

ÉTICA E LIBERDADE

RACHEL GAZOLLA

*... Nada se edifica sobre a pedra,
tudo sobre a areia, mas nosso dever
é edificar como se a areia fosse pedra.*

J.L. Borges

(Frag. de um evangelho apócrifo)

Foi a filosofia grega quem primeiro considerou as questões sobre as ações humanas – cívicas e particulares –, e construiu o edifício de um conhecimento relativo às coisas do *ethos* (*tá ethiká*) nomeado posteriormente ‘Ética’. Ao refletir sobre o agir humano os amigos do saber fizeram emergir um núcleo de noções fundamentais à história do ocidente e nesse núcleo está a ‘liberdade’, uma noção difícil para compreender principalmente hoje, pois seu uso tornou-se tão corriqueiro que não mais pensamos sobre seu significado. Minha proposta nesta palestra é abrir uma reflexão sobre a liberdade tomando algumas de suas raízes gregas, e para isso escolhi tangenciar o saber trágico e o saber filosófico. Quem sabe possa haver motivação para nossa desmotivada reflexão ético-política que, em geral, é buscada na exterioridade das regras.

Rachel Gazolla de Andrade é professora doutora em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Aristóteles é sempre um bom começo. Para ele o homem é um *zôo politikôn*, é um ser que vive essencialmente em *koinonia*, em comunidade, qualquer configuração que esta tenha ao longo da história. Mas, é preciso compreender o que é animal e o que é político. Para alcançar sua condição humana esse animal-homem supera parcialmente sua natureza primeira ao caracterizar-se como homem que pensa, ou seja, um animal com *lógos*, entretanto é a própria natureza que o determina enquanto *logikôn*. Por isso mesmo, ele é capaz de recolher sua própria *physis* pelo *lógos* que o habita e ultrapassá-la, em parte, pelos costumes que cria para sobreviver. Então, quando falamos em Ciência, Ética, Política, tais domínios intercambiáveis constituem e distinguem o homem de outros animais por serem 'construções' lógicas – por configurarem o *ethos* de um originário animal que, de uma só vez, está e não está imanente à *physis*. Desse modo, o homem é um animal diferenciado porque tem *ethos*, ao mesmo tempo em que tê-lo é de sua própria natureza.

No sentido original, *ethos* é a morada do homem no mundo, seu 'habitat', deixando entrever, na raiz, um modo contraditório de ser: pela *physis* ele tem o poder de transformar a si próprio, em parte, ao criar símbolos, valores, instituições que o distanciam dessa origem, ao mesmo tempo em que tal distanciamento vem a constituir seu *ethos*, seu caráter, e modifica a *physis* da qual procede. Em última instância, as ações humanas estão relacionadas, em todas as suas possibilidades, à *physis*, de maneira imediata ou não.

Para que o *ethos* pudesse construir-se como reflexão sistemática e universalizadora sobre o agir, os valores e finalidades da vida – ou seja, que fosse edificado como Ética –, foi necessária uma grande revolução do pensamento que nós, modernos, situamos no início da Filosofia, na pólis clássica. Foi a especificidade da Grécia dos séculos V e IV AC que permitiu essa reflexão sistemática sobre as ações e trouxe à civilização ocidental uma renovação em sua direção cujas conseqüências foram radicais na conformação da sua historicidade. O esforço filosófico para compreender o atuar humano quanto aos seus valores, limites e fins emerge com a pretensão de fundamentar o campo do *prattein* (do agir) a partir de três linhas indagativas: se é possível a verdade, o que é a virtude e como buscar a felicidade.

