Globethics Repository



Ética e política [Ethics and politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	Sánchez Vázquez, Adolfo
Publisher	CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-11 07:28:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200652

Ética e política	Titulo
Sánchez Vázquez, Adolfo - Autor/a	Autor(es)
Filosofia Política Contemporânea.Controvérsias sobre civilização,império e cidadania	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2006	Fecha
	Colección
Filosofía Política; Marxismo; Teoría Política; Etica; Política; Sociedad;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100601034334/17Sanchez.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
http://biblioteca.clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences

Sánchez Vázquez, Adolfo. **Ética e política.** *En publicacion: Filosofia Política Contemporãnea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania.* Atilio A. Boron, 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Abril 2006. ISBN-13: 978-987-1183-40-1

Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Sanchez.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

http://www.clacso.org.ar/biblioteca

biblioteca@clacso.edu.ar

Adolfo Sánchez Vázquez*

Ética e política

Um

Propomo-nos a examinar, em uma perspectiva geral, a relação entre moral e política. Uma relação que se mantinha viva na Antiga Grécia, pois nela certamente tanto uma como outra aparecem estreitamente vinculadas na filosofia moral e política de Platão e Aristóteles, assim como na vida cotidiana dos atenienses. A moral dos indivíduos somente se realiza na política e é nela onde se desdobram suas virtudes –justiça, prudência, amizade– e onde se pode alcançar –como assegura Aristóteles– a felicidade. Por isso, define o homem como um animal político. Ou seja, por sua participação nos assuntos da pólis ou cidade-estado. As virtudes morais do indivíduo somente podem ser alcançadas com sua participação comunitária. Temos, pois, na Grécia clássica, uma unidade indissolúvel entre moral e política. Isto posto, o que aparece unido na Antiguidade é desunido pela Modernidade, tal como o fazem Maquiavel e Kant, a partir de posições inversas. Ma-

* Catedrático de Estética e Filosofia Política na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) e Professor Emérito da mesma. Foi nomeado *Doutor Honoris Causa* pelas universidades mexicanas de Puebla e Nuevo León, pelas universidades espanholas de Cádiz e UNED e pela Universidade de Buenos Aires (UBA) no marco das jornadas que deram lugar a esta publicação.

quiavel ao separar a política da moral, e Kant ao postular uma moral universal, abstrata, individualista, que por sua autonomia e auto-suficiência não necessita da política como tal. Em tempos mais recentes, no século XIX, os socialistas utópicos assentam a emancipação social sobretudo na moral, na força do exemplo e do convencimento. Marx e Engels, em compensação, ao pretender uma emancipação social efetiva, põem o acento na prática, na ação coletiva, ou seja, na política, mas sem esvaziar esta de sua carga moral.

O problema das relações entre política e moral, não obstante seus antecedentes distantes, reaparece em nossos dias com uma renovada atualidade, não só pela necessidade de enfrentar a corrupção generalizada da política dominante, como também pelas exigências que, fora ou contra do poder realmente existente, uma política de verdadeira emancipação social impõe.

Na relação entre moral e política colocam-se hoje questões que, embora dadas como resolvidas na Antiguidade grega, tornam-se inquietantes ao se quebrantarem os cimentos da modernidade (certamente trata-se da modernidade capitalista). E essas questões são as seguintes: a moral pode se realizar sem projetar-se em algo que está além dela, isto é, na política? E por sua vez, a política pode prescindir da moral? Trata-se na verdade de velhas questões suscitadas especialmente por aqueles que combatem a generalizada corrupção moral da política, e sobretudo por aqueles que –como alternativa a ela– continuam considerando necessária a realização de um projeto de emancipação social depois da derrubada daquele que falsamente se fazia passar como tal.

Mas, ao abordar a relação entre moral e política –tendo em vista a presença tanto de uma como da outra na aspiração a uma verdadeira emancipação, própria de uma esquerda social, radical–, é necessário precisar como entram cada um dos termos nessa relação. A moral entra com os valores da igualdade e da justiça social, assim como com os da liberdade real, da democracia efetiva e da dignidade humana; dando pois seu próprio conteúdo aos fins de uma política emancipatória. E nesta política, a moral encontra –como encontravam os gregos– o espaço, a via ou o meio adequado para se realizar. Trata-se, portanto, da moral que não se encerra em si mesma; que não se amuralha no santuário da consciência individual; que, pela mão da política, vai à praça pública e que, socializando assim seus valores, impregna a ação coletiva, propriamente política; uma ação que por ser tal não pode se reduzir a uma dimensão moral individual.

