jurisprudência vinculada. Você sabe que na Lei Complementar nº 95, que trata da elaboração e redação das leis no País e é prevista no parágrafo único do art. 59 da Constituição, está estabelecido que a jurisprudência tem que ser compendiada para servir de modelo no processo legislativo. Só que eu não sei qual seria o mecanismo, porque se trata de uma lei metodológica que nunca será apreciada pelo Judiciário nesse ponto. Então, por que a jurisprudência não está sendo usada pelo próprio Legislativo para formar esses modelos, essas construções que são interessantes, como, por exemplo, o Tribunal Federal julgou a Lei de BioSegurança e entrou em questões seríssimas sobre o que é considerado pessoa. O Supremo chegou a uma posição delicada: vejam o voto da Ellen Gracie, quando disse que o feto não se tratava de pessoa porque dependia do corpo da mãe para se desenvolver, e é como se ele parasitasse o corpo dela. Então o feto só teria vida enquanto se encontrasse no útero, na forma da nidação, e eles são radicais: se não há nidação, não há vida potencial, porque depende da mãe, depois da nidação, para poder se desenvolver. Então, nós podemos, sim, usar óvulos fecundados para fazer reprodução genética ou clonagem de tecidos para fins terapêuticos. Essa é uma posição radicalíssima, porque no Código Civil estão preservados os direitos do nascituro. Ora, o que é o nascituro? Isso é seríssimo, é uma discussão ética na qual o Tribunal bateu o martelo e, com certeza, a sociedade não vai ficar pacífica com relação a isso. Penso que o Judiciário caminha muito bem conceitualmente; por vezes o Legislativo não tem essa preocupação, o que em última instância projeta leis complexas, contraditórias, com antinomia, que o Judiciário depois tem que resolver. É óbvio que é

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

uma demanda intelectual maior. Quando eu tenho que refazer um texto que foi mal feito, mal elaborado, eu tenho muito trabalho a fazer, muito maior do que quando eu posso espontaneamente redigir o texto. Para isso há inclusive um ditado italiano: “Feita a lei, descobre-se o seu furo”. É quando a lei chega às mãos do advogado, quando começam a debater ali a defesa e a acusação que, ela, lei, toma uma dimensão na qual aquele que a projetou inicialmente, de maneira ingênua, não pensou.

PERGUNTA – Gostaria de ouvir a opinião da palestrante sobre os órgãos que são criados relacionados à ética, como, o Conselho de Ética do Estado de Minas Gerais, que foi implantado em 2004. Como vê essa evolução da consciência ética na administração pública; trata-se de uma política de governo ou de uma política de Estado?

RESPOSTA – Nós temos o Conselho Nacional de Justiça, que hoje é uma conquista em matéria de conselhos de ética e, apesar de não ter esse nome, é uma corregedoria muito sofisticada, porque ela é formada tanto pela advocacia quanto pela magistratura e pelo Ministério Público, como são compostos os tribunais. Você mencionou o Conselho de Ética do Estado. Nós temos as corregedorias do Poder Judiciário. As corregedorias de um modo geral são de governo, na medida em que tem que existir um espaço em que possa haver denúncias sobre práticas lesivas à moralidade pública, ao patrimônio, ao comportamento do político enquanto tal. Mas é de Estado, se você tomar Estado como essa organização mais racional. É uma conquista, sim. Eu não posso deixar de acreditar que, por exemplo, a figura do *ombudsman*, esses ouvidores das ouvidorias que existem em quantidade, possibilita ao cidadão um acesso muito maior à prestação de contas, à prestação de serviços, etc. do que acontecia no passado. Eu acho que essas ouvidorias, os conselhos de ética de maneira geral, que controlam as atividades das autoridades, são uma satisfação para a sociedade.

PERGUNTA – Em boa parte da sua fala, você defende a ideia de que os valores éticos, o direito, sejam ensinados na escola. E aí vem uma colocação, que é também uma divergência, resgatando o que o Amaury lembrou na primeira palestra, que é da questão das crises, das instituições e dos valores da nossa sociedade. Com essa crise – e aí eu falo de uma primeira crise, que é a da família –, transferiu-se para a escola a obrigação de fazer algo que se faz em casa, quer dizer, ensinar os bons costumes, os bons hábitos, a boa educação, a gentileza; isso tudo foi transferido para a escola. Aquilo que devia vir do berço foi transferido para a sala de aula, começou a ser exigido na sala de aula. Advindo da mesma crise da família, o cuidado com o corpo também transferiu-se para a escola, passou-se a ensinar hábitos de higiene, de asseio, quer dizer, a escola assume uma outra responsabilidade. Com a crise de outra instituição, a igreja, uma outra ordem de valores foi transferida para a escola também, isto é, o cultivo de valores como a fraternidade, a generosidade, a própria caridade, também foi transferido para a escola. A gente deposita na escola essa esperança de que ela dê conta daquilo que a sociedade e o Estado e todas as instituições que trabalham juntas não têm dado conta. Fazendo um pouco do resgate do que foram as palestras anteriores, o professor Desidério, da Ufop, levantou aqui um problema grave, que é a questão do desinteresse das pessoas pela participação na vida pública. As pessoas estão preocupadas com o particular, o individual. Também se transferiu para a escola ensinar isso. A escola é também uma instituição que está em crise há muito tempo; não estaria sendo um depósito das nossas frustrações e nós não estaríamos exigindo dela, algo que não é só dela, mas é responsabilidade de todos?

RESPOSTA – Você denuncia duas questões. Primeiro, o que o Renato Janine Ribeiro chama de terceirização da educação, que é passar para a escola o que é próprio da família, ou que pelo menos era próprio da família, o que as sociedades, tradicionais ou arcaicas, fazem. A questão é a seguinte: ou eu acredito no projeto e tento levá-lo a frente de acordo com

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

as minhas condições históricas, como indivíduo empírico que sou, ou abandono a causa e acho que tudo deve ser como é, e não como acho que deve ser. Eu tenho mecanismos conhecidos. Um dos que estão à nossa disposição, mais contundentes e presentes na vida de cada indivíduo, é a escola. Agora, o que eu posso respondê-lo sobre o ponto de vista dessas pessoas que têm esse comprometimento em educar e não o fazem, é porque padecem daquilo que os gregos chamavam de *apaideusia*, falta de educação da inteligência. Deseducados podem educar, porque se o pedagogo, que é extremamente preparado, tem dificuldade, imagine alguém que acha que lavou as mãos, que a função dele, profissional nessa sociedade de consumo capitalista, não é educar, inclusive os próprios filhos. Nós educamos, nós formamos? Nós não formamos, nós informamos. Nós informamos por intuição, porque ninguém aqui é trabalhado.

PERGUNTA – Como jurista e filósofa, poderia definir os limites entre a educação que se aprende em casa, para dar às crianças, e a ciência para poder ensinar na escola, que seria o caso da *paideia* jurídica?

RESPOSTA – A educação que se dá em casa é espontânea. Ela passa de pai para filho, por meio de mecanismos de estabilização do *éthos* que se dá na forma de transmissão da tradição. Na hora em que a gente tem a pretensão de cientificizar sem formação, é que a gente fala em educação como ciência, porque é propriamente o que abordávamos há pouco, invocando o rigor da palavra, que é a pedagogia, nesse sentido ciência do ensinar, ou do formar. Mas eu creio que tudo que é muito dialogado é melhor do que aquilo que é unilateralmente posto. Eu penso que, se todos os pais pudessem dialogar entre si para poder conduzir a educação dos filhos, talvez não errássemos tanto como quando fazemos por intuição, tateando a realidade. Em 2005 e 2006, tínhamos a ideia de implantar o projeto Paideia no Aglomerado da Serra, na vila Marçola. A ideia era a de que nós levássemos o curso de Direito para lá, e

eu pensei em direitos fundamentais, individuais, de primeira geração. Só que eu estava grávida na época; com dificuldade de mobilização, e é isso que me fez pensar numa coisa melhor. Eu falei: “Não. Traga os alunos até aqui, na Faculdade de Direito.” Eles não tinham coragem de entrar na Faculdade de Direito, ficaram aglomerados na porta da faculdade e não acreditavam que podiam entrar. Quando entraram, tiveram coragem de subir de elevador e entrar na minha sala de aula, aí eu achei que tinha ganhado o projeto. Porque eles nunca entrariam na Faculdade de Direito se eu não os tivesse chamado, e eles se sentiram convocados. Eu ia dar um curso de direitos fundamentais, comecei o meu curso falando do uso de algemas, mas eles me retornaram muito sutilmente, até ingenuamente, dizendo: “Não estamos querendo saber disso aqui não. Nós queremos saber é de direitos sociais, educação, saúde, lazer, desporto”. Eu tinha preparado uma aula preconceituosa, planejando ensinar a eles o que é a prisão em flagrante delito, a prisão com mandado judicial, como ela se processa, e que direitos eles têm de preservar as próprias liberdade e integridade. E eles responderam: Queremos saber como é que temos para vir para a faculdade de direito em igualdade de condições com vocês porque não podemos passar nem na porta. Não conseguimos passar no vestibular. Queremos saber como fazemos para poder ter ensino de qualidade”. Então, eu tive de repreparar minha aula e, de repente, eu estava dando uma aula de direitos sociais.

PERGUNTA – Eu queria que comentasse a política de ações afirmativas e a política que o pessoal chama de cotas.

RESPOSTA – As ações afirmativas do Estado hoje, tal como o ativismo judicial, são um sintoma do Estado social, porque, em princípio, o Estado liberal não tem o que fomentar; ele tem que garantir que a sociedade se movimente segundo regras mercadológicas, Mas o Estado social é obrigado a fomentar diretamente. De acordo com o modelo liberal, ou as tentativas de implantação neoliberais, é como se o Estado ficasse paralisado, letárgico, não agisse

ÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, POLÍTICA E CIDADANIA

efetivamente. Por isso, as ações afirmativas são importantes neste momento – nós temos muitas e acho que são muito bem-vindas, inclusive a versão afirmativa por parte das autoridades. E nessas ações afirmativas, inclusive as do Ministério Público Federal em Belo Horizonte, que oficia a primeira região, a política de cotas foi tentada aqui num primeiro momento por meio de uma ação civil pública de 200 laudas. Já no Rio de Janeiro eles tentaram sair à frente com uma lei e, agora, isso virou uma questão de política nacional. Mas as ações afirmativas são necessárias porque elas mostram que determinados grupos que ocupam determinados *status*, especialmente governamentais, estão à frente para poder trazer junto com eles a sociedade.

PERGUNTA – Gostaria de voltar ao Código de Ética, porque existe mesmo um conflito entre a questão correcional, disciplinar, e o Código de Ética. Nós já temos o estatuto do servidor, nós já temos disciplinas determinadas, fiscalização, para que construir um código de ética? Então, eu pergunto: com relação ao Código de Ética, o que é que ele deveria conter? Pois, pelo que eu li, vê-se que os Estados Unidos, a Inglaterra, a Argentina, cada um desses países teve uma maneira diferente de construir o seu código de ética, e muitos deles, ainda que tenham colocado a questão disciplinar, perceberam que na verdade o que tem que ser feito é uma construção participativa, que não existe. Por isso acho que não é questão de uma lei, é a forma como ele é construído, a participação das pessoas; além do que ele deve ter um aspecto mais educador do que fiscalizador.

RESPOSTA – O estatuto do servidor, tal como está hoje estruturado, é próprio do espírito ditatorial e pós-ditatorial que enfrenta o indivíduo: você deve satisfação, você já está errado *a priori*. Então, o estatuto é um estatuto disciplinar, como você já disse. Eu acho que a proliferação de códigos de ética hoje é justamente em razão desta retomada das discussões sobre a ética e de se acreditar que realmente o caminho é esse. Eu creio que qualquer código de ética,

como o nosso Código Civil atual, que não é código de ética, é um código civil, é infinitamente mais ético do que o civil anterior. Você vai ler lá boa-fé contratual. Quando nós pensamos em boa-fé contratual, que é um ato jurídico estritamente privado, podemos considerar que haja também comprometimento social? A jurisprudência está construindo o que é função social do contrato, que é algo completamente novo. Então, o nosso Código Civil atual é muito mais principiológico do que o Código de 1917, que era napoleônico: tudo na lei, nada para além dela.

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO¹

Valdemir Miotello²

A primeira vez que saí voando pelo mundo, em 1971, eu vim para Belo Horizonte. Peguei uma carona com um caminhoneiro, e tinha uma família amiga aqui, que morava em Venda Nova. Nunca mais tive contato com o amigo, ele deve estar por aí, Valdir da Léia. Torcedor fanático do Galo, me levou ao Mineirão para torcer pelo time e perdemos naquele jogo, acho que foi 2 x 1 para o Cruzeiro. Ele ficou muito bravo, foi o meu contato com Minas. Peguei uma chuva muito forte naquela semana, muito parecida com a de hoje. Foi a minha chegada a Minas, e aqui fiquei uma semana.

Já pude rever alguns lugares. Hoje eu trouxe a minha esposa, são lugares onde, em 1971, molecão ainda, fui encontrando com Belo Horizonte; depois eu vim várias vezes aqui, mas aquela viagem nunca me saiu da cabeça, foi um primeiro voo pelo mundo, e depois sempre tive gosto de viajar, conhecer lugares novos, e poder voltar a alguns deles como agora.

Eu abro a fala também dizendo do meu espanto de que o Caderno *Mais* da *Folha de S. Paulo* tenha publicado um artigo bem grande sobre a dimensão moral. Era uma entrevista com um pesquisador da escola de Frankfurt discutindo os compromissos e as preocupações morais hoje no mundo e com a a tese de que as pessoas buscam, a partir da filosofia moral, mais o reconhecimento, ser reconhecido como gente, como pessoa, do que qualquer outra finalidade, qualquer outra função. A existência da vida humana para a Escola de Frankfurt hoje seria a construção do reconhecimento, que os outros me reconheçam. Fiquei espantado. Mais do que

1 – Por decisão do autor, o texto que segue é a transcrição editada da palestra proferida em 6 de outubro de 2009.

2 – Graduado em Filosofia, mestre e doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Trabalha com Estudos da Linguagem na Universidade Federal de São Carlos/SP.

isso ainda, no domingo passado, o caderno *Mais* trouxe um caderno inteiro, com muitas discussões, centrado num único tema: *Retrato da Ética no Brasil*. Fiquei mais espantado ainda; o tema está voltando à tona; não é Belo Horizonte só que está pensando em Ética; São Paulo também está pensando; a Escola de Frankfurt continua pensando. Se isso começa a aparecer em vários jornais, é sinal de que está na hora de a gente voltar a pensar sobre ética, responsabilidade, compromisso, as nossas identidades, como a gente se define, quem a gente diz que a gente é e tal.

Nesse movimento todo da Olimpíada fiquei muito feliz com o resultado. Acho que todos nós somos brasileiros, Belo Horizonte é carioca, São Carlos é carioca, nessa hora a Olimpíada é nossa, mas isso mexeu com o nosso imaginário nacional, e vejam um pouquinho também em relação com a política que se discutiu recentemente, para dizer um pouquinho quem nós somos, que valores nós temos e também que responsabilidades a gente tem. Naquele dia em que saiu um caderno inteiro sobre a Rio-16, foi no dia seguinte à escolha do Rio de Janeiro como sede da Olimpíada, o jornal dizia que agora a gente é gente grande, fazendo uma avaliação, e depois, no decorrer da minha fala, eu vou explicitar melhor isso, mas, falando de um lugar diferente, logo de uma responsabilidade também diferente de nós como brasileiros. O Brasil começa a ocupar um lugar mais à vista, tanto que a Olimpíada veio para cá; mas, mais do que isso, também se começa a cobrar do Brasil e às vezes diretamente do Lula que ele assuma compromissos de gente grande, uma vez que nas relações internacionais o Brasil ocupa um lugar de gente grande, e eticamente então se começa a cobrar algo diferente. E dizem o quê? Por exemplo, que o Lula diga para o presidente do Irã que nada de bomba atômica, que o uso da força nuclear tem que ser pacífico; é isso o que o Lula tem que cobrar e tal. Fica parecendo que, por sermos gente grande, a temos que ser igual aos Estados Unidos, igual à Europa, e não seria possível eticamente nós conseguirmos um outro lugar. Aí, a gente ouve que nós somos grandes,

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

mas a nossa diplomacia é pequena; nós somos um país que daqui a pouco vai ser o quinto na economia; o próprio Lula disse isso na escolha da sede da Olimpíada; mas ainda não ocupamos esse lugar como um país que ajuda os outros a tomar decisões, nós não mandamos as nossas tropas para o Iraque, para o Afeganistão, nós não participamos de guerra; nós mandamos forças como missão de paz, forças pacíficas, como a do Haiti, por exemplo. Então, o nosso lugar é pequenininho. Com essa confusão da embaixada em Honduras, o Brasil abrigando Zelaya, e agora parece que temos um problema de gente grande, precisamos resolver como gente grande. E ao ouvir isso, parece que os países que nos cobram estão dizendo: Senhor Lula, nós vamos ajudar o senhor em Honduras, se o senhor nos ajudar no Irã, ou se o senhor nos ajudar no Afeganistão. Eticamente, parece que nos cobram um outro compromisso, de um país guerreiro, um país que quer atropelar os outros, que quer pela força obrigar os outros a fazer aquilo que nós queremos, ou que os grandes do mundo querem, enquanto parece que nos colocamos num outro lugar da diplomacia, da fala, da alegria; me lembro de uma fala do Guga descrevendo como nós somos; essa é uma perspectiva ética nova, e dizendo na Escandinávia que o mundo está precisando conhecer melhor o Brasil, conhecer os brasileiros, conhecer como nós somos. E ele estava dizendo que nós somos alegres, que nós somos risonhos, que nós somos um povo tranquilo, pacífico, cheio de futuro, cheio de esperança, e é assim que o mundo deveria nos ver, e não como um povo guerreiro, como alguém que pisa com a bota forte em cima dos outros.