Felicidade é chegar a um bom daímon (*eudaimonía*), virtude é a potência de cumprir seu caráter até a excelência (*aretê*). Hoje, tais significações têm colorido quase religioso se não ingênuo, como se a indagação sobre a felicidade e a virtude fosse marginal ao campo da vida social e se

recolhesse, solitariamente, em algum ponto na alma de cada um. Na melhor hipótese, quando falamos de ações virtuosas, há ressonância no que diz respeito aos grupos particulares, criadores de normas mínimas de conduta ditas adequadas para a sobrevivência do próprio grupo, aliadas a regras técnicas e pragmáticas elaboradas para fins imediatos. É o caso dos grupos profissionais que lutam por uma 'ética' própria, ou dos grupos ditos alternativos. O saber ético tem, no imaginário atual, uma representação restrita a grupos ou à privacidade, apesar de ter nascido de uma reflexão generalizadora. Tal restrição cria um distanciamento do político enquanto esfera pública; este, sim, continua imaginado enquanto totalidade objetiva.

Como se fosse um saber contratual e silencioso de grupos, a Ética tende, portanto, a reduzir-se a regras que contornam o étnico, o religioso, o profissional nem sempre em consonância com a vida pública e vivenciada quase à parte pelos grupos. Esse modo de ser da Ética foi capaz de gerar até mesmo grupos inaceitáveis pelo *ethos* social, isto é, os grupos criminais. Assim, separaram-se as nomeadas 'regras éticas grupais', das 'regras jurídicas gerais', estas emanadas da esfera cívico-estatal. Paradoxalmente, esquecemos que o fundamento para a legitimidade de uma regra jurídica depende do *ethos* do povo que a ela se submete, pois é o *ethos* sua verdadeira fonte. Se assim for, vivemos sem o vínculo Ética-Política, e tanto os grupos que buscam suas regras próprias, quanto o poder do Estado que se aliena de sua fonte legítima não podem ter o mesmo fundamento. É previsível, então, que o tecido da Ética como reflexão sobre os valores últimos do agir humano, assentada no trinômio verdade, virtude, felicidade, se esgarce por falta de uso.

Todavia, não é pelo fato de hoje não termos abertura para pensar os fundamentos e fins últimos de nossas ações – nossa eticidade – que tal impedimento não tenha conseqüências imponderáveis, uma vez que é sobre essa mesma obstrução e imponderabilidade que nosso *ethos* se movimenta e se constrói. Ao assumir a individualidade ilustrada assumimos um paradoxo: enquanto indivíduos, construímos o indivíduo-cidadão separado parcialmente do poder político que legitimamos através da noção de representatividade, o que nos faz pertencentes à esfera pública, queiramos ou não; ao mesmo tempo, cremos ilusoriamente resguardar uma 'pessoa livre' nas ações que nomeamos privadas. Desse modo, o público como Político e o privado como Ético são nossas representações indicativas da ausência de uma reflexão unificadora sobre o agir, mesmo que se tenha em mãos teorias explicativas sobre como devemos

ser moralmente enquanto indivíduos e cidadãos, todas com o sabor da exterioridade.

Ao levar em conta esse quadro, podemos perguntar: para que uma reflexão unificadora sobre nossas ações? Alguns pensadores respondem que há essa necessidade, e outros que não há. Não é o caso de 'tomar partido', simplesmente parece-me imprescindível buscar o solo grego como origem da Ética para subsidiar as reflexões a respeito.

ETHOS E TRAGÉDIA

Construiu-se o nome Ética, após Aristóteles organizar suas lições sobre tá *ethiká*. Inspirada na dialogia trágica, a filosofia socrático-platônica já havia lançado as sementes do que se chamou posteriormente 'liberdade humana', coluna vertebral da Ética e expressão tão ao gosto moderno, mas nem tanto ao greco-romano. Voltemos os olhos para a tragédia. Nela, os conflitos vividos pelos cidadãos emergentes dos *gênê* e formadores das pólis puderam surgir. São os valores cívicos e étnicos que se enfrentam num solo comum; em outras palavras, há um conflito na *polis* que se estabelece entre o *ethos* tradicional e o *ethos* da *polis*, o que interessou aos poetas trágicos e interessa a nós, ainda. A tragédia presentifica nas falas do coro, na dos heróis e em alguns personagens especiais como os adivinhos, os valores em tensão no ideário grego. O poeta trágico cria uma rede de afetos e valores onde insere o herói trágico, ao mesmo tempo em que busca identificar esse *páthos* heróico com o *páthos* dos cidadãos-espectadores, aproximando o herói longínquo de Homero desses cidadãos, ao humanizá-lo reforçando seus erros e dúvidas. Mas se aproxima também distancia, pois o herói, pela grandeza de suas ações, pela *hybris*, afasta-se do homem comum, uma vez que a este não cabe a desmesura heróica. Nesse jogo de distanciamento e aproximação com os personagens, a tragédia desnuda o *pathos* do homem-cidadão em conflito.