Certamente há morais que não dão esse passo porque em sua própria natureza está o prescindir da política, seja porque se consideram auto-suficientes dentro de suas próprias muralhas, seja porque diante de suas conseqüências práticas, políticas, para além delas, mostram-se indiferentes.

Paradigma das primeiras, das amuralhadas em si mesmas, é a moral kantiana, para a qual basta a reta intenção do sujeito individual ou sua boa vontade. Não necessita por conseguinte transcender-se, projetar-se fora de si ou rebaixar suas muralhas.

Outra versão desta moral que prescinde da política é a que Max Weber chama de "ética da convicção". Esta moral, embora reconheça que tem conseqüências políticas, desvencilha-se delas. Isto é, o sujeito moral (individual ou coletivo) não assume a responsabilidade de seus atos ou efeitos políticos. Ao tornar absolutos os princípios e desvencilhar-se das conseqüências de sua aplicação, esta "moral da convicção" ou dos princípios vem proclamar a máxima de "Salvem-se os princípios, ainda que o mundo afunde". Na política impregnada de semelhante moral, a fidelidade incondicional aos princípios (ou também ao chefe ou ao partido que os encarna), conjuga-se forçosamente com a indiferença diante de suas conseqüências. E, caso se aceitem estas, somente se trata daquelas que se ajustam aos princípios supremos assumidos. Este absolutismo dos princípios constitui o caldo de cultivo do sectarismo e do fanatismo políticos que, embora seja consubstancial na extrema direita, não deixa de fazer estragos em certas franjas da esquerda. Assim, pois, tanto quando domina a rigidez moral de tipo kantiano, como quando se impõe a "ética dos princípios", a política se desvanece. No primeiro caso, porque se torna desnecessária; no segundo, porque deixa de interessar e, se interessa, é somente –perdida sua especificidade– como simples apêndice da moral.

A relação entre moral e política não somente conhece esta forma da "moral sem política" que acabamos de mostrar, como também a forma inversa da "política sem moral" ou "realismo político". Encontramos seu paradigma em *O Príncipe* de Maquiavel, de acordo com o qual a política basta-se a si mesma. Portanto, não admite nenhum juízo moral; o que conta é o fim que se persegue, fim considerado valioso tal como Maquiavel considerava o seu. Em seu caso, tratava-se do "melhor governo" ou da "grandeza da Itália". Traçado o fim, o êxito em sua realização é a medida da "boa política".

Noutra variante desta política "realista", admite-se a intervenção da moral, mas apenas como serva da política. Não obstante esta

admissão, trata-se também de uma "moral sem política", pois nesta moral a política –ao perder sua autonomia ou sua naturalidade específica– acaba, com sua servidão, por se negar a si mesma. Tal "política sem moral", tão freqüente no passado, reaparece em nossa época em sua forma mais extrema e brutal, seja com o nazismo ao sujeitar sua "moral" ao supremo interesse da nação alemã ou da raça ariana, seja com o "socialismo real" ao subordinar a moral a sua política, invocando o socialismo originário de Marx, para usurpá-lo e negá-lo com seu "realismo" político.

Dois

Ao chegar a este ponto de nossa exposição, consideramos pertinente realizar algumas precisões sobre a natureza da política; mais exatamente, de toda política. Certamente, quer se trate de uma política autoritária ou democrática; conservadora, reformista ou revolucionária; da exercida por partidos políticos ou por organizações e movimentos sociais, toda política, insistimos, tem dois aspectos: um, o que podemos chamar ideológico –num sentido amplo, geral–, constituído pelos fins considerados valiosos; inclusive, como já vimos, uma política tão "realista" como a maquiavélica os tem. E nesse aspecto, entre seus fins valiosos, inscrevem-se com seu conteúdo moral, quando se trata de uma verdadeira política de esquerda, emancipatória, os fins já mencionados da igualdade e da justiça social, democracia efetiva, liberdades individuais e coletivas, dignidade humana e defesa incondicional, não seletiva, dos direitos humanos.