Agora, no entanto, enquanto existe esse discurso de um lado, cobrando da gente uma certa ética e nós mesmos nos posicionando diante do mundo num outro lugar, a gente lê também notícias no jornal. No entanto, se a gente vai ser a quinta economia do mundo, aqui, no Brasil, a gente ainda continua com a 75ª colocação no índice de desenvolvimento humano. De um lado, nós parecemos um país grande, precisamos nos comportar como tal, e, internamente nós so-

mos um país em que um pedaço é grande, mas o outro é pequeniníssimo, a desigualdade e a divisão entre a gente, os problemas e as relações éticas entre nós mesmos, em que uns têm tudo, e, quando têm tudo, é às custas dos outros, que ficam sem nada, isso fica muito complicado para o resto do mundo entender, como a gente vive, como temos um país que se parece com o primeiro mundo, e há um outro país que parece o último mundo, o quinto, o sexto, o décimo, sei lá qual. Quer dizer, nós temos problemas muito grandes, internos. Além disso, outros pontos também me chamaram a atenção. Nesses últimos tempos de um país pacífico, pouca gente na rua, quase ninguém reclamando de ninguém, de repente, a gente vê a população começar a cobrar dos políticos que eles tenham posturas diferentes. Uma cobrança que a gente faz de vez em quando, mas ultimamente se acelerou porque nós ainda mantemos uma percepção de que, primeiro, todo político é ladrão. Essa é uma percepção que passa pela cabeça de todos nós, é um discurso já recorrente. Mas em alguns momentos isso se acentua. Agora, há o Senado, atos secretos, etc e tal. Os movimentos dos últimos tempos, “Xô, Sarney!”, “Fora Sarney!”, colocam para a gente de novo um problema ético, e o Senado até tem uma comissão de ética que avalia esses comportamentos. Então, para nós, que somos os eleitores, a gente fica observando, primeiro, como é que essa comissão de ética se comporta, e, segundo, como é que nós podemos olhar os políticos que nós mesmos colocamos lá, mas que, no entanto, exigem de nós, a toda a hora, que nós estejamos dizendo “Xô!”, “Passa fora!” “Nós não queremos você aí; você é ladrão; você rouba!”, isso e aquilo. Agora, nos últimos dias, quando ocorreu aquele episódio do Enem, do vazamento da prova, do sequestro, do roubo da prova, e o reconhecimento de que a prova tinha vazado, e de ter que jogar no lixo uns 40 milhões de reais dos brasileiros, e mais a esperança de que essa avaliação pudesse dar certo. O Enem é uma porta para o acesso de um monte de gente da escola pública, principalmente para as vagas das universidades públicas, federais e estaduais do país, e também para outras universidades, para mudar esse padrão

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

de desigualdade de acesso; porque, nos últimos 5 anos, várias instituições, aqui em Minas e no Brasil, inclusive em São Carlos, em São Paulo, começaram a implantar as ações afirmativas para mudar a perspectiva de acesso de pessoas, principalmente daquelas que frequentavam a escola pública, ou mesmo a população negra. Em São Carlos fizemos essa dupla opção, para que eles pudessem acessar vagas que são da escola pública, que são de todos, mas que em algum momento a gente privilegiava, e essa é a palavra, determinado grupo social e determinada raça, em detrimento de outra, para que a gente pudesse constituir um equilíbrio diferente na sociedade. Então, nessa última semana, a gente viu um monte de estudantes da escola pública, secundaristas, na rua, também dizendo: “Meu Deus do céu, o que aconteceu com o Enem?” O próprio José Simão, o “Macaco Simão”, da *Folha*, xingou muito, dizendo que o Inep agora é Inepcia. Lá estão aqueles que têm inépcia, eles não conseguem entender o que aconteceu com relação à prova, como é que ela vaza.

Um outro ponto em que eu quero me deter também é a discussão sobre levar vantagem – tudo isso é o começo da conversa, para provocar vocês, para ver se depois a gente consegue amarrar uma fala nesse tempo que estamos aqui. Uma percepção que todos nós viemos construindo nos últimos tempos, que é o nosso jeito, a nossa cara, como nós somos eticamente, como nós nos comportamos, é resumido naquilo que os brasileiros conhecem como a Lei de Gerson. Eticamente, todos nós queremos levar vantagem. Que país é este que a gente está construindo, quando todo brasileiro gosta de levar vantagem? Era assim que o Gerson dizia no meu tempo, porque ele fazia propaganda de cigarro e dizia “Você sabe, não é? Todo brasileiro gosta de levar vantagem. Eu também!”. O cigarro era ruim, mas, como era o Gerson que fazia a propaganda, o cigarro até vendia; mas ficou isto: “Todo brasileiro gosta de levar vantagem”. Isso é um fato que ainda está de pé e, quase sempre, quando a gente fala em vantagem, não é uma vantagem aleatória, fortuita, é uma vantagem sobre alguém, nas costas dos outros. Eu estou

ganhando em cima de alguém, não é que eu estou ganhando com o meu próprio esforço, estou ganhando uma vantagem sobre os outros.

Um quarto ponto nessa mesma série da minha fala. O próprio Lula vem lembrando ultimamente. É essa frase “ser grande, ser gente grande”, que acena para nosso próprio comportamento. É que nós no Brasil normalmente nos comportamos como vira-latas. Nós somos cachorro vira-lata, aquele que anda pela rua; um cachorro pobre, um cachorro chutado por todo o mundo; a gente não tem uma postura boa diante do mundo; é o que está dizendo o Lula também; está dizendo que agora a gente está superando o complexo de sermos vira-latas. Vira-latas não é um cachorro de todo ruim, ele é um cachorro forte, ele é um cachorro garboso, ele é um cachorro mais resistente, ele é um cachorro que vive bem; ser vira-lata não chega a ser um defeito; talvez nem todos os cachorros queiram ser cachorros de madame, carregados no colo, todo selado. Eu adoro vira-lata. De repente, eu mesmo quero ser vira-lata. O que talvez incomode é essa divisão entre os cachorros de madame, aqueles cachorros de raça, e os cachorros vira-latas, como se os cachorros vira-latas fossem de segunda categoria, não tivessem nenhuma importância. Essa divisão é que choca. “Também é bom ser vira-lata; não há nenhum problema, desde que seja visto como um bom cachorro, o cachorro vira-lata”.

O que a gente ouve bastante, ainda como introdução a esta nossa conversa, normalmente vem da rapaziada, os que se acham os melhores, dizem: “Eu sou mais eu”. Na comparação com os outros, quase sempre se desvaloriza os outros, pondo os outros num lugar para se colocar num lugar mais valorizado; e a gente faz isso sempre de forma egoísta; “Eu sou mais eu”, e isso sempre reflete para os outros o lugar em que eu estou. Aquele sujeito que eu sou. E isso eu também queria colocar nesta fala, para pensar como a gente se constrói hoje como sujeito, como pessoa, como alguém que desenvolve atos responsáveis.

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

Quando pensei nesta fala, entrando mais diretamente no tema, eu quis falar em ética hoje e resolvi primeiro fazê-lo seguindo uma perspectiva mais filosófica. Mas ao consultar o programa, vi que dois filósofos, o Amauri e o Desidério, já me antecediam; logo era um viés que eu, como linguista, não deveria frequentar. Mas só que eu não posso ignorar os caminhos pelos quais a filosofia andou para falar de ética, porque, em cima dessa base, é que nós mesmos pensamos nós mesmos.

A filosofia não é apenas uma teoria. Ela faz parte da nossa vida, ela vaza aquilo que a gente é. E os últimos tempos trouxeram propostas, perspectivas para se pensar a ética que tinha muito de pragmático, nós vivemos num mundo pragmático. Assim, mesmo querendo levar vantagem, também penso em outra lei, que foi citada nos últimos tempos, a lei do Barrichello; quando na luta com Schumacher de vez em quando ele tinha que perder para o Schumacher ganhar. Assim, outra lei é: “Até perdendo a gente ganha”, porque ele continuava empregado, continuava ganhando dinheiro, mas ele tinha que perder para o Schumacher ganhar; isso parecia de vez em quando com o nosso próprio comportamento: a gente tem que perder para que alguém ganhe; levar vantagem não dá para todo o mundo; um bocado de gente tem que perder para que um outro ganhe. Essa é uma visão mais pragmática. Quem não vê no dia a dia que a gente troca várias coisas por uma vida um pouco mais bem sucedida; e a gente troca os nossos próprios comportamentos, as nossas convicções, aquilo que a gente é, por uma vida melhor, por emprego, por dinheiro, por cargo; a gente é pragmático, e nisso pode ter problema.

Eu pensei também, filosoficamente, nos últimos grandes sistemas, e, para dar um contraponto com Bakhtin, na perspectiva mais kantiana de ética, no caminho em que Kant seguiu; uma perspectiva mais universalizante. Aquilo que penso sobre ética tem que ser uma regra e tem que servir para todos. Logo instaura-se uma lei do dever ser. Cada um de nós tem que agir daquele jeito; é um dever ser, um impe-

rativo, que é maior do que a gente, e teria que abarcar todos nós, e teria de garantir uma universalidade do dever, e não um dever vivido individualmente. Essa vivência individual teria que ser única, responsável, social, o que também garantiria que viveríamos em uma perspectiva ética. A gente já sabe que no dia a dia, no decorrer da existência de cada um, fica mais complicado pensar numa perspectiva que seja abstrata, pois não é viável na vida individual de cada um.

Esse é o problema que me traz para falar hoje. Como é que a gente pode navegar numa perspectiva mais universal, e numa perspectiva de ato singular na vida individual de cada pessoa, e isso ser considerado um movimento, um jogo, uma ação, um ato ético responsável entre o universal e o singular? Bakhtin pensou isso. Quem é Bakhtin? Um pensador russo; acho que vai ser muito falado agora no decorrer do século 21; nasceu em 1895, numa cidadezinha pequena da Rússia, numa família aristocrata; tinha um irmão mais velho do que ele, o Nicolai, e tinha quatro irmãs, sendo duas adotivas; era um camarada que desde cedo foi preparado para ser um pensador culto, ele tinha uma governanta, ele e o irmão, e eles liam todos os clássicos, as filosofias, de modo que ele mesmo disse: “quando eu tinha 13 anos, já conhecia toda a filosofia alemã, Kant, Hegel, Marx, tudo aquilo que era possível conhecer”. Um camarada, portanto, que estudou muito todos os grandes autores, os autores franceses, os autores alemães; escreveu um tese sobre Rabelais. Um camarada estudioso. Aos 13 anos, ele entrou na escola para terminar o primeiro grau; aos 18 anos foi para São Petersburgo, para fazer universidade em línguas e letras românicas, filologia românica; um viés filosófico e um viés linguístico. No mesmo período em que ele estava em São Petersburgo, estourou a Primeira Guerra Mundial e, em 1917, a Revolução Russa. Ele viveu tudo isso, envolvido por esse ambiente de guerra, nesse período estudantil. Quando se formou, em 1919, foi morar numa cidadezinha do interior, também para fugir da fome e das confusões e guerras em uma cidade grande como São Petersburgo, a segunda cidade mais

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

importante da Rússia. Vitebsk tinha dois mil habitantes, e lá ele foi dar aula, mas, ao mesmo tempo, também começou a juntar ao redor de si um grupo de estudiosos para começar a pensar uma proposta diferente, filosófica; uma proposta para aproveitar aquele vigor que a Rússia estava vivendo naquele momento, com muitos intelectuais espalhados pela Rússia inteira, porque não dava para viver apenas na capital e em São Petersburgo; de modo que também as cidades pequenas respiravam muita vida intelectual. E ele fez aquilo que a maior parte dos intelectuais fazia, que era montar um grupo de estudo, grupo que é conhecido hoje como Círculo de Bakhtin. E eles naquele período do início dos anos 1920, começaram a estudar inicialmente uma proposta de Filosofia Moral, que é essa que eu vou discutir hoje com vocês. Em 1923 e 1924, começou a escrever um texto que não foi concluído, que é conhecido hoje como *“Para uma filosofia do Ato Responsável”*. Esse texto ainda não está publicado aqui no Brasil, demorou a ser conhecido, e ele é o primeiro grande trabalho filosófico do Bakhtin, em que ele discute a questão ética; por isso vou buscar apoio nesse texto, para a gente discutir a primeira parte da conversa, que é o Discurso da Ética. Depois vou discutir uma segunda parte, procurando junção com essa, tratando da Ética do Discurso.

No texto *“Para uma filosofia do Ato Responsável”*, Bakhtin envereda por três caminhos. O primeiro deles é pensar a ética como filosofia moral, que também é o que faz a escola de Frankfurt ainda hoje. É pensar a dimensão moral da vida. Falar em moral hoje, mesmo aqui no Brasil, parece uma coisa imoral. Falar em moral parece um palavrão na sociedade em que a gente vive. Pesquisa do Datafolha revela que os brasileiros se sentem cercados de corrupção por todos os lados. Então, falar em moral parece imoral. A palavra moral virou um palavrão. Então, uma questão é como podemos pensar a ética como uma filosofia moral. Filosofia moral não tem nada a ver com igreja; é um jeito não de comportamento, mas um jeito de ser; o *éthos* diz quem eu sou, quais são os compromissos que eu tenho, quais

são as responsabilidades que assumo, como eu vejo responsabilmente, como respondo à vida; essa é uma primeira questão. A segunda seria como posso pensar a ética como uma questão de linguagem. Eu dizia anteriormente que um linguista pode falar de ética; então vou ter que responder a esta pergunta: como é que posso pensar a ética como uma questão de linguagem? E uma terceira questão é, por outro viés, como pensar a linguagem como uma questão ética? Quer dizer, aqui podemos andar em pista dupla: pensar a ética como uma questão de linguagem e depois, pensar a própria linguagem como uma questão ética. Para pensar isso preciso responder a esta pergunta: como Bakhtin via essa questão da filosofia moral, e qual o seu objeto? Bakhtin pensava o objeto da filosofia moral como o ato de pensar. Aqui ele vai tomar a mesma água que passa na corrente da modernidade. Se a gente voltar um pouco para trás, vamos encontrar Descartes entrando nesse mesmo barco. Se a gente quiser pensar a vida, pensar a filosofia moral, pensar a ciência, pensar em qualquer coisa, é preciso partir do pensamento. Todos nós conhecemos aquela famosa frase do Descartes, “Eu penso, logo existo”. Logo eu sou. O pensamento era constituidor; eu me constituo a mim mesmo; eu sou mais eu, independentemente dos outros. É um projeto arrogante, excludente. Rompeu aquela cadeia medieval de que Deus pensa por você, é verdade. Agora não tem mais isso. Agora é você que tem que pensar. Instaurou-se um novo sujeito, um sujeito que se constitui a si próprio, por si próprio: penso, logo existo. Tem um livro muito interessante, brincalhão, brinca com a modernidade, e eu sempre me lembro dele quando falo de Descartes; é aquele das aventuras do Barão de Münchhausen. Em um momento do livro (também há um filme bem feito sobre ele), o Barão e seu cavalo caem em uma areia movediça e vão se atolando, até ficarem apenas com as fuças de fora. Não há onde se agarrar, nenhum cipó, nenhum capinzinho... Quanto mais se mexem mais se atolam. Então, ele se agarra pelos próprios cabelos, aperta bem as pernas ao redor do cavalo, e ambos saem do atoleiro, puxado pelos cabelos

