

## O declínio da ética pública

II

JOSÉ EISENBERG E RODRIGO MUDESTO

Receou, portanto, não poder pagar as despesas, como fizera já uma ou duas vezes, e outorgar as liberalidades, que distribuía em certo tempo com mão generosa, porque excedia em liberalidade a todos os reis, seus predecessores. Profundamente consternado, resolveu ir à Pérsia cobrar os tributos dessas regiões e ajuntar muito dinheiro. (I Macabeus, 3:32)

**V**ivemos tempos bíblicos – grandes dilúvios no Oriente, mais peregrinações belicosas no Médio Oriente, e uma aparente revolta cívica dos jovens romanos espalhados pela Europa e pela América diante da corrupção devassa de seus imperadores. São bíblicos nossos tempos não tão somente pelos eventos que parecem recorrentes, mas pela forma como compreendemos o tempo em que vivemos e pelo vocabulário ancestral que empregamos.

Nossa insolúvel querela entre antigos e modernos gera empregos curiosos de conceitos. Um dos conceitos mais antigos é o de corrupção. Ele é empregado nos estudos da política há milênios, mas mesmo sendo tão antigo seu uso não é unívoco. O termo é muito do gosto também de nossa imprensa, que sabe da sua potência de vender mais jornais que seus irmãos democracia, república ou virtude. Contraditoriamente com sua história, a noção de corrupção em nosso noticiário pretende retratar uma aberração fenomênica de nossa cultura e época, quando não um mero atributo da *persona* de determinados agentes públicos, os chamados “corruptos”. Não sendo este o lugar para longas discussões filológicas, é necessário realizar, entretanto, uma breve recuperação de alguns dos sentidos que já foram emprestados a esse conceito.

Somente desta forma podemos caracterizar e problematizar – escapando de reproduzir o débil senso comum – a ética pública hoje em dia. Se é comum nos nossos dias falarmos da corrupção para nos referir à conduta ou comportamento “equivocado” de agentes ou instâncias públicas, outrora designávamos com ela o declínio de uma ética pública no todo do corpo. Em outras palavras, o servidor público “corrupto” não foi sempre o ponto de partida para se compreender o papel da ética na política.

A recuperação histórica da polissemia do conceito nos permitirá compreender de maneira mais rigorosa o que significa ética pública e a sua corrupção em um Estado de Direito. Enquanto antinomia da ideia de ética pública, a noção de corrupção pode ser, e talvez seja algumas vezes, um sinal de vigor político do corpo social.

\* \* \*

Tanto as filosofias orientais quanto a matriz greco-romana reservaram um lugar de destaque para a noção de corrupção. Para os Hindus, por exemplo, vivenciamos já há algum tempo a era do chamado *Kali Yuga*, período agonístico marcado pela crescente deterioração da ordem do mundo, que teve início com a morte de Krishna; nele, se tornam cada vez mais presentes a intoxicação, a prostituição, a destruição da natureza e a jogatina. Nosso *Kali Yuga* é um período marcado por uma crescente corrupção que vai inexoravelmente impregnar toda a experiência humana. Somente quando se chega nesse estágio é possível que surja, num movimento cíclico, uma nova era de ouro no mundo; em um linguajar mais místico: o caos absoluto engendra a possibilidade da ordem absoluta.

Relatos como esse, em que a corrupção é tida como um processo inexorável de decadência que define uma época e suas gerações, estão presentes em todas as religiões mundiais, como as designava Max Weber. Seja na história bíblica de Noé, na epopeia suméria de Gilgamesh que a antecedeu, ou no treinamento para a *pañca-Āyicni* – os famosos cinco preceitos morais da religião budista –, é a corrupção extrema do mundo que cria as condições para o restabelecimento da ordem. Tais visões não resumem a corrupção a erro, mas “à vida como ela é”, como parte da lógica do mundo.

