

ÉTICA, RESPONSABILIDADE E DEMOCRACIA

Alexandre Marques Cabral *

Introdução

O tema é da hora. Por todo lado a força midiática coloca-nos frente a frente com a questão da ética e da responsabilidade no quadro do ideal democrático que norteia e fundamenta a política nacional e, conseqüentemente, fundamenta a totalidade de nossa cultura. Não obstante a divulgação de uma série quase que interminável de reflexões acerca do tema, fato é que ele só está sendo discutido porque desde há muito vem caindo no esquecimento. É que este tema pertence àquelas questões que se tornam discutíveis justamente porque delas nada mais se sabe. E ainda há um agravante. Trata-se do fato de que o tema aqui mencionado somente veio a lume através do clássico sensacionalismo midiático que, no afã de criar mais um produto que possa facilmente ser consumido pelo seu público-alvo, usa as palavras ética, responsabilidade e democracia sem o pudor e o cuidado sempre necessários para que uma questão essencial não caia na banalização popular. Desse sensacionalismo já conhecemos o paradeiro: a ideologização da informação, que, com um novo disfarce, manipula a população com o fito de deixar vigorar os interesses mais sórdidos da velha burguesia e dos poderes oligárquicos que ainda fazem uso capião deste país. Na ciranda das informações divulgadas, os belos termos citados – ética, responsabilidade e democracia – passam a justificar os velhos ideais capitalistas: o consumo, o lucro, a reificação do homem e a manutenção da organização de poder das diversas camadas sociais.

Mas a questão aqui levantada não é privilégio do momento histórico que determina o andamento da cultura brasileira. A banalização do que poderíamos chamar de constructo ética-responsabilidade-democracia já é comum nos países ditos democráticos do mundo inteiro. Basta uma aproximação dos discursos proferidos pela Casa Branca nos últimos anos para que se verifique nossa informação. A expressão “democratização do governo afegão” ou “democratização do Iraque” tem legitimado o “genocídio” de inocentes nestes países, além de favorecer o apoio popular estadunidense no início destas duas guerras e ainda escamotear o interesse do governo Bush referente ao petróleo e ao gás natural destes países. A palavra democracia, portanto, passou por uma metamorfose semântica, mesmo que imperceptível aos olhos da opinião pública. Trata-se do que podemos chamar de

ideologização semântica, que funciona como dispositivo cultural que favorece o desdobramento histórico da política e da economia neoliberais, cuja essência nada se identifica com o ideal democrático.

O exemplo supracitado refere-se tão somente à palavra democracia. Há, no entanto, outros que nos mostram a manifestação dessa mesma distorção semântico-ideológica no que tange aos termos “ética” e “responsabilidade”. São termos não somente desgastados, mas ideologizados. Sua utilização tem corroborado somente para a intensificação do status quo cultural, concomitantemente para o quadro de injustiças das mais diversas que têm acometido os grupos sociais excluídos da marcha dos anos de desenvolvimento dos países capitalistas. Porém, o exemplo mencionado aqui nos basta para a explicitação da gravidade da questão ora levantada.

A questão que nos interessa é: qual a relação existente entre ética, responsabilidade e democracia? Para que se responda a esta pergunta, outras devem primeiramente ser respondidas: que é ética? Que é responsabilidade? Qual é a essência do ideal democrático? A segunda questão deve ainda ser subdividida em duas: que é liberdade? Qual a relação entre liberdade e responsabilidade? A nossa proposta é a de tão-somente elucidar a relação originária entre ética, responsabilidade e democracia, com o fito de contribuir para o resgate de uma compreensão originária deste tema. Para isto, dividiremos a presente exposição em quatro tópicos: a) Liberdade e responsabilidade; b) Definição do termo ética em contraposição à moral normativa; c) Por uma elucidação do ideal democrático; d) Conclusão: a co-pertença de responsabilidade, ética e democracia.

A) Liberdade e responsabilidade

Tornou-se lugar comum a compreensão da indissolubilidade existente entre liberdade e responsabilidade. Para haver responsabilidade, é necessário que se seja livre. Animais não são responsáveis porque não são livres. Este é um pressuposto tão difundido que todo aparato jurídico do mundo inteiro nele se fundamenta. Um dono de um animal é responsabilizado pelos seus [do animal] atos justamente porque

animais não são livres e porque o dono ao adquirir seu animal, o fez livremente e por isso passou a responsabilizar-se pelos seus atos.