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

do barão. Nesse atoleiro das possíveis epistemologias, eu saio por mim mesmo. Descartes ainda segue pensando em Deus e o criando; pensando na alma e a criando. Uns cem anos depois, chegou-se ao exagero dos exageros: “Se eu pensar numa ilha cheia de ouro, então ela também existe”. E aí se chegou num exagero da racionalidade, como se meu pensamento conseguisse constituir a própria realidade do mundo. Álvaro Vieira Pinto, pensando sobre essa questão e apresentando uma perspectiva inteiramente marxista, vai dizer: “Nós precisamos contrapor a um projeto de ‘Cogito, ergo sum’, um projeto invertido: “Eu sou pensado e eu penso, logo existo”. Não só penso, eu também sou pensado. Bakhtin vai dizer, “Eu sou pensado”, e aí eu começo a pensar: inverte-se a questão. Essa constituição da própria identidade deve vir pela alteridade, deve vir pelo outro, e não por mim. Logo, esse “eu sou mais eu” tem que ser o outro dizendo para mim: “Você é melhor”. Isso que talvez o mundo esteja dizendo para o Brasil: “Vocês podem estar num lugar mais elevado”. Porque nós não notamos claramente que mudamos; os outros é que estão notando melhor que nós estamos mudando. Nas relações com os outros países, o lugar que nós estamos ocupando aparentemente é um lugar diferente, novo, e quem está dizendo isso são os outros, não somos nós. Nós somos pensados e não apenas pensamos. Então, esse projeto de colocar o pensamento como objeto não é um projeto que Bakhtin instaura; Descartes já tinha instaurado, mas Bakhtin instaura de outra forma. Não pensar em constituir a própria identidade, mas pensar como lugar da responsabilidade social. A construção da própria identidade vem pela alteridade. Volto a esse tema mais tarde, mas agora quero instaurar o pensar como um lugar pelo qual eu respondo. Pelo meu pensamento eu respondo. O que eu respondo afinal? Se penso, se pratico esse ato de pensar, eu respondo por quê? Bakhtin diz que, quando eu respondo, não respondo a uma necessidade lógica, não respondo a uma necessidade teórica. O teorismo está mais na linha da impostura, e ainda volto a esse tema. Mas, quando começo a pensar, o ato de pensar atende a uma necessidade ética. Aqui

já estou encontrando essa primeira questão que Bakhtin coloca, que é como posso pensar a ética como uma filosofia moral? O próprio ato de pensar já atende a uma necessidade ética. Esse lugar onde estou, o lugar onde cada um de nós está, é um lugar único, irreproduzível, irrepitível, de onde apenas eu vejo o mundo, de onde apenas eu vejo os outros; nesse lugar eu necessito pensar. Essa palavra necessitar é importante. Eu tenho um “necessitamento”, uma “necessitação” de pensar. Porque deste lugar onde eu estou, ninguém mais vai poder fazer isso por mim. Olha a questão ética posta aí. Estou num lugar em que só eu posso pensar aquilo que eu penso. O lugar em que estou agora, ou o lugar em que vocês estão agora, constrói um lugar singular. Vejam, eu tinha feito anteriormente uma proposta que era tentar juntar uma perspectiva abstrata, universalizante, a uma perspectiva de singularidade. Então, eu preciso, no decorrer da conversa, de ir chamando a atenção para isso. Há uma perspectiva ética que é abstrata? É possível. Mas ela só funciona se se der num lugar singular, num lugar que você ocupa, que é só seu. Logo, o ato de pensar, o ato de você pensar, só você pode fazer e mais ninguém. Essa é a primeira perspectiva que eu gostaria de levantar. Quer dizer, é uma perspectiva que defende que seu lugar não pode ser ocupado por uma outra pessoa; daí essa perspectiva da necessidade do ato de pensar. Você precisa pensar! Depois Bakhtin diz: “Somente o ato de pensar pode ser ético, pois é nele que o sujeito é convocado”. Nenhum outro ato instaura a ética. Vejam que não estou usando a palavra ação. Bakhtin também foge dessa palavra; ação são os acontecimentos do cotidiano. Ele insiste no próprio ato de pensar. O ato de pensar, de construir um pensamento, de enunciar um pensamento como se fosse, ainda nesse primeiro momento, um discurso interior, seu, depois ele vai precisar se exteriorizar, ou ele não se completa. E para isso que o sujeito é convocado, é uma convocação. Não é algo que eu faço de forma fortuita. Eu sou obrigado a fazer, eu sou convocado a fazer, quem me convoca a fazer é outro. Vejam que aqui já está instaurada a figura do outro; não sou eu que me convoco.

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

Eu não me chamo a mim mesmo, o outro me chama, o outro me cobra esse pensamento. O outro me exige esse pensamento, para que eu mantenha com ele uma relação de alteridade. E nessa relação de alteridade, eu preciso ser eticamente; só o ato de pensar pode ser ético, pode exercer essa obrigação, essa ação responsável. Agora estou usando a ação responsável, que é o ato de pensar com o qual instauro a alteridade, a constituição de um outro diferente de mim. Essa é uma segunda perspectiva do ato enquanto ético. Ato de pensar é um ato que é responsável. Eu devo responder por ele, ele é assinado, tem a minha assinatura, tem a minha responsabilidade. Depois que assino, não posso mais escapar de responder por aquilo. O sujeito que pensa, diz Bakhtin, assume que pensa assim em face ante o outro. Não é para mim que penso; eu penso em face do outro; logo eu assino o meu pensamento. Ele tem a minha cara, ele tem a minha responsabilidade, ele tem o meu jeito, ele tem o meu ethos. Então, somente o ato de pensar pode ser ético. Aqui entro num conceito de Bakhtin que é a responsabilidade. E aqui dá para abrir a fala em duas perspectivas: de um lado, a responsabilidade como o lugar do ato responsável; de outro, a responsabilidade como ato exigido pelo outro. Aqui acho que tem algo que é muito bom; qualquer ato que eu esteja fazendo e qualquer ação que o ato de pensar demande, estou respondendo a uma outra pessoa; não respondo para mim mesmo. Vejam que, quando eu digo responder, eu estou respondendo ao outro; pode ser uma fala; o outro falou, eu respondo; pode ser uma ação que o outro está me cobrando. Isto é, qualquer ação minha ou qualquer ato de pensar é um ato responsável, e ao mesmo tempo, é um ato de responder. Está na mesma raiz. Eu respondo, eu estou sempre dizendo para o outro alguma coisa. Isso constitui um ato responsável. Responsabilidade e responsabilidade são duas faces de uma mesma moeda; eu sou responsável, e, ao mesmo tempo, estou respondendo. Uma quarta questão para a qual Bakhtin nos alerta, e é extremamente importante, é que o ato de pensar é um gesto ético no qual eu me revelo por inteiro; não dá para me esconder, aos pedaços; é um “arriscamento”, e eu me

arrisco inteiro. Talvez a gente esteja vivendo num mundo em que parece que as pessoas não se arriscam. Mas o Bhaktin vai dizer que há uma exigência de “arriscamentos”. Ele constrói um pensamento muito interessante, que diz assim: “Eu não tenho álibi, eu não tenho como me esconder, eu não posso me esconder. Eu me responsabilizo inteiramente pelo meu pensamento. Eu não tenho álibi para não pensar. Eu não tenho álibi para não responder. Eu não tenho álibi para não tomar posição”. Não adianta você querer se esconder; é isso que ele está dizendo. A sua própria existência já é um ato ético; não se esconda, não tem como se esconder. Logo, ele nos provoca para que a gente assuma, para que a gente se revele, para que a gente se arrisque, para que faça um “arriscamento”. Há uma “necessitação” de se arriscar. Um quinto ponto que ele aborda é que esse pensamento universal, que me colocaria numa perspectiva do ato universal, do pensamento abstrato, apenas é reconhecido quando ele existe de forma única para mim. Essa é uma discussão que a filosofia já faz há 2.300 anos – a existência da coisa em si, e que o começo do século 20 renovou com muita força e que chegou a Bakhtin. A existência da coisa em si e a existência da coisa para mim; a coisa em si existe como objeto, a coisa para mim existe como sujeito. Se já ponho naquele objeto a minha visão, o meu ponto de vista, o meu olhar, se já assino aquele objeto, o próprio Marx disse que essa ação humaniza tal objeto. E aquele objeto que singularizo como humanizado me humaniza e humaniza outros em troca. Vai se dando esse jogo dialético: o humano humanizando o mundo, aplicando a ele minha assinatura responsável, meus valores, meus pontos de vista, meus pensamentos, o jeito como eu vivo o mundo, como eu atribuo valores a ele, e o mundo se devolvendo humanizado, com a cara do humano, devolvendo humanização, me constituindo de volta. É o próprio mundo fazendo mediação, e sendo mediado. Então, à medida que eu me relaciono com esse universal individualizado, ele começa a existir para mim; estou garantindo a ele a existência, que é mais importante para mim que a essência. O mundo começa a existir. As coisas todas existem porque eticamente

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

eu atribuo a elas o meu ponto de vista, o meu olhar, as minhas ideias, o modo como eu vejo o mundo, como eu penso as coisas. Logo meu pensar transforma aquele pedaço do mundo, porque atribuo constitutivamente o meu ponto de vista a um objeto. Então, não só eu existo, como ele, o objeto, começa a ganhar existência a partir dessa relação, neste jogo social. Esta é uma sexta ideia: “Eu não penso sozinho”. Meu pensamento já é uma resposta, logo todo o pensamento é social. Aquilo que a gente diz individual, o próprio individual é social. O individual não é algo que eu construo por mim mesmo. Só há o individual no jogo com o social, no jogo com o outro. Logo, não vamos pensar o individual como separado e independente dos outros. Isso não existe. Só posso ser eu no jogo com o outro, jamais sem o outro. Assim, a individualidade, ou o que penso, ou aquilo que atribuo, ou o valor, é social sempre.

Por que é que eu devo pensar um pensamento? Aqui tento encerrar esta primeira parte da conversa. O que Bakhtin diz, e talvez isso se aplique bastante hoje, é porque existe uma crise contemporânea. Isso ele dizia em 1924. Há uma crise contemporânea. Essa crise contemporânea só pode ser a crise do ato contemporâneo, o ato de pensar. Se existe uma crise, seu fundamento está na crise do ato de pensar. É o jeito como nós estamos pensando, os compromissos que estamos assumindo, que está em crise. Às vezes, a gente pensa que a crise é exterior a nós. Esse social somos nós; a crise é a crise do ato contemporâneo, de um ato de pensar que é atual. Hoje o sujeito ficou muito mais “quebrado”, cada um de nós constrói a sua vida por si mesmo, num jogo fluido, diluído, na relação com os outros, com o resto do mundo, e certamente essa crise contemporânea é atual e também nossa. Precisamos definir o ato de pensar o hoje, o ato de pensar o agora, e definir quem somos, e que mundo a gente quer. Essas relações que existem entre o ato de pensar e o produto estão rompidas. Parece que a gente pensa para um lado e as ações saem para o outro lado. Estava pensando no que dizia a *Folha de S. Paulo* com relação à ética na política.

Algo como quase 20% das pessoas admitiam ter vendido o voto, mas, no entanto, muitas pessoas acham isso horrível. A própria pesquisa dizia que 95% das pessoas acham isso horrível. No entanto, 20% ou mais dos eleitores venderam o seu voto. A gente pensa uma coisa e faz outra. A gente é atraído por uma série de contravalores que impede que a gente viva aquilo que até admite como valor. Essa é uma crise do ato contemporâneo, porque eu penso para um lado e o produto sai para o outro. Eu me determino fazer algo, no entanto faço diferente. Parece até um pensamento cristão; são Paulo já dizia que as divisões estão dentro da gente, elas não estão apenas fora. Sou um homem dividido; quero fazer o bem e acabo fazendo o mal. E, às vezes, quero fazer o mal, e acabo fazendo o bem. Eu não dou conta de ser um sujeito unicista, unitário; tenho uma divisão dentro de mim. Cada um de nós é esse sujeito dividido. Mas é assim que é. Nós temos uma crise, e essa é a crise: penso para um lado e vou para o outro; o produto para um lado e o processo para o outro. A primeira exigência do porquê é que tenho que pensar, do porquê cada um de nós precisaria pensar, executar esse ato contemporâneo, responsável, assinado, arriscado. Um segundo ponto a dizer é que há uma divisão entre o sujeito e o pensamento. O sujeito para um lado e o pensamento para o outro. Esse processo subjetivo de realização não dá conta de ficar junto com o processo objetivo da ação. Há um vazio; a minha vida é de um jeito, o que eu faço é de outro jeito. Sujeito e pensamento; não consigo me realizar num evento único, e apenas me realizo em vários eventos. Isso faz com que o próprio ato seja um ato “quebrado”. Um terceiro ponto de que eu também gosto muito nesse jogo da singularidade é que existe uma crise laica, certamente do viver responsável. Parece que esse ato de pensar, que é uma atividade da própria consciência, daquilo que faz com que eu seja eu mesmo, é uma atividade que tem que ser moralmente válida, responsável; isso parece “quebrado”, pois o ato responsável, o ato de viver ético, o ato de viver assumindo, está em crise, e não tenho coragem de viver responsabilmente. Ou não me arrisco, ou não quero

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

que os outros saibam o que eu penso. Tento ignorar o que vai acontecendo no mundo; pretendo não tomar partido; quero não dizer como eu vejo o mundo; no entanto, sou impossibilitado de não dizer; mas eu disfarço, eu crio vários disfarces. Aqui quero lembrar novamente: não tenho álibi, e, no entanto, as pessoas tentam criar álibis, tentam se esconder. O ato de pensar responsável é um movimento da consciência. Logo, não há a possibilidade de decisões definitivas. A sociedade vai mudando, eu a faço mudar, ela me muda, eu a mudo novamente; é um movimento. Toda hora minha consciência está se alargando para receber outras consciências que também estão executando seus atos. Agora sou eu que estou aqui falando em voz alta, mas todos nós estamos falando, pensando. Há um processo de alargamento das nossas consciências, são atos responsáveis sendo executados por todos nós. Logo, o que a gente precisa, em algum momento, é ter a possibilidade e a oportunidade de transformar esses atos responsáveis em possibilidades de realidade. Há um processo de futuro em direção ao qual a gente caminha. Preciso responder para ir criando um mundo que vai sendo gerado no meu próprio ato de pensar, e esse ato não é algo que emana do próprio indivíduo, mas emana do ato social, ele vem dos jogos de relações que se instauram na sociedade.

Uma quarta possibilidade é que há uma crise, uma crise expressa, do “necessitamento” de pensar. Parece que a gente não tem mais necessidade de pensar, outros pensam por nós. A gente vive hoje em uma sociedade em que parece que é preciso que as pessoas se calem, até que emudeçam o seu pensar, a sua consciência, para ouvir as vozes que falam por nós, no nosso lugar, nos jornais, na televisão, na internet, as vozes dos professores, dos deputados, dos pais, sei lá quem mais. Eles falam, e a gente só ouve. Depois quero insistir muito que, quando alguém fala, também ouve, quando alguém ouve, também fala. Não há esse ato solto de um falando e o outro ouvindo, como atos estanques, de modo que a gente possa em algum momento calar a nossa consciência. Esse calar o pensar é impossível, não existe,

e nós temos necessidade de pensar. Por mais que haja uma crise, que parece querer proibir a gente de pensar – “deixa que eu penso por ti”, “deixa que eu decido por ti”, “deixa que eu enuncio o mundo para ti”, deixa que eu digo como o mundo é” – todos nós precisamos fazer um ato de resistência para dizer: “camarada, pode deixar que eu quero pensar; eu não posso deixar de pensar; eu quero fazer a minha parte; faça a sua que eu faço a minha”. Eu não quero que ninguém me cale, que esconda o meu próprio pensamento. Então, se há uma crise da necessidade da ação de pensar, nós precisamos nos opor a esse jogo que quer fazer as pessoas pararem de pensar, de tomar posição, de serem responsáveis e assinarem os seus atos.

Finalmente, há uma crise da ausência do outro. Bakhtin fala bastante dessa relação da alteridade como construção da identidade. Somente do lugar onde eu estou é possível ver o outro. Daí, a necessidade de precisar ocupar o lugar e não fugir dele, de não encontrar alibi para deixar esse lugar vazio, não deixar outro querer ocupar o meu lugar, mesmo que seja impossível; mas os dominantes fazem esse jogo, constroem o sentido de que podem ocupar o meu lugar, até o meu lugar de pensar. Não somente do meu lugar é que eu consigo ver o outro. Também se pode inverter esse jogo. Para o outro, o outro sou eu; eu sou o outro para você. Logo, se há uma crise da ausência do outro, nós precisamos instaurar o outro, eu exijo o outro, eu preciso do outro. Este mundo que apaga o outro, em que eu sou mais eu e não preciso de ninguém, este mundo que instaura essa crise da ausência do outro, este mundo precisa ser superado e o outro ser instaurado, porque senão também não tenho o meu lugar. Para que eu tenha o meu lugar, eu preciso que você tenha o seu lugar. O eu só funciona, só existe, só se posiciona diante do outro; se não tenho o outro, não tenho o eu. Preciso do outro para me construir a mim mesmo. Devo exigir o outro como diferente. Vou colocar essa palavra aqui para a gente não pensar que o outro é um igual a mim. O outro é um diferente. Eu preciso me colocar diante do outro como diferente. Eu não posso me

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

colocar diante do outro como um igual a ele. Às vezes, muita gente aceita ou exige que a nossa ideia ou a ideia do outro seja apenas uma réplica. Ideias xerocopiadas, replicadas, não servem para nada. Que ganho eu tenho em replicar a minha ideia na sua cabeça, impedindo o seu ato de pensar? Eu não ganho nada com isso, a não ser dominar você. Temos ganhos se consigo fazer que a minha fala aflore a sua fala diferente da minha, e se pela sua fala você consegue exigir o meu posicionamento diferente do seu. Então ganhamos nós, pois teremos dois pensares, dois pontos de vista, duas singularidades. Logo, essa crise da ausência do outro precisa ser resolvida, e preciso do outro diferente, eu não tenho que me esforçar para construir o outro como igual; o outro é o outro. Diferente, não desigual! Eu não posso me esquecer do outro, eu preciso exigir a existência do outro postado diante de mim, é ele que garante a minha própria existência e, conseqüentemente, o meu próprio pensar. Logo, aqui a gente começa a ver algo extremamente importante: tudo é resultado da relação. O próprio jogo ético, é um jogo relacional, ele não é um jogo que tem em vista o absoluto. Há necessidade de exigir a visão ética que um passa para o outro como sendo de singulares, e não de lugares universais. Logo, eu preciso exigir o outro no seu lugar individual, singular, um lugar que é só dele, assim como um lugar que é só meu. É dessa relação que a gente consegue instaurar a responsabilidade do ato ético. Se não tiver relação, eu vou me constituir como deus absoluto, respondendo por tudo, “eu sou, logo eu existo”, “eu penso, logo eu sou”, “eu sou mais eu e não preciso de mais ninguém”. Isso só deus poderia dizer: nós outros precisamos instaurar relações, que nos constituem. Isso é forte e necessário: preciso ter relações, interações. A interação é uma atividade que busca completar os interagentes.

