

Ética e política: uma relação problemática

Intervenção de Luís Moita

Palavras-chave: ética, política, democracia, cidadania

Resumo: A complexa relação entre ética e política pode ser analisada à luz de dois textos, um clássico, outro moderno.

O primeiro é da obra de Platão, *Protágoras*, onde se relata o longo diálogo desse filósofo sofista com Sócrates. Protágoras serve-se do antigo mito de Prometeu para estabelecer o princípio de que os atributos de “respeito e justiça” – a consciência moral e a capacidade de intervir na gestão da cidade – não estão desigualmente repartidos e são comuns a todos os humanos.

O segundo texto é do grande moralista espanhol do séc. XX, José Luis Aranguren. Na sua obra justamente intitulada “Ética e política” publicada em 1963, ele distingue quatro diferentes posições: a) a recusa da moral em nome do “realismo” político; b) a recusa da política em nome do puritanismo, ou do liberalismo, ou do anarquismo; c) a relação entre ética e política vivida como impossibilidade trágica; d) a mesma relação sentida como “problematicidade dramática”.

Estas reflexões permitem recordar-nos que critérios morais e responsabilidades políticas são constitutivos da convivência humana, mas que entre eles subsistirá uma tensão permanente. A complexidade da decisão política torna sem dúvida mais difícil o enraizamento dos imperativos morais, mas temos de afirmar que não há incompatibilidade entre ambos. Os valores e os interesses estão muitas vezes em choque. Mas não nos é lícito desistir de os fazer convergir.

Ética e política: uma relação problemática

Intervenção de Luís Moita

Com demasiada frequência somos confrontados com o ponto de vista segundo o qual haveria incompatibilidade entre ética e política, quanto mais não seja porque a primeira se reportaria à consciência e à conduta pessoal, enquanto a política estaria referenciada à gestão global das sociedades, não podendo ser comandada por códigos morais. Para esta concepção a ética é o reino dos valores, na política estão em jogo os interesses. A primeira vive dos ideais de generosidade e altruísmo, a segunda consiste na luta pela conquista, exercício e manutenção do poder. Contra esta maneira de pensar perfilam-se as mentalidades moralistas que pretendem projectar, sem mais, os critérios da consciência pessoal para a esfera da acção política, como se a boa intenção ou a boa vontade fossem suficientes para estabelecer o acerto das práticas dos decisores políticos.

Esta equação conflitual entre ética e política nunca terá provavelmente uma solução satisfatória, constituindo um domínio onde a inquietação tenderá a marcar sempre presença. Sem pretender abolir incertezas ou desfazer contradições, proponho-me contribuir para explorar um pouco esta tensão, à luz de dois textos: um, clássico, de Platão; outro, moderno, de José Luis Aranguren.

O texto de Platão vem da sua obra *Protágoras* e reporta-se ao célebre mito de Prometeu, uma das narrativas mais importantes da antiguidade clássica, cujo valor perdura com inegável actualidade. A personagem de Prometeu atravessa vários séculos de cultura helénica: aparece em Hesíodo, logo no séc. VI a.C., reaparece fortemente em Ésquilo, no séc. V a.C., na sua tragédia *Prometeu Agrilhado*, e surge de novo com Platão, já no séc. IV a.C. Enquanto em Hesíodo Prometeu é uma figura ambígua (benfeitor da humanidade mas também responsável pelos males que a vieram a afligir), em Ésquilo ele adquire contornos heróicos, próprios de

alguém injustamente castigado por ter dado aos humanos o fogo divino. Platão aproxima-se mais desta segunda leitura, apropriando-se do mito tal como é relatado por Protágoras de Abdera, um filósofo sofista que terá vivido aproximadamente entre 485 e 415 a.C.

Como é sabido, Platão descreve um longo diálogo entre Protágoras e Sócrates¹. A passagem que vamos destacar situa-se no quadro de um interessante debate em torno da aprendizagem da virtude política, já que os sofistas se sentiam incumbidos da missão de disseminar a sabedoria entre os habitantes da cidade. O contexto era bem claro: desde Sólon que Atenas tinha conhecido um grande acréscimo do número de cidadãos que participavam na vida pública. Como os outros sofistas, Protágoras respira essa ideologia democrática – o que é importante para melhor compreender o que se segue.