Mas, apesar de todos hoje serem num postulado tão indubitável quanto este, fato é que a unidade de responsabilidade e liberdade tem data de nascimento. É um tema propriamente cristão. Sua problemática nasce no momento em que se cria a idéia de um Deus todo-poderoso e onisciente que, por situar-se para além do tempo, na eternidade, veria a história das criaturas sob a luz de um determinismo implacável, o que faria do homem um ser destituído de liberdade. No entanto, o problema do pecado original, que no livro de Gênesis é fruto da deliberação humana, coloca o problema da liberdade como *conditio sine qua non* para a compreensão do mistério da salvação, que na ótica cristã é dada por Cristo. Sem liberdade não poderia haver salvação. Surge, então, a aporia: como conjugar a idéia do Deus cristão onisciente com a necessidade da liberdade para a consumação da salvação? A aporia sempre apareceu, na história de Igreja, de diversas formas. Porém, todas elas sempre se orientaram por dois eixos. O primeiro é o eixo que hipervaloriza a liberdade do homem em detrimento da onisciência de Deus – é o eixo criado pela corrente pelagiana. O segundo é aquele que subsume a liberdade na idéia de predestinação – é o eixo que floresceu, sobretudo, com o pensamento calvinista. Porém, foi com Santo Agostinho que a idéia de liberdade melhor foi conciliada com o problema da graça e onisciência de Deus, mesmo que o Santo Doutor tenha ainda afirmado a pré-destinação do homem.

Em Santo Agostinho, a palavra liberdade tem seu sentido hodierno modificado. Ela não significa a mera deliberação humana operada com o auxílio da racionalidade. Esta deliberação racionalizada será fruto daquilo que S. Agostinho chamou de *livre arbítrio*, e que, posteriormente, entrou para a história do pensamento ocidental. O livre arbítrio seria, então, o conceito-chave de Agostinho que apresenta a ação humana como fruto de um impulso originário advindo da interioridade do homem. Sua interioridade seria marcada pela faculdade da vontade cujo poder de orientação estaria no próprio homem. A atividade da vontade, para Agostinho, é delimitada ou orientada pela atividade do intelecto. A contenção da vontade pelo intelecto é necessária para que o homem saiba o sentido de sua ação e a finalidade a ela concernente. Porém, a liberdade do homem não é fruto direto da utilização do livre-arbítrio. É que o homem pode deliberar em dissonância com a ordem ontológica estipulada pelo próprio Deus, o que geraria um tipo de mal – o mal moral. Somente quando a atividade da vontade e da razão estão de acordo com a ordem instaurada por Deus, o bem é realizado e a liberdade passa a vigorar. A liberdade, portanto,

somente é alcançada quando a ação humana está em unidade com a ordem divina ou, segundo Agostinho, quando o livre-arbítrio une-se à graça de Deus. Neste sentido, *livre é aquele cuja ação é a tradução da graça divina*. Ora, se Deus sabe de tudo antes de sua vigência, isto não retira a responsabilidade do homem em, na história, nortear conscientemente bem seu livre-arbítrio.

Apesar do impacto da resposta de S. Agostinho ao problema da liberdade, fato é que ela não superou o velho terror do destino como fora para os gregos. Para estes, a liberdade nos termos aqui pensados é impossível porque, como implícito nas tragédias, o destino que se reflete na atividade das “moirai” aniquila a idéia de liberdade do homem na história ¹. Isto nos aproxima do cristianismo no sentido, de que, na ótica divina, a idéia de salvação já se encontra pré-determinada, o que faz da idéia de liberdade algo subserviente ao determinismo presente no plano eterno de Deus do qual Agostinho não fugiu totalmente.

Por isso, o que hoje entendemos por liberdade nada mais é que uma conquista moderna. A idéia da total identificação entre liberdade e livre-arbítrio só pode ser possível na modernidade. É que o plano ontológico de Deus passa a cada vez mais ser abandonado em prol da valorização do plano da subjetividade humana. Isto nasce do deslocamento do eixo ontológico divino para o horizonte ontológico antropológico. Se outrora, como na Idade Média, a idéia de sujeito se estendia a todo ente, já que cada qual era portador de um substrato [subjectum] de onde emanava todos os seus caracteres acidentais, na modernidade, em sentido estrito, somente o eu é sujeito ². Isto quer dizer que a modernidade é o nome que se dá para um tipo de deslocamento ontológico da idéia de fundamento. O que passa a fundamentar o real, para os modernos, é a idéia de eu, o que faz de Deus um mero apêndice das páginas filosófico-científicas ou uma peça que o eu coloca para organizar o sistema por ele proposto para explicação do real ³.

