

Suzana Guerra Alborno

O EXEMPLO de ANTÍGONA

ética,
educação
e utopia



Suzana Albornoz é conhecida por sua atividade de escritora, poeta e romancista, mas sobretudo como vigorosa ensaísta, em cujos textos se entrecruzam preocupações políticas, sociológicas, pedagógicas e éticas, articuladas pela palavra interpelativa e reflexiva da Filosofia. Os ensaios reunidos na primeira parte de *O exemplo de Antígona* revelam especialmente um filosofar sobre educação, técnica, ideologia e utopia, questionam o processo de autonomização cultural das ciências humanas em relação à Filosofia, discutindo sua positivação e indicando-lhes os déficits de racionalidade. Na segunda parte, a autora realiza uma refinada reflexão histórica sobre a relação entre ética, religião e educação, culminando no pluralismo ético do cristianismo na visão de Ernst Bloch, e na modernidade, segundo a ética do desenvolvimento da razão iluminista em Rousseau e Kant. No capítulo final, a reflexão se dirige especificamente para a análise crítica da relação entre ética e educação na modernidade. Pelos textos perpassa não só a sensibilidade da mulher forte, consciente das lutas políticas pela ótica da sua feminilidade, como também de profissional técnica em educação, socióloga, pedagoga e, mais recentemente, professora universitária. A esta postura prática se integra o exercício da Filosofia, esgrimido pela palavra bela e oportuna da poeta/ficcionista/pensadora. A sensibilidade criativa da autora não compromete nem confunde o raciocínio preciso, capaz de minuciosas distinções, evidenciando também a scholar em sua passagem pela academia, como mestre e doutora. Suzana Albornoz revela que é possível um filosofar articulado às ciências sociais, operando um exercício de lucidez teórica que fustiga os perigos do reducionismo ideológico sem, entretanto, entregar-se ao relativismo e ao ceticismo. Afirma o significado da reflexão ética e o *ainda não ser como possível* da utopia concreta no sentido blochiano. Seu livro é uma obra de interesse não apenas acadêmico, mas se dedica a todo leitor que, reconhecendo sua finitude, se recusa à crítica puramente demolidora e fragmentadora, apostando na palavra e na comunicação como possibilidade estética, educativa e reflexiva, num investimento criativo e utópico.

Rosa Maria Filipozzi Martini



O exemplo de Antígona



Comitê Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

O exemplo de Antígona

Ética, educação e utopia

Suzana Guerra Albornoz



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ALBORNOZ, Suzana Guerra

O exemplo de Antígona: ética, educação e utopia [recurso eletrônico] / Suzana Guerra Alborno -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

136 p.

ISBN - 978-65-5917-237-5

DOI - 10.22350/9786559172375

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Educação; 3. Utopia; 4. Política; 5. Estado; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*Para meus colegas e alunos
da Universidade de Rio Grande*

Nota inicial

Suzana Guerra Albornoz

Este pequeno livro eletrônico repete a edição impressa pela editora Movimento em 1999. Nele reuni alguns ensaios publicados em periódicos universitários e registros de conferências da década de noventa do século XX, lembranças de meu tempo de docência na Universidade Federal de Rio Grande/ FURG, à qual sou grata e me orgulho de haver servido como professora de Filosofia, junto ao Departamento de Educação e Ciências do Comportamento/DECC.

Aproveito esta oportunidade para agradecer especialmente ao primeiro editor do livro, Carlos Jorge Appel, em sentido mais amplo o primeiro editor, e também porque lhe devo o título *O exemplo de Antígona*. Sua escolha apontou algo que no livro era uma passagem, parecia apenas um detalhe de uma conferência, mas depois veio a ocupar lugar bem maior em minha prática de aulas e debates. A muitos tenho muito a agradecer.

Espero que estas páginas, assim disponibilizadas pela Editora Fi, encontrem os leitores interessados e possam despertar para muitas outras leituras e reflexões.

Sumário

1	14
Tecnologia, educação, utopia: o feito contra o feiticeiro	
1.1. A Ideologia da Sociedade Industrial - O Homem Unidimensional segundo Herbert Marcuse	17
1.2 - Tecnologismo e Humanismo Político para Rubem Alves	22
1.3 - Hannah Arendt: A Condição Humana como Vida Ativa	26
1.4. Das Utopias Técnicas à Técnica da Aliança: Ernst Bloch	35
Conclusão	41
2	45
Ideologia e educação	
2.1. - O Conceito de Ideologia	45
2.2. Ideologia e utopia	48
2.3. Ideologia e Educação	50
3	59
Distinções e associações: sobre os caminhos e descaminhos das Ciências Humanas	
4	68
Ação e criação, liberdade e justiça - dois binômios para a reflexão sobre a vida política	
5	75
Pluralismo ético e educação : uma introdução ao debate	
5.1 - O Conflito Ético-Religioso no Universo do Antigo Testamento: O Exemplo de Abraão, indicado por Kierkegaard	76
5.2 - Os Diversos Planos do Ético no Universo da Cultura Grega Antiga: O Exemplo da Antígona de Sófocles.	78
5.3 - A Solução de Sócrates, sobretudo através da ação de sua morte, relatada por Platão	81
5.4 - O Judeu-Cristianismo na Roma Pagã: O Exemplo de São Paulo	82
5.5 - <i>Ama et fac quod vis</i> : a Regra do Amor na Filosofia de Santo Agostinho	84
5.6 - Entre o Céu e a Terra, Oriente e Ocidente: A Síntese de Santo Tomás de Aquino(1225-1274)	85
5.7 - Pluralismo Ético dentro do Cristianismo: a Visão Especial de Ernst Bloch	87
5.8 - Na Modernidade: A Ética do Desenvolvimento da Razão no Iluminismo: do Emílio de Rousseau às Leis Racionais de Kant.	92
Conclusão	98

Ética e educação reflexões sobre uma relação complexa

6.1 - Pontos de Partida.....	102
6.2 - Crítica da relação moderna entre Ética e Educação.....	106
6.2.1 - Ética e Educação se transformaram em duas disciplinas entre as Humanidades.....	107
6.2.2 - A Ética foi reduzida a uma disciplina complementar, profissional.	108
6.2.3 - A redução do papel da Ética na Educação faz parte de um processo mais amplo de emancipação das Ciências Humanas, da Filosofia e da Teologia.....	108
6.2.4 - O que era do plano dos costumes e da tradição transformou-se em saber artificial: tecnologia.....	110
6.2.5 - O conteúdo normativo é o reprimido na ciência tecnológica da educação...	112
6.2.6 - A necessidade da Educação aparece na conclusão da Ética.....	113
6.2.7 - Além de fazer técnico-científico, a educação é ação comunicativa e intersubjetiva.....	115
6.2.8 - Há um intervalo entre o Ético e o Político.....	116
6.2.9 - A medida para a ação humana tem sido buscada na ciência.....	117
6.2.10 - Jean Piaget (1896-1980) ocupou-se colateralmente com o desenvolvimento moral.....	118
6.2.11 - Ciência do desenvolvimento moral ainda não é uma Ética da Educação.....	121
6.2.12 - É preciso dar atenção aos meios.....	122
6.3 - A proposta prática de uma Ética da Solidariedade é uma Ética da Transformação.....	123
6.3.1 - É preciso estabelecer algumas máximas universalizáveis.....	124
6.3.2 - A percepção da dialética do real corrige/previne a Ética do formalismo.....	126
6.3.3 - O imperativo categórico também se encontra na dialética marxiana.....	127
6.4 - Pode-se ensinar a virtude?.....	128

Referências

Tecnologia, educação, utopia: o feitiço contra o feiticeiro ¹

O quesufocou a atração do anarquismo anti-industrial no século XIX foi uma utopia. Sem dúvida, não era um tipo de utopia freqüente no século XIX, nem em sua proposta nem em sua forma, mas era, contudo, uma utopia. Era a visão de uma sociedade na qual as maravilhas se alcançariam através daqueles mesmos males condenados pelos anti-industrialistas: a tecnologia e o desejo de lucro. As guerras, as superstições, as doenças seriam vencidas pelo progresso científico e por uma prudente atenção de cada homem a sua prosperidade material. A pobreza seria eliminada não pela filantropia ou assistência pública, mas pelo progresso inevitável da ciência e da educação.²

A palavra tecnologia será usada neste artigo para designar o desenvolvimento da técnica no capitalismo em quase-ciência dinamizadora da inovação de processos e produtos e, por isso, da reprodução da sociedade industrial que, sendo o coração também das experiências socialistas até há pouco existentes, se tornou uma chave para compreendermos o mundo contemporâneo e o nosso tempo, já muitas vezes chamado de era tecnológica. A técnica é um dos elementos básicos de toda cultura humana; já se mostra no gesto primitivo de fazer brotar da pedra a faísca do fogo; de talhar o primeiro instrumento para raspar o couro dos animais de caça; ou de juntar o boi ao arado para completar e estender o braço e o corpo do trabalhador sobre a terra.

¹ Artigo escrito em 1983, para o Laboratório de Tecnologia da Faculdade de Educação. UFRGS. Porto Alegre. Publicado na revista Momento. DECC. FURG. Rio Grande. Vol.7. 1994.

² ULAM, Adam. In: MANUEL, Frank. *Utopias y Pensamiento Utópico*. Trad. espanhola: Magda Mora. Espasa. Calpe. Madrid. 1982. Original em inglês: Boston. 1966.

No capitalismo, o desenvolvimento da técnica passa por um clímax no século XX, quando a inventividade utilitária dos homens, demonstração de sua capacidade racional e criativa, tendo sido atrelada à lógica do capital, torna-se como o feitiço contra o feiticeiro: desenvolve-se de modo maravilhoso quase autônomo, em direção de um infinito não mais controlado pelo juízo ético nem pelo desejo dos homens concretos que, por isso, não realiza as promessas de felicidade coletiva que lhe estavam associadas. A técnica em si não é algo menos humano ou nobre do que, por exemplo, a poesia, o pensamento ou a prática política. É o aviltamento da técnica, pelo jogo do lucro e da manutenção interesseira da escravidão humana, que torna a tecnologia, tal como o fenômeno concreto se põe ante nós neste fim do século XX, o instrumento cego da mistificação que encobre a obra destrutiva do sistema.

Portanto, a técnica - um dos frutos da capacidade cerebral superior do homem - neste século sofreu uma inflação de ser; em primeiro lugar, um inchaço quantitativo, enquanto se multiplica e pare, com progressão geométrica de sua potencialidade de se multiplicar e parir, chegando assim a produtos inumeráveis, estranhamente desnecessários ou perigosos, como a escova de dentes elétrica e a bomba de nêutrons. A tecnologia sofisticada possibilita e é ao mesmo tempo resultado dessa inflação quantitativa da técnica; e é por este resultado-resultante, efeito e causa dialéticos desse fantástico movimento de invenção e produção, a cabresto do capital, que se opera a mutação qualitativa da técnica, que se transforma numa tecnologia com caráter de ideologia, porque veicula e sustenta o domínio, e se inventa a si mesma como religião do futuro: tecnologismo.

Já há mais de cem anos ouvimos o apelo do filósofo para superar a mera interpretação do mundo e transformá-lo. Também aprendemos do apelo para tomar o concreto como base da reflexão e não deixá-la pairar sobre o real de modo abstrato, ou seja, que o existente seja a matéria

mesma da reflexão e, na análise deste, se trate do possível. Assim buscaremos pensar a tecnologia tal como se apresenta hoje, como tarefa de transformação penosa e radical, sob pena de uma catástrofe planetária. E por ser esta uma tarefa prática concreta que precisa, para fazer-se, ser considerada em termos atuais, embora partindo de posições científicas do século XIX, ousamos deixá-lo no passado procurando alguns filósofos seus descendentes que se enfrentaram já com o fenômeno da tecnologia avançada.

Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Ernst Bloch e Rubem Alves são alguns dos pensadores de nosso tempo que se enfrentaram com o tema da técnica em nossas sociedades contemporâneas e tentaram desvendar o segredo e o emaranhado em que se prende a questão. Os três primeiros, judeus alemães que por causa do nazismo foram obrigados a se exilar por longo tempo nos Estados Unidos; o quarto, brasileiro que também estudou e viveu naquele país. Todos têm, portanto, em comum uma vivência daquela sociedade exemplar entre as sociedades artificialmente engendradas pela tecnologia que, justamente, em alguns aspectos parece coincidir com *o american way of life*.

Todas essas obras têm também em comum o fato de surgirem em torno dos críticos e fecundos anos sessenta: *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, é publicado em 1958; Ernst Bloch trata das utopias técnicas no segundo volume de *O Princípio Esperança*, que termina de ser publicado em 1959; Herbert Marcuse publica *O Homem Unidimensional* em 1964; e Rubem Alves apresenta sua tese sobre o humanismo político, *Theology of Human Hope*, em 1969. Apresentar ou resumir algumas de suas afirmações sobre o assunto e julgar do sentido de estabelecer alguns pontos de contato, descobrindo o elo discreto que liga ou opõe algumas de suas intuições geniais, eis uma tarefa atraente, fascinante em si mesma, que pode explicar a ousadia de esquecer sua extrema dificuldade e tentar assim

mesmo sua travessia, levando o risco e a consciência do risco de algum engano de tradução.³

1.1. A Ideologia da Sociedade Industrial - O Homem Unidimensional segundo Herbert Marcuse

Marcuse toma a tecnologia a partir do seu chão histórico, do seu ser concreto. Segundo ele,

a nossa sociedade se distingue por conquistar as forças sociais centrífugas mais pela Tecnologia do que pelo Terror, como uma dúplate base numa eficiência esmagadora e num padrão de vida crescente. ⁴

Nessa análise, da “sociedade sem oposição” ou “sociedade unidimensional”, são pensadas, pois, realidades que já foram objeto de muitas ciências, mas que por Marcuse se apresentam com seu sentido de “novas formas de controle.”

Assim,

o progresso técnico, levado a todo um sistema de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema e rejeitar ou refutar todo protesto em nome das perspectivas históricas de liberdade da labuta e da dominação.

Pois, segundo o autor, a tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle e coesão social. ⁵ A tendência totalitária desses controles afirma-se também se disseminando pelas áreas menos desenvolvidas e até mesmo pré-industriais, criando similaridades no desenvolvimento do capitalismo e do comunismo. ⁶ Ou seja, a sociedade

³ Em múltiplas acepções.

⁴ MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Zahar. Rio. 1969. p.14.

⁵ Marcuse. op.cit. p.16.

⁶ Op.cit. p. 18.

industrial desenvolvida, constituindo um universo tecnológico, é também um universo político, que é realização de um projeto histórico específico: o da *experiência, transformação e organização da natureza como mero material de dominação*. Ao se desdobrar, o projeto molda todo o universo da palavra e da ação, a cultura intelectual e material. *No ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas*. Pois:

o potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica ter-se-á tornado racionalidade política.