Dionisiaca por excelência, a tragédia induz o espectador grego a redobrar a realidade, a uma dupla vivência, a duplas máscaras: de um lado, a atualidade de uma Politeia criadora de valores para a ação através da qual sobrevive, de outro lado, o peso da memória viva das tradições que nem sempre têm clareza e pode ser seguida. Essa presença-ausência estabelece o *ethos* movediço dos discursos públicos. O teatro trágico resgata essa ambigüidade ao potencializar as tensões cívicas diante das palavras dos personagens que se achegam ou se apartam de quem os vê e ouve. Há um *ethos* do rei, do coro, dos adivinhos; há um *ethos* do autor trágico e dos espectadores. Mesmo que conflitivos entre si, são

amparados em cada cidadão como se a platéia também vestisse várias máscaras, numa reciprocidade ímpar que faz da tragédia um fato político-educador único. Por mais imitada que possa ser – e será –, o drama trágico não se repetirá essencialmente na história. Esse momento ético-político rico de tensões tem por finalidade imitar para educar, ampliando os valores que emocionam e preocupam a vida do homem grego.

A tragédia universaliza o particular no teatro. Ela é ética, com ‘e’ minúsculo porque toma o *ethos* grego em seu modo de ser tensional, pois tensional é a cidade. Não obstante, ela não é Ética, com ‘e’ maiúsculo, na medida em que não tem nenhuma intenção de expor com argumentos persuasivos a melhor maneira de atuar, tendo como referência uma definição de virtude. Se não, vejamos. Qual é a grande virtude que Sófocles quer transmitir, por exemplo, na sua ‘Antígona’? Que reflexões faz sobre o melhor modo de alcançar, na medida do possível, a felicidade? Em que a virtude e a verdade podem estar relacionadas nas declarações do poeta? Essas são perguntas que a filosofia se faz, mas não a tragédia. Entretanto, Antígona é ressaltada pelo seu *pathos* heróico quando do enfrentamento com Creonte. Seus valores foram, são e serão sempre, ou seja, seu *ethos* é tradicional, é aquele mais forte porque muito antigo, aprendido pelo homem que não tem como dispensar certas regras do passado em função de sua sobrevivência. Nesse sentido, pode-se dizer que há um núcleo que se imobiliza no *ethos* e que não é o hábito. Diz o *ethos* tradicional que se deve enterrar os mortos, que se deve respeitar os rituais sangüíneos. É o que está presente nas palavras de Antígona contra as leis de Creonte. Este, expressão do poder histórico vigente, castiga o guerreiro inimigo negando-lhe rituais fúnebres. Essa é a lei da cidade, mas não é a mais antiga, aquela tão antiga que se perdeu no tempo e se enraizou no homem como ‘natural’ ou ‘divina’.

A problemática exposta é: Antígona é heroína trágica conservadora e Creonte o homem do novo? Qual o valor mais poderoso para o cidadão que vai ao teatro? Qualquer que seja a resposta, nenhuma reflexão generalizadora está presente, pois não existem argumentos fundantes da ação da heroína ou de Creonte. Nenhuma reflexão sobre o núcleo propulsor da ação, suas limitações e deslimites. No máximo, há conselhos que até hoje nos tocam de perto. Que pretende a cidade ao colocar em cena as obras trágicas? Busca a emoção e a reflexão assistemática dos espectadores como maneira de educar o espírito, o que de certa maneira também quer fazer a filosofia. Se Antígona significa a conservação da tradição contra o Estado podemos considerá-la inimiga dos novos

ventos, da renovação? Existem diversas leituras modernas a respeito, mas a intenção de Sófocles parece ser a de apresentar o *pathos* heróico, deixando ao cidadão a possibilidade de tomar partido a favor ou contra um ou outro personagem em função de suas próprias vivências conflitivas.