A idéia de liberdade que procede deste deslocamento ontológico pode ser vislumbrada caricaturalmente em Kant ⁴. A liberdade é um postulado da razão prática que, diferentemente da razão pura, não age delimitada pelos dados sensíveis dos objetos do real. Ela é o qualificativo que recebe a vontade por ser autônoma,

¹ Estamos cientes de que há hoje outras formas de explicar a idéia de moira entre os gregos, especialmente a de Heidegger. No entanto, aqui, estamos assumindo a interpretação canônica com a finalidade de mostrar a singularidade da idéia de liberdade moderna.

² Cf. HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 143.

³ Estamos aqui pensando o lugar de Deus no pensamento de Descartes ou mesmo Hegel.

⁴ O conteúdo aqui exposto pode ser encontrado em KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins fontes, 2002, p. 25 e 112 s eg.

prescindindo da experiência para representar para si mesma seus objetos. Ela é a causa dos objetos por ela representados que não dizem as coisas tal qual são, mas que diz como as coisas *devem ser*, ligando a subjetividade a um objeto não captado na experiência, gerando os meios capazes de torná-lo vigente. Assim, a vontade é livre porque não é comandada pela facticidade dos dados da experiência e porque cria tanto o que não está na experiência, como determina o que deve ser e haver no real. O exercício da liberdade faria do homem um ser que transcende o determinismo da natureza e que age conforme as leis que ele determina, sem necessitar do auxílio de Deus para agir e para legitimar as leis que sua consciência prescreve.

O pressuposto da idéia moderna de sujeito está na dicotomia metafísica sujeito-objeto. Se na Idade Média *objectum* é todo ente presente na razão [ens rationis] ⁵, na modernidade, objeto é todo real que se dá no horizonte de compreensão do sujeito, ou seja, segundo os critérios por este concebidos. O eu, como fundamento do real, eleva o homem a uma instância para além ou para além da totalidade dos entes. Em outras palavras: fundamentalmente, o homem está fora da realidade, criando o real segundo seu conhecimento [ciência] e sua liberdade. O que outrora fora do lugar do Deus criador ou das moirai, agora, na modernidade, é ocupado pelo eu humano. Todo real é fruto do seu labor. Por isso, a idéia da liberdade é a tradução de uma concepção onde o eu humano é o “deus” da história. Isto explica todo vigor de todos ideais vigentes na modernidade, principalmente a tecnociência e o ideal de liberalismo político-econômico. Sentado no seu trono, a divindade do eu humano passa a aniquilar todos os antigos deuses, que nada mais são que os obstáculos que impedem que o homem se posicione como “deus” do real ou como fundamento. A palavra liberdade, que sempre teve dois sentidos, quais sejam, o negativo, que a faz ser liberdade “de” algo, e o positivo, que apresenta a liberdade como liberdade “para” algo, ficou, na modernidade, quase que restrita ao seu caráter negativo. Somou-se, assim, todas as forças para aniquilação de todos os outros fundamentos que não o eu. Conseqüência: “Deus morreu” ⁶. A bela expressão nietzschiana já diz tudo. A modernidade é o lugar do assassinato de Deus: “Nós o matamos” ⁷. Ele morreu assassinado. E seu homicídio foi causado pela ascensão do eu a fundamento do real. Para que o eu se tornasse livre para atuar como fundamento, foi necessário, primeiramente, libertar-se de Deus, ou seja, de qualquer fundamento heterogêneo. A liberdade do eu passa a cada vez mais a se identificar com a libertação de qualquer alteridade que visasse fundamentar o real. Corroer todos os

⁵ Cf. HEIDEGGER, M op cit., p. 143.

⁶ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, § 125, p. 147-148.

⁷ Ibidem.

supostos axiológicos, lógicos, políticos, econômicos, etc passa a ser parte do processo de ascensão do eu e fruto da valorização de sua liberdade.

A questão é que com essa idéia de liberdade, o eu só se responsabiliza pelo vigor da própria liberdade. O outro passa a ser um outro eu, outro fundamento. Unir-se a ele é válido, contanto que minha liberdade seja preservada – eis a raiz da idéia de *contrato social* ou vontade geral de Rousseau. Daí o adágio moderno: “minha liberdade termina onde a do outro começa”⁸. Esta idéia de liberdade só pode vigorar quando o homem é considerado um átomo fechado em si, fora do real e fundador de toda estruturação de sua dinâmica.