Mas na política há também outro aspecto essencial, o prático-instrumental. Certamente, se a política é assunto de fins, tal não se refere somente à sua proclamação senão à aspiração de realizá-los. Por isso, esse aspecto prático-instrumental é incontornável. E nele há que se situar a relação da política com o poder, em sua dupla condição de objetivo que se espera alcançar para conservá-lo, reformá-lo ou transformá-lo radicalmente, e de meio para realizar –a partir dele e com ele– as metas que se consideram valiosas. Embora não se possa descartar a tentação de convertê-lo num fim em si mesmo, o poder político não é –não deve ser– para uma política de esquerda um fim em si. O poder político deve ser um objetivo ao qual se aspira para convertê-lo em meio necessário para alcançar algum fim último. Esta relação com o poder concebido neste duplo plano de fim hoje, meio amanhã, parece-nos indispensável em política, sobretudo se se trata da política que tem em sua mira a transformação radical da sociedade. Nesta dimen-

são prático-instrumental da política, que se define por sua relação com o poder, situam-se as ações coletivas que se levam a cabo de acordo com a estratégia e a tática consideradas mais adequadas, assim como os meios a que se recorre por julgá-los mais eficientes. Aqui deparamos com o velho problema –sempre atual– da relação entre os fins e os meios que definitivamente é intrínseco à relação entre os dois aspectos que caracterizamos: o ideológico-valorativo e o prático-instrumental, como próprios de toda política.

Esta relação entre fins e meios é inegável, como já deixamos claro. O que varia é o modo em que se dá essa relação, e o lugar que nela ocupa cada um de seus termos. Com respeito aos fins, há que se sublinhar uma vez mais que sua absolutização, assim como sua sacralização, próprias do fanatismo e sectarismo políticos, levam à indiferença moral diante de seu uso contanto que os fins sejam cumpridos ou os princípios salvos. Convalida-se assim a máxima jesuítica de que "o fim justifica os meios". Por conseguinte, embora se tratem de fins valiosos, ou considerados como tais, não se pode justificar de modo algum o uso de meios moralmente repulsivos ou aberrantes, como a tortura, o seqüestro, o terrorismo individual ou do Estado, para não falar dos que se usaram em tempos não tão distantes como o extermínio massivo dos campos de concentração nazistas, o Gulag soviético ou o holocausto nuclear de Hiroshima e Nagasaki desencadeado pelos Estados Unidos. Quaisquer que sejam os fins invocados, não se pode absolutizar os meios que os servem em função de sua eficácia.

Certamente, o aspecto prático-instrumental do qual formam parte os meios é –como viemos insistindo– essencial e indispensável na política, como atividade encaminhada à realização de certos fins. Na verdade, não se deve escolher um meio que por ignorância, imprudência ou "aventureirismo" leve ao fracasso, embora por outro lado se tenha que reconhecer que toda escolha do meio considerado adequado corre o risco do erro e, portanto, do fracasso. Mas, se a eficiência do meio há de ser levada em consideração necessariamente, tanto em sua escolha como em sua aplicação, e assim se justifica como tal politicamente, esta relação com o fim não basta para justificá-lo moralmente.

E isso ainda mais quando se trata de uma política verdadeiramente emancipatória. O meio tem de ser justificado não somente por uma exigência política prática-instrumental, ou seja por sua eficácia, como também pela carga moral que forçosamente há de trazer consigo.

Sendo assim, posto que se trata, sobretudo numa política emancipatória, de converter um projeto, idéia ou utopia em realidade, esse

aspecto prático-instrumental é incontornável. Certamente, se nesta política há de conjugar-se fins e meios, ou também seus aspectos ideológico-valorativo e prático-instrumental, não se pode aceitar de modo algum uma política que se apresenta como emancipatória e que se desvencilha desse lado prático-instrumental. Uma política deste gênero somente pode conduzir à utopia, no sentido negativo de sua impossibilidade de realização. Ou também –como dizia Marx tendo presente a moral kantiana que a inspira– conduz à "impotência na ação". Mais de uma vez a filosofia moral e política de nosso tempo pretendeu justificar teoricamente semelhante política e a moral que a impregna. Trata-se de teorias que ao separar política e moral caem no moralismo enquanto que, ao minimizar ou passar por alto seu aspecto prático-instrumental, naufragam na impotência do utopismo.

Três

Detenhamo-nos agora, a título de exemplo desse modo de abordar a relação entre moral e política, em um filósofo que é considerado o ponto mais alto da filosofia moral e política contemporânea e que constitui o referente obrigatório de todo aquele que cultive o campo filosófico moral e político. Referimo-nos obviamente a John Rawls.