Tal abertura específica da tragédia é um ponto de partida para o saber posterior denominado Ética, de caráter universalizante. Assim, a tragédia não tem por finalidade apresentar o herói paradigmaticamente virtuoso, bem ao contrário. E não se pergunta sobre a felicidade, indagação totalmente ausente de seu movimento catártico. O que um trágico aborda e que tangência a filosofia diz respeito à discussão sobre falsos discursos e ações impensadas. Ao estruturar a *hybris* do herói – que não pode ser nomeada boa ou má –, o poeta não conta com a idéia de liberdade para dar ao personagem a plena deliberação em relação aos desejos e ações. É justamente neste ponto que a Ética procura seu fundamento: na possibilidade da boa ação mediante uma deliberação, de um solo do poder escolher, o que hoje dizemos ser o solo da liberdade do sujeito, possibilidade esta que não está presente na figura trágica.

ÉTICA E LIBERDADE

Se a tragédia não é um saber sistemático sobre o *ethos*, contudo é um condimento imprescindível para a formação de um novo *ethos*. Podemos dizer que o herói trágico delibera, é livre para escolher? Para que exista o pensar sobre a deliberação é preciso que a ação de deliberar (*proairesis*) seja ela mesma objeto do pensamento, e essa abstração somente a realiza a filosofia. J.P. Vernant¹ observa com muito argúcia que, modernamente, a pessoa que manifesta sua vontade, que delibera, significa "...o agente que se apreende a si mesmo, em suas relações com o outro e com a natureza, como um centro de decisão, detentor de um poder que não depende da afetividade nem da pura inteligência...". Esse sujeito-agente de gosto cartesiano não esteve entre os gregos. Não é o caso de aprofundar a questão do nascimento do indivíduo na Grécia, mas é importante salientar que ao refletir sobre as ações humanas, o filósofo não tem à sua disposição a 'persona' moderna. O sujeito-agente, responsável, crê que delibera a partir de si mesmo, manifesta sua vontade porque se representa como solo livre e racional do atuar e constrói a instância subjetiva como poder distante do corpo e explicativo das ações. Natureza e Razão estão separadas. Na Grécia, que não separou esse par, a manifestação do que nomeamos vontade depende do desejo, perspectiva que pode ser, para nós muito rica pela diferença.

Que é o desejo (*epithymía*)? Voltando à análise de Vernant, ele distingue duas expressões que se imbricam no campo da vontade – *boulêsis* e *bouleusis*. A primeira, afirma, significa a ação do desejo, o desejar propriamente, e a segunda, a deliberação sobre o desejo. O homem que busca agir bem, ao querer cumprir um desejo (*bouleusis*) delibera com sua potência dianoética. Todavia, entre desejar, pensar o desejo, deliberar sobre ele e sua efetivação há filigranas que perdemos no dualismo moderno. Aristóteles afirma na *Ética* a Nicômaco, que há ações com iniciativa própria (*tó hekousion*) e sem iniciativa própria (*tó akousion*), estas últimas pertinentes aos ignorantes e loucos, e as outras aos homens comuns. Relaciona a ação de deliberar sobre um desejo (*bouleusis*) à ação com iniciativa própria (*hekousion*) e diz que nessa deliberação há preferência de escolha (*proairesis*), dependendo da compreensão que dela se tenha. Na expressão *bouleusis* (querer cumprir um desejo) está pressuposto um quase premeditar que pode amparar a preferência da escolha. Desse modo, Aristóteles abre a reflexão para o campo da interioridade humana como âmbito próprio da ação do desejo, que busca a coisa desejada e consegue deliberar escolhendo de bom grado, se assim puder fazê-lo. Explícita o embrião da individualidade ao procurar na inteligência os princípios de nossas ações, configurando a *autarchéia*.

