
PARA UM DIÁLOGO ABSTRATO ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA

*Em atenção aos argumentos de
um companheiro prático*

MARCOS ROLIM

O feriado de Páscoa me permitiu retomar alguns apontamentos a respeito da resposta de Tarso Genro à carta que lhe escrevi na polêmica criada com a “quebra do acordo” na Câmara Municipal de Porto Alegre. O texto que segue, entretanto, não pretende a “ressurreição” daquela polêmica, mas tão somente a explicitação dos pressupostos teóricos que, por certo, devem interessar para uma discussão mais ampla sobre ética e política. Uma vez recomposta a intenção de argumentar, o texto de Tarso exige o debate e expõe, a meu juízo, a gravidade da situação a ser criada caso seu arcabouço teórico ofereça ao pragmatismo mudo e generalizado partidariamente uma “fala” legitimadora. O risco, acredito, é real e, em parte, irônico. Primeiro porque Tarso foi sempre - em que pese todas as críticas teóricas que se lhe possam fazer - uma referência dos movimentos propostos por uma razão crítica; segundo porque seus argumentos não tardarão a ser esgrimidos contra suas próprias intenções humanistas por boa parte daqueles que, diante da polêmica, só expressaram satisfação com seu agudo “senso prático”.

Tendo presente que este texto foi precedido por outros três, a saber: 1º) “Uma só Ótica da Ética” de T. G.; 2º) “Carta Aberta ao Companheiro Tarso” de M. R.; e 3º) “Ética e Valores”, resposta a Rolim de T. G., tentarei, tanto quanto possível, retomar os termos do debate para desenvolver algumas posições.

INTRODUÇÃO

Tenho cá a convicção de que um espectro ronda a esquerda neste final de século: o espectro do pensamento. Todas as potências da tradição unem-se numa Santa Aliança para exorcizá-lo. Boa parte das construções teóricas compartilhadas pelos herdeiros, entretanto, já foi reconhecidamente dissolvida no ar rarefeito destes tempos bicudos. Por isso, secretamente, a ação política dos epígonos vai, lenta e inexoravelmente, construindo a realidade tão conhecida das intenções manifestas que se apartam dos gestos, das convicções teóricas que são lembradas para, ato contínuo, merecerem as “responsáveis” relativizações e, assim por diante, afirmando-se entre nós este gosto pós-moderno pela esquizofrenia, tributo cobrado pelo que há de implacável na história.

Talvez na tentativa de contornar esta maldade que o tempo oferece aos renitentes, tenho tentado, nos últimos anos, contribuir para a superação do dogmatismo, tarefa que me parece inseparável da afirmação de uma conduta política inovadora e que, portanto, não diz respeito apenas ao estudo e à produção teórica. Mas o que pode legitimar nossa conduta política? Certamente que não nossas intenções, embora as boas sejam sempre bem vindas aqui ou no inferno; certamente que não uma ciência qualquer com a pretensão metafísica de propriedade da “objetividade”, afinal, “nosso mundo faz parte de nossa visão de mundo que, por sua vez, faz parte de nosso mundo” (Morin). E se mesmo as chamadas “ciências exatas” estão impregnadas pela subjetividade criadora dos humanos - o que sabemos desde que LAKATOS pôs em evidência o que há de indemonstrável em toda a demonstração, desde que POPPER transformou o próprio conceito de ciência em falibilismo, desde que KUHN desenvolveu a idéia do paradigma e HABERMAS a de “interesse do conhecimento, etc. - o que dizer das ciências humanas, cujos sujeitos são, ao mesmo tempo, o próprio objeto de estudo?

Para efeito do tema que nos interessa neste texto e tentando responder à pergunta que fiz, quero sustentar que os inúmeros móveis para a ação (incluindo os interesses) só podem existir a partir de uma estrutura hierárquica de valores “suportada” pelo sujeito. É evidente que o sujeito não é o “eu penso”, mas também sua atividade, o que significa dizer que somos todos uma união produtora de liberdade e necessidade. A estrutura hierárquica de valores a que me refiro, pressuposta na própria ação, é, assim, o “suporte” irredutível que faz de cada ser humano um indivíduo histórico. São precisamente os nossos valores - aqueles recolhidos da herança cultural e aqueles que inventamos - que revestirão a nossa ação para a construção do sentido, sem o quê a própria práxis seria inconcebível. Por isso, apenas o debate ético (vale dizer: o debate sobre a fundamentação dos valores morais invocados na ação) pode legitimar (ou não) o que julgamos acertado fazer.

