

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JOEL GUEDES DA SILVA

“BENS”, CONFIANÇA E POLÍTICA: A ECLOSÃO DO CONFLITO MORAL E
POSSIBILIDADES DO REENCONTRO ÉTICO

São Leopoldo

2016

JOEL GUEDES DA SILVA

“BENS”, CONFIANÇA E POLÍTICA: A ECLOSÃO DO CONFLITO MORAL E
POSSIBILIDADES DO REENCONTRO ÉTICO

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Ética e Gestão

Orientador: Dr. Dusan Schreiber

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586b Silva, Joel Guedes da
"Bens", confiança e política : a eclosão do conflito moral e possibilidades do reencontro ético / Joel Guedes da Silva ; orientador Dusan Schreiber. – São Leopoldo : EST/PPG, 2016.
77 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2016.

1. Virtudes. 2. Ética social. 3. Ética política. 4. Bem e mal. 5. Educação moral. I. Schreiber, Dusan. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

JOEL GUEDES DA SILVA

“BENS”, CONFIANÇA E POLÍTICA: A ECLOSÃO DO CONFLITO MORAL E
POSSIBILIDADES DO REENCONTRO ÉTICO

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Ética e Gestão

São Leopoldo, 15 de dezembro de 2016.

Prof. Dr. Dusan Schreiber

Prof. Dr. Rudolf von Sinner

RESUMO

Há uma urgência necessária em validar o pensar as virtudes como fator de transformação dos valores de um povo, seja no campo da formação do caráter pessoal, seja na caracterização das esferas institucionais - a partir do comportamento econômico - que são os principais objetos de reflexão deste trabalho. O presente estudo aborda o Bem como virtude a partir de pensadores da filosofia clássica e política, a partir dos quais se analisa a justiça como virtude e a justiça como equidade em Rawls, e a questão do princípio responsabilidade como elemento ético em Hans Jonas. Esse Bem pode ser corroído por uma maldade que eclode com o conflito moral e, para isso, analisa-se o caso Eichmann e o problema da banalidade do mal em Arendt, que conflui com o que chamamos de horizontalização do mal, ou seja, um mal perpassado por indivíduos que disseminam maus costumes, que afetam a esfera política e corrompem a sociedade. Como resposta a esse mal, são apresentados como solução dois pontos-chaves: o primeiro é o aqui chamado de um "Reencontro ético", no qual o indivíduo, devastado pelo mal moral, se reencontra com o "totalmente Outro" de Karl Barth e o Infinito de Lévinas; o segundo ponto é o "Reencontro da ética com a educação", numa relação entre ética e Estado e as possibilidades da ética via educação em Nozick, Rawls e Bobbio. Propõem-se, inicialmente, como equilíbrio a uma sociedade moralmente aceita um reencontro do indivíduo com o Outro, na esfera metafísica; e num segundo momento, o refletir a ética através de um sistema incorporado à educação que, através de uma ação política objetiva, a sociedade poderá vislumbrar pessoas e instituições sadias capazes de proporcionar a si mesmas e à sociedade a confiança que, através de uma ética coletiva mínima, redundará em justiça, solidariedade, amizade e paz.

Palavras-chave: Bem. Virtude. Ética. Política. Banalidade do mal. Moral. Confiança. Educação.

ABSTRACT

There is a necessary urgency in validating virtues as a factor in the transformation of the values of a people, be that in the field of the formation of the personal character, be it in the characterization of the institutional spheres – based on the economic behavior – which are the main objects for reflection of this paper. This study deals with the Good as a virtue based on thinkers of the classical and political philosophy. Based on these one analyzes justice as a virtue and justice as equity in Rawls and the issue of the principle of responsibility as an ethical element in Hans Jonas. This Good can be corroded by an evil which breaks out with the moral conflict and, for this, we analyze the Eichmann case and the problem of the banality of evil in Arendt, which converges with what we call the horizontalization of evil, that is, an evil that passes through individuals who disseminate bad customs which affect the political sphere and corrupt society. As an answer to this evil, two key points are presented as a solution: the first is what is here called an “ethical Reencounter”, in which the individual, devastated by the moral evil reencounters the “totally other” of Karl Barth and the Infinite of Lévinas; the second point is the “Reencounter of ethics with education”, in a relation between ethics and the State and the possibilities of ethics via education in Nozick, Rawls and Bobbio. Initially one proposes as a balance to a morally accepted society a reencounter of the individual with the Other, in the metaphysical sphere; in a second moment, to reflect ethics through a system incorporated in education which, through an objective political action, society can visualize healthy people and institutions able to propitiate for themselves and for society trust, which, through a minimum collective ethics, will revert into justice, solidarity, friendship and peace.

Keywords: Good. Virtue. Ethics. Politics. Banality of evil. Morality. Trust. Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 ANÁLISE TEÓRICA DE VIRTUDES: O BEM PRESENTE QUE ESCAPA	11
1.1 BEM E JUSTIÇA: UMA <i>PRÁXIS</i> NECESSÁRIA NA <i>PÓLIS</i>	12
1.2 JUSTIÇA COMO CONVERGÊNCIA À VIRTUDE MORAL IMPRESCINDÍVEL ..	15
1.2.1 Justiça como ato virtuoso e o sujeito político	18
1.3 A FACE DO SUJEITO POLÍTICO E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	22
1.4 BENS PRIMÁRIOS COMO GÊNESE DE ANSEIO À LIBERDADE	28
2 A ECLOSÃO DO CONFLITO MORAL E O REENCONTRO ÉTICO	31
2.1 MAL RADICAL E O CASO EICHMANN.....	33
2.2 FUNGO NA SUPERFÍCIE: O “MAU POLÍTICO”	36
2.2.1 Horizontalização do mal	39
2.3 REENCONTRO ÉTICO ENTRE OS ROSTOS, PRIMEIRA POSSIBILIDADE....	43
2.3.1 Diante do rosto do totalmente Outro	46
2.3.2 O Reencontro com o Rosto Ético do Infinito	48
3 ÉTICA E POLÍTICA: MÃOS SEM CONTRAMÃO, GESTÃO ESPERADA	51
3.1 CONFIANÇA COMO DIMENSÃO MORAL.....	51
3.2 COEXISTÊNCIA DA ÉTICA COM A POLÍTICA: UMA NECESSIDADE	58
3.3 RELAÇÃO ASCENDENTE: DA ÉTICA AO ESTADO	61
3.4 REENCONTRO DA ÉTICA COM A EDUCAÇÃO, SEGUNDA POSSIBILIDADE	66
CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

Um dos grandes problemas na dimensão moral de alguns agentes sociais é a posse imprópria de termos que lhes confirmam *status*, tais como a ética e a moral. E isso acontece na esfera individual e na esfera pública onde pessoas exercem função de poder ou influência, através das instituições ou de segmentos do mercado econômico que se utilizam desses termos como marketing de respeito e confiabilidade perante a sociedade. Tais grupos podem manipular uma sociedade, inclusive, apenas com o uso de tais palavras e com elas fazerem tentativas de dominação.

E é assim que vivem várias sociedades – e aqui queremos focar nossa pesquisa considerando o contexto brasileiro –, mergulhadas numa crise moral sem precedente. Sobretudo, em um país onde muitos dos mecanismos de controle têm falhado e comprometido frontalmente a estabilidade socioeconômica do país, corroborando para a desconfiança nos aspectos morais não apenas dos agentes públicos, mas também dos próprios cidadãos. Isso implica afirmar que o efeito devastador causado pelo esvaziamento dos valores morais assume dimensões horizontais alarmantes.

Um grupo ou uma pessoa que se apresente como sendo ética, ou mesmo que tenha o respeito social de ser um grupo ético tem, naturalmente, um profundo valor aos olhos da sociedade. Neste caso, entenda-se “valor” no aspecto moral, ou seja, como um valor moral. Aliás, um grupo com um forte valor ético pode elevar em confiança e bem-estar comum uma sociedade em diversas áreas, sejam esses grupos de núcleo familiar, religioso, econômico, político ou institucional. Neste trabalho, contudo, nossa ênfase tem referência às esferas de cunho individual, político e econômico.

Por outro lado, também há aqueles que dispensam a utilização do título de indivíduos ou de instituições éticas, pois podem comprometer suas pretensões, uma vez que, ao fazerem tal uso, podem deixar de obter algumas vantagens, haja vista estarem focados no poder, na dominação econômica e na manutenção de seus interesses. Portanto, a assimilação, o uso dos termos, ou a prática deles não lhes é fundamental, pois as reivindicações sociais podem lhes trazer prejuízos ao divergirem de seus interesses, por serem interesses escusos.

Avaliamos que tais valores éticos tornam-se imprescindíveis ao equilíbrio social, dada as exigências e a ordem moral que a sociedade espera. Exigências essas que comportem um grau de valor no qual satisfaça o comportamento ético, e de um sistema ético que suporte com rigor todo o desenvolvimento e equilíbrio de uma nação.

A vida ética é uma formação (*Bildung*) absoluta, porque no eterno se encontra a aniquilação empírica real de todas as determinidades e a mudança de todas. É – e também cada um dos seus movimentos – a suprema liberdade e beleza, visto que o ser-real e a configuração do eterno são a sua beleza. A vida ética é sem sofrimento e bem-aventurança; com efeito, suprimiu-se nela toda a diferença e toda a dor.¹

Um sistema que preserve um valor moral – o Bem enquanto uma virtude –, passará maior respeito ao discorrer sobre seus planos e a alcançar seus objetivos finais. Esse Bem, no entanto, não poderá sofrer transformação de valor. Deverá, preferencialmente, permanecer na sua forma original, a forma que comporte prazer, solidariedade, justiça e benefício ao próximo.

Neste trabalho, entenda-se Bem como algo de valor subjetivo e metafísico, enquanto virtudes humanas como a bondade, justiça, beleza, etc. Segundo Abbagnano, Bem significa:

Em geral, tudo o que possui valor, preço, dignidade, a qualquer título. [...] Um Bem é um livro, um cavalo, um alimento, qualquer coisa que se possa vender ou comprar; um Bem também é beleza, dignidade ou virtude humana, bem como uma ação virtuosa, um comportamento aprovável.²

E é neste último sentido que trataremos o conceito de Bem neste trabalho, como virtude imprescindível ao homem, como um algo a ser buscado, como quem tem sede por água.

Esse Bem perpassa a ideia ampla do comportamento humano e chega a sua origem maior, que é Deus, e, alcança esse Bem aquele que se assemelha a Deus – tema do que veremos no capítulo dois, ao abordarmos a necessidade do “Reencontro ético”. Para Tomás de Aquino “a filosofia neoplatônica identificou o Bem

¹ HEGEL, Georg W. Friedrich. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 54.

² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 121.

com Deus mesmo, de modo que só pode ser considerado ‘bom’ o que é de algum modo, semelhante a Deus.”³

Abbagnano cita duas teorias acerca do Bem, a metafísica e a subjetivista:

Podemos, então, distinguir dois pontos fundamentais, que apresentam intersecção na história da filosofia: 1º a teoria metafísica, segundo a qual o Bem é a realidade, mais precisamente a realidade perfeita ou suprema, e é desejado como tal; 2º a teoria subjetivista, segundo a qual o Bem é o que é desejado ou o que agrada, e é tal só nesse aspecto.⁴

Esse Bem não poderá ser alternado entre a solidariedade ao próximo e o interesse pessoal, pois caso isso ocorra, perderá sua virtude e seu valor social. Tornar-se-ia, portanto, uma solidariedade não espontânea, mas obrigatória, onde o outro seria um detalhe do que é meu. Bach diz que: “A responsabilidade moral, como tudo que pertence ao mundo ético, é gratuita [...] A solidariedade genuína é sempre gratuita e espontânea. É um movimento de pessoa para pessoa gerado pela força do amor.”⁵

O intervalo entre o Bem que converge em direção ao próximo e a distorção do valor desse Bem, transcorre na transformação do fazer o Bem em fazer bens. Pode-se observar que, alguns desses grupos citados tendem a transformar a virtude do realizar o Bem, ou seja, de promover políticas que definitivamente vislumbrem a sociedade, para atender a demandas que respondam às ambições pessoais, seja isso realizado por atores individuais, empresariais, ou institucionais.

Transformam o Bem em bens de mercado, bens que enriquecem pessoas, empresas ou instituições, projetando-os sempre ao poder, ao domínio do mercado ou da política. Dowbor chama este processo de constituição de pseudopessoa.

Gera-se, assim, uma pseudopessoa, com zero de escrúpulos e imenso poder. As formas como as corporações passam a nos dominar são examinadas com os mesmos critérios que a saúde utiliza para classificar psicopatas: desinteresse pela sociedade, ausência de sentimentos éticos e assim por diante.⁶

Esse tipo de ética não interessa à sociedade que amarga o indesejável, que anseia por uma justiça eficiente, igualitária e humana. A resposta da sociedade

³ AQUINO *apud* ABBAGNANO, 2007, p. 122.

⁴ ABBAGNANO, 2007, p. 122.

⁵ BACH, J. Marcos. *Uma nova moral? O fim do sistema tradicional*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 98.

⁶ DOWBOR, Ladislau. *Democracia econômica: um passeio pelas teorias*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2010. p. 39.

contrária a tais formatos de gestão não deixa de transparecer seu furor. Tal sintonia social demarca um sentimento universal de repulsa frente a todo modo de opressão e desesperança pela qual passa a sociedade.

Essa falta de esperança é refletida no modo como a sociedade passa a viver, com seus conflitos e medos, com seus sonhos adiados ou acabados, com seus trabalhadores desempregados, com suas crianças com futuro incerto. Frente a isso, Bauman lança as seguintes perguntas: “Que possibilidade de moralidade? Que possibilidade de governo?”⁷

Certamente essa resposta repousa sobre as análises teóricas, e históricas do comportamento ético humano que, por comparação, pode apresentar uma nova forma de reestruturar a ética ou implementá-la de modo a satisfazer um maior anseio comum.

Portanto, neste trabalho versamos sobre tal análise, invocando a virtude no campo da filosofia histórica, que discorre sobre o problema da ética frente ao Estado, às instituições e aos setores produtivos da economia, através das empresas que geram riquezas ao país. Também numa análise do comportamento dos indivíduos como seres humanos na esfera do caráter individual, que ora exercem um papel influenciador, ora um papel de gestor e que, através do governo, das instituições ou do mercado, podem levar uma sociedade ao declínio moral e socioeconômico, assim como ao auge da prosperidade e do bem estar.

Para que isso ocorra, propomos uma revisão do comportamento moral e da reflexão ética através de mecanismos que possam pensar a vida pessoal e a vida comunitária, esta última a ser inserida na pauta de políticas públicas através da educação.

⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 136.

1 ANÁLISE TEÓRICA DE VIRTUDES: O BEM PRESENTE QUE ESCAPA

A noção de Bem pode escapar de uma realidade que se possa pensar ter posse, e a possibilidade desse Bem de não se deixar apropriar-se pode ser pensada como uma forma de não pertença individual. É um Bem que atormenta o mais bem intencionado, que por vezes o faz correr para encontrar, embora muitas vezes não o encontre, e que se agoniza e que o faz propósito irrecusável de vida.

Em *A República*, o Bem é uma linguagem que transcorre como pano de fundo por toda Obra no *Filebo*, no qual há uma busca incessante. Sócrates, aos seus interlocutores, chega a propor uma saída com o fato de não alcançar a ideia do Bem, que lhe escapa, e não o faz deter, através da beleza, proporção e virtude. Essa procura é a inquietação da alma humana, que, não raros momentos, o faz correr na tentativa de encontrá-lo. E essa busca que percorre toda alma para encontrar o Bem tem o aspecto linguístico do verbo *dioko* que se refere à caça de um objeto.

Toda Alma está “atrás do Bem” no duplo sentido de suceder ao Bem e à sua emanção e de o perseguir numa ardente – seja predatória, ou erótica – busca. Esta “especulação” linguística não é vã, pois encontra justificação na qualidade especulativa do verbo *diakos* que faça da caça em perseguição de um objeto. Indo atrás do Bem, forçando-o a tornar-se num acusado – *pheugon* – na jurisdição do conhecimento e, mais tarde, no tribunal do julgamento moral, a alma afugenta-o, repele-o, põe-no em fuga. A Causa final, “pela qual tudo se faz”, escapa sempre, sobrecarregando a busca erótica e todas as outras demandas da alma.⁸

Essa construção avança à uma noção simples e, ao mesmo tempo, retórica da possibilidade de se construir um conceito em torno do Bem, haja vista a contínua perseguição ao objeto e o temível desencontro. O escape no qual essa busca se frustra, remete-nos à possibilidade de que o Bem está completamente distante do ser, isso pela dificuldade elementar de se poder conceber a ideia na sua forma mais singular. Essa concepção também se distancia por não fazer parte de uma natureza real e alcançável pelas mãos dos homens. É nesse sentido que Platão remete à ideia de Bem tomada pela opinião e apreendida por imagens.

Quem não for capaz de definir com palavras a ideia de bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as

⁸ MARDER, Michael. Fugas do Bem. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 38, p. 273-290, 2010. p. 276.

refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível, não dirás que uma pessoa nestas condições conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela.⁹

Assim, a ciência não perscruta esse caminho, mas se permite para além das essências que a própria coisa possa ser. Não como algo que possa ser delineado pelas percepções abstratas de cada um, mas pela ideia daquilo que o Bem possa representar para cada um. Dessa forma, a noção platônica de Bem é vista pelo prisma da análise comparativa, que, por representação, encontra um segundo que lhe remeta ao primeiro, ou seja, o Bem, ao sujeito. Portanto, o encontro metafórico que o Bem apresenta, e que dele não se tem posse, passa por conceitos, dos quais, mencionamos aqui o de justiça.

1.1 BEM E JUSTIÇA: UMA *PRÁXIS* NECESSÁRIA NA *PÓLIS*

A ideia de justiça naturalmente nos remete a noções de normas moralmente aceitas, e atos que consolidem essas normas como um Bem à *pólis*. Um ato de justiça pode se delinear como um pressuposto de uma boa ação, praticado por aquele que compreende uma coisa como boa, e que não causará mal ao outro. A *pólis*, nesse sentido, é o ambiente propício para a *práxis* da justiça, promovendo a felicidade a todos, alcançando-os nos seus anseios e proporcionando a harmonia.

Na análoga comparação Bem-justiça, Paviani discorre sobre a análise de Bem platônica com dois pressupostos: Bem enquanto algo determinante e Bem enquanto se desdobra em justiça e em outras virtudes.