Esta maneira de ver o mundo é também ponto de partida das reflexões dos pensadores clássicos gregos, entre os quais podemos destacar Aristóteles, dado seu enfoque político ao tema e em virtude da imensa repercussão de sua abordagem. Para Aristóteles, a mudança do mundo social só pode ser com-

preendida em analogia ao mundo físico. Na ordem hierárquica aristotélica, os homens estão sujeitos a um movimento contínuo de mudança por estarem distantes da inerte perfeição cosmológica. Aristóteles concluiu que a inconstância do mundo social era fruto de um processo natural de corrupção, de decaimento. A construção morfológica de uma sociedade é, para ele, um movimento contínuo de corrupção de um ponto inicial ideal; ao mesmo tempo, toda nova sociedade é um *insight* (*fiat lux*, murmurará o Deus de São Jerônimo). Toda nova sociedade é inspirada em uma sociedade que a antecede e que perde seu brilho na medida em que se reproduz continuamente. Toda a sociedade está sempre e continuamente se recriando como uma mimese mais ou menos corrompida de seu passado.

Mas o que fazer? Para Aristóteles, o mecanismo da mudança é irresistível e irreversível. Deter o processo de corrupção seria o mesmo que pretender sustar o próprio movimento do mundo. Resta apenas direcionar a mudança para formas que se demonstraram, em outros momentos e em outras localidades, mais estáveis, encontrando na experiência formas mais resistentes à *stasis* e, portanto, menos sujeitas à corrupção. Seu conhecido elogio da Monarquia, da Aristocracia e da *Politeia* não consiste em uma receita do tipo “fim da história”, mas em ciclos de geração e regeneração. Até mesmo a Monarquia, regime político superior a todos os outros por permitir tomadas de decisões isentas e livres das paixões de múltiplos homens, acabará se degenerando em Tirania se não for habilidosa e constitucionalmente direcionada a uma Aristocracia em seu devido tempo. É necessário alimentar um itinerário virtuoso gerando boas cidades, providas de constituições equilibradas, em que seus sujeitos possuam uma educação que permita uma sociabilidade prudente, abstenção de radicalismos e exageros que possam levar à corrupção e decadência precoces. Mantidas essas condições, os regimes se sucederam em seu devido tempo alterando o foco da legitimidade do poder (um, poucos, muitos).

A profilaxia dos regimes políticos é a resposta possível do mundo antigo para o problema da corrupção, ela encontrará sua forma mais acabada nas teorias do romano Políbio, que exercerá enorme influência em Cícero e posteriormente em Montesquieu. Como veremos mais à frente, o mundo moderno proporá outra resposta. Por ora é preciso entender de que forma essa ideia se fez presente nos diferentes códigos morais. Tomemos como exemplo o judaico-cristão, o muçulmano, e o republicano romano.

Com a expansão do helenismo, as ideias de Aristóteles acerca da necessidade de se proteger, de forma constitucional, a sociedade dos efeitos da corrupção natural ganharam relevo universal. Efeitos disso são observados, por

exemplo, na influência helênica sobre a tradição judaica. Enquanto os textos do Pentateuco tratavam a questão da corrupção como uma consequência da fragilidade do gênero humano (Eva e a maçã, ou Sodoma e Gomorra), que levava necessariamente a períodos de queda e reerguimento decorridos da ira/compaixão divina, os livros apócrifos de Macabeus – posteriormente adotados como canônicos entre os católicos aristotélicos, mas não pelos platônicos protestantes – tratavam dela sob o ponto de vista de um registro ético, circunscrito pela política, tal qual havia feito Aristóteles. É interessante notar que o receio da influência grega, pano de fundo da trama de Macabeus, seja motivado pela adoção das tópicos igualmente gregas. A corrupção é apresentada aí como resultado da adoção de leis radicais e da ambição destemperada, mas, principalmente, como resultado da adoção forçada de costumes estrangeiros. Até esse momento, os judeus simplesmente caíam em pecado (afinal, eram seres apetitivos). A partir daí, passavam a ser corruptos na medida em que se rendiam à opressão e à racionalidade de estrangeiros. Lutar contra a corrupção significava restabelecer boas práticas, imitando o comportamento dos antigos que tiveram algum contato com a perfeição divina. A observância das leis antigas e o hábito da disciplina seriam a única forma de conseguir os auspícios do retorno de Deus.