No entanto, a idéia de que o homem é um átomo é tanto quanto ingênuo. Ninguém hoje ousaria afirmar isto. A correlação sujeito-objeto é fruto da forclusão de todas as formas de experiência do real não predicativas, não norteadas pela racionalidade. A existência humana, antes de segmentar o real em sujeito-objeto, convive em comunhão com ele, de tal forma que a *ipseidade* humana não está dada de antemão, mas é o resultado histórico-temporal dos modos de ser com que o homem paulatinamente constrói sua existência e, com ela, deixa viger a totalidade do real⁹. Neste sentido, o ente humano forma uma unidade indissolúvel com a totalidade do real, o que faz ser um ser-com-todos-os-entes, destacando nesta unidade o outro humano. Disto se infere que a liberdade é justamente o exercício da existência humana no amparo à totalidade do real. Ou seja, a liberdade humana coincide com sua responsabilidade pela integridade dos entes que compõem seu mundo. Não há homem livre onde as dependências não são afirmadas e o eu se põe acima do real. Também não há liberdade onde o homem se aniquila em prol dos demais entes. Isto é alienação. A liberdade é a conquista de si no amparo ou responsabilidade por todo real presente na singularidade do mundo em que se move cada humano. Liberdade, responsabilidade e dependência são modulações da mesma dinâmica de realização própria da existência humana.

B) Definição do termo ética em contraposição à moral normativa

Justamente devido à sua disseminação nos diversos meios de comunicação, a palavra ética perdeu seu sentido originário ou, se não perdeu ao todo, ao menos teve

⁸ Cf. as considerações de BORNHEIM, G. Notas para o estudo de uma Ética enquanto Problema. IN: *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 15-26.

⁹ Este é o resultado de duas obras significativas do século XX, que marcaram o destino do pensamento ocidental. Trata-se de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger e *O Ser e o Nada* de Jean Paul Sartre.

seu significado pulverizado. O mesmo parece ter acontecido com o termo moral. A distinção ou identidade destes termos parece ter sido pela maioria, hoje, olvidada. Trata-se de, neste tópico, ensaiar uma definição filosófica do termo ética. Como já explícito no seu título, tal definição será efetivada a partir de sua contraposição ao termo moral. Este último será aqui tomado em seu caráter estritamente normativo ou normatizador, como veremos.

O termo português ética tem sua origem na palavra grega *éthos*. Esta, por sua vez, possui duas grafias: uma iniciada com a letra eta e outra com a letra épsilon. O termo *éthos* ganhou relevância no âmbito filosófico no século V A.C., quando o adjetivo *ethiké* foi usado, por Aristóteles, para qualificar um tipo de saber¹⁰. Mas foi com o advento da Primeira Academia [século IV A.C] que o adjetivo *ethiké* passou a situar-se ao lado de outros dois adjetivos, quais sejam, *logiké* e *physiké*, para definir as disciplinas propriamente filosóficas. Ética, então, passou a ser a “ciência do *éthos*”¹¹, ou seja, o saber racional investigador da estruturação do *éthos* e de sua consequente assimilação ou apropriação por parte do indivíduo humano. Mas, que é isto – o *éthos*?

Primeiramente, o *éthos* é algo propriamente humano, por mais que exista a ciência chamada etologia. É o *éthos* a *physis* humana. Ou seja, se a *physis* fora compreendida entre os gregos como o reino da necessidade norteadora da totalidade do real, o *éthos* é o reino em que necessariamente o homem se move. Se o ser apresenta-se como *physis*, o *éthos* é o lugar onde, devido à práxis, a *physis* se humaniza. Apesar do *éthos*, devido à práxis, romper com a necessidade da *physis*, sua dinâmica de realização de forma alguma é desordenada e sem unidade. Os gregos viram que a necessidade presente no *éthos* que era fruto do hábito [*héxis*], vigorava como a constância de certos modos de ser que traduziriam, na singularidade de ação, a idéia de bem instituída pelo *lógos*¹².

O estar no *éthos* é próprio da condição humana. Por isso, o primeiro sentido da palavra *éthos*, escrito com a letra eta, é morada ou locanda. Todo homem, quer queira quer não, está na experiência do *éthos*. Por isso afirmou Heráclito: “*Éthos anthrópou daímon*”¹³, que pode ser traduzido: “A morada do homem é a divindade [daímon]”. Isto significa que o homem está assentado no daímon, que, para os

¹⁰ Cf. VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 11-13.

¹¹ _____ *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 12.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹³ HERACLITO. Fragmento 119. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Pârmênides, Heráclito*. Bragança Paulista: São Francisco, 2005, p. 90

gregos, é o sentido do ser ou o sentido realizador da existência¹⁴. Portanto, o *éthos* é a locanda em que o homem se fixa como que em um eixo para dele extrair o sentido realizador de sua existência. É desta morada que o homem conquista a fonte de onde plasma seus costumes para deixar consumir o sentido de sua vida.