[...] é possível afirmar que, em seus diálogos, não está definida, de modo claro, a ideia de Bem. Ao contrário, sua investigação avança, ao mesmo tempo, a partir de dois pressupostos: um é o de que o bem é pressuposto como algo determinante; o outro pressuposto considera o bem como algo dado e que pode ser desdobrado em diferentes facetas, na identificação da justiça e das demais virtudes.¹⁰

A possibilidade de o Bem como uma virtude que se relaciona consigo mesmo na forma de não se deixar se apropriar a quem o persegue, aponta para uma dissimulação entre aquilo que se deseja e o que pode, por assim dizer, se

⁹ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. 534 b, c.

¹⁰ PAVIANI, Jayme. A ideia de bem em Platão. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 68-82, jan./abr. 2012. p. 78.

representar. Nesse itinerário de sua representação, o Bem percorre o caminho que aponta à justiça. E é nesse encontro com a justiça, como identifica Paviani em Platão, que percebemos o Bem tomar forma e se apresentar com essa justiça na *práxis* humana.

Em Aristóteles não se encontra a possibilidade de conceber uma ideia comum ao Bem, seja ele enquanto categoria de substância, ou na qualidade e na relação.

[...] O termo “bem” tem tantas acepções quantas o termo “ser” (uma vez que é igualmente predicado na categoria de substância, como de Deus e da razão; na de qualidade, por exemplo, das diversas formas de virtude; na de quantidade, por exemplo, daquilo que é moderado; na de relação, por exemplo, do útil; na de tempo, por exemplo, da oportunidade apropriada; na de espaço, por exemplo, do lugar conveniente, etc.), é evidente que o bem não pode ser algo único e universalmente presente em todos os casos, pois se fosse assim, ele não poderia ter sido predicado em todas as categorias, mas apenas em uma.¹¹

Por essa concepção percebe-se a distância de qualificar ou quantificar tal ideia de Bem, de forma que qualquer tentativa relativa à posse torna-se incompatível com a realidade da própria ideia.

Desse modo, nossa tese inicial é a de que a ideia de Bem saia da subjetividade e assumia uma função objetiva na vida dos indivíduos, das suas relações, envolvendo seu mundo social e a construção de princípios que tomem conta da vida do povo, e se estabeleça nas instituições socioeconômicas e políticas.

Nesse caso, o Bem pode ser estabelecido como um princípio ético elevado que identifica as concepções do que seja bom e agradável ao indivíduo ou àquilo que seja reprovado por eles mesmos. Como diz Hegel “o ético entra na diferença e suprime-o; o fenômeno é a transição do subjetivo para o objetivo e a supressão desta oposição.”¹²

O Bem, nesse sentido só se estabelecerá como Bem se tiver um ancoradouro nessas esferas e evitar que se deflagre o conflito de deveres. E esse Bem não pode escapar às percepções que o homem e as instituições devam ter e, para Ricoeur para tal situação é exigida uma sabedoria prática.

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. Livro V [1096 a 20-25].

¹² HEGEL, 1991, p. 58.

Guerra de valores ou guerra de compromissos fanáticos o resultado é o mesmo: a deflagração do trágico da ação sobre o fundo de um conflito de deveres. É para fazer face a tal situação que é exigida uma sabedoria prática, sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. Tal convicção é, todavia, arbitrária na medida em que lança mão aos recursos do sentido ético mais originário que não passaram pela norma.¹³

A *pólis* não pode se castrar de sua convicção moral, muito menos ser castrada dessa posse. Deve sim, assumir o Bem para nortear a vida do seu povo, não apenas como um conceito ou uma denominação, mas estabelecer-se como válido no campo das ideias e, sobretudo, na *práxis* humana, e essa é a vida prática que todo homem busca, uma vida que lhe caiba noções reais, onde se construam representações que lhe faça feliz.

A vida ética é sem sofrimento e bem-aventurança; com efeito, suprimiu-se nela toda a diferença e toda a dor. É o divino, absoluto real existente, o que é, sem véu algum, sem que seja preciso primeiro elevá-lo à idealidade da divindade e extraí-lo antes do fenômeno e da intuição empírica; ela é imediatamente intuição absoluta.¹⁴

Hegel indica o rompimento de qualquer diferença que incorra na possibilidade de distanciar-se de uma vida ética absoluta. Em Ricoeur encontramos o desígnio ético enquanto viver bem, com e para outro, em instituições justas. A primeira relação, a do viver bem, não pode se desvencilhar da segunda relação, com e para outros.

Se partindo da concepção de que o eu é tão importante quanto o outro, à medida que ele se viabiliza pela existência do terceiro, não se poderia considerar que essa relação se dê de forma neutra. É, *a priori*, uma relação de interligação de noções pessoais, mas que também se estende a um terceiro: “[...] o bem-viver não se restringe às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições.”¹⁵

Assim, as relações do Bem se estabelecem e se assentam no conhecimento do outro, na amizade, e naquilo que Ricoeur chama de “reciprocidade dos insubstituíveis”, que com a solicitude se encontra.

O milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis uma pela outra na própria troca. Esta reciprocidade dos insubstituíveis é o segredo da solicitude. A reciprocidade aparentemente só

¹³ RICOEUR, Paul. *Ética e Moral*. Covilhã: Lusosofia, 2011. p. 15.

¹⁴ HEGEL, 1991, p. 58.

¹⁵ RICOEUR, 2011, p. 07.

é completa na amizade, onde um estima o outro como si mesmo. [...] Constitui, então, tarefa da compaixão restabelecer a reciprocidade, na medida em que, pela compaixão, aquele que parece ser o único a dar recebe mais do que dá por via da gratidão e do reconhecimento.¹⁶

Essa noção de relação, no entanto, só é válida quando alcança elementos que remetam ao caráter da justiça. E na ideia de justiça, essas relações interpessoais perpassam a possibilidade de se comporem apenas para si.

1.2 JUSTIÇA COMO CONVERGÊNCIA À VIRTUDE MORAL IMPRESCINDÍVEL

A justiça, nesse sentido, alcança as instituições que, a princípio são resultados de toda ação desempenhada pelo Bem causado nas relações pessoais. Para Ricoeur a justiça se evidencia ao se atribuir as partes que se pertencem a cada um.

Uma instituição possui com efeito uma amplitude mais vasta que o face a face da amizade ou do amor: na instituição, e mediante os processos de distribuição, o desígnio ético alarga-se a todos aqueles que o face a face deixa à margem a título de terceiros [excluídos]. [...] A justiça consiste precisamente em atribuir a cada um a parte que lhe cabe.¹⁷

Essa assimilação de que há um encontro e que esse encontro cabe às percepções que cada um tem de si e do outro, permeia a questão do respeito e a ideia de que as ações devem implicar implícita e explicitamente que as vivências devem se portar reconhecendo a necessidade. E, no plano moral, que toda e qualquer atividade desempenhada deva haver a máxima kantiana do imperativo categórico de agir sempre em direção ao outro como um fim em si.

Ricoeur entende que há um ponto que baliza a necessidade de passar da ética à moral, e que esse ponto se percebe pela realidade da violência. Ele parte do princípio kantiano de não tratar as pessoas como um meio, mas como fim em si. E que, desse modo, há o pressuposto da exploração do outro que é quando se estabelece a violência.

O que importa primeiro ter em conta é uma situação onde alguém exerce um poder sobre outrem. [...] Sobre essa dissimetria de fundo enraízam-se todas as derivas malévolas da interação em resultado do poder que uma vontade exerce sobre outra. Isto acontece desde a influência até ao

¹⁶ RICOEUR, 2011, p. 07.

¹⁷ RICOEUR, 2011, p. 08.

assassínio e à tortura, passando pela violência física, o furto e a violência, a coação psíquica, o embuste, a manha, etc. Perante estas múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se mediante interdições: “não matarás!”, “não mentirás!”, etc.¹⁸

Essa violência interfere numa comunidade que busca estabelecer-se com justiça, e num grau maior ou menor, nenhuma sociedade civilizada, ainda que regida por circunstâncias que impetrem o silêncio da ação moral em seus cidadãos, sejam por seus atores individuais, institucionais, ou de domínio econômico, deseja abster-se ou calar-se ao expurgo violento que possa sofrer.

Aspectos como esses, só serão possíveis evitar a partir de uma interpretação concreta na qual se reconheça uma hermenêutica capaz de proporcionar uma assimilação dos indivíduos, e que tome como base suas realidades.

Habermas discorre sobre a possibilidade de um acordo sem que haja coação e não gere violência, referindo-se à necessidade de uma hermenêutica que seja capaz de comunicar a compreensão entre os indivíduos.

Quando esta corrente da comunicação se interrompe e a intersubjetividade da compreensão entre indivíduos se imperra ou dissolvem então uma das condições da sobrevivência é destruída; e esta não é menos elementar do que a condição complementar do sucesso da atividade instrumental, a saber: a possibilidade de um acordo sem coação e de um reconhecimento mútuo sem violência.¹⁹

Tamanha percepção se distingue a partir das instâncias de desprendimento de interesses particularizados, que são aqueles promovidos por grupos que militam em causa própria. E, nesse aspecto, uma hermenêutica propriamente aplicada ao contexto dos conhecimentos mútuos, pode harmonizar os reconhecimentos entre os indivíduos.

Na noção Ricoeuriana há uma transição que já se mostrara na virtude da justiça aristotélica, e é posta como uma ação de interdição moral²⁰. A moral, nesse particular, dita mediante as interdições o comportamento, que busca colocar sobre equilíbrio a ação boa humana, e a regular a conduta má. Essas interdições

¹⁸ RICOEUR, 2011, p. 11.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*. France: Gallimard, 1976. p. 210.

Lorsque ces courants de communication s'interrompent et que l'intersubjectivité de la compréhension entre individus se fige ou se disloque, une des conditions de la survie est détruite, qui est aussi élémentaire que la condition complémentaire du succès de l'activité instrumentale: à savoir la possibilité d'un accord sans contrainte et d'une reconnaissance exempte de violence.

²⁰ RICOEUR, 2011, p. 11.

permeiam o agir que por vezes se destoam da natureza agradável que o indivíduo possa desenvolver com outro.

Numa perspectiva da ação comunitária, a justiça se apresenta como uma virtude moral imprescindível que regula e coloca sob relevo as ações comuns de cada um, e como elas devem ser dirigidas. Desse modo, a justiça é um bem regulador que tanto mostra aspectos de honradez, como do comportamento e das obrigações. A justiça assim desenvolve o papel necessário no âmbito das regulações morais, e, nesse esse sentido, assume das virtudes morais um sentido pleno. Pegoraro chama a justiça de ponto de convergência.

Na economia da ética aristotélica, sem diminuir o papel da sabedoria prática (*Fronesis*), a justiça é o ponto de convergência dos tratados da Ética e da Política. As virtudes morais recebem da justiça seu sentido pleno (o significado social) e nela a moralidade da vida política tem seu sólido fundamento.²¹

O sujeito político, portanto, exerce em tese, o sentido mais amplo que as virtudes possam proporcionar, mediante a justiça. Trata-se de uma dialética entre a ética e a política, no momento que uma está para a outra, há uma necessidade de que os aspectos transcorridos na política devam ser tomados como ponto de partida de valores que sejam regidos pela ética. Tais atores sejam eles políticos ou de ideais éticos; sejam instituições, estas políticas ou de ideologias éticas, certamente terão como parâmetro uma justificativa que lhes façam valer como ações à felicidade.

Parece-nos que essa convergência a que se refere Pegoraro, indica que essa relação de aproximação que a Justiça faz exige uma regulação prática que implica num sentido claro dos atos na sociedade. Para ele, cumprir a lei é praticar todas as virtudes.

A lei ordena os atos bons e justos de todas as outras virtudes morais; [...] cumprir a lei é viver justamente e praticar todas as virtudes. É por causa disto que a justiça legal chama-se também, com razão, de justiça geral, pois determina os atos de todas as outras virtudes.²²

Essas ações, no entanto, podem ser apresentadas como ações que imprimam interesses individuais ou coletivos, que digam respeito ao indivíduo social

²¹ PEGORARO, Olinto A. *Ética e Justiça*. Petrópolis, Vozes, 1995. p. 32.

²² PEGORARO, 1995, p. 32.

ou àqueles a quem o sujeito lhes presta um serviço. Esse sujeito também pode estar alienado ao seu poder e comprometer as ações virtuosas com sua deficiência moral. Não obstante, segundo a ideia aristotélica, a percepção das ações morais é materializada exatamente quando o sujeito observa os resultados empreendidos no outro.

O pior dos homens é aquele que exerce a sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo, quanto em relação aos seus amigos; e o melhor dos homens não é o que exerce a sua virtude em relação a si mesmo, mas em relação a um outro, pois esta é a tarefa difícil.²³

Tais ações seriam expressas em termos de um comportamento vicioso que possa comprometer o sentido real de justiça: “Nesse sentido a justiça não é parte da virtude, mas a virtude inteira; nem o contrário, a injustiça, é uma parte do vício, mas o vício inteiro.”²⁴

1.2.1 Justiça como ato virtuoso e o sujeito político

Um aspecto muito necessário para que os indivíduos estabeleçam uma justiça, e que essa justiça reflita uma relação ética elevada e satisfatória, é através do Estado. A política, neste caso, ou o ator político, torna-se o principal agente capaz de introduzir um Bem tal ao seu povo que possa oferecer-lhes o senso de felicidade, harmonia, riquezas, e um estado de paz. Por outro lado, esse mesmo agente político, como diz Aristóteles, pode debruçar sobre o povo sua deficiência moral e corromper os valores da sua sociedade, levando-o à desgraça, muitas vezes à fome, aos infortúnios, e à ausência de paz.

Para Hegel, as ações de justiça do governo deve ter em vista a pessoa. E essa assertiva deontológica passa pela filosofia de Kant a Rawls.

O governo é a totalidade de todos os direitos, mas com plena indiferença quanto à relação da coisa com a necessidade deste indivíduo determinado. Semelhante indivíduo é para ele uma pessoa universal inteiramente indiferente. O que na pura justiça se toma em consideração é unicamente o universo, o abstrato da espécie de posse e de aquisição. A justiça deve também ser algo vivo e ter em vista a pessoa.²⁵

²³ ARISTÓTELES, 2001, Livro V [1130 a 5].

²⁴ ARISTÓTELES, 2001, Livro V [1130 a 10].

²⁵ HEGEL, 1991, p. 82.

A base ética de um sujeito político e de sua vida pública está plenamente ligada ao universo que compete assegurar os princípios morais e os benefícios sociais a um povo. Disso se sustenta que todo princípio de atos de justiça possa e deva ter inferências de tal forma que todo indivíduo ofereça sua honra ao povo.

A honra como valor da virtude tanto está para aquele que a tem como para aqueles que almejam projetar-se ao povo: “Um exame dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de maior refinamento e de índole mais ativa identificam a felicidade com a honra, pois a honra é, pode-se dizer, o objetivo da vida política.”²⁶

Por outro lado, para Aristóteles, a honra conflui à virtude, e, esta, como fim da vida política. A virtude, portanto, deve ser a busca primeira que proporciona à sociedade um efetivo estado de colaboração mútua.

[...] Os homens parecem buscar a honra visando ao reconhecimento de seu valor; pelo menos, assim acontece entre os indivíduos de discernimento que procuram ser honrados, e entre aqueles que os conhecem e, ainda mais, com fundamento em sua virtude. Está claro então que, para eles, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia então presumir que é a virtude, e não a honra, a finalidade da vida política.²⁷

Esses aspectos, no entanto, são válidos quando há compatibilidade entre todos aqueles que fazem a esfera social, e consideram aquilo que se atribui como atos de justiça a todos e por todos. A honra, nesse particular, poderia ser uma exigência para aquele que almeja o poder. Um indivíduo político que não faz de sua honra um trunfo para governar, legislar, tem comprometida sua própria ambição, a de se tornar líder, um político respeitado.

Aquele que não tem honra, ou aquele que à honra não lhe atribui algum valor, comprometerá seu povo, que são aqueles que por ele são regidos. Essa noção aristotélica implica valores em um valor maior, a virtude, e esta, a ser buscada por todo homem.

O pressuposto da virtude vincula-se à própria inviolabilidade de cada indivíduo, quando este busca esse valor ou pela relação como atribui à virtude algum valor. No entanto, as virtudes são fundamentos para atos de justiça que, segundo Rawls aponta para o caráter da concepção pública de justiça.

²⁶ ARISTÓTELES, 2001, Livro I [1095 b 20-30].

²⁷ ARISTÓTELES, 2001, Livro I [1095 b 20-30].

Digamos agora que uma sociedade é bem ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Isto é, trata-se de uma sociedade na qual todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça.²⁸

O pacto que se estabelece entre os indivíduos tem relação direta com seus interesses, e esses interesses permanecem a partir do momento que o respeito e a reciprocidade dos direitos são vigentes. Essa relação se dá numa geração e tende a se manter nas gerações seguintes desde que seus desejos sejam compactuados. Assim, a concepção de uma justiça pública comporta os interesses comuns de forma duradoura e, assim, a justiça assume um objeto primário através da cooperação.

É a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social.²⁹

Ora, considerando a sociedade como a estrutura básica, a essa estrutura tudo o que transcorrer a partir da sua organização estará diretamente ligado àqueles que fazem essa estrutura existir, assim como com as instituições. Pois as instituições também existem para servir esses que a fazem. Ou seja, não há uma sociedade, em termos práticos, que exista ou funcione apenas enquanto instituições legais, mas existem e funcionam para pessoas, tendo-as como fim em si. Rawls fala em instituições enquanto “constituição política e os principais acordos econômicos e sociais”.³⁰

No entanto, queremos trazer a ênfase para o papel dessas instituições e o que elas podem realizar com suas ações justas, exercendo sua justiça como ato virtuoso para o bem do povo.

Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo.³¹

²⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 5.

²⁹ RAWLS, 1997, p. 7-8.

³⁰ RAWLS, 1997, p. 8.

³¹ RAWLS, 1997, p. 13.

Rawls entende que esses indivíduos são, a priori, éticos e racionais, capazes de senso de justiça. Dessa premissa, todo acordo que for estabelecido no grupo, será um acordo que proporcione bem a todos, e os regule pelas instituições por eles criadas. Ele cria uma situação hipotética segundo a qual, numa forma de assembleia, as pessoas cooperam entre si de forma a estabelecer regras e promover a participação de todos com os Bens que lhe são gerados, sejam Bens subjetivos, como o senso de liberdade, ou objetivo como as riquezas produzidas pela sociedade.