De forma muito parecida, Ibn Khaldun (1332-1406), segundo Ernest Gellner um dos mais importantes pensadores da política entre os muçulmanos, expõe uma defesa da possibilidade de administrar a expansão constante da corrupção cidadina. Para ele, são os povos do deserto, os nômades, que, ao se manterem mais próximos da essência dos antigos costumes e de uma prática mais autêntica do *asabiyah* (sociabilidade tribal), funcionam como reserva moral e força reparadora dos efeitos da tendência natural à corrupção presente nas cidades. Khaldun, que muitos creditam como um dos precursores do conceito moderno de sociedade civil, acreditava que a interferência periódica de instâncias de controle fosse capaz de restituir o comportamento virtuoso. O governo é um presente da tribo para a cidade, que precisa ser renovado a cada três ou quatro gerações, quando a força do conjunto anterior dos conquistadores-legisladores tribais tiver se esgotado e a coesão urbana for erodida pelos emasculadores hábitos da vida civilizada.

Alguns séculos antes em Roma, com Marco Antônio Cícero, encontramos uma combinação da defesa de uma vida simples e prudencial, em sentido aristotélico, com uma defesa vigorosa da ação cívica. Para ele, a opulência e a riqueza desgastam e corroem os principais cidadãos romanos, e é preciso lutar e agir para que o bem possa prevalecer. A corrupção é a corrupção do

Senado Romano, que se afastou da grandeza espiritual de Roma devido à opulência do Império. Não se trata de um vício de sujeitos, mesmo que manifesto na ação de determinados senadores. É preciso mudar o próprio Senado para que a virtude seja restabelecida.

Se a concepção ciceroniana de corrupção ainda não atribui aos sujeitos a responsabilidade pela decadência ética que os define enquanto “corruptos” – afinal, é o Senado que precisa mudar, não os senadores – nela já é perceptível a mudança que lentamente vai substituir a pergunta, “porque o mundo, eticamente ordenado, se corrompe?” pela pergunta “como sujeitos corruptíveis irão conformar-se a uma ética pública?”. Gradualmente, o tratamento com a “profilaxia de regimes” será substituído pela moderna busca de asepsia do corpo político.

As guerras religiosas na Europa no início da Era Moderna, e o desejo de evitá-las, foram razão suficiente para provocar a privatização da religião e a burocratização da política que se seguiu. E é nestes dois movimentos que encontramos os elementos que explicam a transição de uma pergunta para outra.

Ao longo do medievo a igreja de Roma havia se fortalecido como um dos mais importantes senhores de terras do continente. Os sucessivos herdeiros do chamado Sacro-Império, por sua vez, jamais abandonaram a pretensão de reconstituir os limites máximos do Império Romano e de seu sucedâneo carolíngio. Se, a princípio, doar terras à Igreja, como faziam os reis carolíngios, era uma forma de obter o aval do representante de Cristo para suas pretensões de poder, com o tempo, a expansão latifundiária da Igreja criou um paradoxo. O papa era o vigário de Cristo e, como tal, tinha proeminência espiritual sobre o imperador e sobre todos que viviam em terras da Cristandade; entretanto, ele era um suserano como os demais lordes europeus, e como tal, um empecilho às pretensões de soberania universal do imperador. O papado e a rede papista agiam então como força de descentralização e de oposição ao poder do Império, mesmo nos períodos em que o papado se outorgava a função de ungir os novos imperadores. A sua defesa da autonomia em seus feudos servia como legitimação de muitos outros insubmissos senhores locais na Europa, minando a capacidade do imperador de obter no plano secular não só o domínio dos territórios que o papa controlava patrimonialmente, mas inclusive onde seu poder era apenas religioso. Neste contexto, o papado, longe da postura ascética verificada em líderes religiosos orientais, acaba reproduzindo e sofisticando hábitos cortesãos como o acúmulo de riqueza, tráfico de influência, nepotismo e, principalmente, o culto da exuberância e da opulência.