Ao final, existe realmente escolha quando se elege em função de algo que se quer e, compreendendo esse querer na medida do possível, delibera-se de bom grado a respeito, sem coação, isto é, por iniciativa própria. Todavia, a idéia de livre-arbítrio que tais palavras podem indicar não se ajusta bem ao *lógos* grego. A palavra *hekousion* empregada por Aristóteles, convencionalmente traduzida por voluntário – e que usei ‘por iniciativa própria’ justamente para desvincular da noção moderna de vontade² – é recordada por Vernant e B. Snell como significação próxima da livre deliberação, somente na medida em que indica ausência de ameaça externa, uma definição pela negativa que deixa em aberto todo o campo das intenções e premeditações. Para Vernant, o significado de iniciativa própria (*hekousion*) poderia ser levado em conta na esfera jurídica nascente, na qualificação das ações criminais, mas não o foi por falta de configuração mental da vontade livre, vale dizer, da subjetividade enquanto esfera autônoma, indício da existência da vontade livre.

Tudo indica que Aristóteles trabalha as noções de *hekousion*, *bouleusis* e *proairesis* – por iniciativa própria, deliberação e escolha a preferir sem retirar suas raízes da *physis*, pois o desejar a ela se liga, leitura que nem sempre é aceita. O ponto de partida e de chegada, a pedra de toque da

práxis, é o desejo como impulso kata physin, pois sendo o homem um animal da *physis* tem no impulso desejanter o primeiro degrau para o mover-se intelectualivo quando, de fato, puder usá-lo devidamente. Cabe observar que a palavra *boulêsis* (ação de desejar) tem relação com o verbo balô (lançar, arrojarse): desejar é impulsionarse para. Não sem motivo Platão, no Crátilo (420 a.C.) aproxima as palavras *atychía* (não-obtenção, daí infortúnio) e *aboulía* (não-vontade); na *aboulía* a alma não tem conexão com, então, não se lança, não atua; na *atychía* a alma nada consegue, como ele diz, pois se alguém não se lançou para, não tem como deliberar para obter.

É bom lembrar que essa reflexão sobre o desejo e a deliberação não imputa ao homem a pesada culpa sobre suas decisões. Equivocamo-nos ao deliberar, somos ignorantes na deliberação, e se não podemos deliberar bem existem razões suficientes para isso, como diz Aristóteles, ainda na 'Ética...', pois às vezes estamos submersos em circunstâncias externas limitadoras e, inclusive, estamos determinados por acontecimentos orgânicos que desconhecemos (livro III). Somente o uso da parte dianoética da alma pode garantir, no pequeno espaço que lhe resta, a ação 'livre' que lhe cabe. A vontade como expressão de um poder humano não tem tanto peso quanto supomos na Ética, e o núcleo livre que se revela é muito importante, porem mínimo. O homem está envolvido em determinações cósmicas, políticas e no próprio *ethos* que criou. Sendo assim, o exercício possível da liberdade por parte de um Édipo, por exemplo, ou de qualquer cidadão, não emerge fortemente nos textos que nomearíamos éticos. Existe a possibilidade de uma ação autárquica demonstrativa do núcleo intelectualivo, sem que esteja sujeita a constrangimentos ou violência, e que se efetiva somente quando se exercita a reflexão. Para o grego, a exterioridade tem uma densidade que a modernidade desconhece, por isso nós podemos ver – e não os gregos – culpabilidade nas ações de Édipo ao cumprir seu destino, ou nas chamadas más ações humanas, porque as lemos como expressão de uma vontade livre. A rigor, não existe culpa para um grego clássico, mas erro, sempre remediável, o que é muito diferente.