A ideia intuitiva é a de que, pelo fato de o bem-estar de todos depender de um sistema de cooperação sem o qual ninguém pode ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deveria acontecer de modo a suscitar a cooperação voluntária de todos os participantes, incluindo-se os menos bens situados.³²

Esse tipo de teoria contratualista proposta por Rawls a qual ele chama de teoria como equidade não está interessada pelo nível de felicidade individual, ou em cada um dos sujeitos sociais, ao contrário, ela está voltada para o maior bem possível que satisfaça o coletivo. É uma posição em que se atribui um bem-estar geral, algo que proporcione tamanho prazer e felicidade a todos, e a esse raciocínio que ele segue tem como base os princípios de justiça.

O véu de ignorância a que ele se refere aparece como um fundamento bastante importante na formação dos ideais e das instituições organizados pelo povo, a partir do momento que tal ignorância é proveniente de pessoas que, teoricamente estão no mesmo patamar de igualdade, pressuposto esse que os faz iguais e aptos para se submeterem às mesmas leis, e obterem os mesmo resultados de suas organizações.

[...] As pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade.³³

³² RAWLS, 1997, p. 16.

³³ RAWLS, 1997, p. 16.

No entanto, continua Rawls, “esses princípios excluem instituições que se justifiquem com base no argumento de que as privações de alguns são compensadas por um bem maior do todo”.³⁴

Essa concepção demonstra o nível de comprometimento da instituição na busca contínua e na prática imediata de ações que confluam em justiça. Nenhuma instituição, independente do segmento, é instituída por sua sociedade, ou por anuência desta, sem que deva ter como premissa as questões sociais.

Para Russ, em Rawls esvazia-se a possibilidade de que haja interesses particularizados, que sustenta ou defenda ânsia ou manutenção de poder individual: “O modelo rawlsiano da justiça se enraíza na ideia de um procedimento de escolha equitativa, estranha à predominância de tal ou tal interesse particular, procedimento em que se enraíza à luz da escolha de princípios justos.”³⁵

O sujeito político ou econômico tem sua participação validada pela sociedade para cumprir um papel que abarque a sociedade nas suas mais variadas representações, sobretudo, as dos menos favorecidos. Isso, noutra aspecto, além de ser uma exigência moral, que implica o depósito da honra do sujeito, exige também uma ética da responsabilidade em que os sujeitos assumam o dever moral e da proteção do povo.

1.3 A FACE DO SUJEITO POLÍTICO E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Qualquer que seja o sujeito, não deve se eximir de suas funções nem das responsabilidades que tais funções exigem. A responsabilidade é, em princípio, um fator moralmente importante na caracterização da face do sujeito social. Uma empresa não tem o direito de se abster de um dano físico ou psicológico que possa causar à sociedade, através de eventos irresponsáveis que transcorra na esfera econômica, social, cultural, ambiental, etc. A empresa tem o dever de ser um sujeito moralmente responsável em sua função que exerce perante a sociedade.

O agente político quer seja um político ou um partido enquanto instituto representativo de uma ideologia, ou uma instituição pública do povo, tem ou deve ter o senso moral da responsabilidade com aqueles que lhes creditam valor às suas

³⁴ RAWLS, 1997, p. 16.

³⁵ RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 124.

falas, suas promessas e, portanto, depositam confiança aos seus projetos. É o que diz, noutras palavras, Hans Jonas.

O poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e afetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexos com a vontade subjetiva. Mas a tomada de partido sentimental tem sua primeira origem não na ideia da responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, tal como ele influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder.³⁶

O fator responsabilidade apresenta-se, portanto, como um valor ético necessário e é intrínseco aos sujeitos públicos. Jonas diz que “o verdadeiro objeto da responsabilidade é o êxito do empreendimento coletivo, e não o bem ou mal-estar dos camaradas, pois nada há que me confira uma responsabilidade singular em relação a eles.”³⁷

Esse senso de responsabilidade direciona para uma consciência ética que não se apoia em premissas individualistas, mas confere condição tal que todo e qualquer sujeito racional tenha responsabilidade por aquilo que faz ou por aquilo que deixa de fazer como parte do seu dever. A responsabilidade é intrínseca à noção de liberdade, no entanto essa liberdade não age pelo acaso, mas pela presença da própria responsabilidade, é o que diz Kuiuava:

A responsabilidade pelo outro ser precede a representação conceitual ou a mediação de um mandamento ético. A responsabilidade determina a liberdade do eu, pois esta não consegue mais se justificar por ela mesma. [...] Se as decisões fossem tomadas ao acaso, sob o ponto de vista ético, político e, também, jurídico, haveria a ausência de responsabilidade, nunca haveria culpados.³⁸

Essas características que permeiam o comportamento humano diz respeito à forma como o próprio mundo é visto por si e pelos demais que compõe seu meio social. Não se pode prescindir que atores políticos ou econômicos não atuem com o menor senso de responsabilidade. Não seria, neste caso, alguém responsabilizado por qualquer dano ou pelo trunfo que ocorra à sociedade. Toda e qualquer ação,

³⁶ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006. p. 167.

³⁷ JONAS, 2006, p. 169.

³⁸ KUIAVA, Evaldo Antônio. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Lévinas: Uma aproximação. In: *Veritas*, Porto Alegre. V. 51, n. 2. jun. p. 55-60, 2006. p. 56.

seja ela positiva ou negativa tem como premissa um agente a ser responsabilizado, e isso tem implicações em nível de consciência ética.

[...] Ter consciência é ser capaz de reconhecer o bem e o mal, o certo e o errado. Ter consciência ética é ser capaz de escolher e assumir voluntariamente determinadas normas morais, atitudes e posturas diante das mais diversas situações enfrentadas no decorrer da vida pessoal e profissional. Não há como responsabilizar alguém por aquilo que ele não quis fazer. Uma pessoa é responsável quando inclui nos motivos de sua ação, a previsão dos possíveis efeitos do seu próprio agir.³⁹

Para Jonas isso implica em uma marca distinta do Ser humano, a capacidade de desenvolver caracteres que conflua em um bem ao maior número de pessoas, fazendo uso de atitudes que transcorram com atos de responsabilidade. Para ele, tal prerrogativa é inseparável da existência do próprio ser.

A marca distintiva do Ser humano, de ser o único capaz de ter responsabilidades, significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes – eles próprios, principais sujeitos de responsabilidade –, e que realmente ele sempre a tem, de um jeito ou de outro. [...] Ser responsável efetivamente por alguém ou por alguma coisa em certas circunstâncias [...] é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade.⁴⁰

O parâmetro que se incorpora à natureza do indivíduo está arraigado às percepções daquilo que ele representa como ator responsável pelo seu semelhante. O homem, nesse sentido, atua como partícipe direto pela existência do outro. Esse nível atributivo a que se refere Jonas compele à humanidade um *status* tal, que toda e qualquer ação empreendida por sujeitos individuais ou coletivos concorrem para o Bem de todas as pessoas. É uma espécie de existência mútua que se carrega entre os pares humanos.

Jonas aponta para um objeto que está intrinsecamente ligado ao ato do assumir responsabilidade: “Objeto de responsabilidade é a *res publica*, a coisa pública, que em uma república é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania.”⁴¹

Aqui temos a *res publica* como objeto central do Bem a que os indivíduos públicos possam se dedicar, contudo, com responsabilidade. A responsabilidade

³⁹ KUIAVA, 2006, p. 56.

⁴⁰ JONAS, 2006, p. 175-176.

⁴¹ JONAS, 2006, p. 172.

aqui tem uma inferência direta e objetiva para apontar o caráter necessário estabelecido a partir da proposição do agente público, neste caso, o político.

Suas contribuições para as ações devem transcorrer em felicidade às pessoas. Tais ações, contudo, só se pode dimensionar se os agentes, enquanto sujeitos éticos, transformarem seus *status* de poder em bens ao povo. Pois nenhum indivíduo político assume um papel público forçadamente, mas porque escolhe, através de seus desejos, ambições, ou ânsia por poder, um cargo eletivo, e com isso, responsabilidades. Jonas vê esse sujeito como um caso paradigmático:

O caso paradigmático é o do político que ambiciona o poder para assumir responsabilidade e ambiciona o poder supremo para exercer a responsabilidade suprema. Certamente, o poder tem atrativos e recompensas – prestígio, glória, o prazer de comandar, de ser influente, de poder tomar iniciativas, de deixar sua marca no mundo e mesmo a satisfação com a consciência de si.⁴²

Na tamanha influência e poder que desempenha o agente político implica por consequência, alto nível de responsabilidade. Nesse particular, a possibilidade de que o Bem seja, como vimos em Hegel e Rawls, uma virtude que alcance o indivíduo, o objeto de toda ação política é a pessoa.

Não vemos como dissociar a coisa pública, a que Jonas se refere, senão como fim à própria pessoa. E esse ato, assim como já observamos em Ricoeur, é a possibilidade do homem político de convergir à justiça as ações públicas. A coisa pública diz respeito àquilo que compete a todos que fazem a sociedade.

Nenhuma coisa pública é apenas uma coisa no sentido estrito do termo, ou uma coisa sem que haja posse ou utilidade para alguém. Assim, esse objeto conflui para o homem em si, pois a coisa é do homem e para ele. Ainda segundo Jonas:

Todo o Ser vivente é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer. Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres.⁴³

Disso decorre a natureza humana por sua própria liberdade em assumir voluntariamente o senso de responsabilidade. O ator político não é forçado, ou dele se exige assumir qualquer papel de representação ou governança de um povo, nisto

⁴² JONAS, 2006, p. 171-172.

⁴³ JONAS, 2006, p. 175.

está a beleza da voluntariedade humana, embora, claro, desses aspectos também são gerados outros interesses. No entanto, a capacidade inerente do princípio responsabilidade implica num certo grau de altruísmo, mas também de compromisso objetivo daqueles que aceitam tão papel.

O Bem, neste caso, torna-se um ato de justiça responsável, capaz de proporcionar um comportamento ético das exigências naturais humanas. Pois é pela justiça praticada que as virtudes se tornam uma realidade objetiva na *pólis* e para o povo.

Voltemos a Kuiava, acerca do fator responsabilidade a partir dos atores na gestão pública.

Sob o ponto de vista da gestão pública, a responsabilidade pode ser entendida como capacidade que o gestor público tem de sentir-se comprometido a responder ou cumprir uma tarefa que é sua sem qualquer pressão externa à sua consciência ética. O gestor público responsável toma suas decisões, faz o que precisa ser feito. [...] Ser responsável é ser capaz de prever os efeitos do próprio comportamento e quando for equivocado saber corrigir com base em tal previsão.⁴⁴

A partir desse princípio e considerando a esfera pública e política, aqueles que almejam serem atores da gestão pública devem compreender que seu papel não é de domínio sobre o povo, mas de serviço, fazendo do seu serviço uma ação que conflua Bem a todos.

Esse papel, por vezes, deixa de ser assimilado por alguns gestores públicos que confundem conceitos de gestão pública para o todo, com gestão pública para poucos, e estes, grupos privilegiados, quando não, padrinhos políticos, financiadores de suas campanhas ou grupos de ideologias pactuadas.

Essa distorção de interesses compromete o nível de compromisso e responsabilidade com quem a esfera política deva se comprometer, que é o povo. Nesse aspecto, em Jonas, uma ética só tem sentido se toda ação vislumbre o futuro das pessoas em todos os aspectos, na ciência, tecnologia, na vida e no bem social.

Com Jonas a responsabilidade não é mais centrada no passado e no presente. A sua preocupação é com o futuro da humanidade, com as gerações futuras e com a sobrevivência das mesmas. Diferente de Platão, Jonas não está preocupado com a eternidade, mas com o tempo vindouro, compatível com os tempos atuais, com a era da ciência e da tecnologia,

⁴⁴ KUIAVA, 2006, p. 57.

cuja responsabilidade passa a ser o alicerce, o princípio orientador para as decisões que possam interferir nas diferentes formas de vida.⁴⁵

E isso pode perfeitamente ser oferecido através de políticas públicas que entregue à sociedade um futuro esperançoso. Para qualquer sujeito político que tenha uma ideia clara de sua função enquanto gestor público, presume-se que ele também tenha certo grau de padrão moral que comporte a defesa desse mesmo padrão como resposta à sociedade.

Tal comportamento aponta para o caráter internalista da ação moral. Ou seja, na medida em que um membro da sociedade exige do seu representante uma ação moral que comporte certa expectativa de satisfação, esse mesmo caráter deve estar intrínseco ao membro que anseia essa satisfação. Há, nessa premissa, um mecanismo bilateral de expectativas morais, e tal mecanismo só se sustenta com a reciprocidade entre os indivíduos sociais.

Para Coitinho a concepção de responsabilidade moral razoável implica na deliberação dos indivíduos em relação aos deveres assumidos socialmente:

A estratégia será olhar para a liberdade não de uma forma metafísica, mas tomar a responsabilidade como uma prática social, partindo das relações entre as pessoas que atribuem responsabilidades umas às outras, isto é, que fazem exigências recíprocas. Dessa forma, a responsabilidade se encontraria em um âmbito que é também político e jurídico, preferencialmente a um universo que seria puramente moral.⁴⁶

Os valores ou crenças morais de um determinado grupo social, se observado pelo prisma de uma liberdade ontológica que busque determinar a intencionalidade do ser, incorre em outros conceitos que poderiam ser dessecados aqui. No entanto, propomos que o caráter da responsabilidade ética seja orientado pela natureza comum dos mecanismos bilaterais dos indivíduos, como dissemos acima. Assim, avaliamos que tais aspectos da responsabilidade sejam, num primeiro momento, resultados de leis e acordos mútuos aceitos pelo todo da sociedade.

Para que uma escolha seja tomada como uma ação não determinada, ela precisa possuir as seguintes características: ser voluntária, concluir um processo deliberativo e estar em um âmbito social. [...] A escolha moral é um tipo de ação que está associada à deliberação, que é um ato de pesar

⁴⁵ KUIAVA, 2006, p. 57.

⁴⁶ COITINHO, Denis. Responsabilidade moral razoável. In: *Veritas*, Porto Alegre. v. 59, n. 1. Jan.-abr., p. 38-58, 2014. p. 42.

razões alternativas, sendo a conclusão de uma deliberação que decide pelas melhores razões.⁴⁷

Dessa forma, se tais acordos são compactuados entre os membros sociais, há uma ação deliberativa inerente sobre os acordos firmados e, portanto, objetos de princípios de responsabilidade ante todos. Com isso, toda política empreendida como ações de políticas públicas tende a conter um nível elevado de caráter moral para o seu cumprimento, haja vista a responsabilidade passar a ser de todos os membros sociais. Uns, no papel de gestores, governantes, líderes comunitários, ou de legisladores; e outros, enquanto vigilantes ou fiscais do cumprimento, a rigor, do papel daqueles.

Disso pressupõe-se uma responsabilidade bilateral e compartilhada, sem que se exima responsabilidade dos membros sociais.

1.4 BENS PRIMÁRIOS COMO GÊNESE DE ANSEIO À LIBERDADE

Por outro lado, existem valores ou princípios que são elementares para validar uma sociedade primariamente feliz e capaz de assimilar o que corresponde Bens necessários para uma vida melhor equilibrada. Voltemos à Rawls e observemos o que diz a respeito:

Os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. (Um bem primário muito importante é um senso do próprio valor...). [...] A ideia principal é a de que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida a longo prazo, dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis.⁴⁸

Certamente esse Bem primário a que se refere Rawls, e que é a busca de todo indivíduo, permanece na gênese humana que anseia pela liberdade e felicidade entre os seus. Tamanha se faz a responsabilidade dos atores públicos de fazer existir, quando não existe, o sentimento elementar da natureza da satisfação na vida individual ou coletiva: “O bem é a satisfação de um desejo racional”⁴⁹.

Rawls aponta para alguns problemas que possam distanciar um pouco a relação existente na distribuição dos bens primários quando discorre sobre os

⁴⁷ COITINHO, 2014, p. 48.

⁴⁸ RAWLS, 1997, p. 98.

⁴⁹ RAWLS, 1997, p. 98.

direitos e prerrogativas de autoridade. No entanto, considera as liberdades como iguais para todos, e aponta para o problema de se criar uma lista ordenada daquilo que possa ser os bens sociais primários.

Isso, por outro lado, transparece um tipo de reducionismo que tende a medir bens para os mais e menos favorecidos. Para Rawls a justiça com equidade assume um ponto de vista diferente:

Supõe-se que os membros da sociedade são pessoas racionais capazes de ajustar as suas concepções do bem à própria situação. Não há necessidade de comparar o valor das concepções de pessoas diferentes, já que se supõe que elas são compatíveis com os princípios de justiça. A todos é assegurada igual liberdade para que persigam qualquer plano de vida que lhes agrade, contanto que isso não viole as exigências da justiça.⁵⁰

É importante observar que no contexto imediato desta nossa análise, Rawls discorre sobre a perspectiva teórica, segundo sua teoria da justiça, não em perspectiva filosófica, visto que ele busca discorrer sob o prisma de características que apresentem suportes para se entender os fatos decorrentes na sociedade, e que representem “características morais básicas da estrutura social.”⁵¹

Dito isso, notamos que o problema da diferença de valor para cada pessoa ou grupo social, ou de uma determinada pessoa em relação à sua sociedade, não acrescenta diferença alguma quando julgado o sentido de valor individual. Considerando que, ainda que um detenha uma maior posse que o outro - ou outros - o que está em questão é que o Bem redunde a todos, pois não há como mensurar o sentido de felicidade para todos.

⁵⁰ RAWLS, 1997, p. 100.

⁵¹ RAWLS, 1997, p. 100.

2 A ECLOSÃO DO CONFLITO MORAL E O REENCONTRO ÉTICO

O problema da perda de sentido das construções morais históricas, estabelecidas pelo saber compartilhado em sociedade e pelas relações consolidadas e seus valores, são os elementos que fundamentam como pano de fundo um forte debate acerca do problema ético que a sociedade brasileira tem enfrentado.

Não por acaso, um dos grandes dilemas sociais está atrelado a problemas ou crises de ordem moral, ou mesmo em como lidar com essas crises, uma vez que já não se consegue perceber o que é evidentemente válido como prática de ordem moral pessoal, ou enquanto prática de ordem profissional ou institucional.

A perda dessas virtudes humanas, ou o desprezo a elas, têm promovido crises com efeitos nocivos em várias áreas da sociedade e, ainda mais, esses efeitos podem ser considerados devastadores, também, quando pensamos na formação da personalidade humana e no serviço que tais indivíduos prestarão à futura educação e à formação da nova sociedade.