O senso comum da esquerda não pode aceitar esta primeira afirmação e tem razões bem compreensíveis para tanto. Ocorre que uma parte significativa das ações políticas que ele autoriza não pode, em nenhuma hipótese, apresentar publicamente suas razões pelo simples motivo de que elas não são reconhecidas publicamente enquanto ações com pretensão de moralidade. E quando ocorre a uma razão ver-se destituída de qualquer pretensão de moralidade? Quando a norma que a orienta não possui pretensão de valer para todos; ou seja: sempre que determinado regramento expõe seu núcleo de particularismo, perde os atributos possíveis de racionalidade que só lhe são conferidos pela máxima de universalização do próprio regramento. Tentemos ilustrar o que foi dito:

Imaginemos que estamos diante de um cristão fundamentalista que afirma: “não matarás!” Podemos estar diante de um regramento justo ou injusto, mas certamente estamos diante de uma proposição racional que assume a pretensão de universalização (pretensão que, aliás, está na base da força histórica da moralidade cristã). Se, entretanto, nos encontrássemos com um cristão medieval que nos dissesse: “os hereges devem ser conduzidos à fogueira e isto será apreciado por Deus, mas aquele que tirar a vida de um cristão será considerado um assassino e arderá no inferno”. Parece

evidente que não se reproduz na assertiva qualquer pretensão de universalidade com relação ao gênero humano (pelo menos como o concebemos modernamente, integrado por crentes e não-crentes) e nosso interlocutor imaginário estaria se excluindo de qualquer pretensão de moralidade. Qualquer um de nós poderia, sobre o mesmo tema, dizer: “não matarás, salvo quando em legítima defesa”. Com este enunciado teríamos adquirido a pretensão de moralidade passando logo ao debate sobre o necessário acordo em torno do que se entende por “legítima defesa”, “legítima defesa de terceiro”, casos de guerra, etc. Já se algum de nós afirmar: “Sou contra a pena de morte no Brasil, mas em Cuba o companheiro deve considerar que...” foi-se a (foice na) universalidade e, com ela, a pretensão de moralidade.

A fobia do senso comum “militante” às ponderações éticas, a ignorância e o desprezo sobre o tema, tanto quanto as renovadas intenções de considerar o próprio debate uma “abstração”, são alimentados por uma filosofia que reverencia a necessidade histórica em termos absolutamente heterônomos e vê no sujeito um fenômeno periférico e subordinado aos imperativos de “lugar e tempo”. Mas esta seria outra discussão. Por hora quero fixar dois pontos: 1ª) pela concepção que sustento, só podemos legitimar nossa conduta política no e pelo debate ético; 2ª) na apresentação das razões para a ação, as revestimos sempre de valores morais que só alcançarão racionalidade e, portanto, trânsito público, se tiverem a pretensão à universalização.

Assinale-se que é precisamente a nossa convicção moral a respeito das injustiças patrocinadas pelo sistema capitalista (que “injustiça”? A injustiça do particularismo, da apropriação privada das riquezas, da concentração do poder, etc.) que confere à militância uma determinada energia, que lhe predispõe ao esforço, à luta e, em muitos casos, à abnegação. Uma energia que, não obstante, uma vez liberada, é por si só cega de moralidade e capaz de inventar outros tipos de particularismos tão ou mais deploráveis. Seria conveniente, em concordando com esta afirmação - que, de resto, pode ser apoiada por uma investigação empírica - que abandonássemos de vez a pretensão de legitimar a ação política por critérios auto-referentes tomados do interior da própria disputa política, o que só consagraria a cegueira como método. A ação política não pode legitimar a si própria pelas mesmas razões que tornam impossível repetir a façanha do Barão de Munchausen que afirmava ter-se safado de um atoleiro puxando a si mesmo pelos próprios cabelos.