O problema central que Rawls coloca em sua obra fundamental, *Teoria da justiça*, e ao qual volta uma e outra vez em seus escritos posteriores, pode ser formulado nestes termos: como devem ser as instituições de uma sociedade justa? Ou também: que princípios de justiça deve vertebrar essa sociedade? Trata-se aqui das instituições e dos princípios de uma sociedade ideal que Rawls considera superior às sociedades existentes. Não nos propomos a mostrar agora como Rawls descreve e justifica os princípios e as instituições dessa sociedade. O que nos interessa neste momento é fixar o lugar –se é que ele existe para Rawls– da prática política, ou mais exatamente do lado prático-instrumental dela em sua *Teoria da justiça*. Como já vimos, Rawls desenha uma sociedade justa, ideal. Suas escassas referências à sociedade realmente existente apontam ao que ele chama como um mundo "quase justo", ou imperfeitamente justo, entendendo por isso o mundo das democracias modernas ocidentais. O mundo injusto, ou seja, aquele em que –como é por demais sabido– habita 80% da humanidade, mantém-se fora da atenção de Rawls. Do ponto de vista de sua teoria, poderíamos distinguir –por nossa conta– três mundos: 1) o perfeitamente justo ou sociedade ideal do qual Rawls se ocupa substancialmente; 2) o "quase justo"

das sociedades democráticas ocidentais ao qual somente olha tangencialmente; e 3) o mundo injusto atual do qual não se ocupa em absoluto. Mas voltemos à questão que nos interessa, não a do lugar que tem na teoria rawlsiana aquilo que chamamos de aspecto ideológico-valorativo, e de dentro dele a moral, lugar clara e prolixamente descrito ao desenhar sua sociedade ideal, senão à questão do lugar que concede para o lado prático da política. E consideremos este lugar com respeito aos três mundos que distinguimos antes.

Rawls fala da "conduta política justa", mas esta somente teria sentido no mundo justo, na sociedade ideal ou sociedade ordenada pelos princípios de justiça. Nela a prática seria regida –diz Rawls literalmente– pelo "dever natural" ou pelo "dever cívico" de "sustentar o sistema". Na verdade, neste mundo ideal –acrescentamos– sem antagonismos nem conflitos, isto é, nesse mundo perfeitamente justo, pouco espaço restaria para a prática política.

Ora, Rawls fala também –e com a parcimônia que já advertimos– do mundo real "quase justo" da democracia ocidental existente. Com o "quase" dá a entender que a prevalência da justiça nele tem que contar com espaços ou buracos de injustiça. Mas dado que nesse mundo existe também a injustiça, requer-se –reconhece Rawls– uma conduta ou prática política que faça frente a elas, sobretudo às mais graves. Em conseqüência, Rawls propõe eliminá-las, e com este motivo encontramos em seu *Teoria da justiça* três tipos de prática política, a saber: a desobediência civil, a objeção de consciência e a ação militante.

Destas três práticas, as duas que suscitam, num bom número de páginas, a atenção de Rawls por considerá-las legítimas são a obediência civil e a objeção. À ação militante ou "resistência organizada" –como também a chama– somente dedica algumas páginas. Rawls não esconde as razões que tem para isso: "não tratarei –diz– desse tipo de proposta [...] como tática para transformar ou inclusive derrotar um sistema injusto e corrupto". Ocupar-se-á, em compensação, "do que produz em um Estado democrático mais ou menos justo". Ou seja, para Rawls não há lugar para a "ação militante" no sistema democrático ocidental, que embora registre injustiças é um mundo "quase justo".

E não há lugar porque para Rawls a "ação militante" –traduzida em nossa linguagem: a ação radical, revolucionária– se caracteriza por não apelar ao "sentido da justiça" dominante e por se opor à ordem legal. É certo que Rawls reconhece que esta ordem legal é