Segundo Rawls, só pode haver uma estabilidade a partir de um senso de justiça:

Organizações justas podem não estar em equilíbrio porque agir de forma justa não é, em geral, a melhor resposta de cada homem à conduta justa de seus consócios. Para assegurar a estabilidade, os homens devem ter um senso de justiça ou uma preocupação com aqueles que seriam prejudicados pela sua traição, ou de preferência, ambas as coisas.⁵²

O desajuste das virtudes pode ser irreversível, no momento em que pessoas e organizações não conseguem estabelecer um senso mínimo de justiça. E isso é possível perceber em alguns países que não conseguem eliminar o mal moral que acompanha a vida de alguns indivíduos e que perpassam tais comportamentos como sendo uma ação moral legal para seus sucessores, sejam filhos, diretores societários de pequenas ou grandes empresas, políticos, partidos políticos, governos, etc.

Indivíduos que agem por inclinações de interesses pessoais não correspondem às exigências morais construídas por todos. Esses indivíduos não estão preocupados com a coletividade, e se aproveitam dos esforços que foram

⁵² RAWLS, 1997, p. 552.

construídos por todos. Esses fatores egoísticos causam distúrbios no comportamento coletivo quanto à percepção de uma virtude moral e, portanto, que compromete a estabilidade de qualquer grupo social.

A falta da observância dos critérios de justiça assumidos pelo grupo incorre em problemas generalizados, como observa Rawls:

[...] O problema da estabilidade surge porque um esquema justo de cooperação pode não estar em equilíbrio, e muito menos ser estável. [...] todos podem esperar melhorar a sua situação se todos obedecerem a esses princípios, pelo menos em comparação ao que seriam as suas perspectivas na falta total de um acordo. O egoísmo generalizado representa esse ponto de não-acordo.⁵³

Nesse aspecto estão comprometidas as instituições que não se acercarem de uma busca mínima que procure estabelecer conceitos que fortaleça o comportamento moral do grupo, fazendo com que cada indivíduo em particular seja um agente reflexivo das ações morais cooperadas.

Princípios, nesse sentido, surgem como máxima à observância do todo, e qualquer desorientação que implique a comportamento contrário coloca em jogo a estabilidade do grupo. Não por acaso a maioria das quedas de instituições se originam no descompasso moral de algum indivíduo pertencente ao grupo, que por vezes, influenciam ou corrompem outros como que um tipo de insurgência contra as normas vigentes ou às leis morais.

A exemplo disso citamos o que se tem visto nos últimos anos no Brasil com as grandes construtoras, petrolífera, partidos políticos, órgãos públicos, etc., que tem seus principais diretores envolvidos em um escândalo moral sem precedente.

Para Habermas “o fenômeno moral básico é a força obrigatória das normas que os sujeitos agentes podem infringir.”⁵⁴ E isso implica numa maior observância ao cumprimento das leis. Nesse sentido é possível afirmar que os organismos de controle, privados ou estatais, devem ter uma forte ação nas suas diretrizes e competências, agindo, inclusive, na forma mais elementar da isonomia, não politizada ou partidarizada, o que compromete suas ações. Habermas vê a observância às leis como um imperativo ético:

⁵³ RAWLS, 1997, p. 551

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 198.

Regras de ouro e a obediência à lei são imperativos éticos que tão somente reclamam o que já está delineado nos papéis sociais e nas normas antes de eclodir qualquer conflito moral: a complementariedade de expectativas de comportamento e a simetria de direitos e deveres.⁵⁵

Isso implica dizer que a incapacidade dos agentes de controle pode contribuir para que as instituições eclodam em conflitos morais, e nesse aspecto, tanto a imprensa como a literatura científica apontam evidências do referido fenômeno em fatos ocorridos em diversos lugares do mundo, tanto com empresas privadas, quanto com governos.

A eclosão moral surge quase sempre da omissão ou do funcionamento inadequado dos organismos de controle. E tal eclosão torna-se sistêmica, alcançando dimensões imensuráveis, perpassando fronteiras geográficas, afetando a vida, a qualidade da vida e a felicidade das pessoas que, na verdade, são as cooperadoras de toda estrutura moral e socioeconômica que deveria funcionar, por isso, depositam suas expectativas no caráter da justiça. Afirma ainda Habermas:

Todos os conceitos básicos constitutivos para o agir regulado por normas já contem uma dimensão moral, a qual é tão somente atualizada e esgotada por ocasião de infrações da norma e conflitos. Com a construção de um mundo social e a passagem para a interação guiada por normas, todas as relações sociais adquiriram um caráter implicitamente ético.⁵⁶

Ora, considerando a natureza do caráter moral que também está implícita a partir das normas constituídas pelos indivíduos, e que os conflitos são gerados quando essas normas são esgotadas, concluímos com isso que a manifestação da eclosão moral se dá pela força da desobediência, impercepção, ou, parafraseando Hannah Arendt, pela incapacidade do indivíduo para refletir, para pensar.

2.1 MAL RADICAL E O CASO EICHMANN

Alguns dos fatores que orientam o comportamento de alguns indivíduos estão relacionados à própria mediocridade do pensamento. Há indivíduos que não se dispõem ao trabalho de pensar, refletir diante das ações, das leis morais pré-estabelecidas, ou às ordens de comando que recebem de seus superiores.

⁵⁵ HABERMAS, 1989, p. 198.

⁵⁶ HABERMAS, 1989, p. 198.

Outros são incapazes por não deterem uma faculdade com potencialidade que lhe ofereça uma autorreflexão, ou por não compreender as consequências de ordem moral dos resultados. E ainda mais, quando os próprios “superiores” que movidos por seus desejos perdem o senso da razão.

Dessa forma isso implica na capacidade desses “superiores” de averiguar tão somente o caso particular, ou seja, o interesse pessoal em detrimento do coletivo, o qual diz respeito ao Bem que deve transcorrer em direção a todos.

O caso Eichmann é um exemplo dessa irreflexão moral. Eichmann foi o coronel nazista que comandou a chamada “Solução Final” (*Endlösung*), que exterminou milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, e que foi responsável por toda a logística que transportava os judeus aos campos de concentrações. Nas palavras de Arendt:

Adolf Eichmann, filho de Karl Adolf e Maria Schefferling, detido em um subúrbio de Buenos Aires na noite de 11 de maio de 1960, e trasladado em avião nove dias depois a Jerusalém, compareceu diante do tribunal do distrito de Jerusalém no dia 11 de abril de 1961, acusado de quinze delitos, havendo cometido – junto com outras pessoas –, crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante o período do regime nazista, e, em especial, durante a Segunda Guerra Mundial. A Lei – de Castigo – de Nazistas e Colaboradores Nazistas de 1950, de aplicação ao caso de Eichmann, estabelecia que – qualquer pessoa que haja cometido um destes [...] delitos [...] pode ser condenada à pena de morte. (tradução nossa).⁵⁷

Hannah Arendt o vê como um homem comum que serve à sua pátria, um leitor árduo de Kant, alguém que acreditava nos seus ideais e que era comprometido com o Estado, com seus deveres enquanto institucionais e no cumprimento das Leis. Porém, ininteligente suficiente para certas distinções da realidade.

Esse mesmo Eichmann, aos olhos de Arendt, passa por uma confusão mental que, segundo ela, tinha uma vaga distinção da importância entre ordens e lei:

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen, 2003. p.18.

Adolf Eichmann, hijo de Karl Adolf y Maria Schefferling, detenido en un suburbio de Buenos Aires, la noche del 11 de mayo de 1960, e trasladado en avión, nueve días después, a Jerusalén, compareció ante el tribunal del distrito de Jerusalén el día de 11 de abril de 1961, acusado de quince delitos, habiendo cometido, <junto con otras personas>, crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad e crímenes de guerra, durante el período del régimen nazi, y, en especial, durante la Segunda Guerra Mundial. La Ley (de Castigo) de Nazis y Colaboradores Nazis de 1950, de aplicación al caso de Eichmann, establecía que <cualquier persona que haya cometido uno de estos...delitos... puede ser condenada a pena de muerte>.

[...] Quando Eichmann declarou de repente, e com grande ênfase que sempre havia vivido em consonância com os preceitos morais de Kant, em especial com a definição kantiana do dever, deu um primeiro indício de que tinha uma vaga noção de que naquele assunto havia algo mais que a simples questão do soldado que cumpre ordens claramente criminais, tanto em sua natureza como pela intenção com que são dadas. (tradução nossa).⁵⁸

Tal indicação apresentada por Eichmann demonstra um tanto de incompreensibilidade, segundo Arendt, porque “a filosofia moral de Kant está tão estreitamente unida à faculdade humana de julgar que elimina em absoluto a obediência cega.”⁵⁹ (tradução nossa).

Em Eichmann encontra-se uma linha de ideias que demonstra haver uma confusão tal que, por todo o contexto da sua defesa diante do tribunal, ele deixa bastante claro o seu compromisso com a obediência às ordens superiores e com as leis.

Por outro lado, também se percebe nele, como bem observa Arendt, que há uma contradição na leitura kantiana, haja vista a impossibilidade do não exercício do juízo diante das ações. Ou seja, a afirmação de viver em consonância com os princípios kantianos indica uma contradição radical, uma vez que no momento de suas ações, como um comandante que servia às ordens de Hitler, ele agia em nome da autoridade recebida e na plena obediência ao dever, ao contrário da livre consciência da sua razão e da liberdade do juízo.

Ele afirma, em seguida, que ao receber a ordem para a “Solução Final” havia abandonado os princípios kantianos já que não podia fazer nada contrário. Ele anula suas potencialidades em nome do seu dever e obediência à autoridade. Nesse sentido, Arendt entende que está em curso, com essas premissas, um mal banal que se distancia das averiguações que o indivíduo poderia ter, mediante sua razão através do pensar e julgar as possibilidades que o mal poderia e pode causar. Schio acrescenta a isso:

[...] segundo a acepção arendtiana, que não há uma única forma de entender o “mal banal”, mas diversas maneiras de expor e buscar explicar

⁵⁸ ARENDT, 2003, p.84. [...] *Cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido em consonancia com los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención, con que son dadas.*

⁵⁹ ARENDT, 2003, 84.

La filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega.

sua possibilidade de ocorrência, ou seja, como ausência de pensamento, como irreflexão, falta de questionamento, carência e espontaneidade, inexistência de intersubjetividade, fechamento ao mundo e à realidade.⁶⁰

Nesse particular, a banalidade perpassa condições de consciência e, diríamos mais, da falta de verificação analítica do que certas ações podem vir a se desdobrar. A falta de percepção racional das coisas deixa o indivíduo e seu meio diante de vulnerabilidades circunstanciais capazes de tornar esse mesmo indivíduo cativo da sua inércia no pensar e à realidade do seu próprio tempo.

2.2 FUNGO NA SUPERFÍCIE: O “MAU POLÍTICO”

Para Arendt o mal não está caracterizado por algo radical. Aliás, ela já havia superado o termo desenvolvido em Kant e confessado ter mudado de ideia a respeito: “Eu mudei minha mente e não mais falarei de ‘mal radical’”.⁶¹ (tradução nossa). No entanto, esse mal deixa a possibilidade de se tornar um mal extremo e, nesse caso, a dimensão que o mal pode alcançar torna-se imensurável à medida que a percepção desse mal não é verificada. O mal pode discorrer por esferas diversas e corromper todo um sistema que intencione poder.

Mal nunca é “radical”, ele é apenas extremo, e que não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode crescer e devastar o mundo inteiro, precisamente porque ele se espalha como um fungo na superfície. (tradução nossa).⁶²

A ideia de mal como “fungo na superfície” reitera o afastamento de Arendt da tradição e a aproxima a uma nova compreensão acerca da maldade: de que o mal está arraigado no viés do sujeito político ou nas ações políticas que são empreendidas para se obter ou se manter no poder. Sua exposição acerca dessa ideia perpassa toda sua obra “*Origens do Totalitarismo*”, na qual ela trata as reações contra os judeus, o problema latente do imperialismo continental e o totalitarismo que, a exemplo de Hitler e Stálin, “escondiam a intenção de criar um estado de

⁶⁰ SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: O mal banal e o julgar. In: *Veritas*, Porto Alegre. v. 56, n. 1, Jan./abr. 2011. p. 132.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *The Jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007. p. 470. *I changed my mind and do no longer speak of “radical evil*.

⁶² ARENDT, 2007, p. 471.

Evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface.

instabilidade permanente através de promessas de estabilidade.”⁶³ Para isso, segundo ela, o totalitarismo tem que manter um mundo fictício:

O líder totalitário enfrenta duas tarefas que a princípio parecem absurdamente contraditórias: tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento e, com ele, a esperança de futura conquista do mundo.⁶⁴

Essa distorção que o sujeito totalitário apresenta implica na dissimulação do caráter articulador da sua vontade má que, ao mesmo tempo em que propõe um mundo novo, receia que esse mundo fuja do seu poder. Assim, o mundo novo não é outra coisa senão um mundo criado para dominar. Nesse caso, a banalidade do mal se apresenta quando o sujeito abandona princípios que regem a pessoa e a sociedade e passa a viver de forma alheia a toda e qualquer natureza que faça parte do conjunto moral.

Um fungo na superfície também toma dimensões horizontalizadas e avassaladoras, pois parte do sujeito privado – o agente político – em direção ao público. Para Schio, “o mau político é aquele que precisa ser pensado, discutido e evitado por meio da política, no espaço público, em que todos os cidadãos se fazem presentes e atuantes.”⁶⁵

É nesse sentido que Arendt deixa de lado o mal da tradição cristã que centra na ideia metafísica, assim como a ideia do mal radical kantiano que entende o mal como uma anterioridade à liberdade, porquanto, inato, e percorre pela análise do comportamento humano que parte de ações impensadas e julgadas.

Em contrapartida a essa ideia de que o mal desponta a partir da incapacidade do indivíduo de pensar sobre suas ações, há uma ausência que compromete o objeto da reflexão no momento em que não há uma análise apreciativa e perspicaz do que está em jogo.

Essa falta de compreensão, à luz do que os outros representam, decorre da incapacidade de conseguir fazer comparação com o eu individual, que noutro momento pode estar em condições semelhantes para que outro também o possa

⁶³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 441.

⁶⁴ ARENDT, 1989, p. 441.

⁶⁵ SCHIO, 2011, p. 132.

julgar. Podemos assim analisar o problema do público e privado que, para Schio, Arendt considera o mal em ambas as esferas e que pode ser coibido:

A elaboração de uma lei é um exemplo de como se pode buscar resolver o problema do mal no mundo privado. [...] Em contrapartida, o mal político por normalmente não é punível. Em outros termos, como punir um governante por milhares de mortes, torturas ou desaparecimento? É necessário que ele seja evitado, e nem sempre as leis conseguem proteger a pessoa, o cidadão.⁶⁶

O mal, nesse caso, não implica necessariamente uma ação de subjetivação moral pessoal, mas de implicações que se relacionam com fatores externos que comportem ações do sujeito político. Também pode não estar efetivamente ligado ao mal radical kantiano que indica uma existência anterior de desejo mal no indivíduo.

Schio levanta essa questão e sugere o caminho que se relaciona à ausência de juízo diante das ações, em que o juízo exerce a possibilidade de fazer surgir algo novo ao mundo humano:

O juízo, de posse de elementos “aperfeiçoados” pela “mentalidade alargada”, associados àqueles oriundos da possibilidade de comunicar os pareceres aos outros buscando sua anuência, passa a possuir dados mais amplos e, assim com uma gama maior de possibilidades, pode escolher, apreciar, enfim, exercer a sua função de maneira original, mostrando sua espontaneidade com a possibilidade de fazer surgir algo novo no mundo humano.⁶⁷

A indisponibilidade do sujeito para análise das causas que suas ações possam trazer suscita a reflexão sobre as possibilidades que estão inerentes aos atos maus. E a isso implica dizer que as ações humanas estão correlacionadas às suas intencionalidades, sejam más ou boas, pois devem estar sujeitas ao juízo, como vimos em Arendt.

Os atos maus podem ser cadeias de predisposições à irreflexão do ato de pensar. O agir de forma deliberada sem juízo sobre as ações afirma o caráter do sujeito egoísta que age em seu favor ou a favor daqueles que lhes interessam.

⁶⁶ SCHIO, 2011, p. 133.

⁶⁷ SCHIO, 2011, p. 131.

2.2.1 Horizontalização do mal⁶⁸

Vamos analisar agora uma forte problemática acerca da horizontalização “natural” do mal, que é transformar o mal numa regra de práticas naturais. Sendo assim, o fungo deixaria de ser um mal a ser combatido para algo a ser regado. Deixaria de ser uma exceção dentro de um sistema político, social ou econômico, e passaria a ser uma regra, em que os atores o teriam como parte de uma regra moralmente aceita, sem nenhum crivo de análise do valor ético das ações.

Deste particular, analisamos o papel do agente político que busca a implementação da sua imagem de uma forma dominadora através de instrumentos de manipulação de massa para deter os indivíduos sob seu domínio. Uma forma de ampliar essa dominação é através da criação de um mundo fictício. Arendt chama isso de “mentiras propagandísticas” empreendidas por aqueles que buscam dominar o povo num governo de cunho totalitário, e diz:

Visam dar às mentiras propagandísticas do movimento, tecidas em torno de uma ficção central [...], uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício. Em contraste com partidos e movimentos aparentemente semelhantes de orientação fascista ou socialista, nacionalista ou comunista, que dão à sua propaganda o apoio terrorista assim que atingem um certo grau de extremismo.⁶⁹

O movimento construído através de uma força política baseada na mentira leva a sociedade à vulnerabilidade que, por vezes, é influenciada e dominada pela violência da coerção. Tal exercício conjuga a criação do mundo fictício com a falta de esperança do povo. Esse jogo de domínio está tão somente relacionado ao espectro totalitário que um líder busca fundar. Aguiar aborda a questão como uma prática moralmente cínica, e afirma:

⁶⁸ Chamamos de “Horizontalização do mal” a um processo de comportamento político que infringe as virtudes da natureza humana a partir de um ou mais indivíduos, estes formados em grupos ou não, e que corrompem valores morais imprescindíveis numa sociedade que anseia por uma vida boa. Esse mal, em geral, contamina outros indivíduos, grupos de pessoas, instituições ou até mesmo a estrutura de um Estado, mas sempre através de indivíduos. Ou seja, esse mal não é uma instituição, mas pode estar presente tanto na instituição como na vida comum da *pólis*. Esse mal é horizontal exatamente porque corrompe pessoas e instituições perpassando sua maldade por gerações. Portanto, a noção de horizontalização que assumimos aqui não se relaciona a um mal de raiz, mas a um mal de assimilação, que perpetra valores através de um sistema político que cede às pseudos vantagens espúrias com objetivo único da riqueza pessoal e da manutenção do poder.