O arranjo de costumes criados pela cultura, que tem como objetivo traduzir a experiência singular de um certo grupo do seu *éthos*, cria o segundo e derradeiro sentido da palavra *éthos*, agora escrito com a letra *épsilon*. Para Aristóteles e S. Tomás, este sentido de *éthos* advém da constância da *práxis*, que norteia os desejos humanos [*oréxis*]. Desta constância nascem os hábitos que, se conformes à experiência do *éthos*-morada, é sinônimo de virtude. O bem seria, então, o sentido do ser advindo do *éthos*-morada, parâmetro necessário para a classificação dos hábitos do indivíduo.

Verifica-se, então, as diferenças entre ética e moral. A primeira é condição de possibilidade da segunda. A ética, em sentido originário, é a experiência pré-reflexiva que todo indivíduo faz do *éthos*-morada em cujo seio a história de sua sociedade se desdobra. Em um sentido posterior, a ética é o saber racional do *éthos*, incluindo o *éthos*-costume. Este último é o que designamos propriamente como sendo a moral, cujo sentido advém diretamente dos correlatos latinos *mos*, *moris* – costume. A moral é sempre posterior à ética, já que todo hábito, mantenedor dos costumes, só vigora caso o *éthos*-morada apresente-se em sua vigência.

Portanto, a normatividade moral, fonte de toda prescrição deontológica, só tem sentido se fundada em uma experiência pré-moral. Por isso é que, mesmo que muitos povos não tenham prescrições normativas morais transcritas juridicamente, eles têm uma moral, já que seus costumes, mesmo que não transcritos, se fundam no *éthos*-morada, doador do sentido estruturador da vida social e gerador da idéia de bem.

Ora, a questão, alguém diria, é que esta definição originária de ética geraria um relativismo já tão criticado por diversas correntes do pensamento contemporâneo. Frente a isto deve-se observar que a existência humana, lugar onde todo *éthos* se funda, por mais que seja plástica ou histórico-temporal, possui “invariantes” ou o que podemos chamar de “absolutos pré-culturais”. Como? Apesar das correntes historicistas dissolverem quase que por completo [ou completo?] todos os princípios absolutos meta-históricos, fato é que a existência humana vigora na dependência

¹⁴Cf a interpretação deste fragmento de Heráclito por Heidegger em *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 88.

invariável dos entes humanos e não humanos. A necessidade de responsabilizar-se pelo outro, como bem viu Emmanuel Lévinas¹⁵, é uma experiência transcultural e trans-histórica. Mais: podemos dizer que a responsabilidade pelos entes não humanos, dos quais a totalidade do real em que o homem está inserido depende para permanecer e vigorar no ser, é também uma experiência transcultural e trans-histórica. Porém, o modo de vigoramento desta responsabilidade é por si só histórico. Esta dependência, comum a qualquer humano e fonte do imperativo à responsabilidade, é o que chamamos de “absoluto pré-cultural”. Ele já aconteceu antes de toda construção histórica do tecido cultural. Neste sentido, indo de encontro aos culturalismos relativistas, há um critério seguro de julgamento da cultura. A superioridade de uma cultura em relação a outra está no fato de favorecer os humanos a assumirem sua responsabilidade pelos entes que compõem seu mundo histórico. Esta responsabilidade significa a ascensão do homem ao destino de outrém e dos entes da natureza, preservando-os no ser, hiperpotencializando-os em seu curso. Isto rompe com qualquer etnocentrismo subjugador das demais culturas.

Do exposto, podemos concluir que a ética é a configuração da existência em um modo responsável pelos outros e demais entes do real. Isto significa que a ética funda-se, como viu Lévinas, em uma instância pré-cultural. Este é seu sentido primário. O segundo sentido, advindo do primeiro, é que a ética é a ciência do éthos, ou seja, não só estuda os hábitos e sua formação nos indivíduos de uma certa cultura, como elucida a morada [éthos] histórico-cultural de onde tais hábitos emergem. Por fim, a ética é sinônimo de moral, ou seja, torna-se as disposições estáveis [hábitos] em consonância com um ideal prescrito de bem.

O primeiro significado de ética é o que aqui mais nos interessa. Ele supera tanto o relativismo quanto o dogmatismo morais, possibilitando julgar de forma plausível a totalidade de uma cultura.