Diante desse quadro, não se pode esperar que a tradição ou seus guardiões (a Igreja) sejam capazes de propiciar a renovação cíclica da ordem política. É uma época em que a percepção de corrupção está imensamente difusa, sendo percebida tanto em fenômenos epidemiológicos, como a peste negra; astrológicos, como expressos no milenarismo; sociológicos, como as virulentas e confusas heresias camponesas. Até que Calvino seja capaz de emplacar os míticos cristãos primitivos como a fonte da reserva moral, toda a ordem dos antigos já terá se tornado inviável. Mas como Marx disse, nenhuma sociedade se coloca uma pergunta para a qual não possa formular a resposta. Essa nova resposta, que só encontrará sua forma acabada em Max Weber, começará a ser formulada por um funcionário público às voltas com os atropelos da Itália de Borgias e Medicis.

Rodrigo Borgia, que passou para a história como o Papa Alexandre VI, e seu filho, Cesare Borgia, foram extremamente bem sucedidos em lidar com o preconceito das tradicionais famílias italianas referente à sua ascendência espanhola. Ambos desenvolveram uma trajetória exemplar: o pai viria a ser conhecido como o mais mundano dos pontífices católicos e o não menos desregrado filho viria a ser declarado o modelo ideal do príncipe por Maquiavel, exatamente por saber aproveitar com ousadia e agressividade a fortuna de ser filho do homem mais influente e temido da Europa.

Roma neste período foi cenário de selvagens disputas palacianas pela cadeira de Pedro. Quando Alexandre VI foi ungido papa, havia uma percepção generalizada na península itálica de que o cargo exigia a valentia e a crueldade de um soldado e a ambição e o caráter de um cortesão. Não por coincidência Rodrigo Borgia adotou o nome de conquistador grego. Ele se pretendia portador das virtudes de ambos os mundos: o antigo e o moderno.

Mas essas características, assim como o apoio do Imperador, levaram homens como Savonarola a se insurgir contra papas e governantes como Alexandre VI. A defesa feita pelo republicanismo renascentista das virtudes romanas e cristãs buscava recuperar a ordem do mundo com uma volta aos antigos diante do que entendem como uma corrupção da grandeza histórica dos herdeiros de Roma. Infelizmente, a solução ciceroniana não estava mais acessível.

A compreensão desse novo tipo de ator e do novo tipo de virtude que o alimenta tem como principal marca o famoso livro de um florentino que empreende, a contragosto talvez, a forçosa tarefa de abjurar suas crenças republicanas e realizar o elogio do valentão, devasso e corrupto Cesare Borgia.

Não se pode ler n' *O Príncipe* uma simples lista de regras de como se manter, a todo custo, no poder. Ele não deve ser diretamente referido, entre-

tanto, como precursor de uma “ética da responsabilidade” – tema weberiano de que trataremos a seguir –, de uma conduta calcada em resultados. Assim como havia feito Aristóteles em seu tempo, Maquiavel interpreta o mundo e seus protagonistas com a intenção de verificar quais são os governos mais bem sucedidos quando se trata de lidar com aquilo que chamamos contemporaneamente de “insegurança administrativa”. O que o diferencia do estagirita é que se neste o remédio para a deterioração de governos e governantes é a prudência e boas leis, para Maquiavel, ao menos em sua época, a doença parecia ter se tornado incurável. Era preciso governar sem governabilidade. Era preciso administrar a escassez de recursos e a assimetria de poder. Se em Aristóteles percebemos o movimento cíclico de corrupção e renascimento, em *O Príncipe* a única forma de persistir é permanecer em expansão. Para o grego, governar é segurar com mãos firmes, enquanto que para Maquiavel administrar é jogar malabares com batatas quentes. A novidade de Maquiavel está no que poderíamos chamar de uma “filosofia da administração cotidiana.” O presente para os antigos é um tempo de desgaste entre um passado puro e um futuro redentor. Para “o servidor público” Maquiavel, somente o cotidiano presente conta. E a saída era administrar a tensão do cotidiano.