⁶⁹ ARENDT, 1989, p. 413.

A feição secreta produz a atuação externa do movimento como jogo de trapaça. O tático toma lugar do estratégico, a mentira o lugar da informação. A organização, a força do movimento, vai gerar nos seus membros a crença na onipotência humana. A prática totalitária é moralmente cínica, repousa na crença de que tudo é permitido e na convicção de que tudo é possível.⁷⁰

Dessa forma se estabelece o instituto da ficção e, nesse caso, a ficção é tanto para aqueles que se projetam para o exercício do poder, quanto para aqueles que passam a estar sob a alienação de que tal poder é uma saída à esperança. Tais inserções apenas contribuem para que se implemente uma horizontalização do mal à medida que os pressupostos do poder são regidos pela ambição cega de que os valores morais deixam de ser uma prevalência nas práticas do agente político.

Arendt considera que os valores e proposições tradicionais haviam desaparecido, esgotando uma espécie de apelo vital já no século XIX:

Era de certa forma mais fácil aceitar proposições patentemente absurdas do que as antigas verdades que haviam virado banalidades, exatamente porque não se esperava que ninguém levasse a sério os absurdos. A vulgaridade, com seu cínico repúdio dos padrões respeitados e das teorias aceitas, trazia em si um franco reconhecimento do que havia de pior e um desprezo por toda simulação que facilmente passava por bravura e novo estilo de vida.⁷¹

As perspectivas apontadas por Arendt não indicam algo novo, considerando o escopo histórico dos regimes totalitários e de toda forma de se fazer política, inclusive no Brasil, tendo em vista o domínio sobre um povo, seja esse povo uma elite dominante e informada, ou uma elite que não faz reflexão. Não importa, neste quesito, a formação da sociedade, mas a forma como toda ou qualquer sociedade é coagida a crer num projeto em que a vulgaridade é alimentada por um cinismo das práticas que já não mais refletem padrões desde antes aceitos.

Essa irreflexão relaciona-se a um tipo de morte natural do sujeito moral, quando não há condições mínimas capazes de movimentar o indivíduo em direção a uma análise mais realista do contexto sociopolítico, e que passa a ter critérios de valor esvanecido por aquilo que antes era tido como valor histórico das verdades concebidas.

Podemos analisar isso diante daquilo que transforma os indivíduos sob tais condições, comparando-os a um governo que domina seu povo e o reduz, como diz

⁷⁰ AGUIAR, Odílio Alves. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 73-88, outubro, 2008. p. 81.

⁷¹ ARENDT, 1989, p. 384.

Aguiar, a meros cadáveres vivos, pela alienação de novos princípios que se instauram a partir da ambição cega e da sede ao poder.

O primeiro momento na transformação dos homens em cadáveres vivos é a morte da pessoa jurídica, excluí-la da proteção jurídica através do processo de desnacionalização. Elimina-se, desse modo, a capacidade de agir politicamente. Depois, o outro passo, é a morte da pessoa moral. [...] A consciência moral deixa de ser adequada. O terceiro momento é o da morte da singularidade individual, visa-se matar as lembranças, a esperança, a forma pessoal de reagir ao mundo, aos eventos, às experiências.⁷²

A morte do sujeito moral individual leva consigo, muitas vezes, via horizontal - ou seja, de um indivíduo a outro - toda uma sociedade que passa a compreender práticas semelhantes de dominação como regra a ser vivida pelo povo. Haja vista que, muitas vezes, o povo recebe um benefício real aparente e imediato, ainda que não vislumbre o caos moral ao qual foi submetido. Tem-se em vista, neste caso, o imediatismo atendido às contemplações das esperanças que ainda há no povo.

A percepção às distorções do valor moral passa a não ser valorado como um princípio a ser resgatado. O mal passa a se estabelecer como uma regra no corpo social a partir dos maus costumes individuais; deixa de ser uma exceção e passa a ser tratado como um algo comum, como uma regra. Consideramos assim que esse problema certamente é o problema de maior dimensão dentro da horizontalização do mal.

Discorrendo acerca do comerciante em Brecht, Bueno menciona, nas entrelinhas, o caráter voraz do explorador:

[...] Sente-se à vontade para exercer o seu poder sobre os infelizes empregados em limites impensáveis, contendo agressões físicas para mover-lhes na velocidade de seu interesse econômico por estar certo e seguro de que a estrutura policial do Estado estaria pronta e disposta a prestar-lhe irrestrito apoio em caso de revolta.⁷³

O comerciante, nesse caso, racionalizando suas ações como sendo estritamente de benesses ao povo, embora seja evidente o objetivo do lucro, age, inclusive, na confiança de que o Estado o proteja de eventuais danos que ele tenha que arcar.

⁷² AGUIAR, 2008, p. 83.

⁷³ BUENO, Roberto. Brecht e o mal no mundo: Exceção ou regra? In: *Dissertatio*, UFPel, n.37, p. 139-154, 2013. p. 143.

É o típico agente político que imagina ter e, às vezes, até tem a imunidade por seu *status* político. É o típico político que se acha acima de toda e qualquer lei, e a usa, inclusive, para protegê-lo. É o típico político que tem “forças ocultas”, muitas vezes conchavos fortes até mesmo entre membros da Suprema Corte do Brasil. Ou, na pior das hipóteses, membros que estão comprometidos com falcatruas que possam comprometer seu nome e sua história.

Para ele, a regra é o lucro e o poder, o retorno irrestrito que suas ações demandam, independente do dano que essas ações possam causar, como dano geográfico, dano ambiental causando catástrofe na natureza, dano com a suplantação da cultura de um povo, da negação do intelecto social, dano com o trabalho escravo, entre tantos outros tipos de violência. “Face aos interesses do capital o homem é reduzido à condição animal, e como animal que trata o homem, também ele, Langmann, fica reduzido a este vazio existencial de humanidade a qual pensa reduzir o *outro*.”⁷⁴

O problema da moral como exceção é algo intrigante nas práticas morais a partir do momento em que um indivíduo não se percebe dentro de uma instituição, da qual as normas foram estabelecidas por seus pares e, portanto, tende a ignorar as normas organizadas. Esse descompasso comportamental implica na exclusão das ações que tal indivíduo já tenha, inclusive, participado, ou seja, das decisões e dos estabelecimentos das normas que regulam o comportamento da sociedade a que ele pertence.

Tal negação às regras morais estabelecidas se apresenta como uma negação à própria liberdade que se institui através do ato de pensar e decidir. E a essa negação irrompem-se as possibilidades de validar o preceito ordenador da relação de confiabilidade entre os indivíduos.

Nesse aspecto, o descompasso moral – que é a validade da desordem – passa a ser um elemento de prática comum entre indivíduos que não mais conseguem perceber as leis morais vigentes e absorvem o mal como uma prática comumente aceita.

⁷⁴ BUENO, 2013, p. 143

2.3 REENCONTRO ÉTICO ENTRE OS ROSTOS, PRIMEIRA POSSIBILIDADE

Apontamos neste trabalho duas possibilidades frente à devastação causada pela horizontalização do mal por agentes políticos e econômicos egoístas. A primeira é o que passamos a denominar aqui de “Reencontro ético”; a segunda possibilidade é a Educação, que abordaremos no capítulo seguinte.

Pensar um reencontro é supor um encontro já havido, e tal inferência remonta, sobretudo, ao pensamento teológico acerca da natureza humana e sua emergente necessidade de um reencontro com Deus. Nessa perspectiva, também iremos abordar o ser humano pelo viés filosófico da alteridade.

Inicialmente pensaremos o ser humano como um ser dotado de uma formação pessoal ímpar, substrato do seu caráter não contaminado e isento das mais variadas corrupções. Para a existência dessa formação discute-se se tal formação é inata ou adquirida pelo construto social movido, neste caso, pelas circunstâncias que fazem dotar seus valores. Esta última premissa, quando relacionada ao aspecto psicológico do valor moral pessoal não será objeto de nossa abordagem, mas somente os aspectos teológicos e filosóficos do tema.

Sob o prisma teológico consideraremos o momento em que o homem era *a priori* um indivíduo de natureza conforme imagem de Deus. Essa natureza carrega em si a presença dos atributos divinos e, portanto, cheia de bondade, amor, paciência, justiça, entre outras. Conforme Almeida, essa imagem reflete no homem um Deus por excelência:

Todas as criaturas possuem uma semelhança divida de menor grau, porém, somente o homem existe, vive e entende, de maneira a caracterizar a imagem de Deus por excelência, sem intermediários, porquanto as outras coisas possuem a imagem devido à ordem e beleza de que participam. [...] De maneira que a mais alta semelhança dentre toda classe de corpos encontra-se no corpo humano por um motivo ainda mais relevante: o corpo humano e o homem exterior guardam a possibilidade de serem submetidos pela mente que os rege.⁷⁵

⁷⁵ ALMEIDA, Leonam R. O homem como realidade em construção: o dinamismo antropológico em Santo Agostinho. Pensar, *Revista Eletrônica da FAJE*. V. 2, n. 1, p. 37-51, 2011. p. 39.

A ideia da imagem de Deus é refletida no homem com uma força de cunho teo-antropológico bastante relevante, haja vista que já na sua “primeira criação”⁷⁶ Deus permite que características próprias de si mesmo sejam refletidas através da sua principal criação, o homem.

Dentre essas características refletidas na constituição humana está a dotação da vontade, implícita na citação acima, quando o autor fala que o corpo e o homem são submetidos à mente que os rege. Essa vontade é determinada pelas buscas, num primeiro momento, involuntárias na natureza humana e, dentre elas, as buscas pela pureza, retidão, pela verdade. Strefling analisa em *De quantitate animae*, de Agostinho de Hipona, os sete graus da magnitude da alma, dos quais apontaremos apenas os dois últimos graus: *Ingressio* e *Contemplatio*.

Strefling resume o quarto e quinto graus e aponta para o sexto, que é a “Alma conduz à retidão”:

No quarto grau, purificamos a alma, para afastá-la do mal; no quinto grau, a alma possui a pureza, conservando-a e fortalecendo-a para, então, neste sexto grau, lançar-se sobre si e olhar com retidão e serenidade para aquele que deseja ver. [...] a alma é assistida sobrenaturalmente pelo Espírito Santo e, segundo a advertência de Agostinho, é preciso ter a alma limpa, pois, do contrário, se correria o perigo de não encontrar nem o bem, nem a verdade.⁷⁷

Esse percurso pelo qual caminha a alma humana é a busca natural que anseia por ser livre e em consonância com seu mundo. A retidão é um caminho virtuoso que a alma pode encontrar e que se encaminha à procura da verdade. Diz Agostinho:

Com efeito, conforme creio, é reto o Espírito que possibilita à alma não se deixar desviar nem errar na busca da verdade. Ele, sem dúvida, não se renova na verdade, se antes não purificar o coração, ou seja, se antes o pensamento não se reprimir de toda paixão e sordidez e delas se purificar.⁷⁸

⁷⁶ Refiro-me à primeira criação porque o apóstolo Paulo se refere a uma segunda – ou última – ao escrever sua Primeira Carta aos Coríntios, capítulo 15 versículos 45ss. Ali Paulo chama Jesus Cristo de “O Último Adão”, ou seja, uma nova criação que veio para dar vida, o Espírito que dá vida. Nesse sentido, a primeira criação perde, num dado momento da história, sua maior expressão de Deus: a relação plena com Sua imagem. A perda dessa imagem implica em necessidade de uma nova criação: Jesus. Agora, uma criação perfeita.

⁷⁷ STREFLING, Sérgio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 179-200, Set/Dez., 2014. p. 195.

⁷⁸ AGOSTINHO *apud* STREFLING, 2014, p. 195.

À medida que o ser humano se desenvolve e, em seu processo de maturidade, assimila valores que destoam de uma natureza mais pura, tais assimilações o distanciam daquilo que Agostinho se refere à possibilidade de renovo à verdade. E para que esse alcance seja uma realidade evidente, o homem deve conter-se em suas ambições que, em muitos casos, são ações descontroladas em detrimento dos outros, ambições espelhadas por paixões inimagináveis e sórdidas.

O sétimo grau se dá quando a alma contempla a verdade (*contemplativo*). Certamente este é um dos grandes dilemas do ser humano, sobretudo quando consideradas a multiplicidade e a complexidade das “verdades” humanas. Essa verdade, no entanto, não está ao alcance da alma humana sem que essa alma esteja habilitada para a contemplação. O encontro com a verdade é imensurável, traz prazer, revela pureza e beleza, de forma que tamanho encontro só se revela maior desejando a própria morte.

É tão grande o prazer na contemplação da verdade, seja qual for o aspecto sobre o qual cada um pode contemplar; é tanta a pureza, tanta a sinceridade, tamanha fé inquebrantável nas coisas, que ninguém pense ter conhecido algo depois disto, se lhe parecia saber. E para que a alma toda seja impedida de aderir a toda verdade, desejaria como a maior recompensa a morte que antes temia, ou seja, a fuga, e a evasão deste corpo.⁷⁹

Esse é o valor que converge à alma humana a partir do momento em que a leveza da alma naturalmente busca esse reencontro com Deus. A princípio, esse reencontro se mostra impossível, dadas as distorções dos objetos visíveis diante dos sentidos humanos. Tamanho alcance só se dará pelo momento em que a alma se encontrar com o verdadeiro-outro.

As coisas criadas são belas, enquanto participam da beleza do seu autor – e isso nos é revelado por seus vestígios presentes nas coisas, de sorte que, na medida em que nos confundimos com as coisas corpóreas, o próprio autor nos faz voltar para o interior pela contemplação da beleza dos objetos, a fim de buscar em nós as regras e, assim, alcançarmos até a mesma visão da beleza imparticipada.⁸⁰

Esse vislumbre que o homem muitas vezes não percebe o faz caminhar e buscar por um reencontro mais real, de forma não apenas em relação às coisas, mas principalmente em relação as pessoas que o possam fazer perceber a

⁷⁹ AGOSTINHO *apud* STREFLING, 2014, p. 197.

⁸⁰ STREFLING, 2014, p. 196-197.

amplitude da beleza que incide por trás de tais criações. Dessa ideia, a beleza se realiza na dimensão da totalidade da criada, e essa totalidade está sempre aberta à contemplação, sejam as coisas ou os seres.

2.3.1 Diante do rosto do totalmente Outro

Há, no entanto, uma contemplação maior a ser buscada, que é o Outro todo, aquele que “reivindica” sua presença na criação, que detém o controle dessa criação e, portanto, pode reorganizar o desorganizado da imagem que o homem danificou. Karl Barth traz a ideia de um Outro que está presente, e que para falar acerca dele deve-se falar ainda mais diferente do que se fala do homem em um tom mais elevado, isso, numa crítica a Schleiermacher. Esse Outro, o objeto Puro, Barth chama de o totalmente Outro.

Deus é o Deus desconhecido. *Como tal* dá vida, alento e tudo a todos. Por isso seu poder não é uma força natural, nem uma força da alma, nem alguma das mais altas ou altíssimas forças que conheçamos ou que eventualmente possamos conhecer, nem a máxima dessas forças, nem sua soma, nem sua fonte, mas sim a crise de todas as forças, o totalmente Outro, em comparação com a qual tais forças são algo e nada, nada e algo, seu primeiro movimento e seu repouso último, a origem que todas anula, o fim que se funda.⁸¹

Deus se encontra diante da falibilidade humana, a qual Ele não a faz menos significativa, mas que ambas, a natureza de Deus e a humana se encontram na ruptura entre o existir objetivamente e a existência da dimensão subjetiva. No entanto, para Hegel esse homem aparece como aquele que protagoniza a história, e que para Barth é o prisioneiro de si.

Bruno Forte afirma que a noção humana posta por Barth transparece “um pessimismo trágico em relação ao homem, em quem parece que só afirmando a negatividade radical de tudo o que é humano é que se pode celebrar a glória de Deus”.⁸² Para Barth o estado natural do homem é decadente e essa situação o fez romper a relação com o Outro:

O homem é senhor de si. Sua unidade com Deus foi de tal modo dilacerada que já não conseguimos figurar sua restauração. Sua naturalidade é seu

⁸¹ BARTH *apud* FORTE, Bruno. *À escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 36.

⁸² FORTE, 2003, p. 37.

grilhão. Seu pecado é sua culpa. Sua morte é seu destino. Seu mundo é um vacilante caos informe de forças naturais, psíquicas e outras. Sua vida é uma aparência. Essa é a nossa situação.⁸³

E é diante desse estado caótico humano, envolvido por sua sorte, pelos males que produz e que recebe de outros, que Deus é o Outro necessário, a urgência salvífica, e que somente a partir Dele há possibilidade de um reencontro restaurador desse vacilante caos no qual estão mergulhados todos os indivíduos. Forte analisa o desafio e a nova ideia que Barth chama de “*die Revolution Gottes*” – ou, a revolução de Deus – pela qual Deus não é a resposta às perguntas dos homens, mas é, acima de tudo, a crise - “*die Krisis*” - destas.⁸⁴

Tal crise estabelece uma ruptura radical entre aquilo que representa o homem e aquilo que definitivamente é Deus. Esse Deus é citado por Paul Ricoeur, numa referência a Emmanuel Lévinas, como o Nome do qual brilham todos os nomes.

Não é ele o Nome? O Nome que firma a significância sem o que o Dizer sem dito viraria inefável? Nome que não tematiza e, no entanto, significa. É desse Nome que brilham todos os nomes. [...] É sob o signo desse Nome que o “Infinito” pode virar em ética.⁸⁵

Nesse encontro de naturezas é que o momento de afastamento é superado. O Infinito se abre como um Rosto Ético para o humano, que o busca para uma posse de afirmação e numa tentativa constante de superação ou de saída à sua busca. Para Barth essa superação acontece através de Jesus Cristo que detém força para promover esse reencontro e é a linha de interseção entre os dois mundos.

Nesse mundo se tocam e se dividem dois mundos; inter cruzam-se dois planos: um desconhecido e outro conhecido. O conhecido é o mundo da ‘carne’, criado por Deus, mas decaído de sua originária unidade com Deus e, portanto, carente de salvação: o mundo do homem, do tempo, das coisas, nosso mundo. Esse plano conhecido é atravessado por um outro desconhecido, o mundo do Pai, o mundo da criação originária e da redenção final. Mas essa relação entre nós e Deus, entre este mundo e o mundo de Deus, há de ser conhecida. A linha de interseção entre os dois mundos não é algo evidente em si, O ponto da linha de interseção no qual esta pode ser vista, e efetivamente é vista, é *Jesus*, Jesus de Nazaré, [...]