C) Por uma elucidação do ideal democrático

A palavra democracia funciona como carro-chefe tanto dos discursos políticos, quanto do ideal político norteador da política mundial. Todos os países que recentemente sofreram as ações de governos totalitários encontram na democracia o remédio para seus respectivos males políticos. Inquestionável como valor, a democracia vem direcionando as atuais práticas tanto da esquerda, quanto da direita. O problema é que, em nível ontológico, o ideal democrático carece de uma urgente

¹⁵ Cf. LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 67-70.

refundamentação. Os pressupostos que outrora deram força ao ideal democrático, hoje, com a proclamação nietzschiana da “morte de Deus” e com o conseqüente niilismo por esta gerado, se esvaíram. Isto gera a necessidade de uma desconstrução do ideal democrático, desconstrução esta que não é sinônimo de aniquilamento, mas de recolocação deste ideal em um solo ontológico originário. É mister que se assuma esta tarefa. Caso contrário, o ideal democrático será tão somente mais um “flatus vocis”, que, ao lado de outros, continuará servindo de alicerce para construção de ideologias.

Em toda a história ocidental, o ideal democrático só vigorou onde a arbitrariedade do despotismo cedeu lugar à soberania da lei. Esta é a hora em que surge o campo hermenêutico em cujo seio há a possibilidade de concretização da racionalidade política ¹⁶. Não foi por acaso que o pensamento político surgiu na Grécia, em meio ao vigor da pólis, com a existência das leis prescritas em forma de constituição. A democracia, então, apareceu como, sobretudo, problema axiológico, já que respondia à questão do melhor ou do mais perfeito paradigma de governo. Esta experiência do *bios politikós* fez do espaço político uma hierarquia de fins, visando, sobretudo no pensamento aristotélico, levar o cidadão a uma práxis virtuosa, conseqüentemente, a uma vida feliz.

Para os gregos, a superioridade de um modelo de governo só é pensável a partir do nexos essencial entre ética e política. Há, para eles, uma finalidade ética em toda práxis política. Esta é uma ponte para que o indivíduo, através de uma vida virtuosa, alcance sua autarquia, isto é, a posse de seu próprio ser. Este critério ético conferiu aos gregos a possibilidade de afirmarem que a democracia era superior ao despotismo, visto que, através da isonomia [igualdade da lei para todos], da eunomia [equidade da lei] e da isegoria [direito à palavra], a assembléia dos homens livres contava com a participação de cada cidadão no andamento da vida política dos gregos. Esta participação, norteada pela idéia ética de bem, fazia da democracia uma forma excelente de paradigma político.

Com o advento da modernidade, como já dito, a idéia de liberdade passa a identificar-se com o livre arbítrio. Esta identificação consumou a correlação ontológica do binômio sujeito-objeto no âmbito antropológico, ético e político. Como conseqüência inevitável, a modernidade passou todo seu percurso destruindo as velhas instituições e manifestações culturais caudatárias da Idade Média, buscando nos gregos um modelo de valorização da racionalidade. No âmbito político, a

¹⁶ Cf. VAZ, H. L. *Escritos de filosofia II* op cit., p. 264.

modernidade tentou ressuscitar o ideal democrático grego, com a finalidade de se desatar das rédeas da monarquia absolutista de seu respectivo despotismo. Apesar da identidade terminológica, a idéia moderna de democracia nada tem a ver com a grega. A razão primária disto encontra-se na revolução ontológica moderna, que subjetivou o fundamento do real. O eu passa a tornar-se um fim em si mesmo e toda lei passa a ter de referir-se ao eu como centro de sua realização e fim em direção ao qual ela consuma-se. A totalidade do real passa a ser considerada totalidade de objetos cujo sentido somente é garantido em sua relação com o sujeito. Por isso, a modernidade é o momento histórico em que o real é posse do sujeito. Não é à toa que somente na modernidade o real pôde se manifestar como propriedade privada. É que esta não é outra coisa que o produto da ação do eu sobre a natureza, que lhe imprime um valor outrora inexistente e a faz posse de alguém. Liberdade e possessividade passam a ser dois lados da mesma moeda, na modernidade.

A democracia moderna, então, com a gênese dos estados-nações será marcada pela desorientação axiológica, já que, paulatinamente, a idéia de bem grega, que estava ontologicamente justificada, fora transposta para o voluntarismo das subjetividades. Por isso, a idéia de *vontade geral* de Rousseau nada mais é que a tentativa de fazer da sociedade um grande sujeito voluntarista. Ora, como os interesses do sujeito variam a cada instante e como, na modernidade, as leis estão subjugadas não a um fundamento ontológico universal e meta-histórico, mas aos interesses subjetivistas dos indivíduos ou de grupos, a modernidade foi a época em que o Ocidente mais vislumbrou *revoluções*. Cada revolução mostra a insubmissão do homem moderno a qualquer lei que não tenha sido positivada por ele mesmo. Nenhum governo tem continuidade, pois cada modelo deve ser aniquilado pelo eu para que este exerça sua liberdade¹⁷. Eis aí a insurreição à tradição.