Para finalizar essa primeira parte, preciso dizer que Bakhtin nos chama a atenção para as possibilidades de imposturas, isto é, de a gente poder fazer o oposto de tudo isso. Ele vai dizer, “eu posso produzir uma impostura primeiro a partir do egoísmo”. Se eu falo bastante em mim, eu para mim

mesmo, há uma possibilidade de um escorregamento para o egoísmo, de pensar somente em mim mesmo. O egoísmo é cada um viver para si, e o diabo para todo o mundo, o que às vezes parece ser uma lei bem contemporânea, isto é, eu quero as coisas boas só para mim, e tomara que as desgraças todas só venham para os outros. Isso colocaria a gente num lugar de impostura ética. Há um jeito de eu ser impostor eticamente, querer tudo só para mim, ou achar que eu vou me constituir a mim mesmo, ou achar que o meu pensamento é o padrão, meu pensamento, meu ato de pensar, meu jeito de ser, meu lugar ético é o padrão para todos. Tanto isso nos levaria de volta a Kant como me colocaria como impostor, pois sou a regra do universalismo. O jeito como penso, como vivo, é o único caminho possível de existência de vida para todo o mundo; isso é uma impostura e contra isso nós precisamos nos opor a toda a hora. Todo o que quiser calar a minha enunciação, não aceitar o meu ponto de vista, não aceitar o meu ato de pensar, não aceitar o meu ato assinado, arriscado por mim, esse sujeito está se comportando egoisticamente, devendo ser brechado pelo meu próprio ato ético, pelo meu jeito de ser, pela minha enunciação, pelo meu anúncio de mundo, porque senão vou estar permitindo uma impostura.

O segundo ponto que Bakhtin vai abordar é sobre o pragmatismo e o tecnicismo. O pragmatismo é essa visão muito pragmática, que vê apenas o ato prático. O próprio teoreticismo, esse outro tipo de comportamento, vai produzir como resultado um apagamento da vida. E se produz um apagamento da vida, produz um apagamento do meu jeito de ser, do meu agir cotidiano, do meu singular.

Uma terceira possibilidade que poderia acontecer, uma terceira impostura, nessa mesma perspectiva do ato ético, é o apagamento do sujeito. E, hoje, este mundo de globalização parece que tudo é maior do que nós, o mundo é muito grande, sete bilhões de pessoas, quem sou eu? Parece que há um esforço para haver um apagamento do sujeito e isso é um lugar de impostura ética, como se de novo a gente tivesse algo que é universal, que é maior que todos, e esse maior

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

que todos é que tem que gerar os caminhos, as opções, os andares, as escolhas que cada um de nós faz. Você tem que fazer as suas escolhas, você tem que se constituir como sujeito, não tem como você escapar disso, não tem como fugir disso. Aceitar que o sujeito se apague em nome de algo maior do que ele é aceitar uma impostura ética, que vai colocar o sujeito em um lugar onde eu não sou eu. E um lugar onde eu não sou eu não pode ser um lugar bom para mim. Posso agora responder a uma segunda questão, que Bakhtin faz, e que eu levantei no começo desta fala, e que nos leva a pensar a questão ética como uma questão de linguagem. Bakhtin vai colocar a vida numa relação intensa com o outro, mas também com o mundo. A pergunta que era precisa ser feita inicialmente é: como é que o mundo então entra na minha cabeça para que eu possa pensá-lo? Afinal, é sobre o mundo que eu tenho que pensar. O ato de pensar sobre o mundo é pensar sobre os fatos. Como é que o mundo entra na minha cabeça? Eu brinco às vezes dizendo que, quando era moleque, era muito danado. E minha mãe dizia que eu não entendia direito o que ela queria; e fazia o contrário; e ela então dizia que era preciso abrir a minha cabeça com um machado para ver se conseguia colocar algo dentro da minha cabeça. Colocar o mundo dentro da cabeça desse jeito não funciona; no máximo, eu iria pegar uma infecção. O mundo não pode entrar na cabeça de quem quer que seja desse jeito. Os linguistas têm um caminho para colocar o mundo dentro da cabeça, que é transformando o mundo em signo, significando o mundo. Esse é um caminho para a gente começar a pensar. Como tenho que pensar o mundo, preciso dar sentido ao mundo, colocar o mundo dentro da minha cabeça, para, ao mesmo tempo, relacionar-me com ele e ele se relacionar comigo? Então, é preciso significar tudo que existe no mundo e com o que entramos em contato. Isso é transformar os objetos que estão aí, como objetos para si, em objetos para mim. Esse é o caminho: transformando-os em signo. Como isso é feito? Bakhtin indica três possibilidades para que isso aconteça. A primeira é pegar objetos materiais do mundo. Os meus pensamentos são materiais. Bakhtin é um marxista e,

para ele, o mundo é material. Não preciso criar um mundo idealista dentro da minha cabeça; preciso é construir um mundo materialista, porque o mundo é material. Então, pegar uma matéria, um pedaço do mundo. Segundo, eu preciso pegar uma materialidade socio-histórica, o próprio viver da sociedade, o jeito como a gente viveu, o jeito como nós nos relacionamos hoje, as visões e os sentidos que vêm pela história e, também, as nossas relações sociais hoje, elas também começam a fazer parte daquele pedaço do mundo. E uma terceira necessidade impõe a exigência, e veja o jogo ético já começando a aparecer nesse jogo da signicidade, de pegar o meu ponto de vista, o jeito como eu vejo o mundo, e pregar naquele objeto. Vamos tomar um caso bem concreto para a gente poder pensar juntos, algo mineiro. Vamos pegar a camisa do Cruzeiro ou a camisa do Atlético. É um objeto material, uma camisa de futebol. Tem uma história, tem 100 anos de história em cima delas, tem uma história de luta, de glória, mas também de rivalidade, um time com e contra o outro, e ainda tem pontos de vista das pessoas sobre esses objetos. Digamos, assim, para um cruzeirense, a camisa do Cruzeiro é tudo, é Deus, é “salve, salve, pendão da minha pátria”. Mas, para um atleticano, para um “galo”, quando ele vê a camisa do Cruzeiro, aquilo para ele é pano de chão. O contrário também é verdadeiro para um atleticano, a sua camisa é tudo. Mas, para um cruzeirense, que olha para a camisa de um atleticano, aquela camisa é pano de chão, e olhe lá, às vezes, nem para pano de chão serve, dizem os adversários. Logo, os objetos do mundo são objetos, têm toda a história que foi sendo construída sobre eles, mas têm o ponto de vista das pessoas; esse é o ato de pensar. Quando eu jogo o meu olhar sobre os objetos, sobre os acontecimentos, sobre os eventos e sobre os fatos se dando, que também são objetos materiais, são acontecimentos socio-históricos, eu tenho o meu ponto de vista, eu atribuo valor, eu valoro aquele objeto; e, se eu valoro aquele objeto, eu estou colocando-o numa escala de valor. Para o cruzeirense, a camisa do Cruzeiro vale nota cem; para um atleticano, a camisa do Cruzeiro vale nota zero, ou até abaixo de zero. A camisa é a mesma em si,

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

mas os olhares são diversos, e é isso o que constitui os objetos do mundo, são transformados em signos. E é aí que está o nosso ato responsável. Essa exigência de você olhar para o mundo e dizer como vê o mundo. Eis a ética na linguagem, nós fazemos isso pela linguagem; dizemos a toda hora que isso é bom, isso não presta, eu gosto disso, este acontecimento foi uma vitória, ou foi uma derrota; o Brasil está virando um país grande; tem corrupção na política; todo o brasileiro gosta de levar vantagem; nós vamos dizendo isso discursivamente e em nosso discurso não estamos proferindo palavras, vai dizer o Bakhtin: estamos dizendo algo bom ou algo ruim, verdades, mentiras, algo que anima, algo que desanima, algo que me leva para a frente, algo que me puxa para trás. Até agora não viram sair uma palavra da minha boca, porque não são palavras que nós falamos, nós pronunciamos a vida. É algo que nos fazem pensar ou não, com que a gente concorda ou não; não são palavras, é vida, é posicionamento, é jeito de olhar o mundo. Do meu lugar, único, singular, eu digo para vocês como eu vejo tudo. Logo, se eu atribuo valor a algo, quando eu olho para o mundo, meu jeito de olhar, a minha enunciação, aquela palavra que eu uso, eu não ponho para fora apenas uma palavra; eu ponho para fora um signo carregado de ideologia, do meu jeito de ver o mundo, com as minhas ideias, com os meus pontos de vista, com as minhas assinaturas; isso é a minha ética aparecendo no meu discurso. E isso está se dando agora, ao tempo em que estou aqui falando e tu estás também aí falando. Um balança a cabeça concordando, outro pensa diferente. Aqui nós somos uma comunidade de falantes. Logo, não enuncio o mundo sozinho; você concorda comigo ou discorda, você está refutando o que eu estou dizendo ou não, está pensando algo diferente ou não. Isso que está circulando entre a gente, essa linguagem que está circulando, ela é uma atividade, ela é um acontecimento, ela é um discurso que está exigindo de mim e, de cada um de nós, posições éticas. Você se manifesta favoravelmente ou desfavoravelmente a isso que eu estou dizendo. Logo, no nosso próprio discurso, na nossa própria fala, naquilo que a gente diz, a ética e o jeito de ser, o meu

jeito de olhar o mundo e a minha posição sobre o mundo, as minhas assinaturas, elas aparecem. Às vezes, elas podem aparecer até na fala. Aliás, eu devo dizer que elas aparecem na fala. Eu posso dizer no léxico que escolho, nos substantivos, nos adjetivos; “Puxa, esse acontecimento é fabuloso”. “Termos ganhado a Olimpíada é sensacional!” As palavras que eu escolho dizem sobre como eu vejo o mundo. A minha própria entonação; o valor da entonação. A entonação é própria de cada um de nós, é o jeito como entonamos, o jeito como dizemos a palavra, a emoção que passamos no que estamos dizendo. Esse é o nosso discurso ético, essa é a presença da ética no discurso, nas palavras. Eu não posso fazer as minhas palavras saírem da minha boca de forma neutra para os seus ouvidos, como se elas, em primeiro lugar, não me levassem junto. Segundo, levam o jeito como eu olho o mundo. Eu, pelas palavras que escolho, pela entonação que vou dando, eu vou junto com as minhas palavras. Eu poderia concluir dizendo: fala, e eu vou dizer quem tu és. Falar é se botar para fora. Eu não tenho como saber o que está na sua cabeça, a não ser que você diga. Aquilo que você é, o que você pensa, o ato de pensar, ele tem que ser dito. Você tem que dizer, você vai usar signos para isso, eu estou dizendo as palavras privilegiadamente, mas pode ser música, pode ser pintura, pode ser um comportamento, pode ser dar um pulo na areia, “ahuu!”, pode ser um grito qualquer. Pôr-se para fora, significar para o outro. Discursar, para aproveitar o título desta fala; isso é grudar a ética no próprio discurso, não tem como separar. Quando eu me posto sobre um determinado lugar, me coloco diante de você e me enuncio, eu estou dizendo para você como eu vejo o mundo e, ao mesmo tempo, eu estou cobrando de você que diga como você vê o mundo. Isso é um jogo ético, essa é a relação que discursivamente nos constrói. Porque, aliás, como nós seríamos construídos? Como o eu se constitui? Porque o outro, já a partir de nosso nascimento, começa a interagir conosco se servindo dos signos e os reconstituindo nessa relação; e numa hora qualquer, no começo da nossa existência, isso desperta a nossa consciência e, então, ela começa a responder choran-

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

do, sorrindo, significando, até que chega a esse ponto em que conseguimos constituir as palavras, as emoções, os gestos, o nosso próprio corpo, o nosso próprio rosto, o jeito como movimentamos os braços, como nos passamos para os outros. Nisso tudo cada um de nós foi se constituindo nas relações com as outras pessoas. Quer dizer, a minha própria consciência, eu mesmo, não é resultado da gratuidade, de um dom gratuito, divino, que colocou o eu já existindo dentro de mim mesmo. O outro fez surgir o eu dentro de mim. E fez surgir o eu dentro de mim pela interação semiótica, pela fala, pelo diálogo, pelas conversas, por colocar na relação comigo o seu jeito de olhar o mundo. E eu fui constituindo-me, ao mesmo tempo que fui constituindo você, fui constituindo o outro.

Isso que Bakhtin diz, então: eu não posso, em nome do ato responsável, desse jogo ético discursivo, ser um sujeito mudo, eu preciso ser um sujeito falante, é isso que me constitui. O sujeito, o eu, você, o outro, nós somos sujeitos que falamos, que construímos textos, que nos relacionamos positivamente com o outro e com o mundo, dizendo, enunciando, discursando quem nós somos, como nos vemos. O discurso é mediação. Esse é o projeto que Bakhtin instaurou, a partir não só desse seu trabalho, mas também de vários outros; por exemplo, no fantástico livro *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, ele também instaurou esse projeto da fundamental importância da linguagem. O que está no meio dessa constituição do eu e do você, do outro e do eu, é a linguagem. Sem a linguagem nós não nos constituiríamos. Nós não seríamos. Então, se há uma ética no discurso, é porque, quando a linguagem passa entre um e outro, o que a gente está passando não são palavras, mas é eu mesmo. E, quando isso se dá, eu sou o construtor do outro. O outro é também o meu próprio construtor, ele me constrói; logo eu não posso me fechar. O discurso é a ponte, essa ponte é o lugar do encontro ético entre mim e o outro. A minha própria identidade, digo voltando para essa questão, agora não mais no lugar da ética, mas no lugar do discurso, é construída pela fala do

outro; você é quem vai dizer quem eu sou. O seu olhar vai dizer quem eu sou. Eu vou saber quem eu sou me vendo nos seus olhos e não nos meus, porque nos meus olhos quem está é você. A alteridade é que vai eticamente nos construir. Logo as interações são absolutamente obrigatórias, elas são necessárias, a voz do outro precisa aparecer na minha própria voz. Isso é o que preciso ser dito.

Que compromissos eu gostaria que a gente pudesse pensar com base nesta fala? Quatro compromissos eu gostaria de levantar. Primeiro, se a gente quiser continuar pensando que o ato de pensar é que me constitui, e o ato de pensar é que me põe diante do mundo como construtor do mundo do outro, eu deveria assumir um primeiro compromisso, que é não fugir do pensar. Eu não posso fugir do pensar. Eu não tenho nenhum alibi para isso. Esse é o lugar da minha responsabilidade, é o lugar onde eu me constituo. Então, não fugir do pensar. Um segundo compromisso que eu gostaria que a gente pudesse também assumir é: devo insistir na construção da identidade, da minha e da identidade do outro, a partir da alteridade. Nós estamos precisando começar no mundo a pensar pelo outro, exigir o outro, exigir a presença do outro como diferente, colocar-me diante do outro como diferente; eu só deveria pensar a identidade, quem eu sou, a partir do outro, não a partir de mim; eu sou uma péssima fonte de informação de mim mesmo. Agora, eu sou uma excelente fonte de informação para dizer quem é você. Então, nós deveríamos ampliar laços, canais, caminhos de construção de alteridade, relações; parece que estamos perdendo muito isso. Uma terceira questão que também gostaria de colocar para que a gente também pensasse um pouco mais é que nós devemos alargar mais o valor do cotidiano, da singularidade, daquele ato único, daquele gesto que só você pode fazer, daquele acontecimento no mundo no qual só você pode ser o protagonista; e entender que mais ninguém pode publicizar aquela enunciação, aquele dizer; que, se você não disser, ninguém mais vai dizer. Então, garantir a importância da sua enunciação ética no cotidiano, naquele lugar simples da

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

vida simples de cada um. Às vezes, a gente pensa que tem que fazer apenas grandes gestos; os pequenos gestos são tão construtores quanto os grandes gestos: o cotidiano, aquele encontro fortuito, aquela conversa rápida com o outro, onde quer que esteja, no corredor, na praça, em casa, no ponto de ônibus, aquele olhar fortuito, aquele lugar do encontro absolutamente gratuito, rápido, esse lugar do cotidiano é o lugar do nascedouro da alteridade, é o lugar que constrói a própria ideologia, é o lugar em que o ponto de vista vai se instaurando. Não são apenas os grandes eventos que vão instaurar nosso ponto de vista. Ele vai se instaurar é no cotidiano. Dê valor ao cotidiano. Preste atenção nas falas do cotidiano, naquilo que você diz no dia a dia; isso é importante para constituir a ética; isso é o que é. Finalmente, uma quarta exigência que eu deixaria para a gente pensar é que ao lado da razão, do elemento racional, teórico, que a gente pautar a nossa vida, esse lugar ético da existência, o discurso sobre a ética e também a ética sobre o discurso, com um viver de paixão. Que a gente junte razão e paixão, isso é vida; que a gente possa viver o dia a dia com força, com vontade, com tesão; que os outros sintam nosso olhar, nossa postura, nosso comportamento, como o jeito de ser de alguém que gosta da vida. Isso, certamente, vai instaurando cadeias de gostar da vida, séries intermináveis de comunicações sobre gostar da vida em que todos nós nos animaremos mais, e aí, então, sim, eu acho que viver vai ser um acontecimento mais leve, mais gostoso, mais prazeroso; certamente, então a gente vai gostar mais de estar com o outro, vai gostar mais de ver e assimilar a diferença, vai gostar mais também de sonhar com o outro, sonhos do futuro, as memórias do futuro, construir um mundo diferente que todos nós sonhamos, responder ao outro, ser responsável pelo outro. Então, não apenas viver uma vida de razão, mas também juntar essa vida com uma paixão muito intensa. Acho que isso deve inserir a gente num outro lugar.