Vejamos então o mito de Prometeu tal como Platão o põe na boca de Protágoras no seu diálogo com Sócrates. A narrativa transporta-nos para os tempos fundadores da história do género humano, “quando não havia ainda as raças mortais”, sabendo-se que, segundo a mitologia grega, Zeus e Prometeu foram aliados no momento da criação dos seres humanos, moldados a partir do barro e do fogo, embora mais tarde as relações entre ambos se tivessem deteriorado. Quando as criaturas despontavam para a vida, “os deuses encarregaram Prometeu e Epimeteu de as organizar e de atribuir a cada uma capacidades que as distinguissem” (p. 91). As personagens de Prometeu e Epimeteu eram titãs, figuras meio divinas meio humanas, subordinados aos deuses mas com capacidades verdadeiramente sobre-humanas. Os seus nomes são simbólicos: Epimeteu significa “aquele que age sem pensar”, Prometeu quer dizer “aquele que age com prudência”, o que se pode comprovar pelos acontecimentos seguintes. Epimeteu pede a Prometeu para o deixar distribuir as aptidões pelos seres vivos dando-lhes “os

¹ Ver Platão, *Protágoras*, tradução de Piedade Elias Pinheiro, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1999, pág. 90. Todas as citações seguintes são retiradas desta edição. Um excelente comentário a este texto pode ser consultado em http://www.units.it/~dipfilo/etica_e_politica/2003_1/3_varia.htm : Marco Mazzoni, “L'uomo e la nascita della società: mythoi antropologici e sociogonici all'interno dei dialoghi di Platone” in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2003.

meios necessários para que não se destruíssem uns aos outros” (ib.). E a narrativa prossegue: “Deste modo, Epimeteu – que não era lá muito esperto – esqueceu-se que gastara todas as qualidades com os animais irracionais; fora desta organização, restava-lhe ainda a raça dos homens e sentia-se embaraçado quanto ao que fazer. Estava ele nesta aflição, chega Prometeu para inspeccionar a distribuição e vê que, enquanto as outras espécies estão convenientemente providas de tudo quanto necessitam, o homem está nu, descalço, sem abrigo e sem defesa” (p.91-92). Confrontado com o facto de estar em risco a sobrevivência dos homens, Prometeu arrebatou aos deuses (Hefesto e Atena) a sabedoria mais o fogo e ofereceu-os ao homem, que assim “tomou posse da arte da vida” (p.92). Participando em prerrogativas divinas, o ser humano passou a cultivar a religião (“devido ao parentesco com os deuses, foi o único dos animais a acreditar neles”), mas também aprendeu a usar a linguagem (“dominou a arte dos sons e das palavras”), descobriu como construir casas e inventou a agricultura, como se o processo de humanização consistisse exactamente na aquisição da linguagem e da técnica. Em contrapartida, Prometeu haveria de pagar cara a sua ousadia, pois teve como castigo ficar acorrentado a um rochedo no monte Cáucaso, com aves de rapina a roerem o seu fígado, numa tortura interminável, suplício relatado na célebre tragédia de Ésquilo *Prometeu agrilhoado*².

Continuemos com a narrativa do mito segundo Protágoras em Platão. “Inicialmente, os homens viviam dispersos e não havia cidades” (ib.) Mas tal dispersão muito os fragilizava, pois ficavam vulneráveis ao superior poderio das feras. “Procuraram, então, associar-se e proteger-se, fundando cidades. Só que, ao associar-se, tratavam-se injustamente uns aos outros, já que não

² Diz Prometeu: “Oh! divino éter! Oh! sopra alado dos ventos! Regatos e rios, ondas inumeráveis, que agitaes a superfície dos mares! Oh! Terra, mãe de todos os viventes, e tu, oh! Sol, cujos olhares aquecem a natureza! Eu vos invoco!... Vede que sofrimento recebe um deus dos outros deuses! Vede a que suplício ficarei sujeito durante milhares de anos! E que hediondas cadeias o novo senhor dos imortais mandou forjar para mim! (...) Ai de mim! Os benefícios que fiz aos mortais atraíram-me este rigor. Apoderei-me do fogo na sua fonte primitiva, ocultei-o no cabo de uma férula e ele tornou-se para os homens a fonte de todas as artes e um recurso fecundo... Eis o crime para cuja expiação fui acorrentado a este penedo, onde estou exposto a todas as injúrias! Oh! Ai de mim!”. (Tradução em língua portuguesa de J.B. de Mello e Souza, disponível em eBookLibris no sítio <http://www.ebooksbrasil.org/>).

possuíam a arte de gerir a cidade. Do modo que, novamente dispersos, se iam destruindo...” (ib.). Nesta proto-história da humanidade desponta a sociabilidade, surge a aglomeração urbana, mas a convivência ainda não é possível, já que a violência ainda ameaça a sobrevivência do grupo.