⁸³ BARTH *apud* FORTE, 2003, p. 37.

⁸⁴ FORTE, 2003, p. 35.

⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Lévinas*/Paul Ricoeur. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 51.

significa o lugar de ruptura entre o mundo conhecido por nós e um outro desconhecido.⁸⁶

O ponto de crise acontece no momento em que o homem se dá conta do totalmente Outro, e o conhecimento dessa possibilidade já é, por si, uma crise, pois irrompe com o pressuposto da ideia de Hegel de que “o homem é o protagonista da história eterna de Deus na dimensão do aparecer subjetivo, fenomenologia do Espírito absoluto, que reproduz em sua razão o curriculum vitae Dei.”⁸⁷

Na possibilidade de haver um reencontro, ainda assim existe a crise, isso porque o totalmente Outro não se revela na sua mais absoluta natureza, pois “no ato de revelar-se, Deus tira o véu, porque realmente se faz presente, mas não o tira totalmente, porque permanece outro em relação àquilo que de si entrega ao homem.”⁸⁸

Essa revelação “em parte” torna-se substancialmente importante, pois determina o distanciamento entre as naturezas e ao mesmo tempo a possibilidade de se vislumbrar aquilo que pode ser transformado na natureza humana.

2.3.2 O Reencontro com o Rosto Ético do Infinito

A desejabilidade humana prescreve um encontro no qual se circunscreva um sujeito que seja a imagem real do Outro. Essa imagem, no entanto, percorre o caminho que tende à busca por um Outro desconhecido, que está numa subjetividade distante, ainda não diante do rosto do mesmo e, portanto, distante da posse.

Lévinas entende que a heterogeneidade radical do Outro só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação.⁸⁹ Assim, o eu que anseia pelo desconhecido, para que este irrompa seu estado atual, o busque de tal forma que possa haver a identificação com a obra original.

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em

⁸⁶ BARTH *apud* FORTE, 2003, p. 38.

⁸⁷ FORTE, 2003, p. 37.

⁸⁸ FORTE, 2003, p. 46.

⁸⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 22.

identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação.⁹⁰

Esse reencontro com a própria identidade é um percurso, por excelência, assustador, pois o eu, ainda que com consciência da sua própria natureza, reconhece a necessidade para com a identidade universal que abarque em plenitude a ideia do “*eu penso*” cartesiano.

Lévinas indica a noção cartesiana de Infinito e analisa a evidência de que o eu e Deus não podem se confundir porque há uma distância radical e necessária entre o eu e Deus. No oposto das realidades objetivas das existências dessas duas naturezas é que se caracteriza o sentido da separação.

A ambiguidade da evidência primeira de Descartes que revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação. A separação do Eu afirma-se assim como não contingente, como não-provisório. A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser.⁹¹

É nesse distanciamento entre o eu e Deus que se firma o necessário Reencontro com o Infinito. O Rosto Infinito é desejo *a priori* do eu e, nessa busca incessante, dar-se-á o encontro com o Infinito, que marca o rompimento da separação temporária entre o que há em mim e o que há em Deus. Essa temporalidade diz respeito ao distanciamento inevitável marcado pela infinitude do totalmente Outro. Afinal, o Outro é Infinito e está infinitamente afastado da minha ideia por ser infinito.

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito.⁹²

O Infinito ultrapassa a ideia da imagem plástica irrompida pela presença de outrem. O Infinito que o eu busca é um ser transcendente que se mostra por um Rosto Ético Infinito não alcançado em sua totalidade porque é um totalmente Outro.

O Reencontro Ético é uma linha tênue que coloca em suspensão a deflagrada fragilidade do eu que, marcado por seu tempo, por sua finitude, anseia

⁹⁰ LÉVINAS, 2008, p. 22.

⁹¹ LÉVINAS, 2008, p. 35-36.

⁹² LÉVINAS, 2008, p. 36.

pelo encontro da sua identidade, ora reencontrada no totalmente Outro. É o Outro que se apresenta como um Rosto Ético capaz de se reestabelecer no eu – o outro do Outro – uma marca em que a ideia Ética do ser Outro possa se incorporar no eu. É essa a ideia, “a ideia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a ideias.”⁹³

⁹³ LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 95.

3 ÉTICA E POLÍTICA: MÃOS SEM CONTRAMÃO, GESTÃO ESPERADA

Após uma análise do *status* da virtude filosófica tendo o Bem como um princípio necessário – um *a priori* da natureza humana necessária à Ética –, passamos pelo problema do mal quando sedimentado nas relações humanas e impedindo que as ações entre os indivíduos mantenham-se moralmente ajustadas.

Isso ocorre, como vimos, devido às circunstâncias em que, muitas vezes, as pessoas estão envolvidas, ou pelas quais são horizontalmente contaminadas, seja por condutas ou por políticas que deformam a natureza e capacidade dos indivíduos, através da maldade e da ambição descontrolada em nome do poder.

Considerando o capítulo anterior como um ponto de partida, agora iniciaremos uma análise que busca alinhar virtudes através de uma ética esperada às ações políticas, que confluam à economia e a um Estado bem equilibrado. Dessas práticas, pode-se esperar uma assimetria entre os sujeitos que caminham nas mesmas mãos.

3.1 CONFIANÇA COMO DIMENSÃO MORAL

Há fatores necessários para que os indivíduos consolidem um estado mínimo de convivência e confiabilidade no seio social. O princípio de bem-estar entre as pessoas é marcado por mecanismos que impliquem em uma relação real de confiança. Sem esse *status* na relação humana, fica comprometida a validade de preceitos de convivência.

Assim também acontece nas relações entre indivíduos e instituições, ou entre as próprias instituições, nas quais os pressupostos não são diferentes. Para que o indivíduo estabeleça uma relação com uma instituição é necessária a premissa de um comportamento tal, em que os sujeitos da relação tenham entre si comportamentos que lhes promovam confiança.

A confiança é um fato social primordial, pressuposto para qualquer tipo de interações, desde as relações pessoas mais elementares até as mais complicadas redes institucionalizadas. Do ponto de vista do indivíduo, ela se constitui em uma atitude essencial, tanto frente ao mundo natural dos fatos como diante do mundo das relações sociais e das normas que a compõem.⁹⁴

⁹⁴ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética empresarial: do diálogo à confiança na empresa*. São Leopoldo, Pelotas: UNISINOS, EDUCAT, 2008. p. 66.

Isso tem sido muito evidente em sociedades nas quais algum setor esteja sob suspeita do seu comportamento, principalmente quando ocorre entre atores políticos, econômicos, ou em outras esferas sociais. No caso específico deste nosso trabalho, vamos considerar: o sujeito político enquanto agente influenciador na sociedade e nas instituições; e partidos políticos ou grupos econômicos.

Como referência de caso, nossa análise versará, mais precisamente, a partir da crise política e econômica que assola o Brasil dos anos de 2013 a 2016. A crise política foi ocasionada, entre outros fatores, pelo total descontrole nas relações políticas partidárias e nas relações entre instâncias dos poderes executivo e legislativo, além da sistêmica corrupção que alcança os sujeitos dessas mesmas esferas de poder.

A partir disso, observamos a dimensão que essa crise tem alcançado no setor da economia, levando a um alto índice de desemprego em um curto espaço de tempo. Isso gerou perda de riqueza, aumento da pobreza e da violência, falta de estabilidade social e, portanto, falta de confiança. Para García-Marzá a confiança é “premissa básica”:

É a premissa básica, da qual os atores individuais ou coletivos partem, para pôr em vigor qualquer tipo de relação social, pois, como capacidade de prognosticar, é capaz de responder à vulnerabilidade que distingue os seres humanos diante do comportamento futuro dos fatos, das pessoas e das instituições.⁹⁵

A confiança surge como uma exigência ética para que grupos econômicos invistam em um determinado país. E isso implica dizer que a confiança torna-se um componente elementar para as relações e estabilidade de um governo e de uma sociedade.

Há, nesse sentido, uma necessidade para que os atores envolvidos na estabilidade social ajam de forma a oferecer uma resposta ética à sociedade. No momento em que qualquer desses atores perde essa noção ética, a sociedade institucionalizada ou não, age como resposta imediata a tais ações. E disso gera-se um ambiente tal que a desconfiança passa a permear as várias atividades sociais.

A crise da confiança, neste sentido, passa a ser resultado de uma crise ética e, definitivamente, à espera de uma transformação que instaure a confiança como um valor *a priori*. Segundo García-Marzá a confiança não se orienta em anseios

⁹⁵ GARCÍA-MARZÁ, 2008. p. 67.

pautados pelo desejo, mas por algo que possa se realizar tendo como base expectativas racionais.

A confiança se incrusta na distância entre aquilo que esperamos e a realidade dos fatos ou as consequências das ações e decisões. Quando essa distância é excessiva e não existe forma de conectar as duas vertentes, sobrevém a desconfiança ou a falta de confiança. É por esse motivo que a confiança não versa tanto de esperanças depositadas em um futuro incerto, cujas aspirações é o desejo, mas de expectativas racionais de que algo possa ocorrer.⁹⁶

Os elementos que indicam o nível compatível para que se possa, ou não, depositar credibilidade a uma instituição passa, necessariamente, por aspectos ligados à dimensão moral dos indivíduos e das instituições. E este é o interesse deste trabalho, haja vista que a sociedade exige que os setores do poder estatal e do setor privado, assim como os cidadãos comuns, ajam de tal forma que suas ações estejam em consonância com ações éticas.

Não iremos considerar nesta pesquisa aspectos psicológicos que, embora tenham pontos afetivos e emocionais relevantes para atribuir noções de confiança, segundo García-Marzá, não vão além das experiências compartilhadas:

Deixando de lado as questões emotivas – que, por si mesmas, constituem, em parte, reações diante do cumprimento ou não daquilo que esperamos dos demais –, a análise deve voltar-se à reconstrução do tipo de razões, subjacentes à confiança depositada em uma pessoa ou instituição.⁹⁷

Muito embora alguns debates circunda aquilo que alguém possa esperar de outrem através do comportamento, como o depósito subjetivo de um crédito que é pautado naquilo que alguém afirma dizer que vai realizar, e de outro lado o outro aguarda por isso, para García-Marzá, “outra vez se está reduzindo a análise da confiança a razões externas ao próprio indivíduo.”⁹⁸

Desse modo, para evitar um círculo em torno de aspectos que se limitem ao comportamento, tradições ou às experiências que são compartilhadas entre os sujeitos, o caminho mais interessante seria analisar o porquê das pessoas reagirem com confiança.

⁹⁶ GARCÍA-MARZÁ, 2008. p. 67.

⁹⁷ GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 72.

⁹⁸ GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 74.

Nossa atenção se volta, então, à tarefa de reconstruir as razões que estaríamos dispostos a oferecer, se nos perguntassem o porquê de depositar nossa confiança em uma pessoa ou instituição ou, então, a justificativa disso que estamos dispostos a fazer.⁹⁹

As expectativas de que um determinado sujeito seja digno de confiança, sobretudo baseado no seu histórico social, o nível de confiança, não pode ser mensurado como um valor maior, um valor que exprima uma intenção tal qual não dependa das circunstâncias, mas da disposição sincera de fazer aquilo que é bom.

Analisemos os seguintes exemplos: um político com suas boas ações sociais; e uma empresa com a oferta de empregos para uma comunidade. Isso não significa dizer que seus atos sejam dignos de respeito ou de confiança, pois pode ser que às suas ações haja implicações de interesses particulares ou escusos.

A expectativa que a sociedade tem desses sujeitos é que eles sejam capazes de condicionar suas ações futuras não por aquilo que já fez ou que deixou de fazer, mas por sua condição de valor moral particular, ou por sua compreensão da dimensão do que é efetivamente moral, pela qual demonstre como válida, para que suas ações possam transmitir confiabilidade à sociedade.

García-Marzá analisa três pontos importantes indicados por Barber, que são:

- a) Expectativas gerais: referentes à experiência e ao conhecimento a respeito da continuidade da ordem natural e social;
- b) Expectativas técnicas: baseadas na competência e nas habilidades e capacidades das pessoas e instituições;
- c) Expectativas morais: concernentes à responsabilidade frente aos interesses dos demais em discussão.¹⁰⁰

Dessas características, salientamos os pontos “B” e “C”, dos quais consideramos “C > B”. O “B” porque salienta as competências, habilidades e capacidades que um indivíduo possa ter. Estas são as expectativas técnicas que, embora tenham uma forte influência àqueles que desejam manter uma relação de confiança, porque diz respeito à análise técnica do primeiro sujeito, não nos parece ser uma expectativa final, haja vista que nem todos os sujeitos com tais prerrogativas sejam moralmente capazes de estabelecer níveis de confiança tal, capaz de manter a honra dos seus feitos.

⁹⁹ GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 74.

¹⁰⁰ BABER *apud* GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 74.

Sujeitos competentes, hábeis e capazes também podem ser sujeitos moralmente desprezíveis. Muito vemos isso no âmbito político. Há sujeitos políticos de excelente oratória, formadores de opinião, de boas competências administrativas, porém corruptos, e verdadeiros abutres do direito alheio. Não se compadecem dos menos favorecidos, pelo contrário, aproveitam-se de suas fraquezas para os manterem sob dominação, oferecendo, por vezes, “favores” como moeda de troca à própria dignidade do povo. Citando Arendt, Aguiar cita o que ela chamou de “psicologia do homem de massa:

Essa situação de massificação social vai gerar o que Arendt chamou de psicologia do homem de massa, facilitando enormemente o seu aparelhamento pelos movimentos totalitários. A marca dessa psicologia é o desprezo aos padrões morais e à vida pública. [...] Esse é o esteio para o “culto da personalidade” tão comum a todos os regimes totalitários.¹⁰¹

Salientamos o ponto “C” porque diz respeito à responsabilidade frente ao outro. E, nesse particular, “C” não considera o valor histórico do indivíduo ou da instituição. No entanto, a probabilidade de “B” ser uma variável no tempo, torna-se passível de alteração pelos próprios valores externos que lhes impõe. Esses valores externos estão relacionados ao que já descrevemos no capítulo anterior, no qual tratamos da “Eclosão do conflito moral” com o advento da problemática da “Horizontalização do mal”.

A moral, neste caso, como fator imprescindível à validade da confiança, deve se prescrever em direção à responsabilidade com os demais indivíduos. Sua resposta não é uma reação egoística de autoafirmação, mas uma reação de que suas prerrogativas se estabelecem como resposta a um equilíbrio de convivência ideal, em que os indivíduos se prestem uns aos outros baseados em expectativas de interesses mútuos e aceitáveis.

Dentro do jogo recíproco entre expectativas e obrigações, pressuposto em qualquer relação de confiança, encontra-se a obrigação moral de cumprir os requisitos derivados da ação empreendida, de agir de acordo com eles. Isso significa tomar em consideração os interesses dos demais por si mesmos, e não apenas para saber como afetam a meus próprios interesses.¹⁰²

¹⁰¹ AGUIAR, 2008, p. 77.

¹⁰² GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 75.

Essa noção está ligada à ideia de relações entre indivíduos que, em um caso específico, anseia por uma resposta relativa aos juízos morais do sujeito primário, ou seja, àquele de quem se espera a ação de confiança, àquele em que se deposita confiança. Assim, a expectativa resultante dessa relação diz respeito aos valores do caráter e à dimensão moral pessoal em que os sujeitos, o primário e o outro se ajustam por uma linguagem moral comum: o outro que credita confiança no primeiro, e este que deve sua honra à confiança que lhe foi creditada.

A separação entre tempo e espaço tende a impedir a formação das bases tradicionais de confiança fundamentadas na família, na amizade e no parentesco. Ao mesmo tempo, os sistemas abstratos tendem a desempenhar papel semelhante ao transferir a confiança rosto a rosto para o sistema legal, o governo e os códigos de conduta.¹⁰³

Esse tipo de relação entre indivíduos apresenta-se diferente na relação entre instituições, ou entre indivíduos e instituições. Nesse tipo de relação, o princípio moral, embora exigido ou esperado de seus dirigentes, dá lugar a outro princípio necessário, o normativo. Tal princípio também se faz necessário para o primeiro caso, quando as expectativas entre os indivíduos são rompidas ou não alcançadas.

Já no segundo caso, a relação entre indivíduos e instituições, ou entre instituições, não atende “primariamente” as expectativas da dimensão moral individual, pois não há uma relação a ser estabelecida diretamente entre pessoas, mas por sujeitos distintos, ou por sujeitos semelhantes, estes através de uma ordem jurídica, regida pelas normas legais e de conduta no mercado.

Não obstante, não é a mesma coisa perguntar-se pela confiança entre pessoas, por mais generalizada que seja, e perguntar-se pela confiança nas e entre instituições. Em relação às pessoas, a boa vontade mencionada se refere à capacidade de agir segundo nosso juízo moral, isto é, seguindo normas morais. Todavia, no caso das instituições, quem é o sujeito de tal responsabilidade? Nesse ponto, falamos de mecanismos anônimos ou de decisões que excedem a responsabilidade individual.¹⁰⁴

Por outro lado, é descabido desmerecer que os mecanismos utilizados para se alcançar tanto uma quanto outra relação sempre deverá estar voltada para uma dimensão moral, pois ainda que seja uma relação estritamente institucionalizada,

¹⁰³ CUNHA, Cleverson R., MELO, Marlene C.O.L. A confiança nos relacionamentos interorganizacionais: o campo da biotecnologia em análise. In: *RAE-eletrônica*, v. 5, n. 2, Art. 18, jul./dez. 2006. Tópico: “Confiança nos relacionamentos cooperativos”.

¹⁰⁴ GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 79.

sempre há por trás das instituições indivíduos que serão de forma direta ou indireta afetados pelos acordos feitos. Dessa forma é imprescindível voltarmos ao ponto “C”.

Como disse Barber¹⁰⁵, as expectativas morais concernem à responsabilidade frente aos interesses dos demais em discussão. Chama-nos a atenção a referência que ele faz ao se referir aos “*demais em discussão*”.