E é assim que, nas condições de um padrão de vida crescente,

*o não-conformismo com o próprio sistema parece socialmente inútil, principalmente quando acarreta desvantagens econômicas e políticas tangíveis e ameaça o funcionamento suave do todo.*⁷

Marcuse não tem uma visão negativa da tecnologia em si mesma; critica o seu uso nas sociedades presentes como instrumento de dominação política. Reconhece que os processos tecnológicos de mecanização e padronização podem *liberar energia individual para um domínio de liberdade antes desconhecido, para além da necessidade*, e que isto se trata de uma meta ao alcance das aptidões da civilização industrial desenvolvida; seria o “fim” da racionalidade tecnológica. ⁸Mas vê que, na realidade, opera a tendência oposta: *o aparato impõe suas exigências econômicas e políticas para a defesa e a expansão - ao tempo de trabalho e ao tempo livre, à cultura material e intelectual*. Em virtude mesmo do modo pelo qual se

⁷ Op. cit. p.24.

⁸ Op.cit. p.24-25.

organiza sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária; pois “totalitária” não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também *uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos.*

A tendência política pode ser invertida: *essencialmente, o poder da máquina é apenas o poder do homem, armazenado e projetado. E o mundo do trabalho se torna a base potencial de uma nova liberdade.* Contudo, esta sociedade sufoca as necessidades que exigem libertação: libertação também do que é tolerável e compensador e confortável; pois a livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se tais serviços e mercadorias sustentam os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor; se sustentam alienação. Por que *reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas, não estabelece autonomia; apenas testemunha a eficácia dos controles.* E é por aí que Marcuse aponta um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida: *o caráter racional de sua irracionalidade.*

Sua produtividade e eficiência, sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção, o grau com que essa civilização transforma o mundo objetivo numa extensão da mente e do corpo humanos, tornam questionável a própria noção de alienação. As criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, casa em patamares, equipamento de cozinha.⁹

Para Marcuse, pois, as formas predominantes de controle social são atualmente tecnológicas, num novo sentido.

⁹ Op.cit. p.28-29.

Na verdade, a estrutura e eficiência técnicas do aparato produtivo e destrutivo foram um meio importante de sujeitar a população à divisão social do trabalho estabelecido durante todo o período moderno. Mais ainda, tal integração sempre foi acompanhada de formas de compulsão mais óbvias: perda dos meios de sustento, a distribuição da justiça, a polícia, as forças armadas. Mas, no período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais - a tal ponto que toda contradição parece irracional, e toda ação contrária parece impossível.¹⁰

Pois:

o aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz “vendem” ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informações trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtos e, através destes, ao todo. Os produtos doutrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade.

A relação entre o mundo de objetos e agentes, o *Lògos* prático, se faz com a qualidade de ideologia: *uma falsa consciência imune à sua falsidade.* O sistema marcusiano não deixa nenhum canto inatingido, nenhum nível da realidade como exterior. No plano do desenvolvimento da pesquisa científica, é o *positivismo* que, em sua negação dos elementos transcendententes da Razão, forma a *réplica acadêmica do comportamento socialmente exigido.*¹¹

E promoções ao estilo de protesto e transcendência, como *Why not try God*, Zen ou existencialismo, acabam não sendo mais contraditórios ao *status quo*:

¹⁰ Op.cit.p.30.

¹¹ Op.cit.p.33.

*são antes parte cerimonial do behaviorismo prático, sua negação inofensiva, rapidamente digerida pelo **status quo** como parte de sua dieta salutar.*¹²

Pois a inter-relação entre os processos científico-filosóficos e sociais, entre a razão teórica e a prática, afirma-se “por trás” dos cientistas e filósofos. A sociedade barra todo tipo de operações e comportamento oposicionistas; conseqüentemente, os conceitos a eles relativos se tornam ilusórios ou sem sentido.

*A transcendência histórica se apresenta como transcendência metafísica, inaceitável pela ciência e pelo pensamento científico. O ponto de vista operacional e behaviorista, praticado como um “hábito de pensamento”, se torna a visão do universo estabelecido da palavra e da ação, das necessidades e aspirações. A “finura da razão”¹³ funciona, como freqüentemente o fez, no interesse dos poderes existentes. A insistência nos conceitos operacional e behaviorista se volta contra os esforços para libertar o pensamento e o comportamento da realidade dada e para as alternativas suprimidas. A Razão teórica e prática e o behaviorismo acadêmico e social se encontram em campo comum: o de uma sociedade avançada que transforma o progresso científico e técnico em instrumento de dominação.*¹⁴

Para Marcuse, esta é a contradição interna desta civilização:

*a sociedade industrial que faz suas a tecnologia e a ciência é organizada para a dominação cada vez mais eficaz do homem e da natureza, para a utilização cada vez mais eficaz de seus recursos. Torna-se irracional quando o êxito desses esforços cria novas dimensões de realização humana.*¹⁵

¹² Op.cit.p.34.

¹³ Consta assim na tradução brasileira. Não será a expressão hegeliana “astúcia da razão”?

¹⁴ Op.cit.p.35.

¹⁵ Op. cit. p.36.

Por outro lado, as formas técnicas participam de modo tão essencial da organização do sistema, que *uma forma qualitativamente nova de existência jamais poderá ser visualizada como o mero subproduto de transformações econômicas e políticas*. Ou seja, segundo Marcuse, para mudar substancialmente a vida dos homens depois do alto grau de tecnicização - e desta forma de desenvolvimento tecnológico, não adiantaria apenas uma conspiração política, nem sequer uma transformação radical econômica, da relação entre os homens ou dos homens com os bens e o capital:

*A transformação qualitativa também compreende uma transformação na base técnica em que repousa essa sociedade - a que sustenta as instituições econômicas e políticas, pelas quais a “segunda natureza” do homem como objeto agressivo da administração é estabilizada.*¹⁶

1.2 - Tecnologismo e Humanismo Político para Rubem Alves

Rubem Alves designa por tecnologismo a

*forma de consciência que olha a tecnologia como caminho para o futuro, e que cita as maravilhas da tecnologia como prova de sua convicção.*¹⁷

No entanto, na verdade, o que se vê - observa o autor, é que a humanidade sofre porque não tem o que comer, embora a tecnologia saiba como produzir comida para todo mundo; a humanidade sofre por causa da ameaça apocalíptica da explosão populacional, embora a tecnologia saiba como resolvê-lo; e a humanidade sofre porque o trabalho tem contribuído para oprimir e desumanizar o homem, embora a tecnologia “saiba” como liberá-lo desta situação.

¹⁶ *A Ideologia da Sociedade Industrial*, p.37.

¹⁷ *Theology of Human Hope*. Corpus Book. New York. 1969. p.17 a p.27.

A interpretação feita por Rubem Alves da tecnologia no capitalismo e da ideologia que se lhe adere - o “tecnologismo” -, revela uma posição crítica muito aproximada à de Herbert Marcuse, filósofo que é comentado e complementado por Alves, ao considerar o que chama de “humanismo político”, presente forma de pensamento social que se opõe ao tecnologismo.

Para Rubem Alves a tecnologia cessou de ser simplesmente técnica, *um instrumento nas mãos do homem*. Criou-se uma nova linguagem, que não é de modo algum restrita às questões de “know-how” mas fala sobre uma nova esperança de libertação. Por isto a tecnologia tornou-se tecnologismo e ponto de partida para um novo tipo de humanismo. A linguagem do tecnologismo é, de fato, a linguagem de um novo tipo de messianismo: *a história será libertada na e através da sociedade tecnológica*. A esse tecnologismo se opõe o humanismo político, que, sendo oposto às realizações e maravilhas proclamadas pela linguagem do tecnologismo, parece ser uma opção quase absurda. Alves lembra que Marcuse respondeu a esta questão, ao sugerir que os sinais e maravilhas que a linguagem do tecnologismo apresenta como fundamento para a “libertação”, em lugar de tornar possível a criação de um novo futuro para um homem livre, faz justo o contrário, pois a tecnologia tornou-se um sistema que envolve, condiciona, determina o homem, que se tornou unidimensional e saturado através dos bens criados pelo sistema tecnológico. Conseqüentemente, o homem se tornou incapaz de pensamento e ação críticos: *...sem futuro e ahistórico, em casa num sistema que agora é o seu lar e seu amanhã permanente*.

Examinando aspectos da crítica que a linguagem do humanismo político faz da linguagem do tecnologismo, Rubem Alves alerta que

a crítica é dirigida não à tecnologia em si mesma, mas antes aos sistemas tecnológicos totalitários e às pretensões da linguagem do tecnologismo.

Pois na sociedade tecnológica se destrói a distância crítica, tornando-se o homem parte dela. A tecnologia cria um falso homem, um homem que aprende como encontrar felicidade no que o sistema lhe dá:

Sua alma é criada como a imagem do que ele pode ter. A medida em que o sistema cria novas necessidades e providencia os objetos para satisfazer essas necessidades, é capaz de fazer do homem uma parte integrante de si mesmo.

E assim a sociedade adquire um caráter totalitário, com o desaparecimento da distância e da oposição. O sucesso do sistema na produção de bens provê a base para a justificação ideológica e a sua perpetuação prática. *O que provê bens deve ser verdadeiro.* A felicidade interna requer defesa contra tudo que ameaça o sistema de fora. Conseqüentemente,

estado de bem-estar e estado militar se tornam um, vivendo em harmoniosa simbiose.(...) Esta unidade chega a um ponto em que universidade e pesquisa militar, investimento em países subdesenvolvidos e intervenção direta ou indireta não podem mais ser considerados objetivamente como questõesseparadas.

O sistema tornou-se global, e para sobreviver e expandir-se deve permanecer global. Seu maior inimigo é aquilo que o nega, que se põe contra ele, que recusa tornar-se uma de suas partes integradas. Para preservar uma ordem de crescimento quantitativo, o sistema deve destruir a emergência do qualitativamente novo. Rubem Alves cita Marcuse:

Nem a produtividade crescente nem o alto nível de vida dependem da ameaça de fora, mas sim o seu uso para conter a mudança social e a perpetuação da servidão.

Esta é a ironia da tecnologia, lembra, pois

sua excelência funcional contribui para a preservação da sociedade na qual está inserida, sua virtuosidade quantitativa cria imobilidade qualitativa e seu caráter experimental solidifica o fechamento da sociedade que ela cria.

A tecnologia traz a história para o fim, e é por isso que o humanismo político se lhe opõe. O humanismo político é uma linguagem de esperança que considera a sociedade como incompleta e que o novo pode e deve ser criado, pois uma nova e melhor sociedade é sempre possível. Para o humanismo político, a ação deve ser negação do velho e criação do novo. Através desta ação, o homem se torna construtor da história e a história gera a expressão de sua liberdade. A tecnologia, contudo, transformou o comportamento criativo em comportamento operacional. A universidade se tornou uma utilidade pública que serve necessidades sociais puramente técnicas, uma fábrica para a produção de conhecimento e técnicos para servir as muitas burocracias da sociedade.

Rubem Alves, portanto, concorda com Marcuse em que *a contenção da mudança social é talvez a realização mais singular da sociedade industrial avançada*. Mas se isto é verdade, no entanto, não é verdade que ela o faça mais com tecnologia do que terror, pois terror e tecnologia estão associados nos orçamentos militares e na indústria de armamentos e em sua pesquisa aplicada também em nossos países do “Terceiro Mundo”.

O que os profetas do tecnologismo prometeram - diz Alves -, é que será possível para o homem, que sempre achou o seu trabalho uma carga, ter tempo livre para o exercício de suas possibilidades criativas. Isto talvez seja verdade, em grande parte. Mas pode significar, por outro lado, que a sociedade tecnológica não mais precisa do homem e ele estará definitivamente separado do coração do sistema. *As elites terão o monopólio do poder de criar o futuro*. “Tempo livre” será o “tempo da impotência, do jogo, mas não da criação.”

O humanismo político não quer destruir essa tecnologia mas humanizá-la, o que significa fazê-la *permanecer como um instrumento a serviço de sujeitos livres, enquanto estão ligados à criação de um novo amanhã.*

1.3 - Hannah Arendt: A Condição Humana como Vida Ativa¹⁸

Hannah Arendt desloca o eixo da análise da questão, da abordagem crítica da questão da técnica, que a compreende pela chave da dominação - do homem pela máquina ou de uma classe pela outra, ou ainda, das massas pelas elites ou, mais abstrato, do homem pelo homem ... - para questionar a emancipação do homem com relação ao trabalho mesmo e a adequação da técnica à natureza, sobre a qual se exerce.

De um lado, a sua maneira de ver o problema parece dar um passo atrás, quando não acentua o novo sentido tomado pela tecnologia em nosso tempo e parece ainda supor que a automação signifique libertação.

Por outro lado, a sua distinção entre labor, trabalho e ação introduz uma matriz interpretativa muito rica, ainda não bem explorada para pensar os novos fenômenos da produção e organização, e conseqüentemente, de sua técnica e/ou tecnologia, nas sociedades burocráticas em que vivemos hoje.

Nos anos cinqüenta, Hannah Arendt podia dizer:

*os eventos da última década, e especialmente as possibilidades introduzidas pelo contínuo desenvolvimento da automação, permitem-nos indagar se a utopia de ontem não terminará vindo a ser a realidade de amanhã, de sorte que, finalmente, só o esforço de consumir restará das “fadigas e penas” inerentes ao ciclo biológico à cuja força motriz está ligada a vida humana.*¹⁹

¹⁸ *A Condição Humana*. Forense Universitária, Salamandra e EDUSP. Rio/São Paulo. 1981. 1a.edição: Chicago. 1958. Notar data da publicação original, anterior ao *Homem Unidimensional* de Marcuse.

¹⁹ ARENDT. Op.cit. p.144 e ss.

Mas isto não significa que Hannah Arendt se faça ilusões sobre a performance histórica da máquina e da técnica em nossa época.

De modo geral, superestima-se o progresso realizado em nosso tempo, uma vez que este é medido em comparação a uma época realmente tenebrosa.

Arendt se refere, é claro, aos inícios da revolução industrial.

Calcula-se que, durante a Idade Média, as pessoas raramente trabalhavam mais que a metade dos dias do ano. Havia 141 feriados oficiais. (...) O monstruoso crescimento do número de horas de trabalho é típico do início da revolução industrial, quando os trabalhadores tiveram que competir com as máquinas recém introduzidas.

E ainda mais, diz adiante:

bem pode se dar, por exemplo, que a longevidade humana na maioria dos países civilizados seja hoje a mesma que era em certos séculos da Antigüidade. Não o sabemos, naturalmente, mas somos levados a esta suspeita quando refletimos sobre a idade em que morreram muitos homens famosos.