Uma última questão, ainda a título introdutório, parece-me importante: tenho usado a expressão “racionalidade” sem me ater à necessidade de expor os sentidos que atribuo ao conceito. Seria despropositado fazê-lo aqui, mas devo chamar a atenção para o fato de que, no debate filosófico contemporâneo, há muitas noções distintas a respeito do próprio conceito. Para uns, a racionalidade confunde-se com o agir baseado em cálculos de custos e benefícios; a razão é então sempre operativa e estratégica. Esta visão sobre a racionalidade corresponde mais fielmente aos ethos moderno e tem sido compartilhada à esquerda e à direita. Para outros, ser racional é agir de maneira a alcançar o bem ou a virtude. Tal é a postura das chamadas “éticas substanciais” ou “éticas comunitaristas” cujos proponentes mais ilustres sustentam o neo-aristotelismo.

Para uma terceira vertente, a racionalidade pode ser teleológica sempre que o sujeito se orienta primariamente por uma meta e escolhe os meios para alcançá-la (é neste caso, instrumental ou estratégica) ou comunicativa quando os atores coordenam seus planos de ação a partir da interlocução buscando o consenso. Esta visão ética, com a qual mais me identifico, não se propõe a oferecer “valores universais”, mas critérios universais (pragmático-lingüísticos) para a legitimação de valores em um discurso comunicativo. Trata-se, portanto, de uma ética procedimental, formal e não substancial.

ENTRE KANT E OS TUAREGS

No texto que deu origem à polêmica escrita, Tarso elencou um conjunto de razões políticas que, de acordo com sua opinião, estavam na base da necessidade de romper o acordo. Procurei demonstrar em minha carta que todas as “razões pragmáticas” poderiam ser questionadas, no mesmo nível, por outras ações políticas possíveis, e que aquilo que à primeira vista aparecia como um constrangimento incontornável não o era. Não há, entretanto, nenhuma maneira de se chegar a um acordo sobre o debate enquanto ele permanecer nesta esfera estritamente política, ainda que os acontecimentos posteriores ao momento em que redigi a carta sejam por si só ilustrativos. Depois de explodir o acordo, renunciámos à presidência propiciando nova eleição da mesa para, então, “resgatar a promissória” (sic) votando no PDS e entregando a presidência para o pior adversário num ano eleitoral: o PDT. Mas tudo isto independe do debate mais importante, de natureza ética.

Pois bem, neste ponto, o 1º texto de Tarso erguia um único argumento - nem por isso secundário - pelo qual se tentava a legitimação ética da conduta política. O que dizia, então, o companheiro Tarso? “A posição da bancada (de romper o acordo) está amparada num direito universal fundado numa ética universal, ou seja, que um indivíduo ou grupo humano não pode servir de instrumento para interesses ilegítimos e imorais de outros...” (Uma só ótica da ética, T. G., p. 3). Examinando este argumento ético (o único que me foi oferecido), assinalei que se tratava de um “imperativo ébrio” pela razão de ser impossível buscar uma regra formal e universal de legitimação que recorra, na sua própria formulação, à noção de “interesses ilegítimos e imorais”. Afirmei, então, que não se pode legitimar uma ação com base na idéia circular que diz ser justo e legítimo se contrapor ao injusto e ilegítimo.

Até aqui, em que pese a tautologia apontada, Tarso movia-se no interior de um arcabouço conceitual que pressupunha a necessidade de universalização de um regramento capaz de legitimar a conduta política da bancada. Por isso, mostrei que, para o caso, se apresentavam duas hipóteses de regramento inferidas das duas posições em debate: 1º) Acordos pactuados devem ser honrados uma vez observadas todas as cláusulas do pacto e; 2º) Acordos pactuados podem ser rompidos unilateralmente por motivações externas as suas cláusulas segundo as necessidades sentidas por cada uma das partes. Concluindo, obviamente, que apenas a 1ª hipótese poderia manter a pretensão de universalização.