Em Maquiavel, a defesa da monarquia baseia-se na capacidade do monarca de poder se afastar dos particularismos, situação ideal para o exercício das virtudes vigorosas e criativas da força e da astúcia. Não havia moralidades que pudessem ser imitadas (Cícero) ou livros sagrados a serem redescobertos (Maca-beus). Diante de um quadro de corrupção endêmica, o destino da cidade era reflexo do destino de seu governante. Esse Maquiavel tardio preserva o jovem Maquiavel que, do mesmo ponto de vista trágico, via a república como arena institucional-legal para forças sociais opostas, em que as ambições confluíam para o bem comum e a vitalidade dos cidadãos era a vitalidade da república. Mas o Maquiavel amadurecido compreende que é necessário modelar-se conforme o tempo e que a arena da política deve ser endogenamente esvaziada de certezas morais, mesmo que externamente convenha aparentá-las. A razão do homem de Estado é exclusivamente a expansão do Estado. É o período dos selvagens heróis que fundaram a Europa moderna, personagens como o Imperador Carlos V, o rei francês Francisco I, Rodrigo Borgia e outros. Seres apetitivos e cobiçosos, vivendo em um período de riquezas escassas.

A principal diferença entre os “tempos” de Maquiavel e os daqueles pensadores que o sucederam tem relação com as profundas mudanças econômicas e tecnológicas que se seguiram à guerra religiosas. A profunda mudança na capacidade de produção das sociedades europeias, as riquezas do continente

americano e a migrações formadas do campo, tudo isso permitiu àqueles que buscavam a hegemonia a possibilidade de barganhar não mais basicamente pela força, mas lançando mão daquilo que Ernest Gellner denomina “estoque inesgotável de corrupção”. Foi possível, em uma oportunidade rara na história humana, que ocorresse uma divisão do trabalho político e administrativo. Esta profissionalização foi possível porque a capacidade crescente de produzir riqueza pôde ser empregada no sentido de contentar o apetite dos membros agressivos da sociedade. Em outras palavras, os “heróis” puderam ser saciados e mantidos afastados em suas casas.

O percurso intelectual Maquiavel-Weber é bem mais tortuoso e incerto que o caminho Aristóteles-Políbio. A mudança que levou à substituição dos regimes dinásticos por governos racionais-legais ocorreu em rio caudaloso, que passa por novos continentes e suas montanhas de ouro e escravos, guilhotinas e fogueiras religiosas, novas indústrias com máquinas de ferro e de carne. Menos a evolução qualitativa do pensamento do que nosso orgulho nos leva muitas vezes a pensar que foi o rescaldo dessa turbulência que permitiu que viéssemos a preferir o regime dos burocratas à liderança dos heróis, a preferir higienizar constantemente o Estado por meio de uma ética pública a nos aventurar na purgação violenta e cíclica da corrupção dos regimes. Mas o que se perde com a segurança da jaula de ferro?

Na era moderna poucos como Jean-Jacques Rousseau perceberam com tanta agudeza a força de seu tempo, e poucos deixaram tão claro o quanto a lastimavam. Rousseau denunciou aos cidadãos a sua volta que o tempo dos republicanos passara, algo conjurado em rituais de papel e tinta que roubavam a vida dos cidadãos.

A decadência moral que Rousseau atribui à modernidade pode ser compreendida em sua crítica ao comediante e em seus textos sobre o teatro. O comediante é um ser narcisista incapaz de se colocar no lugar do outro, veículo de preconceitos e de falsidade. Para Rousseau o tema da representação é central na medida em que marca o equilíbrio entre, de um lado, a capacidade humana de expressão e de autonomia e, de outro, a capacidade de compartilhar e de pertencer. A arte em particular, mas a expressão humana em geral, só pode ser realizada como uma mimese, uma imitação da natureza, mas isso pode se dar ou com autenticidade ou como farsa. O comediante retrata a farsa, a piada pela piada, o arremedo, o inautêntico. Da mesma natureza vem a crítica à representação política. Rousseau percebeu que o Estado moderno se formava pela abdução dos interesses na dimensão pública. Para Rousseau, como bem percebeu Marshall Berman, a autenticidade estaria na manifes-

tação pública dos interesses de cada um, dessa forma obtendo decisões também autênticas. A representação, ao mascarar o interesse, era como uma comédia ruim, em que se fingia tomar parte os cidadãos. E os cidadãos corrompidos pela cobiça econômica e pela usura recolhem-se ao que a modernidade chama de “negócios privados” (*private business*). É notável como a corrupção para Rousseau é percebida como algo que denigre principalmente o cidadão. Ainda falta um século para que o foco se direcione ao agente público. Rousseau vê os funcionários da administração do Estado como um meio. Só em Hegel a burocracia, ao manifestar o Espírito no Estado, tornar-se uma classe universalizável.