Hannah Arendt analisa aspectos da automação como o de transformar todo “trabalho” em “labor”, portanto, reduzir a criatividade e a ação à “sobrevivência”, ocasionando uma perda de “mundo” e também a substância da produção humana, enquanto o trabalho do homem o expressa em objetos que duram.

O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o

*ritmo natural da vida, mas não mudaria - apenas tornaria mais destruidora - a principal característica da **vida** em relação ao **mundo**, que é a de **minar a durabilidade**.²⁰*

Hannah Arendt toma como objeto a própria qualidade da atividade produtiva em nossas sociedades tecnológicas, para afirmar que esta se torna, quanto menos dolorosa, por maior automação, menos significativa para o sujeito, menos expressiva dele mesmo, menos durável, portanto, mais indiferente para a criação de um mundo humano. Não se trabalha para criar um utensílio ou uma obra que nos transcenda e diga de nós, além de nossa vida. Trabalhamos para nos sustentarmos, para ganharmos a nossa vida, para mantermos a vida.

“Trabalhar para o seu sustento” está em toda atividade humana; invadiu todas as classes sociais. Tornou-se o “sentido do trabalho” numa sociedade obcecada pela felicidade e em geral profundamente infeliz, onde o artista talvez seja a exceção.

A esperança que alentava Marx e os melhores membros dos vários movimentos trabalhistas - de que, algum dia, essas horas vagas emanciparão os homens da necessidade e tornarão produtivo o animal “laborans” - baseia-se na ilusão de uma filosofia mecanicista que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, nunca se perde, de modo que, se não for dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, nutrirá automaticamente outras atividades “superiores”.

Esperança não fundada na experiência que temos - diz Hannah Arendt:

²⁰ Grifos meus. S.A.

*as horas vagas do **animal laborans** jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites.*

Esta é uma das teses importantes da obra de Hannah Arendt: a aniquilação do político e da fabricação - pelo labor, nos tempos modernos.

*A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o **animal laborans** pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o **animal laborans** continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público.*

Esta aniquilação do político, segundo Arendt, convive com o Estado expandido - de que outros pensadores se queixariam por ameaçar a esfera privada - e acontece porque todo trabalho hoje, com a maquinaria tecnoburocrática, tornou-se apenas “um modo de sobreviver”, e todo trabalhador é um operário que perde seu ímpeto de artífice ou de homem de ação. O *animal laborans* usa as maquinarias - materiais, sociais, para manter sua vida; não cria mais o seu mundo. É difícil, se não impossível, sustentar a tese do proletariado como sujeito da história, quando os operários se tornam uma massa (insatisfeita-satisfeita) de consumidores *presa ao suave funcionamento de um processo interminável.*²¹

Talvez ainda seja apropriado lembrar que, para a autora em vista, o trabalho como *poiesis*, ou seja, fabricação, tem outra substância temporal além do simples labor. A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem

²¹ *A Condição Humana. p.148.*

começo nem fim. E, como veremos adiante, a ação, como *praxis*, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível; por isso a confiabilidade do processo de fabricação - que, por outro lado, é reversível.

Nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permitir-se destruí-lo.

O processo de fabricação não é irreversível como a ação (ou o labor); o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas:

*O **homo faber** é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao **animal laborans**, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o **homo faber** pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente.*

Esta análise da “situação ideal” do produtor artífice se opõe à do labor, que embora não seja propriamente fabricação, inclui o uso de instrumentos. Sendo o homem um “fazedor de utensílios”, enquanto *homo faber*, faz o instrumento para o seu próprio labor. Na situação fatural de labor, o trabalhador e seu instrumento se fundem e confundem no mesmo ritmo.

*Neste movimento, os instrumentos perdem seu caráter instrumental, e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios. O que preside o processo de labor e todos os trabalhos executados à maneira do labor, não é o esforço intencional do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos operários.*²²

²² Op.cit.p.159.

O labor mecânico ou labor industrial imita, segundo Arendt, a performance do labor propriamente dito, cujo protótipo é o do agricultor no trato da terra (ou da mulher na gestação e no parto): ritmo, repetição, movimento indefinido, indiferença e dependência externa quanto ao produto, automatismo, ausência de projeto, processo vital. Pois entre a ferramenta e a máquina se introduz uma diferença fundamental. Nunca houve dúvida de que o homem se ajustava ou precisava de ajuste especial às ferramentas que utilizava, da mesma forma como uma pessoa se ajusta às próprias mãos. O caso das máquinas, diz Hannah Arendt, é inteiramente diferente. Ao contrário das ferramentas do artesanato, que em parte alguma do processo de trabalho deixam de ser servas da mão, as máquinas exigem que o operário as sirva, que ajuste o ritmo natural de seu corpo ao movimento mecânico que lhes é próprio. Certamente isto não implica que os homens, em tal caso, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que enquanto dura o trabalho com elas o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Enquanto

*até mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou substituir a mão, até mesmo a mais primitiva das máquinas guia o labor do nosso corpo até substituí-lo inteiramente.*²³

Para esclarecer suas posições, Hannah Arendt faz um breve histórico dos estágios do desenvolvimento tecnológico desde o início da era moderna. O primeiro, da invenção da máquina a vapor, que levou à revolução industrial, é caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas, o que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. O segundo foi caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade, que continua a

²³ Op.cit. p.160.

determinar a fase atual do desenvolvimento técnico. Ao terceiro, o da automação, as categorias do *homo faber* já não se aplicam mais.

Chamamos de automático todo movimento autopropelido e, portanto, fora do alcance da interferência voluntária ou intencional. Na modalidade de produção introduzida pela automação, a diferença entre a operação e o produto, bem como a precedência do produto sobre a operação (que é apenas o meio de produzi-lo) perdem seu sentido e se tornam obsoletas.

Portanto: as categorias de ***homo faber*** e do seu mundo não se aplicam a este caso, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural.

E é assim que Hannah Arendt expressa em síntese o modo como lhe parece deva-se começar a pensar o problema:

*A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem estranhamente enveredando por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é que toda ferramenta e todo utensílio destina-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o labor humano. Sua qualidade de instrumento é concebida exclusivamente neste sentido antropocêntrico. Mas a qualidade de instrumento que possuem as ferramentas e os utensílios elacionam-se muito mais intimamente com o objeto que eles se destinam a produzir, e o seu mero “valor humano” limita-se ao uso que deles faz o **animal laborans**. Em outras palavras, o **homo faber**, o fazedor de instrumentos, inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não - pelo menos, não originariamente - para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas.²⁴*

²⁴ Op. cit. p.164.

E assim Hannah Arendt chega a uma percepção aproximada à do sistema englobante, que torna o homem uma sua parte integrada, como o pensam Marcuse e Rubem Alves. Pois:

em seu contínuo processo de operação, este mundo de máquinas começa a perder até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos e utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam em tão alto grau. Os processos naturais de que se alimenta emprestam-lhe uma afinidade cada vez maior com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que antes manejávamos tão livremente, começam a parecer carapaças, parte tão integrante do nosso corpo como a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga.

Do ponto de vista destes acontecimentos, a tecnologia realmente já não parece ser produto de um esforço humano consciente, no sentido de multiplicar a força material, mas sim

uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem.²⁵

Assim como o homem se torna parte de um sistema que funciona por quase automatismo à semelhança de um organismo movido pela tecnologia, assim essa tecnologia, que para Marcuse é o motor do todo, para Arendt é “a carapaça” que já conforma o mundo do homem e o homem mesmo, como os músculos de um corpo. Dizer, contudo, que a questão não é principalmente a de como nos relacionamos com nossas máquinas - uma vez que elas nos são já constitucionais, e sim a de como essas máquinas e seus processos automáticos servem ou desservem à natureza e ao mundo, não significa que Hannah Arendt desvie a questão própria do trabalho: a relação do homem com aquilo que faz e com o produto de seu esforço.

²⁵ Op. cit. p.166.

Pois: *na medida em que é **homo faber**, o homem “instrumentaliza”; e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar todas as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos de fabricação, mas também a “terra em geral e todas as forças da natureza” - que evidentemente foram criadas sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano - perdem seu valor por não serem dotadas de reificação resultante do trabalho. Não foi por outro motivo se não esta atitude do **homo faber** em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, diziam que todo o campo das artes e ofícios, nos quais os homens trabalhavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era **banausikòs**, palavra talvez melhor traduzida como “filisteu”, conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de utilitarismo. A veemência de tal desdém é tão mais surpreendente quando vemos que nem mesmo os grandes mestres da escultura e da arquitetura gregas escapavam a este veredicto.*²⁶

Com isso, Hannah Arendt dá uma direção clara, digamos, “modelar”, ou seja, oferece uma “norma” para como se deverá rearticular o trabalho - a fabricação do *homo faber*, seja com o labor, a labuta, luta pela vida, do *animal laborans*, seja com a ação e o discurso do homem na *praxis*, que tem em comum com a vida o fato de serem essencialmente “fúteis”.²⁷

Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser - uma morada para os homens durante sua vida na terra - o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nela existem. Não é necessário que escolhamos aqui entre Platão e

²⁶ Op. cit. p. 170.

²⁷ No texto alemão: *flüchtig und vergänglich*.

Protágoras, nem decidamos se o homem ou um deus deva ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do labor, nem o “instrumentalismo” utilitário da fabricação e do uso. ²⁸

1.4. Das Utopias Técnicas à Técnica da Aliança: Ernst Bloch

Bloch inicia o capítulo XXXVII de sua obra mais famosa - *O Princípio Esperança* - citando Schiller:

Benfazejo é o poder do fogo, quando o homem o domina e vela sobre ele.

E continua com a frase de Garaudy:

É característico da ideologia de uma classe em decomposição ser incapaz de conceber a harmonia entre o homem e o universo. As contradições do sistema se opõem à dominação consciente das forças da natureza. Uma sociedade paralisada por uma desordem interior percebe o mundo como hostilmente disposto ante ela.

Ernst Bloch vê as origens da tecnologia atual no passado mais longínquo, no homem que cobre a nudez com a pele dos animais; fabrica instrumentos com seus próprios dentes e unhas; e põe o fogo a seu serviço para cozinhar o alimento, fundir o bronze, afastar as feras. Mas reconhece também o outro lado da origem da técnica, que a tira da imediatez utilitária da busca do sustento físico e a situa na imensa produção de sonhos de todas as literaturas populares fantásticas, como as loucas comodidades do *Pays de Cogne* - ou *Schlaraffenland* - ou como máquinas-objetos mágicos dos *Contos das Mil e Uma Noites*, do estilo da lâmpada de Aladim.

O mago exemplar, que sai do âmbito da pura ficção para montar um lugar no mundo concreto dos homens em busca de riquezas, o alquimista

²⁸ Op.cit. p.187.

e sua insistente perseguição da fórmula do ouro, teria sido historicamente o antecessor dos cientistas modernos, como ele afundados no interior de laboratórios também cheios de fumaças misteriosas, cheiros esquisitos e ruídos de ebulição de misturas químicas que beiram o risco da perturbação da ordem natural, da deformação genética e da explosão catastrófica. É longo o caminho andado desde o tempo dos alquimistas até o da “moratória da técnica” neste século: esta é a indústria dos armamentos, única inventividade em ação na sociedade burguesa tardia.²⁹ Mas a mesma atitude permanece no manuseio agressivo da “matéria prima”, ante a qual não se teme a “mutação das espécies”. A mutação da própria técnica, de que já ouvimos falar Hannah Arendt - da fase do utensílio simples para a da máquina complexa em nossa época - é também tematizada por Ernst Bloch. Também ele lembra a comparação do mecânico ao orgânico:

*...os utensílios e as máquinas nasceram em geral da imitação dos membros do corpo, o martelo prolongava o punho,(...) e assim por diante. Mas o progresso foi sobretudo considerável quando este gênero de procedimento foi abandonado e quando a máquina desempenhou sua tarefa com os meios que lhe eram próprios. A máquina de costura não trabalha da mesma maneira que a costureira; a compositora mecânica não procede do mesmo modo que a mão do linotipista; o avião não é uma simples reprodução do pássaro; ao contrário do animal, sua asa é imóvel e seu propulsor não é uma asa. Apenas na máquina a vapor e na locomotiva subsiste uma certa semelhança com a velha série orgânica.*³⁰

Se há essa semelhança como ponto de partida, contudo, é próprio da tecnologia ir criando um mundo de artefatos cada vez mais artificial, em

²⁹ *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp. Frankfurt. 1959. p.769. *Le Principe Espérance*. Gallimard. p.257. Neste ponto nota-se certo efeito da passagem do tempo que já nos separa dos anos da Guerra Fria. Contudo, o desenvolvimento posterior da cibernética e da automação infelizmente continuam bastante conectados com a indústria de armamentos; o diagnóstico blochiano continua atual.

³⁰ PH p.772. PE p.260.

uma progressão cada vez mais forte em direção de uma “no man’s land” cada vez mais matematizada.

E esta artificialidade é ao mesmo tempo o pólo negativo da ruptura operada na linha diretriz da física observável; ao fim deste caminho se acentua cada vez mais a sombra negativa. Nessa extremidade, este caminho anuncia também uma mudança futura, no alargamento em si tão importante, tão progressista do espaço técnico; esta mudança só não poderá mais produzir-se no campo da relação burguesa com o homem e com a natureza.³¹

Bloch esclarece:

O pensamento burguês em seu conjunto se distanciou das matérias de que trata. Tem por fundamento uma economia que, como diz Brecht, nunca se interessa pelo arroz, mas pelo seu preço. Há muito tempo efetuou-se a passagem do uso para a troca, mas é somente com o capitalismo que todos os bens de troca se tornaram mercadorias abstratas, e que a mercadoria é trocada em capital. A tal fato corresponde a aparição de um cálculo estranho, não somente aos homens mas também às coisas; cálculo perfeitamente indiferente ao conteúdo de uns como de outros. Este esquecimento do orgânico, esta perda do sentido da qualidade não cessaram de crescer, desde a intensificação da produção das mercadorias e a aparição de um pensamento correspondente em termos de mercadorias.³²

É assim que desde o século XVII desapareceu toda a concepção qualitativa da natureza, à qual Giordano Bruno e mesmo Bacon se referiam. Galileu, Descartes e Kant, segundo Bloch, unem-se na idéia seguinte: *só o que é engendrado matematicamente é cognoscível; só o que é captado mecanicamente é compreendido de modo científico.*

Mas o açúcar enquanto mercadoria abstrata não é absolutamente a mesma coisa que o açúcar enquanto coisa, e as leis abstratas da ciência

³¹ PE. p.264. PH. p.776.

