

Filosofia dos Valores

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

1. A contemporaneidade, sobretudo após a cruel experiência de duas guerras mundiais, em que a existência humana atingiu profundidades de aviltamento inimaginável, voltou-se para o horizonte dos valores, como se estes representassem o único expediente soteriológico possível.

2. Era também uma forma de substituir a reflexão ética, que não evitou as referidas catástrofes, além de o poder levar a efeito sem compromissos de ordem ontológica ou transcendente, julgando possibilitar, deste modo, uma maior universalidade.

3. Actualmente, o entusiasmo pela axiologia, sem desaparecer, encontra-se muito esbatido, não parecendo ter sido mais eficaz do que a ética.

4. A universalidade descomprometida era lograda pela formalização, distante da vida, além de não cobrir todo o campo dos conteúdos da ética.

5. No entanto a axiologia trouxe finas análises, a que a ética não pode ficar indiferente, mostrando que a acção humana é um processo de valoração.

6. Por outro lado, não sendo a axiologia uma perspectiva inédita na história do pensamento, o modo de hoje a abordar não pode perder de vista questões flagrantes da nossa época, como a do ambiente, não suficientemente salvaguardada pela tendência antropomórfica que tem acompanhado a reflexão axiológica. □

A ciência da cidadania e a amizade

MENDO CASTRO HENRIQUES

Os acontecimentos em curso por muitos chamados de “fim-da-história” e que resultaram numa “nova ordem”, caracterizada positivamente pelo estado democrático, economia de mercado e tentativas de paz pelo direito, e negativamente pela crise ecológica, esvaziamento do trabalho humano e patologias várias, físicas e morais, tornaram sensíveis questões já conhecidas de um ponto de vista teórico, acerca da viabilidade prática e da validade intelectual dos pressupostos do mundo político moderno. Como que de repente, as sociedades sentiram a antiga fragilidade do homem no cosmos, agora renovada na incerteza existencial. Apesar do apaziguamento global, regressou a experiência de que o homem não é a medida de tudo mas um ser finito em cuja consciência emergem todas as tensões do cosmos em que vive.

É perante este quadro antropológico e hermenêutico que se revela a estreiteza da maior parte das abordagens politológicas às questões sem resposta que acompanharam o nascimento do mundo político moderno. Há, contudo, um poderoso contraponto. É que nos últimos decénios, paleo-antropologia, arqueologia, filologia clássica, história das religiões e filosofia definiram categorias para comparar a ordem ética, religiosa e política das numerosas civilizações entretanto inventariadas. Em consequência, reconheceu-se a inadequação das categorias paroquiais da política secular no Ocidente, na análise da vida pública do séc. XX, da Antiguidade e da Idade Média ou do actual espaço da cultura islâmica e de culturas africanas e asiáticas. Em particular, as categorias ideológicas deformam a busca do fundamento mediante a qual o homem se mede com a realidade de um mundo que não criou.

Se considerarmos *aition* como o termo para expressar o carácter do fundamento procurado, é de categorias etiológicas que necessitamos para abordar a vida política. Além do significado de causa física e de causalidade metafísica, *aition* é o *nus*, o espírito, intelecto ou razão, participado pela racionalidade humana. Donde que a análise da acção na Ética e na Política de Aristóteles se estenda da racionalidade como adequação dos meios aos fins, ao propósito último unificador de todas as racionalidades mediatas singulares. Encontrar esse fundamento que responda à racionalidade na acção é tarefa da *epistémé politiké*. A ciência da cidadania, traduzamos assim, é a ciência da racionalidade das nossas acções. E para haver racionalidade na acção tem de haver um bem supremo cuja racionalidade irradie sobre todos os actos. Mas existirá esse propósito último? E poderemos conhecê-lo? E comunicá-lo?

O longo percurso pelo qual Aristóteles estabelece critérios para avaliar as opiniões sobre o bem supremo culmina na apologia da *bios theoretikos*, na qual o fundamento da existência é experimentado como realidade de natureza transcendente. A experiência desta tensão para o ser através do instrumento da *psyché*, ou eu noético, é a base da meditação filosófica. A participação no ser permite a amizade por outrem e a comunidade no *nus* é a virtude política básica. A *philia politiké* é a única base de uma comunidade duradoura porquanto os interesses - que também podem ser comuns - afirmam-se sempre a expensas de um grupo alheio e aumentam a conflitualidade. O que deve governar a cidade é essa razoabilidade e bem comum que diminui os conflitos. Se um povo cultivar tal *philia politiké*, dispõe de *homonoia*. E é este consenso

FICHA TÉCNICA

Este Boletim é impresso em papel reciclado

PROPRIEDADE: Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Filosofia, Palma de Cima 1600 Lisboa. Tel. 726 55 50

DIRECÇÃO: Joaquim Cerqueira Gonçalves. COORDENAÇÃO: Mendo Castro Henriques. EDIÇÃO: Rosa Maria Santos

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO: Serviços Gráficos da UCP. TIRAGEM: 500 exemplares

no fundamento transcendente que cria uma sociedade aberta, capaz de progredir na justiça.