À margem do pensamento de Rousseau e Hegel, a prática de dois homens ilustra bem as mudanças que estavam ocorrendo: Oliver Cromwell e Maximilien de Robespierre. Ambos sempre se colocando como servidores públicos e evitando serem identificados com a soberania, ambos promoveram festins de sangue que dariam pesadelos a qualquer dos Borgias. No processo de rotinização da política, profissionalizaram os exércitos e os burocratas e dessacralizaram o carrasco. Ambos ostentaram a alcunha de incorruptíveis, enquanto redefiniam o próprio sentido da corrupção. Ambos afastavam os nobres da política, com a guilhotina ou a bolsa conforme a situação, enquanto faziam de assalariados públicos os novos senhores. Restava apenas, portanto, promover a assepsia constante do Estado, cuidar para que a corrupção não se espalhasse, eliminar as maças podres.

Essa nova classe, surgida das revoluções, não estava sujeita aos códigos de honra do antigo regime. E nem poderia contar com presunção de que compartilhavam cosmologicamente da culpa, como os homens públicos antigos. Poderosos mas apartados da “boa sociedade”, deveriam assumir a responsabilidade por seus “erros”.

Sobre esta nova classe operava o imperativo moral de Kant, que preparou a ética para o momento pós-revolucionário e para o longo e tortuoso caminho até a ética da responsabilidade de Weber. Se Kant foi quem lhe emprestou sistematização, foi por ter dado à transformação que estava em curso, de Maquiavel a Weber, a simplicidade discursiva que uma boa persuasão exige: sob o imperativo categórico, correção transforma-se em norma, e corrupção, por conseguinte, em erro moral. Torna-se falta de ética pública o desvio de conduta pública. Faltava apenas atribuí-la à classe universal de Hegel para que se consumasse a redução filosófica da ética pública em ética do servidor público.

Completar essa missão coube a Max Weber. Categorias como eficiência, prestação, produtividade e impessoalidade passam a ser empregadas na ava-

liação de uma ética pública focada na conduta do indivíduo. O ideal do agente público agora é o de um ser destituído de valores com exceção daqueles próprios ao seu estamento funcional. Se não há valores não há decaimento, ou corrupção no sentido antigo, a corrupção só pode ser apreendida pela modernidade como desvio da busca de fins, como erro. O desvio de conduta expressa a “falha humana”, isentando a impessoal, artificial e mecânica figura do estado do “erro”. O burocrata, ideal weberiano de profissional do mundo moderno, é totalmente alheio às causas e consequências de suas ações, só devendo se ocupar de que prazos, sigilos e fluxos sejam atendidos normativamente. A única medalha que pode ser colocada no peito do burocrata weberiano é o reconhecimento de seu valor para o Estado, seu único orgulho é a perfeição na execução do procedimento.

Do ponto de vista do conceito de ética pública, portanto, a passagem dos antigos para os modernos representou uma passagem da problematização da integridade da república para uma problematização da integridade dos membros do corpo estamental responsável pela condução do bem público, isto é, da eticidade dos atos dos servidores públicos. Esta lenta transformação, que ocorreu ao longo do período moderno, começando com Maquiavel e consumando-se em Weber, implicou em novas formas de compreender a ética pública e a ética do servidor público que não podem ser trivialmente articuladas a uma concepção do Estado Democrático de Direito que não leve em conta o novo papel do ideal republicano (o império da lei) e do servidor público (a serviço deste ideal) em nossos tempos.