³² PE. p.266. PH. p.778.

mecanicista da natureza são diferentes de seu conteúdo-substrato, com o qual tais leis não entretêm nenhuma relação.

E o que é verdadeiro para a teoria será mais ainda para a prática técnica que se contenta com as leis relativas ao puro azar.(...) De todos os modos, a sociedade burguesa só tem uma relação abstrata com o substrato das coisas que são submetidas ao seu pensamento e à sua ação. Quer dizer que um certo substrato operante na natureza, que aliás se qualificou de força de ação e de semente, não é por ela tomada em consideração.

Ora, é justamente este problema de relação que é o mais urgente para toda técnica que evolui para o concreto; pois é nem mais nem menos da esperança técnica.

Neste ponto parece que Bloch - como Arendt, vê na relação do instrumento tecnológico com a natureza o problema principal para a compreensão crítica da tecnologia no capitalismo. A consideração da natureza como “matéria-prima” inerte está na base da “sobrenaturação” da natureza procurada pela técnica. É precisamente a atividade que visa superar o dado, este impulso tão prodigiosamente forte na técnica, que precisa ligação com as forças e tendências objetivo-concretas; é a “sobrenaturação” da natureza mesma, buscada pela técnica, que exige ser integrada na natureza. E é mesmo essa a tendência do desenvolvimento da técnica.

Quanto mais a técnica perder os últimos vestígios de seu antigo enraizamento na produção artificial de matérias primas, na indústria de radiações e em toda atividade outra que atinge magnífica desmedida; mais também a mediatização com o ser profundo da natureza, a união estabelecida com ela, deverá ser estreita e primordial. ³³

³³ PE. p.272.PH. p.784.

É aqui que se torna importante, no pensamento de Bloch, o conceito de *natura naturans* - na trilha do “naturalista” Averróes, de Giordano Bruno e de Spinoza - como “matéria criadora”. É o oposto ao simples “em-si” da natureza que conduz a Sartre - *quer dizer, a um mundo concebido como absurdo muro de pedras em volta dos homens*.³⁴

Assim, para Bloch, *em lugar do técnico que usa da astúcia e só é um explorador, põe-se, concretamente, o sujeito socialmente mediatizado consigo mesmo que se mediatiza mais e mais com o sujeito ainda problemático da natureza*.³⁵

Por isto a idéia - ou o “ideal”, no que possui de aspecto normativo - da *coprodutividade de um sujeito possível da natureza ou a técnica da aliança concreta*.³⁶

A técnica da “aliança concreta” - ou, segundo outra terminologia, a técnica “amiga da natureza”, é justamente aquela que se impõe como necessária para o futuro e que levaria em consideração as forças exteriores - forças interiores à natureza mesma.

Bloch se reporta a Schelling:

*Não conhecemos a natureza senão como natureza ativa, porque não é possível filosofar sobre um objeto que não pode ser posto em atividade. Filosofar sobre a natureza significa tirá-la do mecanismo morto no qual parece estar enredada; animá-la, por assim dizer, de liberdade, e levá-la a um estado de desenvolvimento livre de si, o que quer dizer, em outros termos, libertar-nos a nós mesmos do ponto de vista comum que só percebe na natureza o que se passa, só considerando a atividade no máximo como um fato, e não a própria atividade na atividade.*³⁷

³⁴ PE, p.275. PH. p.787.

³⁵ Idem.

³⁶ PE, p. 290. PH. p.802.

³⁷ WERKE. I,3, p.13.

Resta ainda longo caminho a percorrer até a “natureza humanizada”: *a natureza definitivamente manifesta se encontra com a História definitivamente manifesta no horizonte do futuro*, e é unicamente em direção desse horizonte que convergem as categorias de mediação da técnica concreta, que acabarão por aparecer.

Pois

*quanto mais fôr possível uma técnica de aliança, uma técnica mediada com a coprodutividade da natureza, substituindo a técnica superficial e isolada, mais seguramente serão renovadas e liberadas as forças constituintes de uma natureza morta de frio - enregelada.*³⁸

Bloch compara o “acidente técnico” à crise econômica:

*...As duas espécies de catástrofes se correspondem em profundidade, pois resultam finalmente ambas da relação mal mediada, da relação abstrata dos homens com o substrato material de sua ação.*³⁹

É verdade que, em virtude de suas “afinidades eletivas” com os mecanismos naturais, a técnica burguesa lhe parece ser consideravelmente mais sólida que a economia capitalista abstrata. No entanto, a crise e o acidente constituem *uma barreira insuperável para as duas abstrações - ambas contemplativas, e caracterizadas pela indiferença autenticamente idealista da forma com relação ao conteúdo.*

É por isto que

só quando o sujeito da História - o homem no trabalho, se houver assumido como produtor da História, e conseqüentemente, acabar com toda intervenção

³⁸ PE, p.295. PH, p.807.

³⁹ PE, p.300. PH, p.812.

do destino na História, poderá aproximar-se também da fornalha de produção em obra no mundo natural. ⁴⁰

Bloch desemboca na afirmação da “técnica da aliança” como a relação para o futuro - dos homens com a natureza:

*a metamorfose e a auto-metamorfose das coisas em bens para o homem, **natura naturans** e **super-naturans**, em lugar de **natura dominata**: é isto que busca o projeto de um mundo melhor, do ponto de vista da técnica concreta.*⁴¹

Conclusão

Ensinar técnicas capazes de auxiliar a aprendizagem da matemática, o desenvolvimento da capacidade de linguagem, de jovens e adultos? Utilizar os produtos da tecnologia moderna nessa obra prática de facilitar a educação humana? Por que não? O que é preciso também é desmistificar a nuvem ideológica criada em torno da quase-ciência da técnica, recurso que encobre o seu uso destruidor e aviltante dentro deste sistema. E não se deixar cair ingenuamente na armadilha do tecnologismo, passando a cultivar suas virtudes, a sua linguagem, o seu espírito.

Um método como o de Paulo Freire, por exemplo, enquanto método, é um instrumento: inclui uma inovação técnica, tecnológica. Mas se acompanhava de um esforço crítico-reflexivo que o impedia de cair no engodo do uso típico de toda tecnologia nesta sociedade, que é o de passar a ilusão de o sistema ser capaz de criar a felicidade que promete e os homens almejam; de ser eficiente e poder resolver os problemas humanos; de, por fórmulas técnicas - como se fossem fórmulas mágicas, talvez por herança da busca da fórmula do ouro de seus antepassados alquimistas - serem satisfeitos os anseios de emancipação e reconhecimento dos habitantes

⁴⁰ PE. p.301. PH. p.813.

⁴¹ PE. p.305. PH. p.817.

desta Terra. Portanto, para bem pôr a questão da tecnologia em nosso tempo e referi-la à educação - que depende da emancipação e do reconhecimento como do bem-estar dos indivíduos concretos em seus grupos - importa cultivar a crítica do tecnologismo e voltar-se para uma prática humanista apoiada no exercício permanente da reflexão. Tentar construir uma tecnologia educacional enquanto ciência pode bem não deixar de ser a ideologia mais eficaz na reprodução do sistema. E embora todos os autores que citamos nas páginas anteriores reconheçam o fracasso da façanha tecnológica destes últimos séculos - a abundância e a comodidade se tornam “mais repressão” (Herbert Marcuse); a tecnologia poderia ter resolvido a fome do mundo mas não o fez (Rubem Alves); o **animal laborans** aniquilou o **homo faber** e impede uma vida pública (Hannah Arendt); e a *moratória da técnica no capitalismo é a indústria dos armamentos* (Ernst Bloch)⁴² - talvez não concordassem na solução a dar aos problemas humanos concretos tais como as guerras, a superpopulação, a fome, a frustração sexual, a depressão psíquica, o abandono, o medo, a doença, a velhice. Nem em como evitar o desrespeito à personalidade, a violência contra o indivíduo, a ofensa aos direitos humanos. Não dariam tampouco a mesma resposta para as questões da justiça distributiva, da preservação da natureza, do cuidado da infância, da administração da miséria e da prosperidade, e das formas de organização social e de participação política. Mas as suas soluções particulares com certeza também não seriam as mesmas de Skinner, que esperou da tecnologia do comportamento e da educação programada o extraordinário rendimento da transformação do homem em manso e satisfeito animal doméstico. Skinner revelou em público⁴³ a sua apreensão ante os rumos tomados pela

⁴² PE. Gallimard. volume II. p.257.

⁴³ Exemplo: Entrevista na Revista Veja, Editora Abril, São Paulo. 15 de junho de 1983.

civilização da racionalidade tecnológica, do mesmo modo que os pensadores críticos da técnica, como os acima citados. Com todos eles, também pareceu ver claramente os limites e a contradição da tecnologia em nosso tempo. Porém, não chegou a fazer o raciocínio seguinte, de que, portanto, exista algo de errado no próprio cálculo, na própria razão do sistema tecnologista. Para resolver os impasses criados pelos séculos de crença na força automaticamente liberadora da tecnologia, o pai da ciência do comportamento persistiu em apresentar a tecnologia do comportamento e a panacéia da educação à base de estímulos e programação de reações. É como um velho homeopata convicto que não se queira deixar convencer pelos argumentos dos seus colegas alopatas: para ele, a receita do remédio consistiria ainda na própria essência da doença.

Por que não apostarmos nas outras forças, em outros poderes, também próprios dos seres humanos - ao menos, latentes, para além da capacidade técnica? Por que não apostarmos na imaginação, na capacidade dos homens de detectar as possibilidades do real para o futuro pela força antecipadora de sua imaginação - nos “sonhos acordados”, como diz Bloch? Por que não descobrir suas inclinações para investir afeto uns nos outros e identificar-se uns com os outros - isso que se chamou “amor”? Ou no poder de conhecer pela força da representação e da expectativa as possibilidades reais coletivas - isto que se pode dizer “esperança”? Por que não superarmos, pois, o exclusivismo da racionalidade tecnológica dessa sociedade industrial? Em vez de programarmos a educação, inventaremos outra coisa talvez menos “eficiente”, porém mais digna de homens e mulheres que desejam imprimir sua marca sobre o mundo, mas não à custa da submissão de seus semelhantes.

Desfeito o mal-entendido sobre a tecnologia cultivada nos capitalismo industrialistas, dos escombros da ideologia conservadora que obrigava à continuação, sobrarão intacto o impulso criador dos homens,

que aplicarão sua capacidade técnica, o seu talento para inventar instrumentos, a metas novas, dadas por sua razão e seu desejo, que se expressarão no jogo político controlado por sua participação efetiva.

Mudar a sociedade, restaurar a natureza, criar um mundo acolhedor para as crianças do ano 2.000, inventar praças públicas e “participar do banco central”⁴⁴: eis elementos complementares da boa utopia que os produtos da tecnologia desenvolvida no capitalismo e nos socialismos até há pouco existentes nos permitem realizar, se nossos corpos e mentes fizerem a sua rebelião molecular e unirmos a nossa força numa imensa onda coletiva que ainda pode ocorrer, e não há razão para esperar por ela: é fazê-la. E para que essa comunicação aconteça, se multiplique, aperfeiçoe, intensifique, nos servirá, de novo, a tecnologia desenvolvida em nosso século: a cibernética.

com o computador, ao compositor se dará algo mais potente que todas as orquestras existentes até agora, e mais acessível que a orquestra que Haydn tinha à sua disposição. Não sei o que pode fazer o computador nas artes gráficas. Certamente, o arquiteto disporá dele para explorar as consequências visuais e estruturais de diversos desenhos de caráter geral. Barateará e facilitará a construção de estruturas e de sistemas especializados com base em componentes padrão ou por meios mecanizados padrão. Em seu funcionamento no serviço da edição e reprografia, o computador pode abrir mais jornais, mais revistas, mais oportunidades para que o escritor publique seus livros. (...) ⁴⁵

⁴⁴ Segundo a sugestão de José Arthur Gianotti (1983).

⁴⁵ PIERCE, John.A *Tecnologia das Comunicações e o Futuro*. IN: MANUEL, F. Op.cit. p.225.

2

Ideologia e educação ¹

Dividiremos esta reflexão em três momentos: O Conceito de Ideologia, Ideologia e Utopia, e Ideologia e Educação.

2.1. - O Conceito de Ideologia

Antes de nos determos na questão das relações entre ideologia e educação, convém considerarmos, pelo menos de passagem e de modo provisório, o conceito de ideologia. A etimologia nos indicaria já a pretensão a “ciência da idéia”; e este foi, realmente, o propósito dos primeiros pensadores a usarem o termo. Segundo nos lembram Paul Ricoeur ² e Marilena Chauí ³, na França dos fins do século XVIII e inícios do século XIX, alguns pensadores tomaram a denominação de “ideólogos” porque, ou desejavam investigar a gênese das idéias (como De Tracy), ou desejavam criar as bases de uma ciência humana que pudesse ter o mesmo nível de rigor científico da ciência natural (por exemplo, Cabanis). Foi Napoleão quem viria a usar pela primeira vez o termo “ideologia” num sentido pejorativo, quando, tendo os “ideólogos” se convertido à oposição ao seu governo, acusou-os de fazerem uma metafísica confusa e sem sentido, a que chamou, justamente, de “ideologia”. É na continuidade desse uso, digamos, “napoleônico”, do termo, que vai surgir uma das aplicações mais determinantes para a compreensão da palavra, na reflexão filosófica e nas ciências humanas, tal como ela predomina ainda atualmente.

¹ Texto escrito em 10.02.1992, sem consulta bibliográfica, como prova escrita do Concurso para Professor Assistente de Filosofia, junto ao Departamento de Educação e Ciências do Comportamento da Universidade de Rio Grande. Apenas a numeração das notas foi adaptada.

² *Lectures on Ideology and Utopia*.

³ *O que é Ideologia*. Brasiliense. São Paulo, 1980.