PERGUNTA – Quanto a esse movimento da gente de muitas vezes agir por procuração, eu penso que quando nós simplesmente nos omitimos diante de uma determinada questão e deixamos de nos posicionar, estamos nos posicionando de certa forma por procuração, ou seja, deixando para o governo. Ficamos numa postura cômoda, porque o problema está lá, está com o governo, de ele ter tomado uma decisão equivocada. Fico pensando se esse movimento tem relação direta com a questão da falta, porque eu penso que se apropriar da condição de sujeito demanda a gente se reconhecer como sujeito faltoso também. Ou seja, ao se posicionar, ao se mostrar, a gente está se arriscando, e ao se arriscar a gente vai se mostrando, naquilo que a gente acerta e naquilo que a gente erra, o que fica mais transparente, não é? Fico pensando se essa dificuldade de se apropriar da condição de sujeito, e com isso reconhecer a nossa condição de ser de falta, tem uma relação direta com a questão de passar essa procuração, de nos omitirmos diante de questões que nos afetam em diversas áreas, em termos sociais e políticos.

RESPOSTA – Muito interessante o que você levantou. Isso nos leva para o campo político. Achamos que estamos sendo representados pelos outros. A nossa própria democracia tem isso, tem de ser representativa e não participativa. Isso já deve ter sido falado aqui, eu não preciso aprofundar mais, eu passo para o outro uma procuração com poderes para que ele fale no meu lugar, aja no meu lugar. Então, o mesmo problema é quando isso vem para o cotidiano, vou tirar do lugar político e voltar para o cotidiano. No dia a dia a gente acaba fazendo isso também. O patrão pensa por mim, o meu chefe pensa por mim, minha mulher, meu marido pensa por mim, meus pais pensam por mim, e eu vou me escusando de pensar, que é, como “tu” mesmo disse, o pior jeito de pensar. Porque eu penso, só que eu penso abrindo mão desse

pensar. Certamente isso não faz as pessoas mais felizes. E as diversidades, que poderiam construir uma sociedade mais plural, mais diferente, mais cheia de energia, ficam também tapadas, sacrificadas nessa postura de “faça por mim”, “aja no meu lugar” “pense por mim”. Isso teria a ver com um certo jeito cultural que nós temos? Às vezes a gente vê que em um outro lugar o povo tem outro tipo de participação, mais ativa, mais acesa, ou mesmo no Brasil, em alguns momentos políticos a gente já foi mais aceso, nós já vivemos isso aqui, e a maior parte de nós, provavelmente no período da ditadura militar, era mais aceso, mais ativo, ia à rua, não tinha medo nem de apanhar de polícia. Eu mesmo, não sou tão velho, mas isso é do meu tempo, precisei fugir da polícia em vários lugares, e esse era o prato de todo o dia, era muito gostoso estar com um tesão muito grande. Parece que entramos num outro mundo de comodismo, não sabemos se melhor ou pior do que aquele da luta. Mas, certamente, você diz um lugar onde o sujeito é menos constituído como ativo, onde ele tem que responder menos. A própria escolarização certamente está construindo um sujeito que não fala, não escreve, um sujeito que não se diz. Falar publicamente hoje parece um pecado, parece um crime, quase ninguém dá conta de usar a fala pública; no máximo, a gente fala privadamente. Então, aquela meia dúzia que dá conta de usar a fala pública domina todos os lugares públicos do País, o que é horrível, porque um monte de gente deixa de fazer isso, falar em rádio, falar em televisão. Se botar uma câmera na frente da gente, da nossa bochecha parece que vai sair o sangue todo, porque nessas horas a gente se amofina, porque a gente não está preparado para isso. Talvez o que você esteja dizendo é que a gente não está se preparando para viver uma vida diante do outro, defronte do outro, num embate, trocando ideias com ele. Hoje parece que basta dizer assim, “Vamos trocar uma ideia”, e o cara diz, “Não posso, hoje estou sem nenhuma”. Porque o normal é ele não ter nenhuma! Eu não quero enunciar as coisas, eu não quero dizer como eu estou vendo, esse é o risco que Bakhtin diz, essa é a

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

chance da impostura. A maior impostura seria eu me anular como sujeito, eu me anular como outro de você. Quem sai perdendo é você. Acho que todos nós deveríamos aprender a construir esse esforço para cobrar do outro que ele seja o outro de mim. Eu perco se ele não for o outro, eu deixo de ganhar, eu fico com o mundo mais cinzento, mais igual, menos colorido, menos diferente, menos bonito. Quanto mais ideias mais bonito, e às vezes nós nos anulamos, quando deveríamos fazer o movimento contrário. Então, acho que a luta de Bakhtin é contra os autoritários, é contra aqueles que querem construir a impostura do silêncio, é contra aqueles que querem sempre calar o outro. Ele sabia o que estava fazendo, porque viveu sob regimes fortes, sob Lenin, sob Stalin. Ele sobreviveu por conta de uma osteomielite. Stalin deve ter dito: “Ele vai morrer com essa doença na perna”, e por isso nem o mandou para a Sibéria, mandou-o para o Casaquistão, para uma cidade cheia de vento, mas ao menos ele não morreu; se fosse para a Sibéria, com a osteomielite, teria morrido. Ele é um resistente, e acho que a gente deve usá-lo não para tentar explicar a modernidade, mas para resistir em cima dessa modernidade que quer apagar o sujeito. O que Bakhtin propõe é “Vamos resistir, não vamos deixar apagar. Cada um tem que falar, não tem que um falar por todos, não tem que um ser representante de todos, nós todos precisamos de participar.” Acho que é uma mensagem de resistência mais do que uma explicação. Quer dizer, se a gente for usar Bakhtin para alguma coisa é no sentido de “vamos resistir”, a gente precisa se colocar como sujeito.

PERGUNTA – O senhor acha que ainda pode haver um discurso ético que ressuscite esse poder, por exemplo, de senso crítico do povo com relação a essa indiferença, essa apatia? O que está valendo aqui é a lei do murici, é cada um por si, e que cada um cuide de si. Então, é uma expectativa e a gente fica pensando: os movimentos sociais, hoje, não têm mais capacidade de articulação. Quando surge um movimento, como, por exemplo, o grito dos excluídos no Sete de Setembro, foi uma meia dúzia de gatos pingados,

e o povo está sem capacidade de mobilização. Eu acho que não existe esse discurso unificador que possa fazer o povo voltar a sonhar, a pensar, é isso que está ausente na realidade.

RESPOSTA – Acho que você está levantando um aspecto interessante, que é o de que nos faltam os sonhos, talvez. Nem precisaria de serem sonhos unificados, podem ser sonhos diversificados, não precisa ser um só, podem ser vários. A gente não precisa ter um sonho único, de um futuro único. Talvez agora a gente esteja embevecido com o fato de estar parecendo que a gente vai virar um país do Primeiro Mundo, está começando um discurso positivista entre todos nós de que agora nós vamos nos tornar um povo grande, todo mundo vai olhar para nós, nós não somos mais “vira-lata”, agora nós crescemos, nós viramos um buldogue grande. As pulgas também devem crescer bastante, porque pulga de cachorro pequeno é pequena, pulga de cachorro grande deve ser grande. Então, há uma euforia nacional que já vem de vários anos para cá, nem começou com Lula, já é coisa mais antiga, de que a gente está crescendo. Talvez os movimentos sociais tenham ido para baixo, não têm mais um alvo para atirar, não têm mais uma memória de futuro, não têm mais um sonho. Os movimentos de trabalhadores, os próprios trabalhadores; hoje parece que a sua grande luta é para garantir o emprego, se estiver empregado já é bom, porque a sociedade está numa mudança muito grande, a gente está passando de uma sociedade industrial, cujo lugar de trabalho era a fábrica, para um outro tipo de sociedade, em que a fábrica não é mais o grande empregador. Hoje, os empregos mais tecnologizados, com valor agregado maior, é que são os empregos que mais ocupam as pessoas; fica mais difícil organizar, então, garantir o emprego já é bom, há uma troca. Estou vendo agora aí os bancários numa luta insana, quase dá para dizer isso; não só para garantir seus empregos, porque as máquinas estão tomando conta. Os bancários estão parados, mas a gente vai ali em qualquer máquina e continua sacando dinheiro, pagando conta e tal, hoje eu até estava dizendo que eles deveriam voltar para o serviço,

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

porque a gente vai descobrir que não precisa deles. Porque a gente está numa sociedade que substitui tudo. Eu me lembro de umas velhinhas lá na Dinamarca, uns seis anos atrás, elas também no banco eram atendidas pelas máquinas, e elas começaram uma guerra, porque não queriam mais ser atendidas por máquinas. Elas queriam aqueles moços bonitos no caixa, elas queriam pagar as contas com aqueles rapazes lindos, não para os caixas eletrônicos. Talvez daqui a pouco nós também venhamos a ter lutas como essas: não, nós não queremos ser atendidos por máquinas, nós queremos ser atendidos por gente, que cumprimente a gente, que também nos xinguem quando estiverem porventura bravos, nervosos, que sejam grosseiros com a gente, porque a máquina nem diz bom-dia, nem é grosseira, mas também não é agradável nem nada. Então acho que nós estamos num outro tipo de sociedade, de vários anos para cá. A própria igreja, que teve uma tarefa muito grande nesse período que eu estava lembrando, dos movimentos sociais, a igreja comprometida com as periferias, com os movimentos de massa, hoje nós temos uma outra igreja, que canta para o espírito santo e tal, mas se esquece da fome, da desgraça. Tivemos um crescimento também das outras igrejas que não estão fortemente inseridas nos movimentos sociais, acho que a gente está num outro mundo. Esse outro mundo talvez esteja levando as pessoas a se acomodarem, a aceitar que Deus de novo vai resolver muita coisa por nós, o Lula vai resolver bastante coisa para a gente, os Estados Unidos foram à bancarrota, e quem sabe os nossos sonhos também estejam ficando sonhos muito pequenininhos. Vou me aproveitar dessa parte da sua fala, talvez o que nós devêssemos, quem sabe, começar a ativar de novo entre nós, é: me diga qual é o teu sonho, qual é o teu sonho de país, qual é o teu sonho de a gente, de pessoa, até onde tu queres chegar, até onde é que tu tens força para ir, até onde tu queres te responsabilizar para a gente poder ir, e não depender de outros que nos levem, sei lá, para lugares diferentes, isso geraria novos movimentos, diferentes movimentos. Talvez a gente esteja pensando naqueles movimentos dos anos 60, 70,

aqueles não cabem mais. Está na hora da gente criar outros movimentos, ouvir mais a rapaziada e instigá-los a também dizerem quais são os seus sonhos, que eles também não fiquem sem sonho nenhum, achando que o grande sonho da vida deles é ir à balada sete noites por semana. Isso é pouco, um sonho desse tamanho é muito pequenininho, é preciso instaurar outros sonhos. Então, eu vou me agarrar a isso, talvez a grande impostura que está acontecendo eticamente é terem matado os nossos sonhos, hoje a gente não está conseguindo nem enunciar quais são eles, nem discursar sobre eles, nem dizer quais são. Se eu tivesse de dizer quais são os meus sonhos talvez eu também ficasse aqui um pouco atrapalhado. Acho que é em parte isso, que a gente volte a pensar sobre os nossos sonhos. Bakhtin dizia: “Olhar para as memórias do passado é uma perspectiva, mas é preciso construir memórias de futuro”. Isso é o que está faltando talvez para nós: quais são as responsabilidades que a gente quer assumir para o futuro? Quais são as memórias que temos do futuro? Elas é que vão mover a gente, e não o passado; é o futuro que nos move, talvez seja isso que esteja faltando.

PERGUNTA – Eu me lembrei de um livro que eu estou tentando terminar de ler, intitulado *Os sete hábitos das pessoas altamente eficazes*. Não me lembro agora do nome do autor, mas ele trata da procura do autoconhecimento, do estabelecimento inicial de valores, para a partir daí buscar uma independência do ser próprio, para que depois a gente busque uma interdependência, que já entra na questão social, ou seja, a partir do momento em que você se torna independente e que todo o mundo faz o mesmo, você consegue estabelecer relações de ajuda em relação a outras pessoas. Uma outra questão que eu queria colocar é sobre um caso que aconteceu ontem comigo. Passando pela Praça da Liberdade, encontrei algumas pessoas fazendo um batuque; eram moradores de rua com instrumentos improvisados. Um deles me contou a história de uma música que tratava de uma cidade chamada Nepal. Nessa cidade, que acredito seja um lugar imaginário, há uma praça, e nessa praça os que têm mais dinheiro chegam

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

e deixam o dinheiro lá, e os mais pobres vão e pegam, não é o pobre que pede a esmola. Ele simplesmente vai à praça e busca o dinheiro, porque alguém tem mais do que ele.

RESPOSTA – Quero começar por aquela primeira questão que você levantou. Talvez não esteja certo eu dizer dessa forma, mas muita gente está lendo esses livros de auto ajuda, buscando na literatura uma auto ajuda, que vem pelo outro; às vezes a gente diz autoajuda, mas é uma hetero ajuda, o outro diz para mim como é que eu tenho que fazer. A questão, por exemplo, que você levanta, e ele diz assim, primeiro eu preciso construir uma independência e depois é que eu vou poder instaurar uma interdependência. Negativo, eu acho que a gente precisa fugir desse jogo de eu sou mais eu, eu me construo por mim mesmo, primeiro eu vou dar jeito em mim; isso não existe no mundo, nós não vivemos sozinhos. Emanuel Mounier, que construiu o personalismo como teoria, dizia, “Ninguém no mundo é uma ilha.” E não dá para a gente se construir como ilha, “Ah, vou apagar todos os outros!”. O apagamento dos outros é uma impostura. Eu não posso apagar o outro, não como um caminho metodológico, para depois me relacionar com o outro, isso não existe. E acho que a gente entra fácil nesse barco de “Eu preciso de pensar em mim mesmo”. Eu não tenho que pensar em mim mesmo, eu acho que eu tenho que pensar sempre no outro. Acho que esse tem que ser um compromisso ético. Essa construção que eu faço, começando por mim, eu acho que é impostora. A alteridade tem que se impor como caminho, como modelo, como método. A interação, e não o isolamento, precisa ser a única alternativa para que a gente construa. Não dá para pensar que em algum momento eu preciso de cuidar de mim mesmo. Eu sempre tenho que cuidar é do outro, o outro vai cuidar de mim. Isso é um jogo de troca. Conta-se que num período glacial, muito frio, os bichos que cuidavam apenas de si iam morrer; eles precisavam dormir agarrados, dormir juntos para um esquentar o outro. A gente vive períodos glaciais, parece que a gente precisa esquentar. Esquentar-se é no outro, não consigo me esquentar em mim. E aí a história

continua, dizendo: “Bem, aí tem os porcos-espinhos, que é um pouco o que nós somos, espinhentos para com os outros, e como é que eles davam conta”? Eles precisavam encontrar um equilíbrio entre ficar perto e ficar longe, acho que isso é um pouco esse equilíbrio que a gente tem que encontrar, ficar perto e ficar longe. Se eu me encostar demais no outro, talvez eu aceite que o outro guie a minha vida, diga o que eu tenho de fazer. Se eu ficar longe demais do outro eu morro de frio, eu morro pela ausência do outro. Nós somos de certa forma esse porco-espinho, então é encontrar esse jogo entre estar perto e estar longe, mas não sem o outro, isso eu acho que não é o programa que eu estava enunciando. Você falou dos moradores de rua e eu me lembrei da perspectiva das coisas que acontecem com a gente a partir do cotidiano. O morador de rua é um grupo social que é o lugar onde nós circulamos. São todas aquelas pessoas, eu vou alargar isso um pouco, todas aquelas pessoas com as quais a gente se encontra no cotidiano. Esses camaradas é que são os nossos constituidores, os colegas de trabalho, a nossa própria família, as pessoas que a gente encontra na rua, no ônibus, as pessoas para as quais a gente dá carona no carro. Às vezes a gente desvaloriza demais essas pessoas, porque conviveu demais com elas, está chateado demais com elas. Elas é que são as nossas constituidoras, e não o Tarcísio Meira, o José Mayer, nem sei, há tantos anos que eu não vejo mais a Globo, que eu não sei mais o nome desses caras. Nós vivemos uma vida de impostura, essas pessoas é que acabam se constituindo como os nossos outros, e a pessoa que estava do nosso lado se torna invisível. Acho que a gente tem que começar a desligar a televisão. Mas um programa insano como esse que estou propondo não leva a nada. Mas quem sabe um outro programa de televisão que não seja como esses, porque esses nos constituíram como uma gente ruim. Vou lembrar algumas coisas saudosistas que talvez não levem a nada: não põem a cadeira mais na calçada. A gente não sabe mais fazer serenata. A gente não visita mais ninguém, ninguém mais tem compadre, ninguém mais tem comadre, ninguém mais tem nem vizinho. Mas