Sob uma perspectiva estritamente procedimental, o burocrata weberiano, quando virtuoso, parece ser o final feliz da reprodução do bem público através do corpo estamental de um Estado de Direito. Afinal, a eticidade do procedimento, i.e., da lei formal, na medida em que encontra neste corpo uma materialidade e instrumentos pretensamente eficazes para a produção de aquiescência às leis, resolve o problema do caráter democrático que se pretende imputar às normas jurídicas que regulam a vida do Estado de Direito. A autonomia pública dos cidadãos, na expressão de Habermas, ou as liberdades políticas, para utilizar a nomenclatura adotada por Rawls, está assegurada pela legitimidade recíproca estabelecida entre o exercício democrático da vontade geral e o exercício burocrático da reprodução das normas democraticamente estatuídas.

Já a autonomia privada dos cidadãos, as suas liberdades civis, no regime político em que governam os burocratas encontram-se protegidas pela imunidade jurídica conferida a estas liberdades, definidas como direitos civis e alheias,

portanto, ao exercício da reprodução da eticidade previamente imputada ao procedimento. A própria existência do procedimento, neste contexto, é decorrente desta imunidade da autonomia privada à ingerência da burocracia.

O regime da burocracia, portanto, sob a égide de uma ética do procedimento, já incipiente na ética da responsabilidade de Weber, necessita apenas de atores (pessoas e instituições) capazes de assegurar uma engenharia jurídica sustentável, responsiva e eficiente. Mas se buscamos designar como ética pública algo para além da mera eticidade dos comportamentos humanos de servidores públicos; se buscamos um sentido de virtude para o comportamento dos cidadãos, o procedimento e a ética a ele associado – aquela que torna a burocracia o corpo governante – são satisfatórios, porém, insuficientes.

Eles nos asseguram liberdades, mas nos tornam alheios aos processos decisórios que configurariam, em tese, o nosso exercício da democracia; conferem-nos direitos e formas de lutar pelo acesso a eles, mas subtraem as razões públicas que deveriam nos tornar aquiescentes. Tornamo-nos fonte de legitimação de um exercício do mando jurídico, sem que a moralidade das razões para tal seja sujeita ao debate desobstruído da esfera pública. Ficamos diluídos nas rotinas da burocracia e na carência de inovação e criação de seus servidores.

A ética do procedimento, portanto, ou até mesmo sua versão primitiva, a ética da responsabilidade, podem ser satisfatórias, até mesmo necessárias a uma reconstrução do conceito de ética pública para o mundo contemporâneo. Suficientes, entretanto, jamais serão.

Vivemos tempos bíblicos, dissemos. Mas nossos bodes expiatórios não são mais capazes de purgar a sociedade. Corpos sujos que maculam procedimentos em que se apegam indivíduos obcecados por aparentar formalismo e pureza. Um sinal de perigo marca todo o contato entre os dois corpos do rei. Disfarçadamente esperamos que o Estado resolva nossos problemas, enquanto em público defenestramos todos que se ocupam de transacionar o público e o privado. Mas se não há mais conquistadores do deserto, se não há disposição para defender vontades gerais, estarão os cidadãos condenados a corromper servidores públicos para que o mundo transcenda a infertilidade dos procedimentos?

**José Eisenberg** · Professor de Filosofia do Direito da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ.

**Rodrigo Mudesto** · Cientista Político (UFMG, 2003), ex-professor da UEMG/Fevale. Consultor nas áreas de políticas públicas e educação e coeditor da Revista Pittacos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Da Geração e da Corrupção*. Landy, 2001.
- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- BERMAN, Marshall. *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. New York: Atheneum, 1970.
- CÍCERO. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Escala, 2004.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. (De finibus bonorum et malorum). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, n. 2. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond D'. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso Editorial; Unesp, 2006.
- GELLNER, E. *Condições da liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1996
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1995. (Macabeus).
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. Cambridge, MIT Press, 1994.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira; apresentação e introdução de Franklin de Mattos. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia* (orgs. H. H. Gerth e C. Wright Mills). Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 2003 (vol. 1, Primeira Parte, cap. 3).