O histórico do termo “ideologia” se esclarece pelo uso que dele foi feito por Karl Marx. Isto fica explícito sobretudo na obra *A Ideologia Alemã*. Sem dúvida, também vem na herança contida dentro do termo o seu uso por Augusto Comte, e a sua concepção das três fases da história - que se superam, num movimento de progresso, numa evolução da época marcada pelas crenças e mitologias, passando pela época marcada pela filosofia ou “metafísica”, até a esperada era de triunfo da ciência positiva. O próprio uso marxiano do termo “ideologia” contém, sem dúvida, ecos das concepções positivistas. Mas em Marx ele se delineia, sobretudo, num confronto com o sistema filosófico de Hegel. Para este, a história é o movimento do espírito; “isto” que se efetiva nas obras culturais, tais como a arte, a ciência, a religião, as instituições culturais onde se mostra a essência do humano, que participa - e aí vai toda uma milenar herança filosófico-teológica, nesta palavra que talvez devesse ser deixada, por enquanto, de lado... - do divino. O movimento da história, feito do movimento do espírito, é por isso mesmo um acontecer no nível da consciência. Contra esse “espiritualismo” do sistema hegeliano - mas não contra o seu historicismo nem contra a sua dialética - Marx se enfrentou, afirmando uma outra concepção antropológica e mesmo cosmológica. Marx também vê o mundo como predominantemente movimento e também, com Hegel, na longa tradição de Heráclito, o vê como movido pelo conflito e pelas contradições; contudo, pondo sua atenção principal sobre o pólo da matéria, incorporando a tradição de Demócrito sobre o qual versava sua tese de acadêmico, e tendo recebido as influências dos economistas ingleses, além dos utopistas franceses, Marx dirá, contra Hegel, que não é o espírito ou a consciência que geram o movimento histórico, mas sim, as situações e os interesses materiais em torno da vida e da produção. Os homens não são os seres que, privilegiadamente, criam o novo na história porque sofrem mudanças de consciência, dentro da história que é história do espírito; os homens

produzem; são o que produzem e são os seres que produzem suas condições de vida; e as suas produções no nível da consciência, na cultura, na arte, na religião, na filosofia, refletem/respondem a, ou melhor, correspondem a situações sociais e circunstâncias concretas, de classe. Neste sentido, a “ideologia alemã” - quer dizer, o idealismo alemão, e a filosofia que se faz naquele momento do século XIX, na esteira da produção filosófica hegeliana, ou seja, a filosofia dos neo-hegelianos do estilo de Bruno Bauer -, afirma Marx, com Engels, é um reflexo de determinada sociedade datada e situada, com determinados interesses de classe e de domínio a defender. No bojo desta análise do hegelianismo, e no contexto dessa grande tese, que vai se continuar na obra marxiana - a da relevância, da predominância do fator econômico mesmo para a obra/a vida da cultura e do espírito - aparece o conceito de “ideologia” como reflexo de uma situação e de interesses de classe. Cabe ressaltar aqui a conotação pejorativa (introduzida, como vimos, por Napoleão...), pelo que Marx vai comparar a ideologia à imagem que se forma na “lente” da retina, no olho do sujeito ⁴ e que tem uma função de distorção, sendo uma espécie de reverso do real. Esta função de distorção da ideologia é dos conteúdos do significado do termo que tem se mantido até hoje, sobretudo na herança marxista da reflexão sobre as formas culturais.

A história do termo “ideologia” teve um andamento ao mesmo tempo confirmador e enriquecedor, neste século que já nos separa da obra de K. Marx. A sociologia francesa, especialmente, Dürkheim, talvez pela influência de Comte mais que pela influência de Marx, iria confirmar a acepção de “ideologia” como conjunto de idéias não científicas, em todo caso, confusamente misturadas ao conteúdo não científico. Se no discurso marxiano o correspondente mais exato a “ideologia” era o idealismo

⁴ Veja-se aí a acusação de subjetividade, insinuada, sobre a imagem formada do mundo objetivo.

alemão, no discurso sociológico da escola de Dürkheim, a palavra “ideologia” pode ser tomada como oposto a “sociologia”, que é o que se quer fundar como conhecimento rigoroso, segundo as *Regras do Método Sociológico*.

Mas Weber, já no século XX, deu continuidade à preocupação da sociologia com a questão da “ideologia”, explorando-lhe as funções e alertando, sobretudo, para a cumplicidade de determinadas “ideologias” - como a ética do protestantismo, com o sistema econômico - no caso, o capitalismo.

É em Karl Mannheim, que publica em 1929 o seu *Ideologia e Utopia*, onde uma nova associação, uma nova pesquisa se empreende, que é a das relações entre “ideologia” e “utopia”. Para Marx e Engels, as utopias tinham sido arroladas, algo mecanicamente, do lado das ideologias. O título *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* indica bem claro como as utopias são consideradas do lado oposto ao da ciência a que se aspira; logo, do mesmo lado da ideologia, finalmente.

A novidade da reflexão de Karl Mannheim está nesta distinção entre o ideológico e o utópico. No todo de seu trabalho, *grosso modo*, Mannheim confirmaria o conceito de ideologia como consciência que expressa uma situação econômica e social concreta - e, neste sentido, é, digamos, suspeita, para o ponto de vista de uma ciência positiva. Não se esqueça que o objetivo geral de Karl Mannheim era o de refundar uma ciência, a Sociologia do Conhecimento, justamente pelo enfrentamento daquilo que a pode perturbar ou distorcer, ou seja, a ideologia e a utopia.

2.2. Ideologia e utopia

É na continuação desta reflexão - que, ao procurar as relações entre a ideologia e a ciência, acaba encontrando as relações entre a ideologia e a utopia, portanto, em diálogo com Karl Mannheim - que devemos situar a

reflexão feita por Ernst Bloch sobre a convivência, a alternância, o conflito - ou seja, a dialética dos elementos ideológicos e dos elementos utópicos em toda criação cultural humana, e isso no plano da história da arte, da ciência, das religiões, como das utopias propriamente ditas.

Ernst Bloch, como se sabe, faz um uso especial da palavra utopia. De um lado, esse uso é o mais fielmente grego, no sentido de que é etimologicamente correto, vindo de *u-tòpos*, “aquilo que não tem lugar”. De outro lado, a *u-topia*, no discurso blochiano, carrega toda uma outra bagagem histórica, que é a do outro lado cultural e religioso que faz a nossa cultura ocidental e cristã; ou seja, o seu lado mais oriental, justamente, no que há aí embutido da tradição filosófico-teológica do judaísmo e da esperança bíblica: *utopia* sendo, neste sentido, aquilo que ainda não é mas que se espera ser e pode ser. Não nos é permitido esquecer essas ressonâncias da fé, na parusia ou no estabelecimento messiânico do Reino de Deus, quando se lê a reflexão blochiana sobre *utopia*. Neste sentido, os melhores sonhos humanos estão nas obras de cultura como nas religiões; e as obras de arte, sobretudo, a música, são, segundo Bloch, realizações fragmentárias da *u-topia* desejada e esperada. As obras de arte podem ser tais realizações fragmentárias da *u-topia*, deste ser-mais dos homens, do mundo e da natureza, hoje apenas indicado nessas manifestações privilegiadas da arte, por exemplo, na abertura do *Fidelius* de Beethoven... E enquanto contém em si estas indicações deste ainda-não-ser possível, esperado, essas obras culturais humanas, indicando esse “melhor”⁵, são *utópicas*, mas nesse sentido, e por isso mesmo, não são ideológicas.

Bloch faz esta reflexão no plano da interpretação da história, da cultura e da arte. Segundo sua interpretação, no período de afirmação de uma classe social - e aqui aparece o seu lado marxista, melhor dito, a sua opção

⁵ Bloch usa termos radicais e drásticos, como *Summum Bonum*.

pela luta de libertação dos trabalhadores na história, pela afirmação do novo na história-, as obras de cultura que, certamente, contêm elementos ideológicos associados aos seus elementos utópicos, em prol daquela mudança econômico-política que o movimento da criação cultural e artística acompanha, tomam um determinado sentido, provavelmente ideológico; mas há algo nelas que não se deixa conter totalmente dentro do conceito marxiano de ideologia, pois as obras de arte, que costumam ser inclusive mais pródigas e ricas nos momentos de apogeu de uma forma de sociedade⁶, não perdem totalmente o seu valor *utópico*; não perdem os seus conteúdos/excedentes utópicos nem mesmo no período da decadência daquela sociedade.

Os elementos utópicos revolucionários que se associarão às novas produções culturais do período de afirmação de uma nova classe social - como, por exemplo, o teatro de Bertold Brecht está para o período de afirmação operária no século XX -, não destruirão totalmente o que há de utópico nas obras de arte do período do apogeu burguês; pelo que a cultura desse período não será toda ela indiferentemente considerada como “ideologia” no sentido pejorativo do termo, como reflexo interessado e que promove a distorção e a dissimulação das verdades subjacentes ao domínio social e econômico.

2.3. Ideologia e Educação

É por esse caminho, de definição sobretudo histórica do termo “ideologia” e do reconhecimento de sua convivência no mesmo movimento da história das formas sociais e das obras culturais - pelo menos, nas sociedades de classe e modernas que mais imediatamente conhecemos -, que desejamos situar nossa consideração, também provisória e inconclusa

⁶ Bloch em geral se refere ao apogeu da cultura da sociedade burguesa, nos séculos XVIII/XIX.

sobre a relação entre ideologia e educação, que é aqui a tarefa. O que foi dito até agora serviu apenas de introdução mas me pareceu necessário, para dar maior substância, enquanto consciência dos laços com toda uma tradição que, na filosofia, envolve a questão.

As análises de Paul Ricoeur, sobre o distanciamento que possibilita a crítica das ideologias ⁷, e a própria crítica da ideologia empreendida por teóricos da chamada Teoria Crítica da Sociedade ou Escola de Frankfurt, nos apóiam na convicção de que a “prisão” da ideologia não é insuperável, embora esteja ali sempre como um limite a ser conscientizado, refletido, para, quem sabe, encontrar-lhe a saída, a “brecha”. As reflexões de Jürgen Habermas, sobre a técnica e a ciência como ideologia, bem como as de Herbert Marcuse, sobre o mundo do capitalismo avançado, nos levariam longe nesta busca das relações entre ideologia e educação. Mas já Karl Mannheim nos avisava do paradoxo que ficou conhecido como “paradoxo Mannheim”: todo discurso que queira desfazer as brumas do discurso ideológico, para descobrir a verdade por trás da ideologia, acaba caindo na realidade de que um lado de engano subjetivo, justificador da situação social e econômica vivida, é, parece, inevitável na contingente situação humana, sujeitos que somos: envolvidos, existencialmente, em uma teia de determinações concretas que não controlamos totalmente - nem por uma liberdade soberana, que não é a nossa, nem por um espírito ou uma vontade pura, que também nos é impossível.

Portanto, esta é a minha primeira afirmação sobre o tema proposto:

a. A situação pedagógica não consegue evitar um certo peso / uma certa parte de ideologia:

Não me parece sejam necessárias maiores definições do termo educação. Darei por assentado que a preocupação aqui é com a concreta

⁷ Ver, por exemplo, *Interpretação e Ideologia*.

situação pedagógica, deixando em aberto se se trata propriamente de pedagogia, ou seja, do encaminhamento das crianças, isto é, do ser humano imaturo, até o ponto de sua inserção nos usos e modos de ser dos homens maduros desta cultura; ou se se trata, de modo mais geral e abrangente, da situação em que alguém, um agente, provoca em alguém, um co-agente, um movimento no sentido de aprender algo, de acrescentar ao seu ser um elemento, uma forma, uma síntese, uma combinação nova; sendo indiferente, nessa acepção, a idade do sujeito-objeto desse movimento por mais ser.

Na situação pedagógica, pois, seja naquela que intenciona preparar a criança para a vida num mundo econômico, social e cultural dado, concreto embora em movimento; seja naquela outra que, entre iguais ou semelhantes na

idade, um dos sujeitos na relação assume o papel de provocador, desafiador das inércias atuais do outro no sentido de acentuar o movimento para mais saber, outro saber e mais ser, uma carga de “ideologia” se imiscue e é preciso de modo realista, sabiamente, contar com ela.

Esta carga de ideologia, conscientizada, tornada em parte consciente pela reflexão crítica, há de ter os seus efeitos negativos - de distorção, de dissimulação, de defesa dos interesses conservadores, de classe, do *status quo* - minimizados, pelo menos, diminuídos, de modo que, no seio do diálogo, do movimento intersubjetivo que constitui a relação/situação mutante da aventura pedagógica, não venha a produzir apenas o mesmo; não venha impedir o novo, a mudança, a crítica, a solução criativa, o inesperado. Neste sentido, a relação pedagógica vai ser experienciada como uma luta constante contra o peso paralisante, negativo, do ideológico que está nela mesma.

b. A situação pedagógica vive da utopia.

Por outro lado, embora tendo sobre si o peso inevitável do elemento “ideológico”, essa espécie de “destino” do educador que precisa preparar para uma sociedade dada e dentro dessa sociedade, portanto, sem poder furtar-se para um espaço ideal neutro; e estando ali inserido inevitavelmente, por definição do que é ser humano como ser de uma *polis*, sendo mesmo partícipe de um imaginário comum que tende a ser conservado, por essa mesma faculdade de “imaginar” e de, imaginando, poder transcender o aqui-agora, a ideologia é transcendida, sendo como “translúcida”. A imaginação faz também com que os homens sejam seres que transcendem o interesse da conservação contido em toda prática social e política; ao lado desse interesse, nessa prática, pode/deve surgir o interesse que rompe com os limites da situação atual, que rompe com os interesses mais imediatos e com as conveniências, as conveniências que fazem o suporte da “ideologia” no cotidiano da prática social e também da situação pedagógica.

A imaginação e o interesse emancipatório são, em dois níveis diversos - um, do lado da vida da mente, próximo ao da consciência, que é também sede do conhecimento; o outro, do lado da vontade; um, no nível da “faculdade”, o outro, no plano da “motivação” - as duas qualidades humanas que hão de possibilitar concretamente, na prática educativa, que a ideologia ceda espaço à utopia.

Por que não afirmei apenas que a utopia existe na educação, assim como o afirmava da ideologia?

A afirmação de que “a situação pedagógica vive da utopia” é algo mais do que uma simples constatação de que, assim como foi dito a propósito da presença da ideologia na situação pedagógica, também elementos de utopia existam no plano do vivido das relações de educação. Aliás, isto

seria talvez o mais de acordo com a distinção blochiana a que aludimos acima, de que elementos ideológicos e elementos utópicos convivem/coexistem, dialeticamente, nas obras de cultura.

Considerada a educação como uma arte e como uma prática cultural - o que não impede que a possamos também considerar do ponto de vista de uma eventual ciência, e eventualmente, da ciência da educação -, a reflexão nos mostra que não só o peso da ideologia, como lado da determinação, é inevitável, em termos “absolutos”; e não só na educação se mostra um lado utópico também necessário, pois é preciso antecipar o que pode vir a ser o “imaturo”, para saber como entrar na interação educativa com ele, e/ou, também, é preciso ter alguma outra consciência antecipadora, para poder jogar-se no diálogo com o adulto com o propósito de movê-lo para uma nova situação de consciência; mais do que isto, a *utopia* é o alimento, o que move, impulsiona, faz viver a educação.