Primeiramente consideremos que o fator moral esteja intimamente ligado à responsabilidade. Nesse caso, o indivíduo moral é também moral na responsabilidade com outrem. Todavia, esse senso moral em direção a outrem exige um comportamento tal, que o próprio sujeito tenha em si uma compreensão profunda do seu *status* moral. A isso Coitinho chama de “responsabilidade internalista”:

[...] característica positiva do modelo ético das virtudes que quero destacar é que ele parece estabelecer uma ligação estreita entre as virtudes, o caráter e a responsabilidade moral, o que pode trazer por consequência uma concepção abrangente de responsabilidade. [...] Isso já nos aponta para uma concepção internalista de responsabilidade moral, uma vez que será o próprio agente que exigirá dele próprio um certo tipo de comportamento, sem a necessidade de contar com exigências externas ao próprio caráter virtuoso, tais como exigências jurídicas, políticas e sociais.¹⁰⁶

Embora essa noção tenha como ponto de partida o caráter do agente primário na responsabilidade moral, considera-se que tal indivíduo aja por suas próprias premissas morais em responsabilidade a outrem, pois uma condição de caráter moralmente aceita por si e pelos outros, pressupõe-se uma responsabilidade com os demais envolvidos. E essa ideia de responsabilidade com outros determina o caráter tanto do indivíduo numa relação como de uma empresa.

Em uma perspectiva ética uma norma será válida quando incluir interesses universais e, caso isso não seja possível, quando incorporar o acordo a respeito de uma determinada prioridade nos interesses. Somente dessa forma se consegue explicar como, de fato, o agir decorre de motivações morais e como é possível adotar compromissos e responder pela confiança depositada em qualquer situação. [...] A resposta diante de tais expectativas decidirá a qualidade moral da empresa.¹⁰⁷

¹⁰⁵ BABER *apud* GARCÍA-MARZÁ, 2008, p 74.

¹⁰⁶ COITINHO, Denis. Virtudes, caráter e responsabilidade. In: *Dissertatio*, UFPel, n. 39, p. 121-142, 2014. p. 134.

¹⁰⁷ GARCÍA-MARZÁ, 2008, p. 78-79.

Diante dos pontos colocados, analisamos que o fator externo não é determinante no que se refere à responsabilidade moral do indivíduo, portanto, ainda que o indivíduo sofra quaisquer ingerências externas nos mais diferentes campos sociais, ele tem o senso moral em si, e este senso é premissa das suas ações. Dessa forma, avaliamos que isso seja determinante para a capacidade de compreender o universo alheio. Assim, na noção moral a partir do próprio sujeito, relê-se a noção deontológica kantiana do imperativo categórico.

As exigências que se impõem para que uma relação seja estabelecida com segurança entre as partes não pode fugir do necessário caráter moral, sobretudo, quando uma parte deve aos demais.

Desse modo, os interesses universais são parte indissociável da relação, e não se pode prescindir que o direito alheio seja preterido por quaisquer das partes, considerando que qualquer acordo pactuado tem em vista não apenas os sujeitos diretamente envolvidos na relação, mas os terceiros desses, como funcionários, clientes, sócios, investidores, famílias e a própria sociedade.

3.2 COEXISTÊNCIA DA ÉTICA COM A POLÍTICA: UMA NECESSIDADE

O encontro ético não é uma subordinação à casualidade. Aliás, esta não se presta a um princípio que se firme eticamente, dada a prerrogativa de que um encontro ético se estabeleça por princípios baseados no caráter e que visem o bem entre os rostos que se encontram. A esperança, por outro lado, é um elemento que alimenta a possibilidade de que tal encontro se realize dentro de expectativas nas quais um ato de responsabilidade consista em uma ação que gere justiça, ou uma relação ética de justiça.

Na relação ética pressupõe-se uma justiça que se instaure como relação com outrem. Para Lévinas essa justiça é sincronização, comparação e tematização, que, segundo Bernardo, se o é, “é-o a partir do des-inter-essamento da responsabilidade ética ou justiça que excede a justiça. E mais, se ela é comparação é, porém, comparação de incomparáveis. É comparação de singularidades, isto é, de seres eleitos e únicos.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: A incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjetividade segundo Emanuel Lévinas (II). *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 17, p. 63-95, 2000. p. 76.

Desses se esperam reciprocidade da responsabilidade, responsabilidade com outrem ou com o todo que reflete o composto social, sobretudo os cidadãos, aqueles que representam direta ou indiretamente os anseios de uma sociedade. Para esse caso, a ideia de justiça é aplicada no momento em que esses outros são representados por indivíduos éticos e, portanto, livres para exercerem um papel de comparação entre poucos, entre incomparáveis, entre aqueles em quem espelham o senso de justiça.

A justiça começa por outrem. Começa, mais justamente, pelo *acolhimento* da sua *magistralidade*, diante da qual, assimetricamente, o *sujeito é absolutamente obrigado – obrigado a uma responsabilidade ilimitada. O justo é o homem hiper-responsável* diante da *magistralidade* ou da *santidade do outro*.¹⁰⁹

Há uma expectativa natural que expressa a ansiedade do povo no desejo de ter uma sociedade justa, com ações justas feitas com o povo e para o povo. Tais anseios não refletem o mero acaso, mas é o resultado de um processo que tende a levar às boas práticas políticas e ao respeito a esse mesmo povo.

Toda sociedade democrática é mobilizada em torno das suas necessidades e daquilo que almeja de melhor para vida do seu povo e, para isso, empreende esforços de organização, politização e ações. Vão ao voto e reivindicam seus direitos aos políticos, e esse movimento é reflexo de uma consciência de que há esperança para que a ética seja parte elementar de qualquer gestão implantada, sobretudo, quando as instituições, ou os que a representam, proporcionam ao povo uma cooperação que vise vantagem comum.

[...] O que é preciso mostrar é que uma certa organização da estrutura básica, certas formas institucionais são melhores para efetivar os valores da liberdade e da igualdade quando os cidadãos são considerados como pessoas livres e iguais – isto é, como dotadas de personalidade moral que lhes permite participar de uma sociedade encarada como um sistema de cooperação equitativa com vistas à vantagem mútua.¹¹⁰

A concepção da não participação do sujeito livre nas ações frente ao Estado, frente às instituições públicas ou privadas, tende a esvaziar o espaço ético necessário para uma sociedade forte em seus valores. Carron, em referência a Merleau-Ponty acerca da construção da relação do homem com o homem, diz:

¹⁰⁹ BERNARDO, 2000, p. 67.

¹¹⁰ RAWLS, J. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 207.

Merleau-Ponty tenta uma definição da virtude política que não se funda sobre uma visão do homem, mas sobre a exigência de construir uma certa humanidade através da contingência fundamental da história. A questão ética não reside apenas nos valores defendidos, mas na capacidade de ligar os homens de maneira efetiva.¹¹¹

Essa ideia aponta para a construção, entre os próprios indivíduos, da definição de uma humanidade na qual esses indivíduos sejam partícipes desse vínculo composto por eles próprios através de uma convivência comum. Dessa ideia não se pode prescindir que o comportamento ético seja uma marca inequívoca entre uma sociedade equitativa.

Considera-se, portanto, que esse movimento de coexistência entre os indivíduos surge como uma premissa humanística e não ideológica no pensamento de Merleau-Ponty.

Para ele, a questão do humanismo não é fundamentalmente ideológica; ela é bem mais que isso. Ela constitui a marca de um pensamento realmente político, porque ela sempre coloca em primeiro plano o problema da experiência do outro e o encargo da coexistência dos homens.¹¹²

É nessa coexistência dos homens que uma ética se faz necessária e precisa, tendo em vista uma política que pense o todo. Disso, há uma lucidez inerente e capaz de frear qualquer intencionalidade má que suscite um estado temerário à sociedade. É nessa coexistência que os indivíduos estarão fortalecidos e atentos para que nenhum mau político se aproprie dos bens que são próprios do povo, das virtudes que lhes foram vivenciadas ou outorgadas pela convivência de paz.

O povo, sem isso, tornar-se-á vulnerável às más ações de pretensos indivíduos ao poder ou à política e, com isso, ter seu sistema ameaçado, ou uma democracia enfraquecida se o engajamento entre os homens não forem comunicados.

Haverá sempre homens para explorar os momentos de hesitação sobre os valores e de resignação com o intuito de fundar um poder fora da norma. Mas o sucesso de seu projeto só é possível se nós deixamos a eles nossa liberdade de engajamento.¹¹³

¹¹¹ CARRON, Guillaume. A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.9, n. 1, p. 181-200, abril, 2012. p. 186.

¹¹² CARRON, 2012, p. 187.

¹¹³ CARRON, 2012, p. 197.

Qualquer que seja a instituição privada ou pública, ou o sistema de governo, apenas sobreviverá a uma empreitada ameaçadora se mantiver uma ética mínima de convivência entre os seus membros.

Uma ética com princípios básicos de convivência e coexistência entre seus membros e que lhes proporcionem segurança em seu sistema. “Pois a ética política supõe, em primeiro lugar, uma capacidade de distância em relação às suas próprias convicções, quando a necessidade de instituir se coloca sob uma forma nova.”¹¹⁴ E é precisamente por isso que Carron reivindica que a ética em Merleau-Ponty não é, a princípio, ideológica. Diz ele:

[...] Ela não aceita nenhum dado da história como uma evidência política, que ela chama todo homem a assumir ao máximo as necessidades de seu engajamento. Se engajar não é seguir a correnteza de princípios inscritos em uma suposta natureza do homem ou do mundo, mas participar da instituição de dimensões simbólicas capazes de inscrever os indivíduos num futuro comum.¹¹⁵

Tais esforços corroboram a possibilidade de encontrar soluções às necessidades comuns do povo. É dessas dimensões que assumem não apenas como uma simbologia, mas de uma *práxis* real dos movimentos individuais e coletivos em prol da sociedade, que podem advir novos conceitos que tornem as instituições mais aceitas por seus membros, sobretudo no que diz respeito à estabilidade e a eficácia das ações enquanto promotoras da paz social.

Disso, a possibilidade de um novo equilíbrio se torna latente, pois com uma ética política aceitável e instaurada, a retomada da confiança se restabelece e novos caminhos se tornam mais acessíveis e de cooperação entre todos.

3.3 RELAÇÃO ASCENDENTE: DA ÉTICA AO ESTADO

A necessidade de uma coexistência da ética com a política e, portanto, com o Estado, traz certas exigências do comportamento entre duas esferas que analisamos aqui a partir do contexto midiático brasileiro: a política, referida aqui como o sujeito que a faz, portanto o sujeito político, ator representativo da sociedade moralmente responsável pelas melhores ações a serem empreendidas para a

¹¹⁴ CARRON, 2012, p. 198.

¹¹⁵ CARRON, 2012, p. 199.

sociedade; e em segundo lugar, pelo mercado econômico, como partícipe intermediário e significativo da sociedade.

Usamos o termo “intermediário” porque há a outra ponta dessa relação, ou melhor, estão as pontas da relação, que é sempre o povo, pois desse povo provém seu representante e à ele voltam os resultados das suas expectativas e do seu empreendimento subjetivo, a confiança. É nesse intervalo que age o instituto das ações que serão realizadas, ou seja, o mercado com sua economia.

O Estado como espaço da organização das ações políticas mínimas, tem sua função moral e não pode confundir sua natureza e seu papel. A esse Estado Nozick chama de Estado mínimo, ou seja, um Estado que estabelece uma função mínima de ação como proteção e cumprimento de seu papel. Esse Estado mínimo é um ponto de partida para ações efetivamente morais e que, portanto, influencia nas deliberações confluindo à respeitabilidade do direito de seus cidadãos à liberdade.

[...] limitado às funções restritas de proteção contra a violência, o roubo e a fraude, de cumprimento de contratos, etc., justifica-se; que qualquer Estado mais amplo violará o direito das pessoas de não serem obrigadas a fazer certas coisas e, portanto, não se justifica; que o Estado mínimo é inspirador, assim como correto. [...] o Estado não pode usar sua máquina coercitiva com o propósito de fazer que alguns cidadãos ajudem a outros ou para proibir as pessoas em atividades para seu próprio bem ou proteção. (tradução nossa).¹¹⁶

Desse Estado - e dos agentes que o fazem - espera-se e exige-se uma posição confiável de que suas ações sejam moralmente aceitáveis. Delas a sociedade anseia por uma postura cujas práticas de seus gestores sejam honrosas, que não contemplem ingerências paternalistas ou governos despóticos, ou seja, para o primeiro caso, uma relação na qual o poder seja compartilhado entre pais e filhos; e, na segunda, uma relação que se estabelece com senhor e escravo.

Ambas as formas, entre outras recusáveis em uma sociedade minimamente ética, têm sido incisivamente recusadas pela sociedade brasileira, numa expectativa de se estabelecer relações que sejam moralmente aceitas, isto é, com isonomia, transparência e meritocracia entre os agentes públicos. Para Bobbio, “A política e a

¹¹⁶ NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 7. [...] limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. [...] el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su propio bien o protección.

moral têm em comum o domínio sobre o qual se estendem, que é o domínio da ação ou da práxis humana.”¹¹⁷

Bobbio considera que tais diferenças são relativas ao princípio ou ao critério de justificação e de avaliação das ações. Ou seja, pode-se considerar uma ação política lícita ou ilícita, moral ou imoral.

A descoberta da distinção que é atribuída, correta ou incorretamente, a Maquiavel, daí o nome de maquiavelismo a toda teoria da política que sustente e defenda a separação entre política e moral, é com frequência tratada como problema da autonomia da política. [...] aquilo que chamamos de autonomia da política nada mais é que o reconhecimento de que o critério com base no qual se considera boa ou má uma ação política (e não nos esqueçamos de que por ação política se entende, de acordo com o que foi dito até aqui, uma ação que tenha por sujeito ou objeto a *pólis*) é distinto do critério com base no qual se considera boa ou má uma ação moral.¹¹⁸

O problema da noção daquilo que seja uma coisa boa ou má em relação ao povo, deve passar pelo viés daquilo que, a rigor, seja moralmente correto no que diz respeito a todos os indivíduos de uma sociedade.

O princípio, portanto, da questão moral fica a desejar quando está em questão o poder, pois no anseio pelo poder ou pela manutenção deste, pode-se atribuir que a ação política seja moralmente aceitável em detrimento daquilo que seria pacificamente compactuada pelo povo. Isso implica, portanto, em questionar a motivação do agente público, já que se pode apresentar como um mero estabelecimento do poder.

No entanto, para Bobbio, “ao contrário, na moral, a máxima maquiavélica não vale, já que uma ação para ser julgada moralmente boa deve ser cumprida com nenhum outro fim além daquele de cumprir o próprio dever.”¹¹⁹

Bobbio ainda apresenta uma distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade, o que, segundo ele, é uma das mais convincentes interpretações dessa posição desenvolvida por Weber. Aqui, uma citação de Weber transcrita por Bobbio:

[...] há uma diferença incomensurável entre o agir segundo a máxima da ética da convicção, a qual em termos religiosos soa: ‘O cristão age como

¹¹⁷ BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 173.

¹¹⁸ BOBBIO, 2000, p. 174.

¹¹⁹ BOBBIO, 2000, p. 174.

um justo e remete o êxito às mãos de Deus', e o agir segundo a máxima da ética pelas consequências (previsíveis) das próprias ações.¹²⁰

Uma capacidade de conseguir averiguar qual seja a melhor maneira para se compreender o povo seja, talvez, a mesma capacidade de conseguir enxergar o próprio lugar em que se encontra o agente público. Esse, talvez, seja um problema: conseguir ver o lugar da ética na política quando, na verdade, ambas precisam caminhar juntas. Isso, em geral, acontece porque a relação entre ética e política tende a se afastar, por considerar que o sujeito político preocupa-se tão somente com resultados, deixando de lado a reflexão sobre suas ações morais.

[...] Quando se sustenta que a ética do político é exclusivamente a ética da responsabilidade (ou dos resultados), que a ação do político deve ser julgada com base no sucesso ou ao insucesso, que julgá-la a partir do critério da fidelidade aos princípios é dar prova de moralismo abstrato e, portanto, de pouco senso nas questões deste mundo. Quem age segundo princípios não se preocupa com resultado das próprias ações [...].¹²¹

Para Bobbio, na análise entre as duas éticas que Weber apresenta, é inócua insistir em tal distinção, pois, segundo ele, Weber não se dispõe a um reducionismo da política à ética da responsabilidade. Dessa forma, reduzir a prática política a resultados é comprometer o instituto do fazer política em si.

[...] ética da convicção e ética da responsabilidade não podem, segundo Weber, caminhar separadas uma da outra. A primeira, tomada em si mesma, levada às últimas consequências, é própria do fanático, figura moralmente repugnante. A segunda, totalmente apartada da consideração dos princípios a partir dos quais nascem as grandes ações, e totalmente voltadas apenas para o sucesso [...].¹²²

Essa análise deve passar necessariamente por valores relativos à vida. Isso implica dizer que nenhum valor cognominado de valor moral, seja ele feito por uma ação política, ou por um indivíduo leigo, sempre deve ter em vista o alcance que a ação vá atingir. A isso está o respeito direto à liberdade do agente ativo, aquele que faz a ação política se realizar, e o agente passivo da sociedade, aquele que recebe o resultado da sua esperança.

¹²⁰ WEBER *apud* BOBBIO, 2000, p. 174.

¹²¹ BOBBIO, 2000, p. 196.

¹²² BOBBIO, 2000, p. 197.

Para Nozick, alguns fatores são passíveis de análise, sobretudo, quando se fazem algumas perguntas relativas à capacidade moral e das ideias que nos advêm em nossas vidas.

Qual a importância moral dessa capacidade adicional de formar uma imagem de toda nossa vida (ou, pelo menos, de partes significativas dela) e agir de acordo com uma concepção geral da vida que alguém deseja viver? Por que não interferir na forma que outra pessoa faz de sua própria vida? E o que dizer daqueles que não modelam ativamente suas vidas, mas vão à deriva, empurrados pelas forças que atuam sobre eles? (tradução nossa).¹²³

Numa vasta abordagem apresentada por Bobbio na obra citada, ao discorrer da ideia weberiana da convicção e das consequências, ele consente com a ideia de que uma ética política, ou uma *práxis* pública com uma política que tenha uma ética aceitável, tem como finalidade a *pólis* e a qualidade de vida dos indivíduos, razão de todas as ações dos agentes públicos. E é nesse sentido que Nozick responde às próprias perguntas por ele formuladas:

Compreendo que a resposta está ligada com a noção elusiva e difícil: o significado da vida. Que uma pessoa compile sua vida em conformidade com uma regra geral é o modo de dar sentido à vida; Apenas um ser com a capacidade de compilar assim sua vida pode ter, ou esforçar-se por ter, uma vida cheia de sentido. (tradução nossa).¹²⁴

Ao conseguir a capacidade de vislumbrar tamanha noção de vida, quando indicada na forma ascendente, ou seja, do povo em direção às suas autoridades, aos seus representantes, ao Estado, parece-nos que a tendência natural é que a sociedade passe a se beneficiar de uma postura ética mais avançada. Nesse sentido, defendemos que o valor moral se entende como um valor de base, capaz de transformar o que é mal em algo extremamente benéfico, e que se reflete a toda a sociedade.