Em sua resposta, Tarso destaca estas hipóteses para contestar a disjuntiva com base em contra-exemplos. Antes de examiná-los, quero apenas assinalar como, no 2º texto, a argumentação ética de Tarso desloca-se, sem qualquer justificativa teórica, do âmbito da necessidade de universalização dos regramentos - universalidade agora tratada como “abstrata” - para o âmbito da particularidade - agora chamada de “concreta”. Esta é, precisamente, a lógica maior da argumentação de Tarso que torna-se evidente quando ele assinala a necessidade do “reconhecimento histórico dos valores construídos por uma certa expressão humanista (?) - parcial “partidária” (no sentido de parte) de um setor que é oposição à sociedade de classes...” (Ética e valores, T. G., p. 2). Ou quando nos assegura que “o problema é mais uma questão de filosofia política do que da filosofia ética” (texto cit., p. 2); quando afirma que “a Ética tem lado” (idem, p. 3) ou quando nos fala nos “Tuaregs” (idem, p. 3).

A respeito dos Tuaregs, não consigo entender como o conjunto das “violências” cometidas pelo chefe tribal para resgatar o “hóspede” - o que Tarso denomina de Particularismo tribal - possa se expressar como pura universalidade (?) a partir do valor “solidariedade” (ibidem, p. 3). Num ponto, pelo menos, Tarso tem toda a razão: “Kant certamente não gostaria disto”. A pergunta que me ocorre é: Tarso gostaria? Alguém que acreditasse que a ética tem lado. Poderia responder que: “Se eu fosse o hóspede, sim; se eu fosse uma das vítimas do costume tribal, não”. Será possível crer que esta fosse a resposta de Tarso? Acredito que não. Isto seria uma afronta ao seu senso moral. A questão é: que regramento possibilita outra resposta? Ou, ainda, em que âmbito será possível construí-lo, como “universalidade abstrata” ou como “particularidade concreta”?

CONTRA-EXEMPLOS NADA EXEMPLARES

Para Tarso, a disjuntiva que propus entre os dois regramentos para o caso de acordos pactuados é falsa. Em sua opinião, ambas as normas são justas. O que Tarso tenta afirmar é que sua visão incorpora o dever-ser proposto pelo 1º regramento, o que exclui, portanto, a vontade de enganar - mas o condiciona, admitindo que motivações externas podem implicar no rompimento de pactos. Muito bem. Estamos, todavia, diante de um problema. A legitimidade desta concepção para ser aferida deve expressar-se em um novo regramento pois somente assim poderemos submetê-lo ao critério da universalização. Tarso intui isto e faz uma tentativa dizendo que: “(faz-se um acordo) com a vontade e a presunção de que ele deve ser cumprido, desde que os nexos valorativos que o proporcionaram permaneçam inabalados pelo comportamento das partes, ou mesmo por causas externas não provocadas por aquele que rompe o pacto.” (ibidem, p. 6).

Percebe-se como a tentativa fracassa na medida em que só é capaz de universalizar o arbítrio. Afinal, o que são “nexos valorativos”? Como saber que tipo de “causas externas” seriam admitidas e quais não? Que instância avalia o “comportamento das partes” e sob que critérios? Na verdade, pode-se descobrir facilmente que a posição

de Tarso é, tão somente, uma variante da 2ª hipótese que propus e que poderia ser retificada assim: “Acordos pactuados devem ser honrados, podendo, entretanto, ser rompidos unilateralmente por motivações externas as suas cláusulas segundo as necessidades sentidas por cada uma das partes”. “Regramento” que significa, concretamente nada. A disjuntiva que estabeleci - para introduzir o debate ético - pode mesmo ser falsa. O “detalhe” é que é preciso oferecer um regramento com a pretensão de universalidade para demonstrá-lo.

Os contra-exemplos produzidos por Tarso são mesmo triviais e poderiam ser contestados também trivialmente. No caso do contrato de locação poderíamos, por exemplo, perguntar sobre a situação econômica do locador. E se a renda obtida com o aluguel (que não pode mais ser pago) for condição para a sobrevivência dos filhos do proprietário? E assim sucessivamente. A situação, entretanto, não serve como analogia, pois o contrato jurídico de locação é feito nas condições do capitalismo entre sujeitos socialmente desiguais onde, via de regra, uma parte se submete à outra por força de uma coerção material sancionada. Por esta razão, a concepção ética que eu sustento é potente, inclusive, para questionar o próprio instituto da locação de imóveis para moradia. Ocorre que o “pacto” objeto de nosso debate é de outra natureza: dá-se entre sujeitos políticos livres, não obrigados por coerção material que lhes prescreva pactuar; onde se estabelece, simplesmente, uma cooperação de atitudes políticas, o que é entendido como mutuamente benéfico e pressupõe reciprocidade.