As relações entre educação e utopia seriam o reverso da reflexão, mas um reverso reflexivo relevante, para quem queira entender a relação ideologia e educação. Pierre Furter, educador suíço que também é filósofo e conhecedor da obra de Ernst Bloch, já nos deu uma contribuição importante sobre o assunto.⁸

Em termos concretos, isto quer dizer que a imaginação, por exemplo, no Brasil, de uma sociedade brasileira onde as crianças tenham menos dificuldades, estejam menos abandonadas, e onde os trabalhadores encontrem o reconhecimento da sua dignidade e de seus direitos, é uma *utopia*, no sentido de um “ideal” que ainda não tem lugar, e que pode/deve, provavelmente estará na consciência do educador mergulhado em sua prática, no diálogo com as crianças/ os jovens brasileiros concretos.

⁸ Ver *Educação e Reflexão*. Vozes. Rio.

Neste sentido, embora isto possa parecer num primeiro momento paradoxal, o elemento utópico - esse teor de sonho com um mundo mudado, com um “outro” da sociedade que aí está, que quer conservar-se e provê para isto também os recursos “ideológicos” - repõe a situação pedagógica na sua verdade concreta e chama a atenção do educador para o “mundo da vida” que mantém a sua efervescência sob as aparências mais superficiais, às vezes aparentemente muito “profundas”, das reflexões justificadoras de situações de dominação que se querem dissimular - quer dizer, “ideológicas”.

c. Ideologia e contra-ideologia são identificáveis no plano da teoria e da reflexão sobre a educação.

O combate à ideologia embutida na educação, na forma de crença na igualdade de oportunidades e em certos preconceitos próprios da sociedade liberal-burguesa, tem levado a uma contra-ideologia, crítica com relação à ideologia liberal-burguesa, e com razão, colocando-se do lado das classes oprimidas. Nesta direção, pode-se tomar a reflexão de Paulo Freire, de Dermeval Saviani, de Moacyr Gadotti - para ficar no plano da filosofia da educação no Brasil-, como justíssimos empreendimentos para romper o vínculo “ideológico” da educação com o mundo construído a partir da cultura burguesa na escola em nível “universal” e especialmente, no Brasil; quer dizer, como uma produção reflexiva que tem aspecto duplo: ao mesmo tempo que é uma crítica da ideologia em seu laço com a educação brasileira ⁹, acaba tomando a aparência de uma contra-ideologia, uma ideologia que se põe do lado do oprimido contra o lado do opressor. Logo, é uma ideologia que tem, sem dúvida, um acerto ético e um motivo, que a situa do mesmo ponto de vista da utopia, como a definimos com Bloch,

⁹ Para ser mais detalhada esta consideração, seria preciso, por exemplo, acompanhar os trabalhos de C.R.Jamil Cury, da UFMG.

mas que permanece, enquanto ideologia, sob o risco de também ceder ao mecanismo da distorção e da dissimulação, ou seja, dos discursos feitos, que têm um objetivo social e político determinado. Ideologia libertadora não deixa de ser, até certo ponto, ainda ideologia.

Por isto é que é tão difícil enfrentar a questão da relação ideologia e educação numa perspectiva reflexionante, ao mesmo tempo realista, do ponto de vista do reconhecimento dos limites humanos, quanto à possibilidade de conhecer como na de se distanciar da situação particular, subjetivo-objetiva, e dos interesses que comprometem com situações de classe, da conservação do estado atual.

d. Para a educação não se deixar vencer pela ideologia, não basta a utopia: a solução é ética.

As reflexões que fazem esperar das reformas dos aparelhos de Estado as mudanças das relações econômicas e sociais já não seduzem facilmente os educadores. Parece-me que nos próximos tempos teremos a tarefa de repensar

esse problema que associa, de um lado, o receio do efeito dissimulador da ideologia e o propósito de neutralizá-lo; de outro, a preocupação com uma ótica do educador engajado, latino-americano, do lado dos trabalhadores; com a consciência de que não basta a mudança de posição no movimento da luta de classes, para que o novo, a verdade, os “valores” ou, como se os queira chamar, os bons padrões éticos sejam servidos pela atividade pedagógica e, em particular, pela do professor que ensina/aprende a pensar.

Um retorno às grandes questões da ética, sem negar a perspectiva histórica e sociológica da tradição histórico-crítica e dialética, me parece um caminho necessário. Descrever o que ocorre no plano da educação, como em qualquer outro plano da existência humana, não ordena

completamente o problema da inegável influência da ideologia de classe sobre a educação. Por outro lado, o alimento da educação pelos mais nobres sonhos humanos, como nos dá o sentido do utópico blochiano, e a busca de referências para o interesse emancipatório no mundo riquíssimo da arte, da religião, dos ideais da sociedade justa, não nos resolve o problema se não voltarmos a pensar, determinadamente, sobre os paradigmas da boa vida em comum e de como, concretamente, no acontecer da vivência intersubjetiva, essa “boa vida em comum” pode ser buscada e servida também pelos que educam. Recomendar um retorno a Aristóteles não é supérfluo.

A questão da tensão entre ideologia e ciência ou entre ideologia e utopia no plano das relações pedagógicas não se aquieta com a constatação de que temos de lidar com uma parte de ideologia na educação, e que a utopia se insere no elemento ideológico para dar chance ao fazer-se do interesse emancipatório. Como fazer bom uso, inclusive, da mudança ideológica, na prática que associa ideologia, utopia e pedagogia? É no plano das perguntas pelas normas e pelos paradigmas éticos que me parece surgir a saída para o impasse atual da educação - que ora desconhece sua submissão à ideologia e portanto, permanece conservadora e “ideológica”; e ora, apesar de também sê-lo, contudo permite a “ascensão” de elementos de novo e utópico no real, numa prática conscientizadora que se faz, no entanto, às custas do risco de transformar-se numa espécie de contra-ideologia, onde a procura da verdade sob a dissimulação parece vencida pelo ímpeto da nova afirmação ideológica.

Esta reflexão é apenas um início de reflexão. O seu modo de conclusão deve ser coerente; deve ser um modo aberto de conclusão, quer dizer, de inconclusão. A tarefa recebida, de dissertar sobre o tema Ideologia e Educação, me leva a deixar aqui, em aberto, a questão de uma nova tarefa para o educador imerso em situações onde a ideologia tenta dominar a

prática educativa e onde esta tenta encontrar as brechas da liberdade contra a força da determinação, por onde a ideologia se deixe superar.

Faltaria uma análise da ideologia tal como ela existe no âmbito da educação no Brasil. Parece-me que a análise crítica tem sido feita.¹⁰ Cabe-nos ir adiante, deixando vaziar a inquietação que leva a deslocar a questão e desviar a pergunta para a pergunta ética: Afinal, **que devemos fazer** na educação? Que devemos fazer para não sermos servos da ideologia, nem sequer de uma contra-ideologia? A terceira pergunta de Kant pode orientar nosso caminho, é o que me parece.

¹⁰ Ver, por exemplo, obras de Barbara Freitag, Carlos Roberto Jamil Cury, Wagner Rossi, etc.

Distinções e associações: sobre os caminhos e descaminhos das Ciências Humanas ¹

Quando ocorre uma batalha militar e uma cidade antiga cheia de beleza artística é destruída - como foi o caso, há pouco, de Bagdad sob a mira dos aviões experimentais e das armas eletrônicas -, salta aos olhos a base ôntica comum do que se foi afirmando em nossas consciências como objetos em separado do conhecimento das realidades humanas: o científico, o técnico, o econômico, o doméstico, o social, o político, o militar, o artístico, o educacional, o afetivo, o intelectual, o ético, o linguístico, o cultural, o estético, o corporal, o psíquico, o religioso, o espiritual.

O mundo humano é unitário em cada lugar onde se encontre; pode-se perceber essa unidade, em sua riquíssima pluralidade, em todas as suas diferenças - as justas e as injustas-, até em sua fragmentação. Mas de tal forma a divisão se instalou nas mentes e no universo imaginário das ciências, também no das chamadas ciências humanas, que é preciso um esforço de superação de hábitos bem arraigados para levantar a hipótese de que essa unidade - a do mundo humano - seja sequer possível. Chegamos ao cúmulo de precisar esforço para admiti-la como possibilidade; é talvez incômodo propô-la apenas como pensável.

Não seria sério atribuir toda a responsabilidade dessa fragmentação do saber, que se confunde com a fragmentação do ser do seu objeto, a Augusto Comte e ao trabalho imensurável, até hoje efetivo, da corrente positivista da ciência, em suas diversas tendências. No entanto, parece

¹ Artigo publicado na Revista Momento. Vol.6. Departamento de Educação e Ciências do Comportamento. FURG. Rio Grande. 1993.

impossível negar que o positivismo tem aí sua parte importante: mesmo se antes de Comte, por exemplo, em Adam Smith, já se propunha e efetivava uma mudança de pensamento, levando à consideração do econômico como algo separado do ético. ²

O empirismo inglês, provavelmente, esteve por trás desse processo de destruição da unidade do objeto da ciência do humano, e assim, a economia como a política, a sociologia e a psicologia, entre outras áreas do saber, desatrelaram-se de sua mãe, que era discípula da teologia.

A cultura própria da classe burguesa propôs e conseguiu proceder a essa espécie de emancipação das ciências particulares secularizadas - sobretudo, a da economia, do domínio da ética e da moral; de modo correspondente, os respectivos aspectos, que constituem a preocupação desses saberes, passavam a ser vistos em separado.

O desenvolvimento científico que se dá como acentuação da divisão do saber e da especialização, é característica própria, talvez a mais característica realidade desse tempo que se chamou de Modernidade.

Na cultura científica crítica - na tradição de Marx, algumas associações são retomadas: a ciência social é considerada uma só; a economia política, que por si mesma já é negação de uma separação científica, mescla-se com a filosofia ética.

Neste fim de século e de milênio, pensadores proclamam, além do fim da filosofia e da suposta morte de Deus, o fim da crença ingênua no progresso contínuo como também a morte da crença na evolução mecânica da história; entre estes e outros, anunciam o fim da Modernidade. Nada morre absolutamente nesta história; aspectos se reservam para outro tempo ou se transformam em outra aparência; mais do que em uma nova era - naquela que se entende como o próprio fim da história e o fim das

² Até então, a economia era, justamente, um capítulo da Ética, quer dizer, uma parte da Moral.

utopias - suponho estejamos entrando em uma nova fase da história do pensamento e da consciência humana, dentro de um contexto geral hoje concretamente universal, quando ao comércio internacionalizado corresponde a cultura mediatizada internacional.

A disposição à pós-modernidade traz a esperança e o anúncio de um novo saber, que supere a hiper-fragmentação das ciências e disciplinas da época moderna, reencontrando os elos perdidos para a compreensão do existente, da natureza e do humano.

No sentido de serem críticos dos sonhos racionalistas e idealistas do Iluminismo europeu, já foram pós-modernos, mais do que Karl Marx - que, finalmente, cedeu à orientação burguesa do economicismo -, pensadores como Friedrich Nietzsche e, mais presente, Sigmund Freud. Sintomaticamente, nem um nem outro praticou a ciência especializada, no sentido mais estabelecido do seu tempo: a gaia ciência da filosofia do primeiro pendia demasiado para o lado da arte e da poesia, para poder bem acomodar-se nos compartimentos da academia filosófica; e a ciência do obscuro inconsciente, fundada pelo segundo - sendo embora o âmbito da pesquisa que trouxe, em nosso século, as mais enriquecedoras informações sobre os seres humanos - tem até hoje o seu estatuto de ciência discutido. Medicina e aventura mística, filosofia e arte poética, num e outro se apresentaram religadas, revelando tendências anteriores, primitivas, genéticas, originárias, sem dúvida, opostas ao caminho das distinções que têm alimentado o imaginário das ciências modernas.

Hoje, para além da crítica do liberalismo e do iluminismo do século XVIII, a reflexão que se quer pós-moderna, após aquela que, no século XIX, encetava a crítica da racionalidade e das ideologias, inclui a crítica do marxismo e das utopias do século XIX e do século XX, em relação com a crítica dos totalitarismos deste século; assim fazendo, possibilita um novo conceito e uma nova prática da ciência. Neste caminho, a epistemologia -

passando de Rudolf Carnap a Karl Popper, de Thomas Kuhn a Michel Foucault - tem feito o seu trabalho; tanto no que se refere à busca do estabelecimento dos critérios rigorosos de cientificidade, como, finalmente, quanto à consciência crítica dos mecanismos relativos e mundanos da comunidade científica, reconhecida também como ideológica e política.

Por outro lado, o desejo de voltar a ver o objeto de estudo - a realidade humana - tal como é, sem reduções nem amputações, considerando-se todos os seus matizes e diversidades, tem inspirado variadas iniciativas de intercâmbio e de reflexão interdisciplinar, e mesmo, transdisciplinar, recombinaando-se os múltiplos aspectos. Neste sentido, é de ressaltar o trabalho de determinadas instituições, como a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, de Paris, que segue a pista da *Nouvelle Histoire*, que inaugurou um novo modo de fazer o estudo da história, aproximando-a das demais ciências sociais; esta corrente marcou um passo na afirmação da religação dos saberes sobre o mundo humano. Mas o que ainda parece faltar, para pensar a questão do saber radicalmente - pela raiz, e criticamente - buscando a sua gênese, é questionar a própria divisão dessas ciências entre as quais se propicia o intercâmbio e a cooperação. Alguns filósofos, como Claude Lefort, são, sem dúvida, sensíveis e conscientes do problema, embora o seu assunto principal seja outro.

Todavia, justamente no plano dos aspectos que dão conteúdo aos conceitos que constituem a atual representação do objeto de estudo das ciências humanas - algo que vem formando uma espécie de colcha de retalhos que só a arte da montagem pode recuperar - parece manter-se a tendência à separação dos saberes; pelo menos, mantém-se o nexo e o movimento em direção da ficção dos objetos-em-separado que a distinção dos aspectos criou.

Distinções se estabelecem solidamente, por exemplo, entre as representações do econômico e do político - um pouco ao modo como eram

separados, concreta e simbolicamente, a casa (*óikos*) e a cidade (*pó-lis*) no mundo grego antigo, de onde vêm os vocábulos que indicam estes aspectos; mesmo se, hoje, um e outro destes âmbitos foram consideravelmente absorvidos pela área, intermediária, do social, do mundo do trabalho e do lazer.³

As distinções entre ética e economia, bem como entre economia e política, não são as únicas que se transformaram em rupturas; mas são as mais importantes e de mais graves consequências: de distinções no plano da reflexão e do entendimento, tornaram-se ilusões de independência factual desses aspectos tão imbricados do real.