Estando à mercê do eu, a democracia moderna se tornou o palco das mais nocivas guerras de poder, abrindo espaço para a total desorganização do andamento da máquina estatal, enfraquecendo, como se vê hoje, o nexos espiritual do povo. Além disso, a democracia moderna, por supor que a liberdade é o exercício voluntarista do sujeito, que é sempre visto como um átomo auto-suficiente, legitimou o vigoramento do capitalismo como estruturador da economia. Ser capitalista é ser democrático. Pois produzir o que se quer e como se quer é sintoma da liberdade do eu, liberdade esta já pressuposta na democracia moderna. Conclusão: é a própria democracia moderna que cria seu monstro devorador. Eis a razão por que a democracia, hoje, sofre de uma

¹⁷ Essa problemática da relação do homem moderno com o passado histórico está perfeitamente descrita por VAZ, H. L. Ibidem, p. 250-256.

profunda crise em toda sua amplitude. É que sob as rédeas do capitalismo o ideal democrático é só mais uma expressão manipulável pela boca de empresários e de publicitários.

O problema é que, até hoje, o ideal democrático carece de fundamentação ontológica. Se os gregos conseguiram, com sua idéia de bem, uma prática democrática mais sólida e contínua que a moderna, fato é que sua fundamentação ontológica foi tanto totalitarista quanto ideológica, já que somente 10% da população eram concebidos como cidadãos, pois mulheres, crianças, escravos e estrangeiros não tinham direito à participação democrática. Por outro lado, a modernidade, por reduzir o real ao eu, fez da democracia um sintoma do seu niilismo constitutivo, chegando ao ponto de legitimar a prática capitalista nos seus átrios. Como, então, fundamentar a democracia?

O ideal democrático só logrará sucesso com o repensamento do homem. Este não pode ser concebido como sendo um átomo auto-suficiente, como o sujeito moderno, tampouco pode estar à mercê a uma idéia de bem formal, universal e descaracterizadora da singularidade de cada um. Como já dito, originariamente, ser homem é ser um feixe de dependências em dinâmica histórico-temporal de realização. Ele é um complexo de relações em devir. Ora, isto leva a dizer que tanto o devir quanto as dependências são os elementos absolutos em que se move a existência. Se pensarmos na metáfora do organismo, pode-se conceber o homem como uma célula sempre articulada com as demais e em desenvolvimento de atividade. A responsabilidade por si e pela totalidade da qual faz parte é o *universal concreto* humano, ou seja, é o elemento universal que se encarna na concretude situacional de cada homem. O exercício de manutenção da unidade diferenciada desse complexo relacional é o dever que cabe a cada um.

O ideal democrático deve ser concebido como o modo de governabilidade que favorece a cada humano conquistar o seu ser responsabilizando-se, concomitantemente, pelos demais entes do real. Isto significa: o ideal democrático é a forma de governo subserviente à unidade antro-po-cósmica. Somente quando cada indivíduo humano assume responsabilmente a quinhão que lhe cabe na manutenção desta unidade diferenciada que perfaz a totalidade de que ele faz parte e não perde-se a si mesmo, o ideal democrático faz-se presente. Isto garante a continuidade da governabilidade e lhe abre o espaço necessário para as mudanças. Estas não aparecem como fruto do voluntarismo do eu, mas dos desequilíbrios presentes em setores da totalidade orgânica em que se move o homem.

D) Conclusão: a co-pertença de ética, responsabilidade e democracia

Ética, responsabilidade e democracia é o tema da nossa discussão. Visto de longe, o tema articula três partes ou setores que, para se unirem, devem ser justapostos. A vírgula e o E aparecem como partículas somativas ou aglutinadoras que forma o nexos que, de fora, funde tais regiões. Mas é justamente isto que tentamos negar ao longo desta exposição, por mais que ainda não esteja claro. Tanto a vírgula, quanto o E falam de co-pertença ontológica ou de unidade constitutiva. Isto não exclui diferenciações. Portanto, é a fala de uma unidade diferenciada ou é a fala de identidades na diferença. Como, então, pensar esta imbricação?