Esta apreciação da vida política como dimensão criadora de justiça tornou o conceito de *zoon politikon* central em várias correntes contemporâneas. O neo-aristotelismo da filosofia prática, num Hennis e num Volpi; a recuperação existencial da filosofia antiga em autores como Eric Voegelin e Leo Strauss; o neotomismo na linha de Maritain e Yves Simon; a intenção hermenêutica de Paul Ricoeur e Gadamer; o aristotelismo sentimental de Hannah Arendt ou o recente anarco-aristotelismo do britânico B.L. Crowley, eis revalorizações que centram a política na cidadania participativa. Nesta medida, afastam-se das utopias anti-políticas do liberalismo e do socialismo que dispensariam as escolhas substantivas e o exercício crítico da liberdade. A convicção razoável, tipificada por Hayek, de que a solução institucional da livre interação de pessoas, bens e serviços é superior ao socialismo planejado, gera, em espíritos menos lúcidos, a ilusão de que os homens podem viver sem conflitos na "nova ordem do fim-da-história". Este efeito perverso de doutrinas económicas e políticas razoáveis que, por si mesmas, não substituem a filosofia, marca a deficiente antropologia do liberalismo.

Assinale-se ainda que a posição anti-política da "nova ordem do fim-da-história" compromete a cidadania como espaço de constituição da *eu zen*. Em nome de valores estimáveis herdados do Iluminismo tais como debate racional e autonomia, subestima-se a importância do poder público coercivo. Tais visões que eliminam subtilmente a faceta da autoridade são óbvias, por exemplo, na hiper-valorização por Habermas do conceito hegeliano de sociedade civil, em detrimento do papel atribuído ao estado pelo *philosophus teotonicus*. Tais idílios moralistas e outros misticismos primários fazem esquecer que tanto a *polis* de Aristóteles como o *Staat* de Hegel salientam o carácter insubstituível do estado. Como lembrou Carl Schmitt, "a situação normal da política está sempre aberta ao desafio da excepção" face ao qual o uso decisivo do poder soberano é um recurso necessário. Na cosmopolis moderna a

política dificilmente produzirá modelos de *homonoia*, ou seja, identidade entre *ethnos* e *ethos*, entre um povo auto-consciente e uma maneira de estar no mundo. E é mesmo indesejável a fantasia totalitária de reunir num só mundo, num só império ou numa só federação, as *poleis* humanas e o espaço da pessoa.

Estamos destinados a demorarmos num mundo em que a realidade política se diferencia em estado e sociedade civil; a separação institucional entre as duas instâncias é a melhor garantia para o espaço da amizade. Mas

também somos chamados a fazer intervir na cidade esse cuidado que nos merece o próximo. Mantém-se, pois, a tensão entre filosofia e cidadania expressa por Platão na *Apologia*. Ou Sócrates é louvado ou é condenado; ou se admite que serviu a cidade por amizade ao fundamento divino ou se prova que atacou os deuses da cidade e as ideologias em nome dessa mesma amizade. A filosofia não aceita ser absolvida; em tempos de comunicação de massa, exige estar presente nos tribunais dos fazedores de opinião. □

A ilusão moral do pensar e a lição esquecida da *areté*

CARLOS H. DO C. SILVA

INTRODUÇÃO Tomando-se a Ética de Aristóteles como paradigma, mostra-se que a moral se constitui ilusoriamente como meta-discurso filosófico a partir do momento em que "a filosofia vai à escola" (Heidegger) e se dá o esquecimento da *physis* (e do *ethos/lógos* próprio) para dar início ao *nómos* (ético-político).

1. Alição da *areté* heróica e homérica, ainda de algum modo presente em Heraclito, transforma-se num discurso político, doméstico, já que não atende à realização (cósmica) do homem, mas à busca (antropológica) da felicidade.

2. O erro da filosofia humanística, que também se diz ter sido iniciado com Aristóteles, tem de ser denunciado num pôr em causa o carácter decadentista de toda a filosofia moral, não criativa nem sábia, mas tantas vezes sintomática da má consciência, ou até do medo, recorrendo a título de formas desiderativas, a autoridades e leis, finalidades e valores... numa pretensa universalidade científica e gestão da felicidade própria e alheia.

3. Porém, também na moral aristotélica das virtudes se repercute a lição de uma filosofia prática que não pensa a acção, mas constitui uma inteligência das disposições e forças da natureza irredutíveis à pura lógica e, outrossim, conjugáveis com a vontade e a realização moral do homem. E é menos uma ciência moral e antes uma pedagogia, como arte de realização da vida, sem, no entanto, decair para a poética ou para o domínio do artifício.

4. Esta lição heróica da arte de viver, que se podia ainda ler como uma *psicologia da virtude* (na acepção de uma pedagogia psicagógica) ou na formação da consciência moral, subordina-se no entanto à Verdade mesma. Em certo praticismo antigo e moderno na pretensão autonomia ética cumpre-se a cegueira da Verdade e a ausência de uma filosofia que busque a *razão de ser última*. No pensamento antigo tende-se, contudo, a salvar a metafísica, subordinando o plano da *acção teórica* (ou contemplativa) nunca redutível a uma filosofia da acção ou dos valores.

Nota conclusiva. Por estavia contemplativa e por aquela ascética das virtudes entende-se privilegiar a herança antiga em ulterior realização ascético-mística. Será mais como uma "medicina" espiritual-técnicas eficazes de transformação interior-do que nas consequências da ciência moral do humanismo ou da política predominantes na história do pensamento ocidental. Destemodo, a filosofia deixará de se autodeterminar como um discurso suposto justificativo da acção, ou mesmo interpretativo e hermenêutico, (no que constituiria um esbanjar de energias de uma inteligência realizadora e transformante de facto da vida) para se determinar como um exercício virtuoso, na humildade obediencial à luz da Verdade, não uma ciência moral, mas uma filosofia que no seu "amor ao saber" não diz outra coisa senão esse ser benfazejo, essa diligência também de uma "sabedoria do amor". □