Quanto à solidariedade - invocado no outro contra-exemplo - imagino que só posso abordar este valor se puder reverenciar no outro a mesma humanidade com a qual me defino. Assim, penso que, ao exercitarmos a nossa capacidade solidária com este ou aquele indivíduo, afirmamos nossa relação com o gênero humano. Não são portanto, as singularidades envolvidas aquelas que devem mobilizar nossa ação, mas a universalidade compartilhada que nos mobiliza moralmente. A fome experimentada por um ex-torturador aleijado é tão indigna e revoltante quanto a fome de qualquer um, e nossa solidariedade é devida a todos que sofrem, ainda que no primeiro caso, o gesto devesse ser prestado em uma cadeia onde deveria estar o personagem criado por Tarso; o que se infere, também, de uma visão ética.

O ARCO DE FILOCTETO

Irei utilizar uma distinção proposta por Alasdair MacIntyre entre “bens de eficácia” e “bens de excelência” para situar, de outra forma, as fronteiras que me parecem muito nítidas entre uma concepção ética voltada para a “universalidade abstrata” e outra que faz remeter o próprio debate-primeiro à “particularidade concreta”.

MacIntyre demonstra convincentemente como as “sociedades heróicas” retratadas por Homero eram avessas ao contencioso moral pela simples razão de que todos os seus regramentos estavam incorporados na estrutura da própria comunidade. A posição social de cada agente já significava, de imediato e “naturalmente”, um papel a

cumprir e, portanto, uma “moralidade” determinada. Ser “guerreiro” significava também ser “corajoso”; ser “súdito”, o mesmo que ser “leal”, etc. Por isso, rigorosamente, os personagens homéricos não se colocam o dilema: “o que devo fazer?” Todos sabem o quê fazer e a pergunta só poderia ser feita no sentido “fraco” da expressão para encontrar os meios adequados a um fim posto pela sociedade. Esta visão é atualizada, na experiência ateniense, por Péricles, quando a própria cidade é apresentada como heróica. Para estes autores, tudo se passa como se não houvesse nenhuma diferença entre ser excelente e vencer. Em Péricles, há mesmo uma justiça a imperar na Pólis e outra para a relação com outros povos. A postura imperial de Atenas na liga de Delfos e o massacre contra os Mélios apenas atestam a vigência desta visão.

Sófocles é o mais importante comentador de Péricles, e sua visão introduz uma importante diferença na tradição grega. A perspectiva trágica é, em essência, uma problematização radical das concepções de justiça; vale dizer: da moralidade estabelecida. Sua penúltima peça, o Filocteto, apresentada em 409, é, neste particular, muito ilustrativa.

Filocteto era um grande arqueiro que foi abandonado pelos gregos na infecunda ilha de Lemnos quando da expedição para Tróia. Havia sido picado por uma cobra e se tornado um fardo desnecessário à expedição, ainda mais que, por conta do ferimento, tinha acessos de dor e era conduzido a gritos alucinantes de agonia. Durante nove anos viveu afastado de tudo e de todos valendo-se apenas de seu arco e flechas mágicas que lhe haviam sido presenteadas pelo filho semi-mortal de Zeus, Hércules. Ocorreu que, durante estes nove anos, os gregos não tinham conseguido tomar Tróia. Foi quando um vidente de nome Helenos profetizou que os gregos só ganhariam a guerra se pudessem contar com as armas mágicas de Filocteto. De posse deste vaticínio, os gregos enviam o experiente e astuto Ulisses, acompanhado pelo jovem Neoptólemo, a Lemnos com a missão de resgatar o arco de Filocteto. Ulisses é um mestre em estratagemas, e seu comportamento só tem um objetivo: garantir a vitória aos gregos. Para isto, está disposto a envolver Filocteto e enganá-lo para possuir suas armas mágicas. Filocteto, por sua vez, está determinado a escapar de suas privações e, tão logo quanto possa, vingar-se daqueles que lhe impuseram tanto sofrimento: os gregos. Neoptólemo, a princípio, está com Ulisses, mas, depois de enganar Filocteto, altera sua visão e sustenta que o arco e as flechas pertencem ao arqueiro por merecimento e que a justiça exige que as armas sejam devolvidas. Sófocles propõe este conflito mas não o “resolve”. A peça só supera o contencioso com a presença arbitrária de uma divindade.