Vimos que, originariamente, a ética é um modo de ser de cada ente humano. É um modo de ser que o faz, simultaneamente, alterar-se ou diferenciar-se, por causa da sua historicidade-temporalidade, e a cada vez responsabilizar-se pelo feixe de relações com a totalidade dos entes em meio a qual ele sempre está inserido. Tudo muda, todos mudam e cada humano também muda. Só não muda o fato dele estar, a cada situação, remetido e responsável pela integridade e dignidade de cada ente.

Ora, como vimos, o exercício de assumir temporalmente as dependências é a própria liberdade humana. Esta nada tem a ver com a nefasta idéia moderna do exercício voluntarista do eu, já que por eu o Ocidente moderno entende a consciência solipsista do homem, fonte de todo ser ou sentido do real. Primariamente, o homem nunca é uma cápsula acima do real; porém, ele vive afetado, à mercê, vulnerável à totalidade dos entes com os quais na existência ele se depara. É aí que ele vem a ser quem de fato ele é. Por ser atividade ou dinâmica temporal de realização, o homem não tem a liberdade como tem a sua disposição ou artefatos. A liberdade não é sua posse. Mas é conquista; dá-se somente em seu exercício de ser. Ela consiste na conquista de uma existência que não se perca ao responsabilizar-se por suas dependências. Ora, não é isto, como dito, ética no sentido original? Obviamente. Por isso, há uma co-pertença ontológica entre responsabilidade e ética, já que a primeira é justamente o modo de realização da conquista humana da liberdade.

Por sua vez, a democracia apresentou-se como forma de governo subserviente à realização do próprio existir humano. O poder do governo democrático não consiste tão-somente no cerceamento e balizamento de algumas ações humanas. Nada disso. Concebê-lo assim é aniquilar sua real dignidade. O poder democrático consiste na capacidade de favorecer a potencialização humana no que se refere ao partejamento

de uma existência responsável pela totalidade dos entes e que torne-se, concomitantemente, livre. Esta é a razão ontológica que obriga o Estado democrático a sempre somar esforços para a superação das desigualdades sociais. Ora, se a democracia é uma forma de governo subserviente ao homem, ela nunca pode se determinar de forma absoluta, imutável. Pelo contrário, o governo democrático deve ter a mesma leveza presente na existência humana, que a cada momento muda para achar a forma adequada para melhor responder às suas dependências.

Vê-se, então, que a democracia é justamente a extensão da ética e da responsabilidade para o âmbito da gerência da própria totalidade orgânica da qual o homem faz parte. Neste sentido, reabilitamos, de forma diferenciada, a velha unidade greco-medieval entre ética e política. Uma se nutre da outra numa circularidade sem fim.

Em um momento em que todos fingem tudo saber sobre democracia, quando a expressão “democratização nacional” facilmente é proferida por toda e qualquer autoridade e, cinicamente, a cultura preserva em seu bojo o padrão econômico capitalista, gerando milhões de pobres e miseráveis no mundo inteiro, portanto, claramente contradizendo o ideal democrático, quando nisto pensamos e, após este breve ensaio, vislumbramos as raízes ontológicas da democracia, surge-nos um profundo asco em relação à grande hipocrisia que por séculos o Ocidente sustenta. Mas sempre nos restará a possibilidade do engajamento responsável pela conquista de nossa liberdade, engajamento este que, necessariamente, nos impele à transfiguração do *status quo* cultural e nos faz plantar as sementes de um novo tempo – tempo em que a democracia não é sinônimo de demagogia.

BIBLIOGRAFIA

- BORNHEIN, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. I e II Partes*. Petrópolis: Vozes, 1998/1999.
- _____ *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____ *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. São Paulo: S. Francisco, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada.* Petrópolis: Vozes, 2003.

VAZ, H. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura.* São Paulo: Loyola, 1993.

_____ *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica.* São Paulo: Loyola, 1999.

RESUMO: Devido à banalização decorrente da divulgação midiática em torno do tema ética, responsabilidade e democracia, faz-se mister refundamentá-lo. O objetivo proposto por este artigo é o de justamente fundamentar ontologicamente os termos supracitados além de explicitar sua co-pertença constitutiva. Ao se efetivar uma desconstrução dos mesmos, vê-se que tais termos referem-se a conceitos indicadores da dinâmica própria de realização da existência humana em suas diversas modulações ou regiões e que o alvo de toda democracia só pode ser a realização histórico-temporal do indivíduo humano considerado como um feixe de relações e dependências.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, responsabilidade, liberdade, democracia e ideal democrático.

(*) O Autor é mestre em Filosofia pela UFRJ/IFCS.