Medeia, por exemplo, rompe a cadeia de mortes trágicas ao exilar-se, ajudada por Egeu, fortalecida em sua terrível *hybris* pelos tradicionais argumentos vigentes na memória grega: ampara-se nas frágeis explicações de Creonte e Jasão que dissimulam o mal trato que lhe dão como estrangeira, reclama pelos direitos do leito, da prole, da hospitalidade, pedindo aos deuses que a ajudem, no que é atendida. Nem os deuses

ousariam contrariar tais regras, e Medeia consoma as mortes pretendidas. Onde está a liberdade de atuar, a deliberação cautelosa, a consciência de agir como ser livre para escolher? Onde os meandros da intencionalidade invisível? Existe tessitura, sim, ao decidir matar os filhos para alcançar Jasão, o que o grego chama *méthis*, astúcia –, mas não se estrutura como liberdade da vontade e sim como potência de desejar nascida da trama de um destino no qual foi inserida. E sua decisão, como a de Édipo ao cegar-se, é sempre acompanhada de um ritual de sacrifício. Não há como purgar-se do erro sem o sacrifício à comunidade.

Da mesma maneira que não existe uma filosofia da subjetividade, não existe uma psicologia da intenção. Talvez por isso a tragédia Medeia seja tão provocante e terrível para nós que, ao considerarmos a vontade livre da heroína, dizemos de sua suposta maldade e culpa.

A reflexão grega sobre a virtude, a verdade, a felicidade soube assumir os limites humanos do agir, uma vez que não se sabe quais são as melhores regras a obedecer antes de vivê-las. E como escolher o preferível sem antes apoderar-se do desejo para deliberar sobre ele? Estranha figura de indivíduo a que surge entre nós, ilustrados, que crê escolher o melhor a partir de si mesmo apesar de submerso no mar das paixões, na obscuridade das contingências, nas regras jurídicas e no poder distante do Estado. Afinal, o solo originário do saber ético é a multiplicidade histórica, pouco paradigmática. Como a Política, a Ética não é Ciência mas reflexão prática (*phronésis*), diz Aristóteles, o que evidencia a aceitação das incertezas humanas. Será necessário que transcorram muitos séculos até que a Política tente ser Ciência e a Ética possa explicar ao homem como é possível que um ser, ao dominar demasiadamente a natureza compreendida como ser passivo e exterior, acredite que domina também as paixões e a contingência. Parece que não há nada de trágico no homem livre, o homem ilustrado da vontade racional, ou aquele do livre-arbítrio exposto nos discursos teológicos assegurados pelo Criador.

Quando a filosofia inaugura a Ética como saber sistematizado e generalizador está revelando, ao mesmo tempo, sua própria carência, isto é, o não-saber sobre o atuar político que navega em águas turbulentas, bem como está indecisa quanto à força dos *lógoi* movediços que se multiplicam nas assembléias e tribunais. Como não saber que desses *lógoi* nascem desejos sempre excessivos, pouco sujeitos aos estreitos limites da deliberação preferível? É isto que o poeta trágico observa e encena, é isto que o filósofo observa e argumenta.

Gostaria de concluir com uma indagação: hoje, o esgarçamento da Ética não demonstraria um profundo desconhecimento do próprio movimento da racionalidade moderna? não denotaria que por assumirmos uma visão de 'razão' muito estreita e parcial, criado pelo nosso *ethos*, criamos a racionalidade que não quer, ou não sabe mais voltar à sua origem, ao próprio *ethos* que a criou para pensá-lo, movê-lo, construí-lo? Se assim for, a razão nos faz, pela sua força de apartamento, paradoxalmente muito frágeis, e só não somos trágicos porque acreditamos nas representações que temos de nós mesmos como seres não-trágicos. De fato somos trágicos, enquanto somos lugar de conflitos; e estamos em *hybris* ao negarmos esse modo de ser – nosso caráter – em nome de uma representação de clareza sobre nós mesmos e do poder de sermos 'livres'. A bem dizer, somos apenas pequenos heróis, não assumidos. É exatamente esse o nosso solo, é esse o nosso *ethos* que está aí, aberto para nossa capacidade indagativa.

NOTAS

1. Jean-Pierre Vernant, "Mythe et tragédie", ed. Maspero, 1982.
2. Aceito a tradução do Prof. Henrique G. Murachco, a quem agradeço o auxílio.