“Zeus, então, inquieto, não fosse a nossa espécie desaparecer de todo, ordenou a Hermes que levasse aos homens respeito e justiça, para que houvesse na cidade ordem e laços que suscitassem a amizade” (p.93). Hermes hesitou quanto ao critério de distribuição: deveria ou não repartir desigualmente esses atributos à semelhança das outras capacidades? Zeus foi taxativo: o respeito e a justiça deveriam ser atribuídos igualmente a cada um, para que “todos partilhem desses predicados”. Os dotes de inteligência ou as diferentes aptidões poderiam ser desigualmente repartidos, mas o respeito e a justiça seriam comuns a todos os humanos.

As expressões “respeito e justiça” não são traduzidas da mesma maneira pelas várias versões do texto; a generalidade das traduções estrangeiras consultadas prefere “pudor e justiça” ou “vergonha e justiça” (no grego, *aidôs kai dikê*). Mas todos os intérpretes estão de acordo em atribuir a estas expressões o significado de “ética e política”. Estes dois atributos estariam assim obrigatoriamente presentes em cada um dos membros da humanidade, sob pena de se inviabilizar a própria vida em sociedade. E qualquer um pode opinar nessas matérias, ninguém ficando excluído da possibilidade da participação democrática: “Quando procuram uma opinião a propósito da arte de gerir a cidade, em que é preciso proceder com toda a justiça e sensatez, com razão a aceitam de qualquer homem, pois a qualquer um pertence partilhar efectivamente desta arte ou não haverá cidades” (p.93). Reparemos nos termos usados: misturam-se claramente atributos que designaríamos como morais (a justiça, a sensatez...) com as capacidades de condução da vida pública, a arte de gerir a cidade, isto é, a responsabilidade política³.

³ Ver A. BEVORT, «Le Paradigme de Protagoras», *Socio-logos*, Numéro 2, [on line desde 29 de Março de 2007]: <http://socio-logos.revues.org/document110.html>, consultado a 14 de Setembro de 2009: “Protágoras afirma com força que numa comunidade política todos os cidadãos têm uma igual competência política (...). Isto não significa que todos os cidadãos são dotados de igual habilidade. Como a linguagem, a arte política é desigualmente

Esta magnífica narrativa do pensamento helénico propõe-nos a evidência de que os critérios morais e a consciência política não apenas estão naturalmente ao alcance de todas as pessoas, como são literalmente indispensáveis para a existência da comunidade. A vida na cidade vincula cada um a assumir normas de convivência interpessoal e orientações para a gestão da vida colectiva. A ética e a política não são facultativas, mas integram constitutivamente a condição humana. Se, na sua *República*, Platão parece inclinar-se para um modelo aristocrático-ilustrado da política⁴, ao dar aqui voz ao sofista Protágoras coloca-se numa clara perspectiva de democratização da responsabilidade política.

Semelhante visão é sem dúvida sugestiva e nela tudo aponta para a coincidência no espírito humano da consciência moral e dos imperativos de cidadania. Mas como se dará a coexistência destes dois elementos? Ética e política convivem pacificamente ou, pelo contrário, são irreduzíveis? Entre elas há harmonia ou incompatibilidade?

Estas interrogações são admiravelmente analisadas por um dos grandes filósofos morais do séc. XX, o espanhol José Luis Aranguren, sobretudo na sua obra *Ética e política*, publicada em 1963⁵. Ao dissecar a equação ética / política, Aranguren distingue quatro diferentes modos de resolver o seu relacionamento: 1) a rejeição da moral pelo “realismo político”; 2) a rejeição da política ora pela moral burguesa, ora pela crítica radical do Estado; 3) a incompatibilidade trágica entre

dominada, mas é reconhecida a legitimidade da participação de todos os cidadãos no debate político. Isto marca a diferença com os domínios como a arquitectura, a medicina ou a música onde as competências estão desigualmente repartidas. É por isso que a condição política é fundamental, é essencialmente do ponto de vista político que se pode afirmar a igualdade dos homens, que não existe nem do ponto de vista natural, nem do ponto de vista económico, nem mesmo do ponto de vista social. Na economia como no social manifestam-se desigualdades de competências, que só a igualdade política pode limitar, a igual competência política dos homens”.

⁴ Sobre isto ver J. R. CARRACEDO, *Paradigmas de la política – del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

⁵ Existe uma edição brasileira, com tradução para português de Wanda Ribeiro, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1967.

uma e outra; 4) a problematidade dramática entre ambas. Vale a pena determo-nos um pouco em cada uma destas possíveis soluções.