Tão graves são também as consequências da separação entre ética e política. Em Aristóteles, a *Política* complementava a *Ética a Nicômacos* e as outras *Éticas*; em tais livros de filosofia prática, era questão sempre da virtude e da busca da felicidade; sendo estas inseparáveis, o plano ético e o político, embora às vezes conflitantes, estavam unidos no objeto e nos fins de sua preocupação, fazendo parte da mesma reflexão. A Modernidade assistiria ao nascimento da reflexão “propriamente política”, autonomizada, liberada da ética, como a que introduziu Maquiavel e seus continuadores.⁴

Reclamar a reunião de política e ética vai no mesmo sentido de reclamar a reunião de ética e economia. Quando os filósofos sugerem que, no Brasil, passe-se a considerar a sério a questão das normas éticas, necessárias também para a sobrevivência da comunidade - recomendando a consideração daquelas regras que não se identificam totalmente com a letra da lei do Direito, e que também não são da natureza exata do político

³ Quanto ao primeiro fenômeno, ver ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Forense/USP. Rio/São Paulo. 1981. Quanto ao segundo, ver MARCUSE, Herbert. *O Homem Unidimensional e Eros e Civilização*. Zahar. Rio. 1969.

⁴ Conferir LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre maquiavel*. Que a reflexão feita em separado sobre o ético e o político tenha sido acompanhada por uma espécie de degradação do propriamente político, não é de admirar.

enquanto este é da ordem da estratégia e da pragmática -, reconhecem assim, pela reflexão elaborada, o que o povo simples afirma por preconceito ou senso comum: que tanto a economia como a política carecem de uma reavaliação, e que não funciona bem a sua emancipação da ética e da moral.

No entanto, temos de tal forma por assentadas as cisões teórico-práticas, que nos é necessário falar em relações entre os diversos planos ou domínio, como se se falasse do intercâmbio entre entes substancialmente subsistentes em separado. Falamos de relações entre o ético e o econômico, entre o político e o econômico, entre o ético e o político, quando, experimentando um modo apenas menos habitual de considerar o assunto, poderíamos ver que, tanto o primeiro como o segundo e o terceiro desses pares de conceitos, tratam de algo que, se distinto em sua forma de ser, é onticamente uno e unitário, dentro de toda a sua pluralidade e diversidade.

O fato social estabelecido conceitualmente por Dürkheim é uma representação imaginária sem consistência existencial se, para ele ser o que é, for exigência o seu despojamento de seus aspectos econômicos e políticos, bem como de suas dimensões individuais e interiores, tanto ética como cultural ou estética e religiosa.

Nosso caminho pode, talvez, avançar, através da distinção entre estético, ético e religioso, que se expõe nas obras de Sören Kierkegaard, quando se tematizam os níveis de ser e dos modos humanos de ação e de consciência. Ela não nos é dada como uma forma estática, mas sim, indicativa de qualidades em constante deslizar de uma para a outra, num jogo de registros da ação para a interpretação da ação humana. Do estético, modo humano de agir em que os sentidos e a satisfação sensual dirigem a ação, a passagem para o plano ético se faz como um aprimoramento: no modo humano de agir segundo o senso ético - do dever, temos realizado aspecto superior ao da ação ordenada puramente pelos sentidos; e seria

no modo humano de agir segundo a inspiração transcendente, religiosa, que se encontraria a superioridade tanto sobre o estético como sobre o ético. Contudo, todos estes planos se tecem no mesmo tecido, no “coração” da experiência humana.

Outra associação que faz pensar é a do estético ao político, introduzida por Hannah Arendt ao reinterpretar a *Crítica do Juízo*, de Kant.⁵ Uma certa estetização ou idealização da política parece, neste sentido, necessária para a realização da cidadania; quer dizer, a construção, atualizada, da experiência da cidadania, como foi a da cidade grega antiga, subentenderia, como condição, o desenvolvimento de uma nova sensibilidade, além das regras legais adequadas à democracia; trata-se também de algo mais do que as condições materiais necessárias ao exercício democrático. Se não houvesse verdade nesta suposição, teríamos o ideal democrático realizado em países do hemisfério norte, por exemplo, na Alemanha desta segunda metade do século XX; contudo, quer-me parecer que a consideração dos conhecedores, sobre as condições políticas em tal país, seria unânime em reconhecer que a convivência democrática também ali deixa muito a desejar, apesar do bom nível material existente e embora a distribuição das riquezas seja mais justa que em outras partes do mundo.

A mesma Arendt nos lembrava, antes ⁶, a distinção entre *poiesis* (fabricação) e *práxis* (ação na *pólis*, na cidade, com base no discurso). A transformação sofrida pelo vocábulo *poiesis* em nossas línguas modernas, onde acabou por identificar-se com a fabricação no plano da palavra, e especificamente, da palavra estética, que anda em busca de beleza, parece-me muito reveladora; aí se mostra o denominador comum entre política e poesia, isto é, justamente, a palavra.

⁵ Conferir estudos do Prof. .Dotti, Argentina; especialmente, conferência realizada no Seminário de Filosofia da Ação. Instituto Goethe. Porto Alegre. 1991. IN: *Racionalidade e Ação*. Goethe/UFRGS. Porto Alegre. 1992.

⁶ Ver op.cit.: *A Condição Humana*.

O uso da palavra, na poesia, é indicativo, conotativo, alusivo; não é o mesmo na política, onde a palavra é pragmática e performativa; contudo, em ambos domínios sobra uma dimensão expressiva comum; em ambas, a palavra é essencial; sem discursos, nem poesia nem política podem existir. É claro, a comunidade do discurso abrange todas as ciências; mas a relação da poesia e da política lhe é mais evidentemente de dependência. Sendo, no discurso lógico e analítico, instrumento para distinguir, na poesia a palavra é instrumento para associar, ligar, aludir, de modo a dar uma forma de expressão que é síntese. Análise e síntese, em política, servindo à comunicação, servem à distribuição do poder, que se exerce com a palavra.

Assim como para a arte, para a democracia é fundamental a importância do direito à palavra; este não é um “apenas isto” - este “apenas isto” que finalmente conquistamos e é preciso lutar para conservar. O direito à palavra livre para a discordância - na universidade, no partido, na fábrica, no sindicato, na imprensa, na associação de bairro, na escola, na comunidade, nos grupos espontâneos, na rua - não é “qualquer coisa” de menos: é exatamente o fundamento da convivência igualitária e digna; é a condição sem a qual esta convivência não é possível sequer como projeto; é a primeira condição para qualquer tipo de democracia real.

Todos os caminhos para a maturidade democrática, também o caminho da pedagogia - da educação, passam pelo cultivo da palavra própria. A autenticidade, a verdade da palavra é talvez mais relevante do que sua propriedade gramatical ou sua oportunidade; a capacidade de falar essa palavra autêntica é a exigência para alguém tornar-se sujeito, cidadão, dono de sua porção de tempo, de seu pequeno espaço-tempo de liberdade.

A exigência de pensar, por ser humano, obriga a falar; a exigência de falar, para influir nas decisões comuns, que têm a ver com o destino e o bem comum, obriga ao pensamento. A política tem uma aliança/dívida

com a palavra poética; a poesia tem uma aliança/dívida com a palavra política. Numa universidade onde coexistem cursos de Letras e de Direito com os de História, Administração e Pedagogia, a consciência da importância do cultivo da palavra - correta e livre, como denominador comum de toda a formação para a ação, no mais amplo sentido, poderia levar à localização da arte do discurso no próprio corpo das ciências antropológicas, entre as que constituem os currículos dos diversos cursos da instituição.

Ação e criação, liberdade e justiça - dois binômios para a reflexão sobre a vida política ¹

Volto a chamar a atenção sobre a distinção grega entre *poiésis* e *práxis*, paradigma da análise da condição do homem moderno feita por Hannah Arendt. ²Sintetizo, brevemente: *poiésis* quer dizer fabricação; indica aquele fazer que é trabalho sobre algo, segundo uma forma ideal que é seu projeto, para transformá-lo num produto; este permanecerá como prova daquela atividade; como um resultado que a transcende, no espaço e no tempo. Em outra clave de linguagem: não estamos aí diante de uma atividade-fim, mas de uma atividade que é meio para um fim, que é seu produto, sua obra, aquele objeto intencionado pelo esforço do artesão; trata-se da ação criativa própria da produção manual de objetos; mesmo um livro pode ser visto como resultado de *poiésis*. De outro lado, *práxis*, para os gregos, queria dizer a ação gratuita, a ação por excelência; é aquela atividade que vale por si mesma e em si mesma; não se manifesta num produto, enquanto objeto material resultante da ação; em certo sentido, é efêmera porque não se transforma numa obra que transcenda o seu acontecer próprio; porque se esgota na ação presente, muito embora, se notável, possa ser rememorada no futuro, enquanto ação passada importante à história da cidade; é a ação política ordenada com vistas ao bem comum.

A essência da ação como *práxis* é o poder; ela é a atividade que gera e distribui o poder dos cidadãos. O veículo da ação é o discurso, a palavra,

¹ Artigo publicado in: *Utopia ou Barbárie*. APROFURG/ Palmarinca. Rio Grande 1992.

² Conferir *A Condição Humana*. Forense/USP, Rio 1981.

quer dizer, o debate: na discussão dos problemas comuns, obtém-se o consenso do que fazer para resolvê-los; esta capacidade - deste consenso e desta resolução dos problemas comuns, feita em comum, é o poder; a noção de ação pelo bem coletivo é indissociável da noção mesma de poder.

Na ótica de Hannah Arendt, o lado para o qual oscila o pêndulo e pesa a balança é o da *práxis*, aquela ação distanciada do trabalho laborioso, atrelado a objetos utilitários. Segundo essa visão do ser humano, a *práxis* - a ação política - é a atividade própria do homem livre. Apesar de sua superioridade do ponto de vista da permanência material, enquanto cria objetos que a transcendem, a *poiésis* apresenta um aspecto de “servilidade” já por ser submissa ao objeto que fabrica: a *práxis*, de seu lado, mostra esse caráter intrínseco de liberdade; ela só existe como momento privilegiado da comunicação e decisão humanas, no nível da maior dignidade; a palavra de cada cidadão é capaz de mudar a decisão coletiva.

É claro, é preciso perceber o que há, nessa antiga concepção antropológica e filosófica, de preconceito irracional e negativo com relação ao trabalho manual; por outro lado, não estou certa de que se possa, ainda em nosso tempo, encontrar claramente realizada a distinção entre *poiésis* e *práxis* no plano da existência, tal qual a indicavam os conceitos gregos, a partir da sua experiência: pois o mundo operário, nas redes das organizações sindicais, foi politizado; e o mundo político, das atividades parlamentares, sob o impacto da mentalidade utilitarista, sofreu forte profissionalização. Por isto, uma certa dose de idealismo é reconhecível no pensamento de Hannah Arendt, fazendo-o soar, às vezes, como extemporâneo às realidades modernas - que, no entanto, interpreta e esclarece de modo exemplar. Pelo menos no plano conceitual, parece de todo válida a meditação sobre as diferenças entre os conteúdos de *poiésis* e *práxis*, bem como também parece real a tese arendtiana sobre o predomínio da *poiésis* no mundo moderno; nessa clivagem, deixam-se decifrar muitos dos

nossos problemas; pergunto-me se não está nesse desprezo moderno da *práxis* a razão da facilidade com que se menospreza a democracia política.

Todavia, é interessante revisar alguns pontos onde a realidade se complexifica e já se torna impossível manter rigidamente aquela distinção.

Em determinadas situações históricas - seja de um país, de uma cidade ou de uma instituição, o fazer político pode ter em si algo da fabricação, da criação de um produto concreto, seja uma revolução ou uma nova lei básica. É o que acontece, por exemplo, no momento de estabelecer uma nova lei comum, ao elaborar-se uma nova Constituição, durante o funcionamento de uma Assembléia Constituinte. *Práxis* e *poiésis* se combinam e confundem na ação “constituente”. A *práxis* desta situação assume um lado criativo, produtivo, que lhe empresta um caráter de *poiésis*; a política obtém então um acréscimo, que é o seu elemento de transcendência e permanência. Nesses momentos, a sociedade, que se auto-institui imaginariamente por processos profundos complexos e diferenciados, também o faz como quem fabrica voluntariamente a si própria em suas estruturas mais permanentes; neste sentido, algo do conteúdo do conceito de *poiésis* se introduz e, quem sabe, sobrepõe-se ao conteúdo do conceito de *práxis*, no fazer da política constituinte, o que, sem dúvida, corresponde bem ao gosto da mentalidade moderna. A perda desse caráter produtivo, dos momentos históricos de constituição de uma nova regra política, provavelmente seja sentido, pelos indivíduos em particular e pela comunidade como um todo, como diminuição do sentido da atividade política enquanto tal, quando ela passa a ser o que mais comumente é, ou seja, um debate com vistas à decisão e à resolução dos problemas comuns, sob uma lei já instituída e legítima, que deve, portanto, durar.

O momento brasileiro que vivemos, após 1988, parece-me, pode ser pensado como um destes, onde a vida política carrega o peso do sentimento coletivo de perda daquela dimensão extraordinária, do momento

de atividade constituinte do estado de Direito, de saída do tempo/do regime de arbítrio e exceção. Tão importante para compreender a nossa evolução política quanto as transformações internacionais do liberalismo e do socialismo, este fato nacional concreto ainda não me parece ter sido suficientemente conscientizado e analisado. Mesmo a emergência da questão do parlamentarismo, imediatamente após uma Constituição no presidencialismo, pode ser compreendida como um movimento para preencher aquele vazio deixado pela conclusão do trabalho na Constituinte. Há algo de menos heróico, de menos entusiasmante porque aparentemente menos criativo, no ensaio de viver segundo novas leis, embora mais justas, e na luta por aplicá-las bem, do que, vivendo sob leis injustas, lutar pelas conquista de novas leis.

Por outro lado, a linguagem, este meio obrigatório da ação livre, da *práxis* deliberativa, tem um significado profundo, enquanto é uma dimensão, na expressão de Cornelius Castoriadis, “conjuntista-conjuntizante” da representação e do dizer social.³ Unida inelutavelmente à linguagem, a ação política guarda, por isto, já neste plano, um aspecto de elaboração criativa, produtiva; é, portanto, também *poiésis*, além de *práxis*, e isto no seu ser mais íntimo, essencial.

Ainda no pensamento grego antigo, segundo a visão clássica de Aristóteles, o bem buscado pela política é a justiça, a mesma justiça que, numa visão teológica do político, como na tradição bíblica, será buscada pela aplicação dos ensinamentos de origem divina.

A liberdade é a condição, o suposto prático necessário para participar dessa comunidade onde se decidem os problemas comuns, em busca da justiça; esta que tem um significado múltiplo e inclui a conotação de

³ Ver *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Paz e Terra. Rio. 1982. p.277 e ss.

virtude, de orientação para o bem em geral, bem como a de justiça distributiva, com relação às riquezas materiais. ⁴

Como consequência da história destes últimos séculos; da combinação variada dos ideais modernos contidos no lema da Revolução Francesa - liberdade, igualdade, fraternidade - e dos movimentos revolucionários dos séculos XIX e XX; na vida política em geral, abstraídas as determinações de lugar e de nacionalidade, parecem-me identificáveis dois conflitos políticos que se combinam mas não correspondem perfeitamente.