¹²³ NOZICK, 1988, p. 60.

¿Cuál es la importancia moral de esta adicional capacidad para formar una imagen de toda la vida de uno (o, al menos, de partes significativas de ella) y actuar de acuerdo con una concepción general de la vida que uno desea vivir? ¿Por qué no intervenir en el plan que otro hace de su propia vida? ¿Y qué decir de aquellos que no modelan activamente sus vidas sino que van a la deriva, empujados por las fuerzas que actúan sobre ellos?

¹²⁴ NOZICK, 1988, p. 60.

Conjecturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida. El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido.

3.4 REENCONTRO DA ÉTICA COM A EDUCAÇÃO, SEGUNDA POSSIBILIDADE

Para que uma sociedade viva envolta por princípios que tragam bem-estar a todos deve, necessariamente, considerar valores primários da virtude humana, como o Bem. Esta virtude, dizemos neste trabalho, pode ser alcançada por dois importantes vieses: aquilo que chamamos no capítulo anterior de o “Reencontro ético”, relacionado a um novo encontro entre o homem e Deus, fonte de toda virtude; e o segundo, que nós chamamos agora de “Reencontro da ética com a Educação”.

Alcançar os indivíduos através de princípios de base pode corroborar significativamente para uma transformação do comportamento humano individual com vista nas instituições sociais representativas. Ou seja, propomos “uma reflexão” para a necessidade de se construir um sistema na educação, no qual se restabeleçam princípios éticos, e que estes sirvam como parâmetros de comportamento social, e sejam aptos para reger minimamente as pessoas e as instituições.

Rawls desenvolve os chamados estágios do desenvolvimento moral. No segundo estágio, chamado de “moralidade de associação”, ele aponta para uma formação moral a partir de um relacionamento primário, que é a família.

[...] a família em si é vista como uma pequena associação, normalmente caracterizada por uma hierarquia definida onde cada membro tem determinados direitos e deveres. À medida que a criança se torna mais velha, assimila os padrões de conduta adequados à sua situação. As virtudes de um bom filho, ou uma boa filha, são explicadas ou, pelo menos, transmitidas pela aprovação ou desaprovação dos pais [...].¹²⁵

Por analogia, a família é um parâmetro de um núcleo de formação moral importante, que é ampliado à esfera social e, à medida que as crianças crescem e se tornam adultas, novos desafios vão se estabelecer em convergência a uma estrutura maior de relacionamento e de respeito uns aos outros, pois a demanda passa a exigir outro *status*, que não são mais as exigências dos pais às crianças.

Nesse outro momento, o adulto passa a observar que há um novo indicativo de perfil moral, este não mais observado por seus pais, mas por uma associação maior, onde, inclusive, vivem outros que não pertencem à mesma base do seu relacionamento.

¹²⁵ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p. 344.

Esse novo momento de convivência tende a ser um espaço desafiador e modelador do próprio comportamento moral, pois não mais estará sob a égide paterna, mas sob o olhar e o parâmetro de outras formações que, por princípio, devem ser respeitadas. “Assim, a moralidade de uma associação inclui um grande número de ideias, cada qual definido de maneira adequado ao status ou papel do indivíduo.”¹²⁶

Para Rawls esse pressuposto moral tem como base princípios de amizade e confiança, quando estes são depositados como objetivos para que a relação a ser estabelecida seja uma relação recíproca e de atributos mútuos.

De fato, esses princípios se aplicam ao papel de um cidadão, papel que todos exercem, uma vez que todos, e não apenas aqueles em via pública, devem ter posicionamentos políticos em relação ao bem comum. Por isso, podemos pressupor a existência de uma moralidade de associação, em que membros da sociedade se considerem iguais, como amigos e associados, unidos num sistema de cooperação conhecido por seu caráter benéfico (para todos) e regido por uma concepção comum de justiça. O conteúdo dessa moralidade caracteriza-se pelas virtudes cooperativas: as de justiça e equidade, fidelidade e confiança, integridade e imparcialidade.¹²⁷

Essa possibilidade de atitudes morais é, para Rawls, uma forma de cooperação num sistema justo. E um sistema justo começa por oportunidade de informação e educação a todos. Assim, a educação exerce um papel necessário contundente, de forma a proporcionar um convívio de princípios semelhantes, onde a ética possa encontrar lugar de socialização.

Esse lugar é o ambiente em que todos possam dividir suas experiências e ideias comuns. Um lugar em que as virtudes sejam um objeto de anseio de todos e aceitos por todos, como um princípio orgânico da vida.

Ética e educação podem e devem andar juntas, e esse “Reencontro da ética com a Educação” é a nossa proposta como uma segunda possibilidade. Goergen faz uma análise em Sócrates acerca da relação entre ética e educação, e diz:

[...] há uma relação intrínseca entre ética e educação, porquanto o conhecimento ético deve orientar o agir. Não sobre o educador e seus ensinamentos, mas sobre si mesmo é que o aluno deve fixar sua atenção para que aprenda a conduzir seu agir segundo a ideia de Bem. O educador não atua nem como exemplo nem como autoridade, mas como aquele que

¹²⁶ RAWLS, 1981, p. 344.

¹²⁷ RAWLS, 1981, p. 347.

ajuda o educando a agir segundo a ideia de virtude (Bem) que se encontra em seu interior.¹²⁸

Qualquer que seja a noção acerca das mais veneradas virtudes humanas, se apenas ficar no campo das reflexões, dos debates acadêmicos, das produções científicas e não houver um sistema que abarque as ideias no campo prático, as formulações e as produções não obterão resultados satisfatórios no que diz respeito ao alcance prático das ideias.

Todo Bem deve redundar em efeitos comuns que proporcionem, no mínimo, um Bem a todos. Portanto, a formação moral de uma sociedade deve considerar suas complexidades e, portanto, inserir-se num contexto em que o processo, de médio ou longo prazo, seja algo objetivo e esperável.

A formação moral é um processo complexo que abriga diversos aspectos, desde a incorporação das convenções sociais até a formação da consciência moral autônoma. As formas de aquisição de tais requisitos incluem a reflexão e as atitudes pessoais até os sentimentos e comportamentos que são estimulados pela educação formal ou informal, como também pela simbiose ou mimese cultural. A educação moral, entendida como o conjunto de todos esses movimentos, é um processo de construção sociocultural da personalidade ou do sujeito moral.¹²⁹

Entendemos que um sistema justo deva passar por um viés que proporcione a todos os indivíduos o acesso a essa possibilidade. Dificilmente um sistema complexo de valores subjetivos poderá se firmar socialmente na forma embrionária das ideias, ser aceito, implementado e perpassado às gerações, sem que haja uma relevância mínima da urgente necessidade pela família, pela academia científica, pela política ou pelo Estado.

Se a humanidade não progride na mesma medida em todas as partes do mundo – leia-se ainda –, a responsabilidade não é da ciência, mas da ignorância dos benefícios que dela podemos extrair, e das más escolhas políticas.¹³⁰

Todo conhecimento científico deve estar a serviço de uma função objetiva que conflua em um Bem a todos. Aquilo que se chama de progresso do conhecimento, quando desvincilhado dos costumes mais elementares dos

¹²⁸ GOERGEN, Pedro. Educação e valores no mundo contemporâneo. In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 983-1011, Especial, Out. 2015. p. 990.

¹²⁹ GOERGEN, 2015, p. 1005.

¹³⁰ BOBBIO, 2000, p. 665.

indivíduos está fadado ao mero tecnicismo científico. E a mera técnica, tanto na esfera individual, como política e de mercado econômico, apenas demonstra o distanciamento das relações humanas e dos sentimentos de convivência e partilha do saber.

Vive-se um vazio de valores humanos primários nos quais as pessoas aspiram por associar o conhecimento teórico com aspectos reais da amizade e da confiança. Ignorar essas necessidades, esvaziando o convívio e a formação do caráter humano, significa robotizar a sociedade e retirar os elementos da natureza humana. Nas entrelinhas do que diz Bobbio, esse afastamento é presunção de que apenas o progresso do conhecimento consiga ordenar melhor a sociedade.

Há, aliás, quem veja uma razão essencial para essa dissociação entre progresso do conhecimento e progresso moral exatamente no processo de secularização, do qual nasceu a ciência moderna: o saber científico não apenas não teria melhorado moralmente o homem, mas induzindo-o cada vez mais a abandonar as crenças tradicionais, a não mais se sentir sujeito ao temor de Deus, a acreditar-se único senhor e construtor do próprio destino, o teria principalmente corrompido.¹³¹

No entanto, esse confronto que se estabelece não traz vantagem alguma, pois, segundo Bobbio, “progresso científico e técnico, de um lado, e progresso moral, de outro, correm lado a lado e, ao mesmo tempo, um independentemente do outro.”¹³²

Como idealizar uma relação na qual o sistema político precise, e de fato precisa, estar em plena consonância com a cidade sem que haja uma relação direta de comunicação e de princípios éticos? Aliás, hoje, nos sistemas democráticos, há uma exigência ainda maior de uma decisiva participação popular nas ações políticas. Dessa forma, a necessidade de um progresso moral nas relações interpessoais e institucionais exige uma urgência nas práticas de políticas educacionais de base na sociedade.

Prescindir dessa realidade é atestar a impossibilidade de reverter um analfabetismo moral que afunda os anseios por um equilíbrio social. Há uma evidente expectativa na sociedade brasileira, de que homens e instituições melhores surjam ou se reinterpretem com um maior caráter de justiça, de honestidade e de valor moral.

¹³¹ BOBBIO, 2000, p. 667.

¹³² BOBBIO, 2000, p. 667.

Com as mudanças que o progresso científico nos traz e com tantas evidências de demandas de ordem moral como a propina, a corrupção, entre outras, a sociedade faz exigências para que decisões rápidas precisem ser tomadas de forma que não comprometam ainda mais o futuro moral da sociedade, e consequências ainda maiores possam comprometer o país.

A ciência do bem e do mal ainda não foi inventada. Não há problema moral e jurídico, não há problema de regras de comportamento, que não levante distintas, opostas, soluções: basta pensar, para dar os primeiros exemplos que vem à mente, na licitude ou não do aborto, da pena de morte, dos transplantes de órgãos, dos matrimônios alternativos.¹³³

A esses exemplos levantados por Bobbio, acrescentaríamos alguns outros vividos no Brasil nos últimos anos, que são: as práticas morais no sistema político; a relação da benesse do capital privado aos partidos políticos, com financiamento de campanhas pessoais de políticos *versus* os interesses implícitos; a relação moral entre empresa privada e Estado; o problema da propina; a questão do instituto da delação premiada; o encarceramento do acusado *versus* a liberdade da vontade de se delatar ou não; a questão de um governo governar por maioria, tendo como moeda de troca, cargos públicos em detrimento à meritocracia na administração pública; o problema das patentes entre governos e/ou empresas privadas diante de uma calamidade pública na saúde, a exemplo dos casos de brigas por autoria da descoberta e da produção de vacinas para problemas emergentes e de ordem humanística, como o avanço da microcefalia; entre outros casos.

Enfim, são tantas as questões que estão diante de nós que acreditamos que somente pela transformação do comportamento ético dos indivíduos possam vir a ter outro parâmetro de existir, ou mesmo de serem solucionadas.

Isso significa que o desenvolvimento científico em todos os campos de ação humana nos coloca com frequência cada vez maior diante de novos problemas de escolha entre diferentes comportamentos. [...] mas nada nos dizem sobre a bondade ou a maldade intrínsecas ao fim, que depende de juízos morais com frequência em conflito entre si segundo as circunstâncias históricas, a condição social de quem as discute, os interesses em jogo entre as partes, e as doutrinas, ou filosofias, ou ideologia nas quais alguns se inspiram.¹³⁴

¹³³ BOBBIO, 2000, p. 674.

¹³⁴ BOBBIO, 2000, p. 674.

O déficit do valor moral não está apenas nas camadas mais pobres da sociedade, mas da sociedade como um todo, mesmo entre os mais abastados, ou de uma classe média privilegiada, beneficiários de uma educação elevada, todavia, moralmente precária. Afinal, a rigor, são os mais instruídos que detêm acesso e influência às tantas distorções morais que vivemos e, ainda, que causam prejuízos estrondosos à nação. São esses que manipulam sistemas políticos e econômicos e destes fazem degraus de ascensão em causa própria e em detrimento de um povo que lhes depositou confiança e esperança.

Confrontar o comportamento através da ética num sistema de educação é proporcionar, no mínimo, uma justiça equitativa entre os indivíduos de uma sociedade que anseia o Bem. É dividir a responsabilidade entre todos os sujeitos envolvidos: o cidadão, o Estado e os setores de produção. É responsabilizar o todo pelo tudo que é vivido, seja pelos fracassos dos resultados obtidos, seja pela felicidade que suas ações lhes proporcionem.

CONCLUSÃO

Constatar a existência de uma eclosão do conflito moral é um indício de que há virtude inerente nas pessoas, e a própria sociedade é “senhora” dessa percepção. Ora, se há uma flagrante observação a essa realidade, conclui-se que há um Bem real na natureza humana e que, portanto, não compactua com as distorções dos valores morais ajustados.

Ainda que a moralidade ecloda em uma imoralidade desgovernável e que se assente sobre diversos setores sociais, a senhora sociedade, que também é guardiã dos seus princípios, mantém-se de forma imposta a reivindicar a existência e permanência da sua ordem moral.

Mesmo que os desafios que qualquer sociedade tenha sejam imensos, sobretudo, aquelas que ainda buscam consolidar-se em um maior nível de comportamento ético, ainda assim, a postura da sociedade é clara diante da não aceitação a tudo aquilo que distorce o que seja o anseio de todos.

É certo que em sociedades onde poucos dominam uma maioria, esses poucos são tentados a subestimar a maioria através do poder e a se manter numa posição de domínio constante. Isso acontece na maioria dos países que vivem fortes ditaduras, acontece na maioria dos países onde as instituições estão fragilidades e, portanto, vulnerárias à corrupção e à horizontalização do mal – no sistema político e no setor produtivo da economia.

Não temos a presunção de que essas duas possibilidades que ora apresentamos neste trabalho, para uma possível solução ao conflito moral, sejam fins em si. Outros fatores podem ser postos nessa discussão como agentes possíveis primários, ou como agentes que se coadunem aos apresentados aqui, com objetivo de se alcançar uma gestão esperada, uma gestão na política, uma gestão nos setores produtivos e uma gestão da própria vida, mas eticamente praticada.

E isso não acontece por uma sensação ou expectativas utópicas, ou por um êxtase social, mas por ações muito objetivas e reais que promovam uma estabilidade de crenças, na qual os valores éticos sejam parte da vida dos indivíduos.

Portanto, se faz urgente um Reencontro Ético com princípios elementares das tradições humanas e dos valores de ser humano. De um Reencontro através de

um sistema forte que possa oferecer o valor e a necessidade da ética desde a formação básica das crianças, passando pela formação fundamental e avançando às práticas acadêmicas, ou, ao menos, amenizar as perdas em alguns países que, historicamente - sobretudo o Brasil - estão imersos na degradação moral através da corrupção.

Países mais avançados em educação funcionam com maior transparência, isonomia, imparcialidade e apoio social com seus organismos de controle, exercendo com maior eficácia o poder de fiscalizar, de denunciar, de julgar e de prender. Isso porque passa a ser uma exigência natural dos seus cidadãos.

A confiança que esses atores passam à sociedade tem resposta de satisfação social imediata a partir do momento em que a sociedade passa a conviver com essa realidade. Assim, a paz social é aqui traduzida pela capacidade da sociedade esperar e/ou viver um Bem promovido por alguém ou pelo Estado. A paz é o conforto em poder confiar que as virtudes incorporem a vida das pessoas e que a sociedade possa viver uma vida boa.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odilio Alves. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. In: *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 73-88, outubro, 2008.

ALMEIDA, Leonam R. O homem como realidade em construção: o dinamismo antropológico em Santo Agostinho. *Pensar*, Revista Eletrônica da FAJE. V. 2, n. 1, p. 37-51, 2011.

ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen, 2003.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *The Jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BACH, J. Marcos. *Uma nova moral? O fim do sistema tradicional*. Petrópolis: Vozes, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: A incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjetividade segundo Emanuel Lévinas (II). *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 17, p. 63-95, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BUENO, Roberto. Brecht e o mal no mundo: Exceção ou regra? In: *Dissertatio*, UFPel, n. 37, p. 139-154, 2013.

CARRON, Guillaume. A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo. Traduzido por Matheus Hidalgo. Revisto por Cristiano Perius. In: *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 181-200, abril, 2012.

COITINHO, Denis. Responsabilidade moral razoável. In: *Veritas*, Porto Alegre. v. 59, n. 1. Jan.-abr., p. 38-58, 2014.

_____. Virtudes, caráter e responsabilidade. In: *Dissertatio*, UFPel, n. 39, p. 121-142, 2014.

CUNHA, Cleverson R., MELO, Marlene C. O.L. A confiança nos relacionamentos interorganizacionais: o campo da biotecnologia em análise. In: *RAE-eletrônica*, v. 5, n. 2, Art. 18, jul./dez. 2006.

DOWBOR, Ladislau. *Democracia econômica: um passeio pelas teorias*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2010.

FORTE, Bruno. *À escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética empresarial: do diálogo à confiança na empresa*. São Leopoldo; Pelotas: UNISINOS, EDUCAT, 2008.

GOERGEN, Pedro. Educação e valores no mundo contemporâneo. In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 983-1011, Especial, Out. 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*. France, Gallimard, 1976.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KUIAVA, Evaldo Antônio. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Lévinas: Uma aproximação. In: *Veritas*, Porto Alegre. v. 51, n. 2, p. 55-60, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARDER, Michael. Fugas do Bem. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, no. 38, p. 273-290, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para a genealogia da Moral*. São Paulo: Scipione, 2002.

NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica, 1988.

PAVIANI, Jayme. A ideia de bem em Platão. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 68-82, jan./abr. 2012.

PEGORARO, Olinto A. *Ética é Justiça*. Petrópolis, Vozes, 1995.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

RAWLS, J. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

RICOEUR, Paul. *Ética e Moral*. Covilhã: Lusosofia, 2011.

_____. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas / Paul Ricouer*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: O mal banal e o julgar. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1. Jan./abr., p. 127-135, 2011.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 179-200, Set/Dez., 2014.