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

há um outro jeito de viver, diferente desse em que a gente vive. Nós estamos conseguindo produzir o apagamento do outro, a gente, do serviço, volta para casa, a gente passa meses sem ver o vizinho, vizinho nem existe, ele é vizinho físico só. Então, acho que isso que você está lembrando é fundamental, começar a prestar atenção nessas pessoas que a gente encontra no cotidiano; pode ser nos moradores de rua ou naqueles que a gente encontra todo dia. E uma terceira coisa é essa relação entre quem tem mais e quem tem menos. Quem tem mais roubou de quem tem menos. Essa é uma coisa que a gente vai ter que aprender a resolver, mas só se tem mais quando a gente rouba de alguém que ficou com menos. Tudo é de todos, a Mãe Terra é de todos. Nós instauramos uma sociedade, um jeito de pensar, uma ideologia. A gente aprova essa ideologia em que as pessoas conseguem acumular, tirando dos outros, evidentemente. Nós precisamos também decidir, responder, nos arriscarmos a construir uma outra sociedade diferente desta. Ninguém gosta desta sociedade, exceto quem tem mais. A gente está acostumado com esta sociedade achando que ela é única. Nós já tivemos vários outros tipos de sociedade, esse tipo de sociedade é horrível com relação à divisão dos bens, à participação no fruto do próprio trabalho, o próprio trabalho é tirado de mim. É uma sociedade ruim essa que a gente construiu, e a grande luta talvez não seja pela propriedade dos bens. A grande luta que se trava hoje na sociedade é sobre a propriedade do discurso. Quem é o dono do discurso? O próprio Bakhtin já diz, com clareza, que o discurso, a enunciação, a palavra são o lugar da luta de classes, que não é a fábrica. A gente luta entre a gente, as classes lutam entre si, os grupos sociais lutam entre si é discursivamente, exceto quando a gente “vai para o pau” mesmo, mas isso é uma raridade. O normal é a gente querer se “adonar” do discurso, quem é que diz como o mundo vai ser. Hoje, pouca gente está dizendo como o mundo vai ser. A minha proposta é de que todos digam como queremos que o mundo venha a ser; assim ampliamos essa luta e não a deixamos na mão de poucas pessoas; é isso que estou propondo, é isso que

Bakhtin nos instiga a propor. Que façamos do discurso esse lugar da ética, o lugar da luta, o lugar da confrontação.

PERGUNTA – Nas relações de trabalho o “eu” tende a ser sufocado em nome de um ente imaginário, que é uma pessoa jurídica. Há o aparecimento de alguns grupos que assumem falar por vários, com o significado do desejo de vários, as associações, os sindicatos. As instituições tendem a querer cercar-se de regras que assegurem a sobrevivência dessas entidades e as chamamos de normas. Como fazer com que essas normas não aumentem o fosso das diferenças, tentando ver a todos como iguais e os tratando assim?

RESPOSTA – A primeira questão é que um fala por vários. Esse tema vai voltar o tempo todo, um fala por vários. A sociedade que nós criamos é uma sociedade bem representativa, no geral. Um sempre falando por vários. Há dois caminhos. Os “vários” aceitam e querem que o “um” fale por ele. Essa é a pior desgraça que a gente poderia ter. Eu abri mão do direito de falar. A fala é mínima, parece que não temos o domínio da fala pública. Eu sempre quero que alguém fale por mim. Nós construímos uma sociedade da vergonha. Falar é vergonhoso, dizer o que eu penso é vergonhoso. Outros países não parecem ter construído sociedades assim, as pessoas falam. Há algo na nossa educação, no nosso jeito de ser, das relações que instauramos entre nós, desse jogo de interações, em que há uma assimetria provavelmente muito grande, o que significa que nós somos uma sociedade autoritária aparentemente. Essa nossa alegria é para esconder relações autoritárias, exageradamente autoritárias que existem nas relações das igrejas, dos pastores, dos padres, da sociedade, dos professores com os alunos, dos pais com os filhos. É provável que isso seja esse retrato. Nós temos uma sociedade em que as relações são violentas. Violentas não no sentido de bater e arrancar pedaço, ainda que lamentavelmente também essa agressão física ainda exista. Nós ainda temos uma sociedade do cala a boca. Do sabe com

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

quem você está falando. Se eu tenho de saber com quem eu estou falando, então é porque eu não tenho que falar. Eu não posso falar. Provavelmente ele está dizendo: sabe quem eu sou para estar falando comigo? Eles, sejam lá quem forem, nos põem no nosso lugar. Eles estão assimetricamente acima do seu interlocutor, eles não se põem no lugar da interlocução. Todos os lugares que a gente tem são lugares de autoridade, pai com filho, professor com aluno, patrão. Um fala por vários; um fala por todos. O professor sabe, o aluno não sabe, o Paulo Freire brigou a vida inteira por isso. Todo mundo sabe o seu lugar. As salas de aula deveriam se constituir em lugares de troca de experiências! A gente sabe trocar experiência. A gente faz na sala de aula experimentos, conforme a tese da Maria Emília Caixeta, eu estava na banca dela. A gente parece que não sabe mais trocar experiências, a gente só entende de experimentos físicos, químicos, biológicos; usa o outro para fazer experiência, mas não para trocar experiência. A gente não sabe mais contar história, contar “causos”, não sabe nem mais pitar um “palheiro”, tomar uma cachaça. A gente foi se esquecendo dessas coisas que colocam as pessoas em pé de igualdade. Passar horas contando uma história, ouvindo a do outro, isso é se colocar como igual nos processos interativos. Talvez a gente esteja construindo uma sociedade em que um fala e cala os outros, um toma a decisão e cala-se as decisões dos outros. Essa coisa é do início da modernidade; estavam lá Locke e Hobbes trocando ideias para saber como é que a gente ia construir esse jogo de relações. E o Hobbes querendo uma relação em que um representasse todos e todos os outros abrissem mão de si próprios, um absolutismo, que talvez seja o absolutismo que está começando a rolar na sociedade. E o Locke dizendo: “Não, espera aí, eu quero construir uma instituição, que era o Estado, mas na qual eu não tenha que abrir mão dos meus direitos, da minha fala, direito de espernear, de reclamar, de decidir, de destituir o próprio soberano”. Eu abro mão de tudo, parece que é assim que a gente está vivendo. Nós construímos instituições mas eu quero continuar voz ativa, falando, decidindo, instaurando normas que sejam cada vez mais democráticas.

Contra os defeitos da democracia, mais democracia, e não autoritarismo. Se a democracia tem defeitos, as instituições têm defeitos, uns decidem pelos outros, mais democracia neles, isto, é mais gente falando, mais gente dizendo aquilo que pensa, mais gente exigindo espaços de fala, alargando a base de decisão. Mas uma coisa da qual não quero abrir mão para não quebrar a fala é: cada um de nós não pode abrir mão daquilo que tem de dizer, de pensar aquilo que só você do seu lugar pode pensar. É isso. E se pensa, fala, e se fala, está no jogo, isso é uma atividade, mexe com o outro. E o outro também quando fala te mexe. Então começa um jogo na sociedade quem é muito mais positivo do que esse do “Sabe com que você está falando?” “Cala a boca!”, “Me ouve!”, “Eu é que sei!”. Essa é uma sociedade que eu não quero e tenho certeza de que ninguém aqui quer.

PERGUNTA – Eu queria ponderar sobre algumas questões colocadas para reflexão no final dessa exposição. A questão da racionalidade e da paixão, da emoção; a questão da aceitação do outro como legítimo outro na convivência; a questão da participação de cada “um”, desse um deixar-se falar pelo outro. Porque eu vejo essas provocações como, na verdade, a necessidade de se romper um paradigma, de repensar esse sentido de aceitar o outro como o outro legítimo na nossa convivência. Eu penso que é muito difícil a gente ou convidar ou despertar no outro essa necessidade, essa “necessitação” que o senhor inventou aí, de repensar a consequência dos nossos atos como um comportamento ético. A própria velocidade do cotidiano dificulta esse repensar no outro. Mas em que sentido eu coloco isso? Porque é um problema essa necessidade de o discurso ser direcionado ao outro que não tem interesse nesse repensar. Porque na verdade a gente está aqui num ciclo de palestras, nós temos 200 lugares aqui, mas há poucas pessoas. Eu acho que a grande mudança virá a partir do momento em que as pessoas que não tem interesse em repensar isso começarem a querer repensar. Então eu vejo que é um grande problema, uma grande dificuldade romper o paradigma.

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

RESPOSTA – É uma opinião bem interessante e provocadora. E a pergunta que fica é: por que os outros não têm esse interesse que nós temos? E o que a gente devia dizer é: digam quais são os seus interesses. Eu nem reclamo que não temos 200 aqui, eu sempre acho que o jogo é assim mesmo, é de grupos pequenos e de mais grupos. O que a gente precisa é ter várias dessas, várias dessas em vários lugares. Acho que as pessoas têm que ser provocadas para que digam quais são os seus interesses; certamente esses interesses entrarão numa fermentação, num jogo de “necessitação” de ações, de atividades, que vai fazer emergir esses exatos responsáveis de cada pessoa, de cada grupo. Não dá para a gente pensar que esse é o interesse de todos; eles terão outros interesses. Se forem interesses que a gente acha que está naquela linha dos interesses papagaiados, repetidos, copiados, teleguiados, na perspectiva já levantada no começo do debate, cabe-nos mais o direito de questionar, de confrontar, de repelir, de levantar questões para que eles possam cada vez mais serem responsáveis por essa escolha que fizeram, mesmo que aos nossos olhos possa parecer uma escolha torta, que não vai nos levar para aqueles lugares de sonhos novos. A corrente precisa do meu ato individual. Isto é, como a gente vai despertar todo mundo para dizer “Não vá formar corrente, pense por você, diga o que você quer, explicita o seu interesse”? Acho que aí a gente vai conseguir, sim, garantir que a velocidade do cotidiano seja uma boa velocidade; não está lento, nem acelerado. Na velocidade do cotidiano a gente conseguiu construir nesse mundo, o que é melhor para todo mundo, ou o que é ao menos diferente. Melhor, não necessariamente mais capitalista, ou com a perspectiva de mais bens, mas melhor no sentido de as pessoas poderem explicitar melhor a paixão, viver melhor, viver com mais dignidade. Então, não se assombre com a velocidade, assombre-se sim com “Diga o que você está pensando”. É isso que está faltando, porque tão pouca gente explicita quais são os seus interesses.

PERGUNTA – Com a febre da Web 2.0, as comunidades de relacionamento, os microblogs, os blogs, essas ferramentas e

esses instrumentos podem auxiliar na aproximação das pessoas, auxiliar na criação de discussões diferentes, e até mesmo construir uma realidade diferente. Como vê isso?

RESPOSTA – Tudo que a gente coloca, seja no Facebook, no Orkut, tudo isso tem uma repercussão, fica ali gravado, então não tem como você apagar, porque aquilo já está na web e vai circulando cada vez mais. Por vezes você tem uma máscara, o seu próprio nome é um outro nome, nem a sua própria foto você põe lá. Alguns colocam, sei lá, o Tom Cruise, outros põem um cachorro, outro põe um jacaré. Por vezes nem é a própria fotografia, cria uma máscara, esconde se atrás de uma máscara, de uma outra persona. Esse é um lado: quero conversar com o mundo inteiro, tenho um milhão de seguidores. Agora o recorde é ter um milhão de seguidores no Twitter, o Luciano Huck tem, mas o treinador do Corinthians também tem. Mas é capaz de não ter um amigo na rua onde mora, no lugar onde trabalha. Tem esse paradoxo, eu quero ter um milhão de amigos, mas eu não converso com a pessoa que está do meu lado. Aquele com quem eu tenho de conviver é um grande invisível. Hoje a gente tem uma sociedade da invisibilidade. Eu consigo ficar invisível. Às vezes a gente consegue ficar invisível até dentro de casa, marido, mulher, pais, filhos, eles ficam invisíveis entre si, todo mundo olha para a televisão e não vê as pessoas que estão do lado. O outro lado é fabuloso, você poder se comunicar, você tem que se significar naquela fala, tem que assumir posturas, posições. Eu vejo de vez em quando uma notícia e abaixo tem 50 comentários, são um xingamento generalizado aqueles comentários, mas são posições que as pessoas têm que tomar, pró-Lula, contra Lula, a favor do Brasil, contra o Brasil, pró-Olimpíada. O volume de xingamento ali é uma coisa impressionante, mas eles se posicionam. Claro, eles inventam um nome, mas eles estão dizendo alguma coisa. Entre não dizer nada e dizer, acho que nós estamos tendo um ganho muito grande. Muita gente está escrevendo, muita gente mesmo, talvez nunca se tenha escrito tanto assim no mundo, nem tanta

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

gente tenha escrito tanto. A sociedade da escrita, da letra, é sempre uma sociedade muito reduzida, poucos escrevem, poucos produzem texto. De repente, com a internet, a gente tem uma multidão de pessoas produzindo textos, grandes, pequenos; e esses textos, evidentemente, exigem uma posição. Se eu escrevo, eu tenho que escolher léxico, eu tenho que escolher adjetivos, eu sou a favor disso ou contra aquilo, aquilo me posiciona, talvez não me posicione para a pessoa que está ao meu lado, mas me posiciona numa comunidade, num determinado blog, num Twitter, nalgum lugar. Mas no lugar onde eu moro, onde eu vivo, onde eu passo o meu cotidiano, o meu micromundo, talvez ali eu seja um sujeito invisível, ninguém nem saiba o que eu penso. Na internet eu sou um grande pensador, sou um grande filósofo e ninguém sabe o que eu sou. Há esse paradoxo, essa contradição. De todo o jeito, acho que quem reclama bastante disso são cabras velhos como eu. Porque a sociedade atual, moderna, já nasceu por dentro da internet; eu não, eu nasci na roça. Minha ferramenta de trabalho era a enxada. Quando eu tinha oito anos vim para a cidade. Eu fiz uma passagem. Depois é que eu vim para a universidade, quando já estava velho. Então, eu circulei pelas três sociedades, agricultura com industrialismo e uma sociedade da tecnologia, num período da minha vida. A maior parte das pessoas hoje já nasceu dentro dessa sociedade, isso para eles não é estranho, é estranho para mim, para você, para nós que estamos aqui, para eles não. Para eles é estranho não estar com o computador aberto, acessando, se comunicando, vendo quantos os estão seguindo, sabendo onde é que eles têm que se adaptar. Esse é o mundo deles. Provavelmente eles serão bem diferentes de nós. Agora, nós talvez nos neguemos a dizer a nossa palavra no lugar onde a gente mora, eles estão dizendo a palavra no lugar onde eles vivem e circulam, que é a internet. O mundo será assim, e não como o nosso. O nosso é um mundo velho, já está acabado, podre.

PERGUNTA – Eu queria implicar um pouco com o que você disse, que nós precisamos nos dizer mais, que nós

não temos álibi no mundo para estarmos calados, para não nos posicionarmos. Não seria um pouco disso que está acontecendo agora? Quando a gente fala de uma crise sem precedentes, não será que é porque está-se falando muito, as pessoas estão se posicionando muito? É que as diferenças vão sendo pautadas, vão sendo explicitadas; enfim, as pessoas passam a se constituir mesmo como sujeitos falantes no mundo e por isso é que elas vão apontar os problemas, na política, na sociedade, de um modo mais geral, e vai parecer para nós que é um problema enorme, uma crise sem precedentes. Minha impressão é de que o pensamento, como um ato ético, é aberto por natureza, os sujeitos são e serão sempre inacabados, e isso não admite acabamento estético. Então essa questão da crise sempre vai estar posta, mas quando a gente fala de crise parece que a gente está procurando um lugar de conforto, um lugar de estabilizar, e eu penso que do ponto de vista bakhtiniano isso é inconcluso, isso é “irresolúvel”, insolúvel, não tem solução. Não há solução para esse problema, porque ele é próprio da natureza do sujeito que se pensa no mundo. À medida que o mundo vai mudando, outras questões vão se colocando, esses sujeitos estão se colocando. Eu queria problematizar um pouco a sua fala, dessa crise do viver responsável, porque eu acho que ela está sempre em pauta, ela é aberta por natureza.