A peça demonstra que aquilo que é considerado uma boa razão para agir é muito diferente para aqueles para quem o contexto de moralidade é formado por “bens de excelência”, daquilo que é considerado uma boa razão por aqueles para quem o próprio raciocínio prático parte da idéia de que a vida social é uma arena onde o primeiro dever é vencer. Estamos diante de duas “racionalidades” práticas (morais): no primeiro caso, a solidez do argumento independe das circunstâncias ou de sua força para alguém em particular; no segundo, a cooperação com os outros exige o reconhecimento de suas razões para a ação como boas razões para ele, não como boas razões em si. A

incompatibilidade entre estes dois pontos adquire sua expressão clássica na Atenas de V a IV a. C.

Feito este parêntese, pode-se questionar: e se fôssemos gregos e a própria possibilidade de vitória na guerra estivesse mais próxima com uma estratégia fundada no embuste? Não parece muito difícil imaginar as respostas possíveis para uma “ética” centrada na “particularidade concreta”. Por certo, tomaríamos partido contra Filocteto.

Lembremos que em períodos históricos de luta aberta e de abalo generalizado em toda a sociedade, como o são, particularmente, os períodos revolucionários, os dilemas morais se colocam com uma radicalidade extraordinária e sua equação abre ou elimina possibilidades inteiras de futuro. Uma moralidade dirigida pelos “bens da eficácia” - contruídos pela mediação do êxito - se apresenta, então, como uma “naturalidade” muito maior, como em um encadeamento causal. Assim, por exemplo, o terror de Estado pôde ser defendido pelos bolcheviques sem qualquer constrangimento. Trotsky, por exemplo, afirmou: “A Revolução mata umas tantas pessoas, aterroriza milhares... só pode condenar moralmente o terror governamental da classe revolucionária aquele que, em princípio, condenar a violência em geral.” E prossegue, respondendo aos que pudessem perguntar sobre a diferença entre esta concepção e as práticas autocráticas: “Não o compreendeis, filisteus? Pois vamos explicá-lo: O Terror do Czarismo era dirigido contra o proletariado... Nós fuzilamos os grandes proprietários, os capitalistas, os generais que tentam restabelecer o regime capitalista. Percebeis esta ‘nuança’? Para nós, comunistas, ela é mais do que suficiente” (Terrorismo e Comunismo). Percebe-se como, para Trotsky, era preciso “ter lado” para enfrentar o debate ético, o que, não casualmente, é feito a partir das mais variadas chacotas contra as “abstrações morais” e o “boneco de palha do imperativo kantiano”.

Assim, é o desdobramento lógico das posições sustentadas por Tarso o que deve preocupar. Não pela evolução de suas próprias posições que, de resto, estão ancoradas em uma trajetória singular com valores que, certamente, oferecem antídotos morais às conseqüências perversas decorrentes do utilitarismo. Ocorre que a esquerda como um todo não consolidou estes antídotos; antes pelo contrário: somos os herdeiros de Ulisses no que o personagem expõe, a um só tempo, de grandioso e ameaçador. Desnecessário discorrer sobre qual das “potências” se fez vigente na história de luta pelo Socialismo tanto quanto assinalar a funcionalidade do “amoralismo” marxista para este resultado. Toda a história do movimento comunista está marcada por indivíduos “práticos” dispostos a rifar todo e qualquer princípio “abstrato” de moralidade em nome da necessária “mediação” política. Tarso tem consciência disto (seu texto “Terror e Estado: uma crítica preliminar para a retomada do humanismo” o comprova) e é espantoso que sustente o debate propondo-o nos mesmos termos históricos sem fazer referência ao problema. Isto equivale a desconectar o próprio debate ético da tragédia moral construída pelos que nos antecederam, muitos dos quais - como se sabe - motivados pelos mais generosos sentimentos.