às vezes tão injusta que abre a via para um caminho revolucionário. Mas ainda assim ele se aferra à idéia de que não somente a sociedade ideal, senão a real, democrática, ocidental que é visível, não necessita se transformar ainda que requeira sim o combate a suas injustiças. Mas como? As opções rawlsianas são claras. Ao não legitimar a "ação militante", e menos ainda em sua forma revolucionária, a prática política fica reduzida à da desobediência civil e à objeção de consciência. Rawls aprova a primeira, isto é, a desobediência civil, por considerá-la uma conduta "pública, ilegal e não violenta", que tende a modificar a lei mas sem mudar o sistema. E aprova também a segunda opção, neste caso, a objeção de consciência, ainda que com alguma reserva, pois embora a considere legítima pelo seu primeiro princípio da teoria da justiça (o da liberdade igual para todos), não a considera assim pelo seu segundo princípio de justiça (o das desigualdades econômicas e sociais inadmissíveis), caso estas garantam a igualdade de oportunidades e revelem-se vantajosas para os membros mais desfavorecidos da sociedade. Sendo assim, sem entrar agora na matização rawlsiana no que toca à segunda opção prática-política, a verdade é que a aprovação das duas primeiras –desobediência civil e objeção de consciência– assim como a rejeição da terceira –a ação militante– demonstram sua estreita visão da prática política. Certamente, a luta pela justiça fica limitada à débil ação da desobediência civil e da objeção de consciência, enquanto se descarta a ação militante. E não somente aquela dirigida a mudar o sistema ou o mundo que gera a injustiça, já que descarta totalmente a necessidade de sua transformação, senão que exclui também a ação militante para aceder a um nível mais alto de justiça nesse sistema democrático ocidental, "quase justo" para Rawls e profundamente injusto para nós.

Quatro

Podemos concluir, pelo que foi dito anteriormente, que na filosofia política de Rawls não há lugar para a verdadeira prática política como ação coletiva que tem como referente o poder, e menos ainda quando se trata de uma política radical, revolucionária, dirigida à transformação do sistema. O que encontramos em Rawls é, definitivamente, a dissociação entre o aspecto ideológico-valorativo –particularmente moral– e o aspecto prático-instrumental. Esta dissociação tem duas conseqüências para sua filosofia política. Por um lado um moralismo, uma vez que seu conceito da política é, em substância, um conceito moral. Certamente, esta prática de conduta,

reduzida à desobediência civil e à objeção de consciência –responde segundo Rawls– ao dever do cidadão de obedecer ou desobedecer a lei justa ou a lei injusta respectivamente. Trata-se, pois, de um conceito moral e não do propriamente político da política como ação coletiva para manter, reformar ou transformar, segundo os casos, o poder com vistas a realizar certos fins ou valores. Por outro lado, esta filosofia moral e política tem como conseqüência seu utopismo. Na verdade, não há nela nenhuma referência às condições reais necessárias, aos meios que há de se empregar nem aos sujeitos políticos e sociais que hão de realizar, ou aproximar-se da, sociedade ideal desenhada. O que exigiria não só uma teoria da justiça que há de dominar na sociedade ideal –preocupação fundamental de Rawls– senão também uma teoria da injustiça na sociedade realmente existente que, pelo contrário, pouco o preocupa. Tratar-se-ia de uma teoria que exigiria por sua vez uma teoria da prática política necessária –ou seja, da "ação militante"– que Rawls descarta, tanto para combater as injustiças da sociedade ocidental realmente existente como para transformar o sistema capitalista que as gera.

Certo é que o que moralismo rawlsiano desune com sua moral sem prática política é desunido igualmente pelo imoralismo do "realismo" ou pragmatismo tão generalizado em nossos dias. Daí a necessidade –sobretudo quando se trata de realizar um projeto de emancipação social e humana– de conjugar política e moral; ou seja, de unir na ação política os aspectos ideológico-valorativo e prático-instrumental. E daí também a necessidade –quando se trata de uma política emancipatória– de reunir tanto o moralismo da moral sem política como o imoralismo da política sem moral.

Cinco

Chegamos, assim, ao final desta reflexão. Ao propugnar a união do que se encontra desunido na relação entre política e moral, temos em vista a política que persegue construir uma alternativa ao mundo injusto do capitalismo neoliberal e globalizador de nossos dias. Uma alternativa certamente difícil em tempos em que se põe em questão, depois da derrubada do "socialismo real", não só toda política emancipatória, senão inclusive a política mesma. E, contudo, esta alternativa ao capitalismo é hoje mais necessária do que nunca, e além disso possível e realizável, ainda que não inevitável, pois também é possível o caos e a barbárie. Por conseguinte, trata-se de uma alternativa possível e realizável porque a história, que é feita pelos

homens, não chegou nem pode chegar a seu fim. Admitir um fim da história seria cair num falso –porque rígido– determinismo, ou num tosco teleologismo. Pelo contrário, a história continua aberta, e por isso a possibilidade de transformar o homem e a natureza. E por sua vez, porque nesta história a natureza humana nunca foi –nem será– imutável, tampouco pode ser eterno o "homo economicus" ao qual o capitalismo reduz o ser humano, hoje mais do que nunca, em sua fase depredadora –neoliberal e imperial.