RESPOSTA – A gente sempre pensa que dá para dividir o mundo em dois pedaços: um mundo que tem ética, que é o mundo das pessoas boas, e um mundo que não tem ética, que é o mundo das pessoas ruins. É claro que eu estou sempre do lado das pessoas boas, não estou do lado das pessoas ruins. Pode-se por vezes até mesmo radicalizar um pouco: “quem mata alguém não tem ética, quem faz aborto não tem ética”, como se fosse possível em algum momento alguém viver sem ter ética. Essa é uma primeira discussão. Então, a gente não tem ética, porque se eu tenho, em algum momento eu posso não ter. Eu sou um sujeito ético, e isso eu não posso não ser. Por que é, então, que temos essas divisões, ou em

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

algum momento parece que somos pior do que o outro, em algum momento parece que a sociedade em geral é pior do que outra? É porque falam mais, explicitam mais, mais gente está denunciando mais? Não me parece. Se a gente ler os depoimentos de 100, 120, 150 anos atrás, quando a gente já tinha aqui no Império as Câmaras e o Senado, os discursos que aparecem lá são de que no geral os políticos já faziam as mesmas patifarias que fazem hoje. O Rui Barbosa, descrevendo o comportamento na Câmara, parece-nos os discursos atuais. As mesmas coisas que ele diz lá gente ouve dizer hoje. Então, melhor ou pior, nós somos o que somos, talvez seja o que a gente tem que dizer, somos o que somos, com os meios de comunicação, com mais falação, que explícita, clareia, mas é assim que a gente é. A pergunta talvez que a gente tivesse que fazer, que eu já fiz aqui, é se a gente gosta de ser assim ou se em algum momento a gente diz: “Não, agora nós vamos construir uma outra memória. Nós não queremos mais ser desse jeito, nós queremos um outro país, nós queremos outros políticos, nós queremos outros sujeitos que nos administrem, nós queremos nos comportar, ter a nossa postura, não como uma impostura, mas como um lugar de postura positiva que vai fazer uma divisão melhor dos bens, da riqueza”. Se o Brasil é um país rico nós queremos isso como um país diferente, não o mesmo país para alguns. Porque não adianta a gente fazer riqueza se ela vai parar nas mesmas mãos! Nós, como país vamos ser ricos, mas como população, de novo vamos estar no 75º, 67º lugar no mundo, em qualidade de vida, distribuição de riqueza, transparência, etc. Quanto mais riqueza nós tivermos, mais a gente abastece de riqueza a classe rica e não o povo. Esse é o país que a gente quer? Em algum momento a gente tem que dizer não, esse país não nos interessa. Mas aí, vai ser a gente decidir um outro país, e não manter do mesmo jeito. Isso dá para fazer assim sentado, numa sombra, conversando? Não dá. Vai ter que pegar em armas? Talvez não. Mas nós vamos ter que ser mais duros no nosso jogo, vamos ter que trabalhar mais forte no nosso discurso, sermos

donos de um discurso claro, sermos donos das exigências que a gente faz, sermos donos das “necessitâncias” éticas que a gente tem. Então, provavelmente a gente vai ter que clarear mais a fala entre nós para começar a dizer que tipo de mundo a gente quer, que tipo de país a gente quer, que tipo de sociedade a gente quer; de sociedade produtiva, de repartição de bens, de produção agrícola, de manter ou não a floresta, explorar ou não o petróleo. Essas coisas têm que nos interessar, elas não podem interessar só aos gutierrez da vida, aos odebrecht da vida, elas têm que interessar a nós, a cada um, cidadão comum na sua microvida. Eu tenho que ajudar a decidir sobre o pré-sal, sobre a educação, sobre a universidade. Mas, no momento, parece que a gente está a reboque na fala das pessoas. Pagamos para alguém pensar para nós, pagamos para alguém decidir por nós. A gente parece que exige que alguém ocupe o nosso lugar, pode ser uma instituição, pode ser um presidente de qualquer coisa, “sabe com quem você está falando?, virei presidente de alguma coisa, vou falar no seu lugar”. Essa sociedade é que a gente tem que dar por encerrada, porque a nossa vida nós não encerramos, as relações nós não encerramos; elas estão com muita assimetria, acho que essa é a nossa queixa maior. Elas precisam ser modificadas e é nós nos adonando de um discurso diferente, nós não precisamos pegar em armas, matar ninguém, nós precisamos começar a fazer um discurso diferente, de um mundo diferente. Então, se há uma crise maior, sem precedente, eu diria não, essa crise tem precedente, 500 anos, 1.000 anos, sabe lá Deus quantos anos. As últimas grandes crises desde a sociedade industrial, essa sociedade bem mais dividida, 350 anos, 400, mas a sociedade agrícola dos últimos 10 mil anos tinha crises, que eram outras. Agora nós vamos entrar numa outra sociedade, mais tecnológica, uma nova onda. Toffler diria que é uma terceira onda, agriculturismo, industrialismo, uma sociedade tecnológica, uma sociedade que vai começando a acontecer no nosso tempo de vida – eu acho isso fabuloso. Nos últimos 10 mil anos três grandes revoluções na humanidade, uma

O DISCURSO DA ÉTICA E A ÉTICA DO DISCURSO

enquanto enquanto a gente está vivo; o mundo depois de nós não vai ser mais o mesmo. O meu avô não podia dizer isso com muita clareza, mas nós podemos. O mundo vai ser completamente diferente. Acho que a gente tem uma chance de, quem sabe, acabar com vários precedentes, fazer um outro mundo diferente. Vamos abrir a nossa boca, falar, assinar, responder, dizer eticamente como queremos ser e então, sim, acho que novas relações vão se instaurando, novos sujeitos vão se construindo, novos outros, novos eus; é um jogo.

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

Patrus Ananias¹

Falar sobre valores e procedimentos éticos é pauta ampla e vasta. Horizontes de perspectivas variadas. Nos últimos tempos, é assunto feito, principalmente, em torno dos temas e práticas da política, na qual se sobressai, especificamente, a questão dos mandatos e dos agentes públicos. Os acontecimentos mais recentes têm colocado em evidência a ética nos negócios e nos meios de comunicação social, incluindo a internet. Não são poucas as discussões sobre ética profissional. Sem dúvida, é um tema que mobiliza as pessoas. No entanto, as reflexões sobre a ética no dia a dia das pessoas têm sido mais restritas. Daí a importância da proposta de se discutir a questão, articulada com a construção da cidadania no exercício dos seus direitos e deveres.

É um exercício que requer um olhar muito atento sobre nós mesmos, sobre nossas possibilidades e nossos limites. Mas um olhar que nos permita perceber nosso eu em relação com o outro. De início ocorre a chamada “regra de ouro”: não fazer ao outro o que não queremos que nos façam, ou, pelo afirmativo, fazer ao outro o que queremos que nos façam. Depois do advento da psicanálise, sistematizada como área específica de estudos e conhecimentos a partir da obra de Freud, é bem verdade que podemos relativizar em parte o enunciado admirável, percebendo que a equação é um tanto mais complexa. Afinal, uma pessoa malresolvida do ponto de vista psíquico e emocional pode desejar para si coisas ruins e autodestrutivas e assim estender aos outros a sua neurose e suas práticas sadomasoquistas. Mas, como regra geral, considerando a razoabilidade das pessoas, o prin-

1 – Mestre em Direito Processual pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Doutorando em Filosofia, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Complutense de Madrid. Professor licenciado da Pucminas. Analista Legislativo da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais

2 – GANDHI, MAHATMA. *Autobiografia*: minha vida e minhas experiências com a verdade. Tradução Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999. p. 145 e 167.

cípio continua valendo, e muito, pelo propósito de estabelecer a importância do autoconhecimento.

Essa preocupação já estava presente em Sócrates (469-399 a.C.), que, quase dois milênios e meio antes de Freud, orientava as pessoas a se voltarem para si na busca do autoconhecimento. Jesus radicalizou e ensinou que cada um deve amar ao seu próximo como a si mesmo. Quando lhe perguntam quem é o próximo, ele conta uma historinha para dizer que o próximo vai além do familiar, do parente, do amigo e se estende aos agredidos, aos machucados, aos estropiados, aos excluídos, que as sociedades humanas, através dos tempos, vão deixando à beira das estradas (Lucas, 10, 25-37). Ele radicaliza ainda mais na construção de uma nova ética quando manda amar os inimigos e perdoar as ofensas (Mateus, 5, 43-44).

Mais recentemente, Mahatma Gandhi atualizou esses ensinamentos com uma frase lapidar e precisa: “façamos em nós a mudança que cobramos aos outros”. São muitas as reflexões de Gandhi discutindo os padrões éticos a partir das relações humanas. Muitas de suas frases indicam o quanto a ética depende da relação que estabelecemos com o mundo, como podemos perceber nas citações abaixo, extraídas de sua autobiografia:

Para mim, tem sido sempre um mistério o fato de alguns homens se sentirem gratificados pela humilhação de seus semelhantes.

Minha experiência me mostra que o meio mais rápido de conseguir justiça é proporcioná-la à outra parte.

A pobreza e a fome que afligem nosso país são de tal modo que degradam a cada ano mais e mais pessoas à categoria de mendigos. Estes, em sua luta desesperada por pão, tornam-se insensíveis a todos os sentimentos de decência e respeito mútuo.²

Pretendo neste trabalho abordar o tema proposto com foco no Brasil, trabalhando-o a partir do *éthos* brasileiro.

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

Sabemos que os valores éticos são expansivos e tendem à universalidade, mas sabemos também que a ética, seja no plano individual, seja na dimensão coletiva, articula-se com o conceito de identidade. Busco aqui discutir a identidade da nação, tentando ver como se processa a ética entre nós, a partir da formação do povo brasileiro. A ideia é resgatar historicamente, ainda que de forma bem sucinta, do ponto de vista ético, as relações sociais no País, elaboradas em um processo de síntese de variadas correntes de pensamento que refletem nossos limites e nossas possibilidades.

Nossos entraves...

Começemos por alguns nós que têm travado as possibilidades de se estabelecer relações e procedimentos éticos no Brasil. São situações históricas, mas que têm ainda hoje forte impacto na sociedade brasileira. Uma delas é a chamada “questão social”, grande desafio que se coloca à sociedade brasileira na elaboração de uma proposta de desenvolvimento integral e sustentável que assegure as bases de afirmação do projeto nacional.

Emergem, logo, aos olhos do observador atento e liberado de preconceitos e dogmatismos, a extensão e a profundidade da dívida social brasileira acumulada ao longo de 500 anos. A pobreza extrema e as desigualdades sociais no Brasil conflitam com as extraordinárias potencialidades do país continental e se refletem direta e profundamente nas relações cotidianas.

Vejamos algumas dessas amarras históricas que continuam projetando suas sombras na caminhada da “brava gente brasileira”.

1. As capitâneas hereditárias – Logo após o descobrimento, o Brasil foi dividido em 15 áreas ao longo do litoral, entregues a 12 donatários com alargados poderes públicos, inclusive na área judicial. Eles podiam condenar à morte pessoas e trabalhadores pobres, chamados peões, além de

3 – VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 6a. ed. tomo primeiro, 5a. edição integral (5 volumes). São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1956. v. I, p. 151-153.

4 – VARNHAGEN, op.cit., p. 146.

escravos e índios; às pessoas de “maior qualidade” podiam impor penas de degredo de até 10 anos; criar vilas, nomeando para governá-las em nome do donatário, ouvidores, meirinhos e mais oficiais de justiça; cativar gentios para seu serviço e de seus navios; conceder sesmarias e tantas mais delegações, competências e privilégios que lhes eram conferidos pelo rei.³

O fato de muitas capitânias terem fracassado não impediu que o modelo e as práticas delas decorrentes deitassem raízes profundas na formação do Brasil. Um dos pontos centrais é a relação promíscua que se estabelece, desde então, entre os espaços públicos e privados e que se estende aos nossos dias. Assistimos, assim, a um processo de privatização do Estado, que se traduz também na máxima: privatização dos lucros, socialização dos riscos e prejuízos.

Na sequência das capitânias hereditárias vieram as sesmarias, enormes extensões de terras, improdutivas na maior parte. O primeiro grande historiador brasileiro, Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, insuspeito de qualquer simpatia às ideias socializantes, por mais brandas e tímidas, conservador e fiel ao legado da coroa portuguesa, percebeu o problema com o olhar atento de pesquisador:

É certo que a mania de muita terra acompanhou sempre pelo tempo adiante os sesmeiros, e acompanha ainda os nossos fazendeiros que se regalam de ter matos e campos em tal extensão que levem dias a percorrer, se bem que às vezes só a décima parte esteja aproveitada; mas se tivesse havido alguma resistência em dar o mais, não faltaria quem se fosse apresentado a buscar o menos.⁴

A mudança formal que ocorre com o fim das sesmarias não implicou nenhuma mudança material. As sesmarias foram substituídas pelas grandes propriedades. Nas palavras da historiadora Emília Viotti da Costa:

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

As melhores terras eram distribuídas aos grandes proprietários e resultavam, em geral, de antigas sesmarias e aforamentos. Mais tarde passou a vigorar apenas o sistema de posses (...) Entretanto, o artigo 6º (da chamada Lei de Terras, de 1850) dizia que não se tornariam, como princípio de cultura para a legitimação da posse, as simples roçadas, derrubadas ou queimadas de matas ou campo, levantamento de ranchos ou atos de semelhante natureza, e o artigo 8º determinava que os posseiros que deixassem de proceder às medições nos prazos marcados pelo governo, se considerariam caídos em comisso e perderiam, por isso, seu direito. É de crer que, dentro desse critério, resultaria fácil excluir as culturas caboclas. Poucos seriam os habitantes mais humildes em condições de proceder a essas medições e de recorrer à ação legal para efetivar as posses. Com isso, propiciava-se a expansão da grande propriedade em detrimento da pequena.⁵

5 – COSTA, EMILIA VIOTTI DA. *Da senzala à colônia*. 5a. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p. 116.

A grande propriedade, símbolo do poder, articula-se diretamente com o fenômeno do coronelismo, que mantém a tradição dos vínculos escusos entre o Estado, em tese agente do interesse público e do bem comum, e os interesses particulares. Nos seus “feudos” o coronel manda, conservando o espírito de capitânicas hereditárias, como observa Varnhagen, no volume I do seu *História Geral do Brasil*: “Além disso, cada capitania era declarada couto e homizio; e ninguém poderia, portanto, ser nela perseguido, em virtude de crimes e delitos superiores” (p. 153). Os grandes coronéis ou chefes políticos faziam praça, até passado muito recente da história brasileira, de que em suas terras mandavam eles, acima dos governos que deles dependiam para ganhar as eleições. Vem daí o caldo de cultura do clientelismo, do apadrinhamento, do “você sabe com quem está falando?”, do “aos amigos tudo, aos inimigos o rigor da lei”. Vem daí o paralelismo entre a lei e o fato.

2 – A escravidão – Durante quase 400 anos, o Brasil carregou o pesado carma da escravidão. No regime escla-

6 – PEREIRA DA SILVA, J. M. *Memórias do meu tempo*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003. v. 3, p. 483.

vocrata, não há que falar em nacionalidade no sentido mais amplo da palavra: os escravos estão excluídos da ideia de pertencimento, essencial aos conceitos de nação, de pátria, de ética. São incompatíveis com a escravidão o exercício dos direitos e deveres da cidadania, a perspectiva da igualdade de direitos e oportunidades, a valorização do trabalho, a solidariedade social. Fato histórico ilustrativo do horror da escravidão é a luta desabusada dos “senhores” de escravos, nos anos que antecederam os 13 de maio de 1888, para serem indenizados pela perda de sua propriedade. Muito esclarecedoras a esse respeito as *Memórias do meu tempo*, de J.M. Pereira da Silva, destacado político escravagista.

Não deixou Martinho de Campos passar despercebidas as expressões de Joaquim Nabuco. Tendiam a desorganizar o trabalho agrícola, a arruinar as propriedades dos lavradores, a pôr em risco a vida de famílias inteiras, excitando os ânimos dos escravos propensos a instintos e ânsias de apregoada liberdade. (...) A classe infeliz e miserável dos cativos não tinha inteligência nem do direito nem do dever, e exasperada por ideias perigosas não poderia ser contida por autoridade nenhuma. Competia com maioria de razão aos legisladores apreciar e respeitar a situação dos possuidores de escravos, que a lei devia garantir, visto que se obrigava a pagamentos de impostos por herança e compra lícita, e pela sua propriedade (p. 483)⁶.

Abolida a escravidão, os “proprietários” de escravos não foram indenizados pela perda de seu patrimônio, mas, em contrapartida, os escravos nada receberam, foram esquecidos na “rua da amargura”. Nenhuma ação ou política pública social foi implantada no sentido de integrá-los na vida nacional. Esquecidos, excluídos, marginalizados, vítimas de preconceitos e violência, pesaram significativamente no aumento da dívida social brasileira. Agora começam as reparações, com o reconhecimento de territórios quilombolas e dos terreiros, com as cotas e as políticas setoriais específicas.

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

3 – O genocídio indígena – A violência contra os índios perpassa todo o período de colonização dos países americanos. No Brasil, o testemunho admirável do Marechal Rondon e, mais recentemente, dos irmãos Villas-Boas e o processo de demarcação das terras indígenas evidenciam esforços para resgatar, ainda que parcialmente, a nossa dívida com aqueles que, ao lado do povo negro e dos portugueses, foram os primeiros e mais fortes formadores do povo brasileiro. Atingidos nos seus valores, na sua cultura, na sua relação muito própria com a natureza, a grande maioria das comunidades indígenas, além das perdas enormes de vidas humanas, perderam muito de sua identidade e passaram a integrar a multidão dos pobres e deserdados do País.