A primeira possibilidade corresponde ao “realismo político”. Para este, “a moral é um «idealismo» no sentido pejorativo da palavra, quer dizer, um irrealismo cuja intromissão na política não pode ser mais que perturbador” (p.36). A moral é aqui remetida para a esfera privada e impedida de intervenção na esfera pública, já que “o moral e o político são incompatíveis e, logo, aquele que actuar em política deve forçosamente prescindir da moral” (ib.). Se esta posição, tal como definida por Aranguren, pode ser objecto de argumentação sofisticada (com uma tradição que vai de Maquiavel a Morgenthau), tem também a sua correspondência mais grosseira na crítica corrente à “classe política”, reputada incapaz de conduta eticamente positiva.

Se o “realismo” recusa a moral em nome da política, a segunda atitude considerada por Aranguren recusa a política em nome da moral, mantendo-se no quadro da pretensa incompatibilidade entre uma e outra. E, curiosamente, esta “repulsa” pela política encontrou historicamente o seu caldo de cultura tanto na burguesia liberal como no proletariado radical. A tradição burguesa tem à partida um preconceito contra a política, reputada como algo de não respeitável, campo de lutas ambiciosas e terreno de odiosas manobras, logo esfera onde não convém sujar as mãos. Mas essa recusa da política será reforçada pela convicção de que o Estado se deve intrometer o menos possível na vida social. “O Estado fica reduzido a Estado gendarme” (p.72). A soma do liberalismo económico e do puritanismo burguês tem como resultado essa manifestação de recusa da política. No polo oposto, a mesma repulsa está presente na corrente anarquista do movimento operário. “Para o anarco-sindicalista a política, toda a política, é burguesa (...) e constitui um mal em si – o poder é o mal – e um obstáculo para o socialismo” (p.74). “São parecidos afinal, no sentido em que ambos consideram o Estado como o mal, que o burguês espera reduzir ao *minimum* e o anarquista, mais radical, eliminar pela raiz” (p.76).

A terceira posição face à equação ética / política é, sempre segundo Aranguren, a da “impossibilidade trágica”. Vejamos as suas palavras: “O característico da terceira maneira de viver a impossibilidade é, ao contrário, o sentido trágico, totalmente ausente dos dois modos anteriores. O homem que se acha nesta terceira posição vê-se solicitado ao mesmo tempo e inexoravelmente pela exigência moral e pelo chamamento político. Sente que não pode satisfazer a uma e a outro (...), não pode «preferir» nem pode «prescindir». O ético é vivido assim, na política, como impossibilidade insuperável e, logo, trágica” (p.57). Quem assim pensa fica logicamente bloqueado, incapaz de corresponder ao apelo ético e paralisado face à exigência da acção política. E vive a tragédia própria de quem se sente prisioneiro de um dilema sem saída.

A lúcida análise de Aranguren encaminha-se por fim para a quarta atitude, aquela onde o sentido trágico da impossibilidade de conciliação entre ética e política é substituído pelo “drama” de uma questão problemática, nunca inteiramente resolvida, sempre objecto de inquietação, como dúvida que permanece em aberto obrigando a uma constante pesquisa. A esta postura chama Aranguren a “problematicidade dramática”, constitutiva da relação entre ética e política. “A moralidade política – como, também, a moralidade privada, individual – é árdua, problemática, difícil, nunca plenamente conseguida, sempre *in via* e, ao mesmo tempo, sempre «em questão». A autêntica moral é e não pode deixar de ser, luta pela moral (...). A relação entre a ética e a política, enquanto constitutivamente problemática, só pode ser vivida, de modo genuíno, dramaticamente” (p.57).

Contra a recusa da moral em nome do “realismo” político e contra a recusa da política, seja em nome da ambição de conservar as “mãos limpas”, seja em nome do repúdio pelo poder do Estado, rejeitando ainda a suposta tragédia da impossível compatibilização entre as duas, Aranguren conduz-nos a uma visão onde não há lugar nem para a ingenuidade nem para o cinismo, mas onde as exigências da moral e da responsabilidade política se cruzam de modo inquietante, porém com um horizonte de conciliação possível.

Assim se completa a reflexão inaugurada pelo mito de Prometeu. Segundo Platão, o sofista Protágoras levava-nos a concluir que “o respeito e a justiça” são prerrogativas de todos os humanos. Estabelecia-se desse modo a universalidade da consciência moral e o imperativo da acção política na cidade democrática. Para esse pensamento clássico, a ética não é privilégio de iluminados e a cidadania não é facultativa. Mas a pergunta poderia continuar de pé: será a gestão da cidade compatível com a aplicação dos critérios éticos? Contra todas as simplificações, a resposta terá de ser: sim, mas... A complexidade da decisão política torna sem dúvida mais difícil o enraizamento dos imperativos morais, mas temos de afirmar que não há incompatibilidade entre ambos. Os valores e os interesses estão muitas vezes em choque. Mas não nos é lícito desistir de os fazer convergir.