A violência sistemática contra os nossos antepassados índios e negros fere muito também nossa identidade e autoestima de povo brasileiro. A herança da colonização e das ideias racistas que encontraram tanta guarida no século XIX tentaram nos impor um sentimento de inferioridade, a partir da negação dos valores vivenciados pelos índios e pelos negros. Entretanto, são elevados valores de respeito ao próximo, como podem nos contar aqueles que os conheceram mais de perto. Quando fui prefeito de Belo Horizonte, recebi a visita de Orlando Villas Boas e tivemos uma longa e boa conversa. Falou-me das suas vivências com os indígenas e do muito que aprendera com eles. Fiquei então sabendo que não é prática entre os índios bater nas crianças ou puní-las. Elas são muito bem acolhidas por todos; quando um adulto conversa com uma criança, normalmente ele se põe de cócoras para colocar-se no mesmo nível e, assim, facilitar a comunicação.

4 – A legislação social tardia – As elites dominantes no Brasil, herdeiras do espírito e da mentalidade das capitânicas hereditárias e do coronelismo, da escravidão e da violência contra os índios, protelaram o quanto puderam, levando aos limites da insensibilidade e do cinismo, a incorporação da agenda dos direitos sociais e trabalhistas. O assunto só foi pautado de forma mais sistêmica depois da Revolução de 1930, mesmo assim com os limites decorren-

tes do autoritarismo, sobretudo depois do golpe de 1937, do corporativismo e dos esforços permanentes de cooptação e controle das classes populares e trabalhadoras. Tivemos a Consolidação das Leis do Trabalho, em 1943, e dela foram excluídos os trabalhadores rurais, os trabalhadores e, sobretudo, as trabalhadoras domésticas, e os trabalhadores informais. A legislação social não alcançava os pobres desempregados, os idosos, os doentes, as pessoas deficientes. A legislação trabalhista só chega ao campo e aos trabalhadores rurais no início dos anos 60 e, mesmo assim, vai se impondo progressiva e lentamente.

A Constituição de 1988 abriu ao País a perspectiva de um Estado Social moderno, democrático e participativo. A Assistência Social passa a ser acolhida no campo dos direitos constitucionais, formando com a Saúde e a Previdência Social o tripé da Seguridade Social. A Constituição expandiu as suas normas protetoras às comunidades indígenas e aos quilombolas; as crianças, os adolescentes e as famílias pobres tornaram-se objeto de um novo e mais ampliado enfoque jurídico.

... e nossos desassombros

Levantados alguns pontos que ainda bloqueiam o desenvolvimento integral e integrado do Brasil, importa agora identificar alguns espaços, conquistas e realizações nos quais o *éthos* de identidade nacional encontra suas melhores condições de realização.

O primeiro deles, seguramente, é o próprio povo brasileiro. Seria exaustivo e fuge aos limites e objetivos deste texto mencionar aqui nomes e situações que expressam o melhor da alma nacional em termos de resistência, criatividade, generosidade. Mas é “sempre bom lembrar, guardar de cor” que a miscigenação, em que pesem seus ingredientes de violência e dissimulação, é o caminho por onde se constrói a nossa identidade. Vimos que ao longo da nossa história as parcelas significativas, amplamente majoritárias

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

em alguns momentos de nossa formação, como os negros, os índios, os trabalhadores rurais e, sobretudo, os pobres foram muito maltratados. Não obstante, estão no povo brasileiro e, especificamente, nesses setores excluídos as melhores manifestações da nacionalidade. São as manifestações e redes de solidariedade e cooperação, as realizações culturais, com especial destaque para a música popular brasileira, a dança, o folclore, a capoeira, o futebol e outros esportes. Nas celebrações religiosas a presença popular sempre fez a diferença. Alceu Amoroso Lima, Darci Ribeiro, San Tiago Dantas, entre outros, gostavam de dizer que o povo brasileiro é muito melhor que as elites brasileiras. Podemos registrar pelo menos um fato objetivo na defesa dessa observação: no “apagão” que ocorreu no governo Fernando Henrique Cardoso, o comportamento do povo foi exemplar. Há também uma forte presença popular na literatura brasileira, tanto na erudita, do mestiço Machado de Assis e do sertanejo Guimarães Rosa, quanto nas expressões mais populares da literatura de cordel, dos repentistas e do teatro de rua. O mesmo podemos dizer com relação à pintura, à escultura, ao artesanato. Emerge agora com força vigorosa a música de periferia. Na dimensão da cultura, regularmente, o povo brasileiro exprimiu suas melhores qualidades.

Um outro ponto em que se afirmam as potencialidades e as virtudes da boa gente brasileira refere-se aos avanços e conquistas sociais. O Brasil vem dando passos muito importantes na superação da fome e da miséria, e passos mais tímidos para reduzir as injustiças e as desigualdades sociais. Mas o País está avançando no campo das políticas públicas sociais. Se o princípio da função social da propriedade ainda não foi efetivamente aplicado, se a reforma agrária e a reforma urbana, assim como a reforma tributária na perspectiva da justiça social, pouco avançaram, é verdade, por outro lado, que a agricultura familiar vem recebendo um apoio inovador por meio do Programa Nacional de Apoio à Agricultura Familiar (Pronaf) e do Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar (PAA).

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) implementou programas como o Bolsa-Família, o Benefício de Prestação Continuada (BPC), o Programa de Atenção Integral às Famílias, desenvolvido nos Centros de Referência de Assistência Social (Cras), os restaurantes populares, as cozinhas comunitárias e os bancos de alimentos.

Na educação, se temos ainda uma longa estrada para resgatar a dívida com a educação infantil, com o ensino fundamental e com o ensino médio, avançamos muito nas possibilidades de acesso dos pobres à universidade, por conta do ProUni, na criação de novas universidades e extensões universitárias e no resgate, valorização e expansão do ensino técnico-profissionalizante.

Outras importantes conquistas são os programas Minha Casa, Minha Vida e o Luz Para Todos, além das ações de capacitação para o trabalho e inclusão produtiva e o reconhecimento da economia solidária. Não há como esquecer também a forte retomada e expansão do emprego; as políticas de apoio às micro e pequenas empresas; as obras de infraestrutura e as boas condições da economia. O País vive um momento de maior confiança e autoestima.

Assim como tivemos no passado as travas que ainda nos atrapalham e dificultam uma expansão maior da ética nas relações cotidianas, vivemos hoje nossos desafios para ampliar as possibilidades da liberdade, da democracia e da justiça social. Os elementos inibidores ainda se fazem presentes e se expressam de forma mais clara e veemente no elevadíssimo número de mortes que ocorrem por conta da violência e do descaso com a vida. Há uma banalização da vida e da morte, que corrói fundo as relações sociais. Uma sociedade politicamente organizada explicita o seu compromisso com a aplicação dos valores éticos, na medida em que afirma o seu compromisso com a vida e a dignidade da pessoa humana e prioriza nas suas ações o enfrentamento das causas que produzem a morte violenta, precoce, prematura, injusta.

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

Na essência, são violentas as mortes que se impõem, impedindo o ciclo natural da existência. A partir dessa perspectiva, podemos identificar três tipos de violência. A primeira é aquela que, nos anos 70 do século passado, nos tempos do Movimento Nacional de Justiça e Não Violência, chamávamos de “violência branca”. Trata-se de uma violência silenciosa, escamoteada pelas forças políticas, econômicas e sociais que não querem perder os seus privilégios e mecanismos de controle e dominação. Esse tipo se explícita e mata por meio da fome, da desnutrição, da carência de água potável, saneamento básico e moradia decente. Mata por meio da mortalidade infantil e das doenças, que poderiam ser prevenidas e combatidas com eficácia. Essas formas de violência, como vimos, estão sendo enfrentadas e estão em forte processo de descenso no Brasil. Mas ainda temos muito o que fazer e as pessoas eticamente responsáveis não devemos descansar. Precisamos continuar mobilizados para assegurar que as políticas sociais sejam mantidas, aperfeiçoadas e ampliadas na perspectiva da sua integração e intersetorialidade.

A segunda forma, também ainda muito pouco enfrentada no País e que representa hoje uma tragédia humana e social, é a violência do trânsito nas cidades e nas estradas. São cerca de 40 mil mortos por ano, sem contar os estropiados, que carregam marcas permanentes no corpo e na alma, e o sofrimento dos familiares e dos amigos. Não bastasse o elevado custo afetivo, que é incomensurável, há um custo econômico. Essa é uma estupidez que ainda não modificou os sentimentos e a consciência do País e, no entanto, sequer é considerada como problema ético. Um motorista alcoolizado que libera os piores sentimentos e sai atropelando e matando está dispensado do teste do bafômetro porque ninguém é obrigado a produzir provas contra si mesmo. Mas pode matar os outros e disseminar a dor e o sofrimento entre pessoas e famílias. O Direito Penal está muito ligado, ainda, à primeira geração dos direitos – direitos e garantias individuais. Não acertou o passo com os direitos

sociais e com o direito à vida, com uma concepção mais articulada e integrada dos direitos humanos e princípios e regras constitucionais.

A terceira é a violência manifesta, visível, gritante: a pessoa humana no confronto direto, sem mediações, com o seu semelhante. É a violência do homicídio, da “morte mata-da”, do assalto a mão armada, dos sequestros, das balas perdidas e direcionadas; é quando se realiza a concepção hobbesiana e o homem se torna o lobo do homem. Nas últimas décadas o problema se agrava com o surgimento de fortes e ousadas organizações criminosas, redes que se estendem inclusive às instituições e agentes públicos, envolvendo jovens e crianças. Na disputa pelo controle de áreas urbanas desenvolve-se o chamado poder paralelo. Vemos emergir o crime organizado, que é o narcotráfico, mas é também tráfico de armas, de mulheres, de crianças, de órgãos humanos, muitas vezes se articulando com interesses políticos e econômicos. O combate a essa forma de violência exige ações enérgicas de prevenção e repressão, dentro das diretrizes que orientam o Estado Democrático de Direito e, sobretudo, os cuidados necessários com as populações que vivem nas áreas conflagradas.

Seguramente, as ações policiais e militares de segurança e inteligência precisam ser articuladas com as políticas públicas sociais e com as boas iniciativas da comunidade. Isso nos impõe questões delicadas e que merecem reflexão: como se contrapor, com eficiência, à violência criminosa sem ceder às tentações da barbárie e preservando os direitos e a vida dos inocentes, quase sempre vítimas da violência e das injustiças, discriminações, preconceitos e exclusões? Como criar, sem concessões ingênuas às forças da morte, uma cultura de paz e convivência? Como fortalecer as ações do Estado e obter pelas vias democráticas e legais a adesão consciente das pessoas e das comunidades? Como resgatar a cidadania e disseminar os valores e procedimentos éticos?

Parece-me que aqui chego ao ponto central deste ensaio. Os valores (ou antivalores) que pautam hoje a socieda-

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

de brasileira não contribuem para que a ética se manifeste e pautas as relações humanas no cotidiano da vida. É óbvio que os pontos que serão aqui considerados têm um caráter universal, mas considero importante, para melhor precisar o foco, fazer o recorte sobre a realidade nacional, com suas características e especificidades.

O individualismo não estimula a prática dos valores éticos, até porque o individualismo é um grande equívoco histórico que vem, sistematicamente, alicerçando esplêndidas construções de ficção. O problema é que essa ficção vem modificando 500 anos de história e exorta seus momentos culminantes na Declaração de Independência e na Constituição dos Estados Unidos, na Revolução Francesa e na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Essa ficção deu uma notável contribuição ao desenvolvimento das ideias comprometidas com a liberdade, com os direitos humanos, a partir dos direitos individuais, e com a própria democracia, que encontra aí o seu primeiro estágio na era moderna. Difícil confrontar uma ficção com tal lastro histórico e teórico. Mas é hora de fazer a crítica de tão engenhosa construção, elaborada por autores da estatura de Thomas Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, e chega ao nosso tempo, com a obra de John Rawls. Imaginemos os humanos vivendo individualmente, cada um por si, no estado de natureza. De repente, alguém toca o sino e cada um sai da sua toca, do seu éthos individual, e todos se encontram para construir o Estado, a partir do contrato social. A rigor, o que antecede o Estado é o ser humano sempre vivendo em comunidade, nas famílias, tribos, gens. Perfeita a observação de Aristóteles: o homem fora da comunidade ou é um deus, ou é um monstro.

Vivemos hoje uma exacerbação do indivíduo. As pessoas começam a acreditar que o sol nasce porque elas existem e que ele gira em torno de seus umbigos. Na esteira do individualismo, é o narcisismo, a expansão desmedida do ego e da subjetividade, a interdição do outro. Seguramente não existe entre os animais nenhuma espécie que dependa

mais dos seus semelhantes do que os humanos. Além dos cuidados materiais que carecemos dos mais próximos e da comunidade, somos dependentes do afeto, do olhar, do acolhimento do outro, somos interdependentes.

Voltando ao assunto da violência no trânsito, por exemplo, podemos constatar mais visíveis manifestações do individualismo corroendo a dimensão societária. Os vidros escuros dos carros isolam completamente motoristas, passageiros, pedestres. Além da violência mencionada, ocorrem ainda outras formas de transgressão: filas duplas ou triplas, velocidade excessiva, arrancadas barulhentas, avanços de sinal. Enquanto isso, os carros continuam sendo fabricados para fazerem 200, 240 Km/h, e a propaganda insistindo na força, no poder, na sedução dos veículos. E os pobres padecendo nos ônibus lotados, demorados e precários.

O individualismo se manifesta de forma perversa, igualmente com muito vigor, na relação com a natureza e com o meio ambiente, que é também uma relação entre pessoas, mediada pelo mundo em que vivemos. Ainda não nos acertamos com relação à coleta seletiva do lixo e muito menos com relação à necessidade de se impor maiores exigências às empresas para que cumpram a legislação ambiental e contribuam efetivamente para o bem público. Enquanto isso, cada um polui o quanto pode e os rios continuam sendo o caminho mais curto para nos livrarmos dos esgotos e do lixo.

Poderíamos falar de muitas outras questões, desde as relações familiares e entre vizinhos; aos cuidados com as crianças, idosos e pessoas deficientes, às relações que estabelecemos com os diferentes, os pobres e moradores de rua. O individualismo emerge com a lógica do capital. Assim, por trás de todos esses desacertos está o poder desagregador e corruptor do dinheiro. Não se trata de negar a importância do dinheiro, que tanto contribui para racionalizar e dinamizar as relações de troca, o comércio, a economia. Tampouco se trata de negar os benefícios da propriedade privada e da economia de mercado, quando devidamente normatizada

A ÉTICA NOSSA DE TODO DIA

pelo Estado e pela sociedade na perspectiva do bem comum, que visa conciliar os interesses individuais e coletivos. O problema se coloca quando o dinheiro, os bens materiais e a propriedade passam a ser a grande, se não a única, referência na vida. Aí as relações humanas se desequilibram, porque os valores e procedimentos fundamentais a uma convivência social sensata, justa e possibilitadora são olvidados. Sem a prática e a vivência do amor (palavrinha gasta, mas sempre renovada), da solidariedade, da justiça, da compaixão, do diálogo, do olhar e da escuta, da cooperação, o convívio humano torna-se extremamente penoso. Se as virtudes razoáveis não se desenvolvem, crescem, no contraponto, as ervas daninhas da violência, da ambição sem limites, das injustiças, da opressão e da impostura, de cada um por si.

Na perspectiva teórica, o personalismo comunitário se apresenta como um importante antídoto ao individualismo e ao coletivismo que, no outro extremo, tendem a suprimir os conflitos e as diferenças. Em sua base, procura articular em níveis mais elevados as exigências da liberdade e da justiça, dos direitos individuais e dos direitos sociais. Pela proposta do personalismo comunitário, o indivíduo ascende à condição de pessoa necessariamente vinculada a um projeto coletivo. Outro ponto fundamental para a expansão da ética nas relações cotidianas é o resgate do exercício da cidadania, e como corolário, a prática da democracia fora dos espaços do poder formal. A prática da democracia nas relações familiares, nas escolas, nas empresas. É a democracia participativa que convoca e estimula a cidadania para debater as prioridades orçamentárias e os grandes desafios setoriais e regionais. Quando implantamos o orçamento participativo em Belo Horizonte pude testemunhar e vivenciar experiências inesquecíveis: comunidades pobres abrindo mão de reivindicações mais do que legítimas, justas e necessárias, para atender os pleitos de comunidades que eram ainda mais carentes.

Além do orçamento participativo, coloca-se a possibilidade de avançarmos na perspectiva do planejamento par-

ticipativo, abrindo à população o debate sobre os conteúdos das leis de diretrizes orçamentárias e dos planos plurianuais. A democracia participativa apresenta questões da maior relevância sobre a natureza do poder e do Estado. O objetivo é formar súditos ou cidadãos? É manipular e controlar ou possibilitar a expansão da consciência? A democracia participativa abre espaços para a segunda alternativa.

Por último, cabe uma palavra sobre o papel dos meios de comunicação social na melhoria das relações cotidianas. Sabemos que a liberdade e a democracia são essenciais à expansão dos valores éticos que se articulam com a identidade, a cidadania, os direitos humanos, mas quais são os conteúdos que explicitam a liberdade de comunicação? Qual a participação dos leitores, ouvintes, telespectadores, internautas? Apenas receber, como seres passivos? Qual o papel da sociedade e do Estado? Como introduzir nos meios de comunicação o debate sobre a ética nas relações cotidianas? Afinal, como dizia Bertold Brecht, são “tantas perguntas”! E nosso compromisso ético de todo dia reside na responsabilidade de refletir sobre as possibilidades de respostas. Mas também, e sobretudo, de estarmos atentos às novas perguntas que surgem, indicando-nos os novos desafios.