De um lado, subsiste o conflito no plano das tendências pró-liberdade ou pró-autoridade; de outro, encontra-se aquele que se dá no plano das tendências pró-igualdade e pró-desigualdade, no que tange à distribuição dos direitos como das riquezas e do poder. Presumivelmente, o conflito liberdade-autoridade não é, a rigor, necessário; é logicamente possível estabelecer-se a harmonia entre liberdade e autoridade. A autoridade da lei precisa ser invocada para a defesa dos direitos humanos, coletivos e individuais. Com o objetivo de instaurar a justiça, das leis e das situações concretas, são necessárias as liberdades - de movimento como de pensamento e expressão -, tanto quanto as autoridades competentes, legítimas e regradas.

A liberdade tanto pode ser usada para legitimar e apoiar como para corrigir e mudar o sistema de autoridade; e a palavra pode ser usada para veicular a autoridade, seja a do poder como a do saber. No entanto, os exemplos concretos de totalitarismo e autoritarismo deste século XX demonstram que o sistema autoritário toma facilmente por adversários da autoridade não só a tendência pró-igualdade mas também o impulso partidário da liberdade; assim se institui, concretamente, a oposição,

⁴ Conferir em ARISTÓTELES: *Política*. Universidade de Brasília, 1985.

desnecessária, autoridade-liberdade.⁵ Este me parece ser um mal-entendido; pois, se não se está dentro de um regime propriamente autoritário - onde a ilegitimidade acompanha o abuso de autoridade, como nos anos brasileiros após 1964, pelo menos até 1979 -, é possível manter-se libertário sem chegar a ser anti-autoritário; a defesa da autoridade pode ser o caminho de defesa das liberdades, quando nos encontramos num regime legítimo e com bases relativamente democráticas.⁶

Entretanto, com relação ao segundo conflito, isto é, quanto à oposição das tendências pela igualdade e pela desigualdade, convém observar que também não é o raciocínio simples, em preto e branco, que serve ao estabelecimento da justiça; a questão é polêmica e delicada. No âmbito da carreira de professor, por exemplo, são consideradas justas e indiscutíveis, como conquistas de classe que são, certas hierarquias de salários, onde são premiados valores respeitáveis como tempo de serviço ou titulação, obtida por curso ou concurso. No movimento do magistério estadual do Rio Grande do Sul, é atualmente ponto de honra, num conflito com a autoridade política, a conservação de um dos degraus da hierarquia salarial. A busca do estabelecimento de menos desigualdade parece criar um achatamento salarial dos que se encontram no cimo da hierarquia; pode gerar o sentimento de decepção e de não-reconhecimento, desestimulando o esforço de superação com vistas à excelência; todavia, nada justifica que às diferenças de experiências individuais correspondam tais desigualdades de tratamento ou remuneração que mantenham situações de injustiça, na distribuição do trabalho como dos recursos materiais coletivos.

O conflito igualdade-desigualdade contém dentro dele as aspirações contraditórias da manutenção de hierarquias de mérito - pelo menos,

⁵ Ver ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Perspectiva. São Paulo, 1972. p.127 e ss. e p.188 e ss.

⁶ Lembrar os eventos de agosto de 1961, sobretudo no Rio Grande do Sul.

supostamente de mérito - e a reivindicação da isonomia, cuja justiça não parece discutível; em alguns momentos, é preciso optar entre esses dois pólos de direção. A lógica da propriedade mal-dividida, existente no âmbito privado da sociedade, também sabe produzir-se nos planos de carreira das instituições públicas; e não é por ser uma instituição de manutenção estatal, ou mesmo diretamente governamental, que suas manifestações têm garantia de serem justas e livres do interesse privado e egoísta. Sobretudo na instituição pública, é preciso controlar o interesse privado, possibilitando o predomínio da consciência de equidade e o interesse do bem comum. Não há uma fórmula para traçar bem essa linha de limite, entre o interesse egoísta e o do bem comum; porém, com certeza, no movimento concreto da vida associativa, a reflexão deve estar atenta para as suas complexidades; pois, não é tão difícil de ver, sob a máscara de um, a face do outro.

Pluralismo ético e educação ¹: uma introdução ao debate

A questão “Que devo fazer?” - central para a filosofia como para toda existência humana, toma atualmente novo alento. Uma nova consciência - ecológica, pacifista e dos direitos humanos - mostra os limites da utopia do cientificismo, que nos dois últimos séculos quis transformar a ação humana em objeto de sapiência e controle - científico, técnico, tecnológico, tático e estratégico. Por outro lado, a questão do pluralismo na educação cresce em importância num contexto cosmopolita, onde convivem cotidianamente diferentes culturas - de etnia, de classe, de religião, ou seja, diversos costumes, ideologias e visões de mundo, tornando-se realidades dos mesmos bairros e escolas o que era problema para o Estado e a comunidade internacional. Não só nas grandes cidades, em qualquer núcleo urbano também no Brasil somos interpelados pela diferença de tradições e concepções de vida. Por isso, é relevante refletir sobre o problema de educar crianças e jovens em cidades complexas, imersos em jogos de valores díspares, submetidos a particularismos culturais, sob predomínio do relativismo, que convive com o sincretismo religioso.²

Não desenvolverei diretamente o tema. Apresento apenas algumas alusões breves a autores e textos que, espero, servirão para incentivar a reflexão sobre o problema, complexo e difícil. Esta apresentação deve preparar o debate, para a formação de um juízo que não está dado de antemão

¹ Conferência proferida no Encontro da Associação de Educadores Católicos do Brasil. Porto Alegre. 23/10/1992. Publicada na revista BIBLOS. Departamento de História. FURG. Vol. 5. p. 129-146. Rio Grande. 1993.

² Suponho claras as distinções entre particularismo, pluralismo, relativismo, sincretismo, bem como ecletismo.

e ficará, portanto, em aberto, para ser encontrado e assumido por cada um dos sujeitos individuais e coletivos envolvidos pelo problema. Não buscarei respostas técnicas do âmbito da pedagogia. Estes textos a seguir deverão servir como mediação, para a consideração das situações da vivência dos educadores e para a elaboração, por eles, de decisões concretas.

Buscarei pontos da história das idéias e do espírito - da religião, da filosofia, da arte - que desafiam a reflexão sobre a pluralidade da questão ética e a multiplicidade das possibilidades de orientação e interpretação das ações humanas. Este texto tem, pois, um caráter histórico-filosófico e literário. São alguns momentos da história da ética, imersos na história universal, que aparecem através de vozes particulares; através deles encontramos exemplos vivos que convidam a pensar. O método desta apresentação, sendo assim, traz a característica especial de buscar o singular, figuras e situações onde se vêem como que concretizados, encarnados os modos de solução ética, evitando assim um longo caminho pelo chão de pedras das idéias abstratas. E tendo sido preparada para discussão, pela primeira vez, entre educadores católicos, com certeza levará a marca deste fato.

5.1 - O Conflito Ético-Religioso no Universo do Antigo Testamento: O Exemplo de Abraão, indicado por Kierkegaard³

Pensando o que escapa a qualquer sistema - o singular; realidade precária, que continuamente surge e desaparece -, Kierkegaard esboça em seus escritos a distinção de três estádios da existência humana.⁴

No primeiro estádio, o homem é estético: busca o prazer, a novidade, a experiência; assim, encontra-se disperso, porque o prazer é fugaz e a experiência é o reino da multiplicidade. Este estádio conduz ao tédio e à

³ Sören Kierkegaard. Filósofo dinamarquês, de formação cristã, protestante. Século XIX. 1813-1855. É considerado o primeiro filósofo "existencialista".

⁴ Distinção já referida no capítulo 3 deste livro. As diferenças de origem das partes desta coletânea acarretam repetições que preferi manter, para não trair o texto já publicado.

monotonia. O esteta pode chegar ao desespero. Quando (e se) interiorizar essa vivência do vazio, terá condições de saltar para o segundo estágio, que é o ético. Neste, o homem obedece ao dever. Já escapa à dispersão e à inautenticidade do estágio estético. É o homem obediente, bem comportado, submisso às normas estabelecidas. Pode acontecer que, imerso nesta decência exterior, de caráter geral, não chegue a individualizar-se. Contudo, se tiver o sentido do pecado e do arrependimento, estará apto para atravessar o espaço que o separa do estágio religioso, que é o terceiro. Este é o do “temor e tremor”⁵: é o estágio da angústia, e não o da paz e bonança. A visão protestante de Kierkegaard é uma visão trágica do cristianismo, próxima das angústias do jardim de Getsêmani.⁶

O exemplo privilegiado é o do Antigo Testamento, bem ao gosto do cristianismo protestante: Abraão, diante da ordem divina de sacrificar Isaac, seu filho. Uma moral autônoma, fundamentada na razão humana, com a qual concordaria o direito natural, dariam a Abraão o direito, mesmo o dever da desobediência à voz exterior que ordenava o sacrifício de Isaac. É algo outro não simplesmente ético que o leva a depor a razão ante a fé e a dispô-lo a matar Isaac sob uma regra heterônoma, que é a ordem divina.

O conflito de Abraão, que a Bíblia silencia mas é destacado pela reflexão de Kierkegaard, põe em evidência e alerta para o mais básico conflito de normas: o existente entre uma ética fundamentada na razão humana, portanto, autônoma, e uma moral heterônoma, onde a regra - aqui, ordem divina exterior, aparece como paradoxalmente oposta aos ditames da consciência humana.

O dilema de Abraão e sua decisão pela obediência cega mostra bem o caráter de complexidade intrínseco ao agir humano. Neste sentido, a

⁵ A obra do autor referido que mais interessa para este ponto é, justamente, *Temor e Tremor*.

⁶ Conforme Rafael Gómez Pérez: *História Básica da Filosofia*. Nerman. São Paulo. 1988. p.226 e ss. Também Thomas Ramson Giles. *Fenomenologia e Existencialismo*. EPU/EDUSP. 1975.

pluralidade é constitutiva da ação, enquanto fruto da liberdade. Autonomia e heteronomia coexistem mesmo no estágio religioso; o exemplo da ordem dada a Abraão com referência a Isaac revela justamente esse dilema.

É possível indagar: - Quando obedece à ordem ouvida do exterior, é Abraão um homem obediente a Deus ou um assassino em potencial? Em que medida a consciência moral ou razão prática - este juiz interior ao homem, pode ser considerado como independente da ordem divina? Não será que, ao contrário, no espírito humano - entendido como à imagem do espírito divino - e em seu senso de bem e de justiça, inclui-se e se manifesta a própria vontade misteriosa? E se assim é entendido, não poderia Abraão obedecer de outra maneira? Sua liberdade não poderia encontrar outra forma de demonstrar sua boa disposição? O texto bíblico diz, explicitamente, que a intenção divina era pôr Abraão à prova: ele não poderia ter passado na prova, dando outra resposta?

Para a ação humana, razão e fé não são necessariamente medidas contraditórias. Na medida em que a fé inclui a consciência da liberdade e o reconhecimento da razão e da liberdade como manifestações da vontade divina, a contradição pode ser superada. Isto não impede que ocorra o conflito e se mantenha certa pluralidade interna à busca da ação ética, na direção da consciência moral religiosa.

5.2 - Os Diversos Planos do Ético no Universo da Cultura Grega Antiga: O Exemplo da Antígona de Sófocles.

Sófocles, com Ésquilo e Eurípedes, foi um dos três maiores, talvez o mais genial dramaturgo da época áurea do teatro grego. Sua peça *Antígona*,⁷ mais do que qualquer outra tragédia, retrata o caráter conflitual da decisão humana.

⁷ Ver *A propósito de Antígona*. Revista Organon 16. UFRGS. Porto Alegre. 1989. p.34 e ss. Ali indiquei uma Bibliografia sumária sobre o tema. Ver também FREITAG, Barbara: *Itinerários de Antígona*. Papirus. São Paulo. 1992.p.17-22.

Antígona tem representado, ao longo dos muitos séculos que dela nos separam, uma fonte inesgotável de reflexão sobre o ético, o certo e o errado; sobre a distância que o separa da lei, do nível do direito positivo atual; sobre os conflitos que cercam a condição humana, entre o jovem e o velho, entre o homem e a mulher, entre a família e a política; como entre as religiões ou entre as épocas das religiões; e assim, leva a pensar sobre a pluralidade possível no plano da ação honesta-justa.

Alguns intérpretes, como Freitag, dão por assentado que a rebelde filha de Édipo representa a lei do sangue, da natureza, enquanto Creonte representa a lei dos homens, da sociedade. Há quem interprete Antígona como a lei da religião, enquanto Creonte é a lei do Estado. As possibilidades de interpretação são muitas e foram efetivamente exercitadas.

É evidente que a peça encerra (encena) um conflito de valores; esta foi também a interpretação de Hegel, uma das mais importantes e comentadas. Além de encarnar valores, os heróis trágicos para Hegel são também caracteres singulares, indivíduos com personalidade, tomados por uma obsessão que os leva à tragédia. Representando a religião do Estado, Creonte é um príncipe inseguro; encarnando as “leis não escritas” da família e da devoção à justiça dos mortos, Antígona é uma jovem obsesionada. A tragédia nasce mais da obsessão e da intolerância irracional da orientação oposta do que propriamente da existência de valores distintos em conflito.⁸ Pode-se dizer que tanto Creonte quanto Antígona têm ao mesmo tempo razão. Um e outro servem aos seus deuses. A tragédia se origina da intolerância da razão - dos deuses - do outro.

O capítulo da *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel comenta a tragédia de Sófocles tem por título: *A ação ética: a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher*. Antígona encarna a substância de uma eticidade

⁸ Como compreendeu Hegel, em seus comentários do trágico grego. Conferir SEYLAZ, Jean-Luc: *Trois lectures d'Antigone*. In: *Antigone - Tragédie de Sophocle*. De l'Aire. Lausanne. 1981.

anterior ao direito positivo. A colocação das leis não escritas do lado da lei divina sugere claramente a oposição entre direito natural e direito positivo - oposição possível, mesmo se não necessária. A mesma lei não escrita, posta do lado da mulher, sugere outro fio de interpretação que foi desenvolvido por Erich Fromm como por Ernst Bloch ⁹, integrando na tradição marxista a herança de Hegel à de Bachofen: Antígona passa a encarnar a substância de uma eticidade concreta anterior ao direito positivo patriarcal; ou seja, evoca uma tradição perdida no tempo, atrás das tradições, escondida e reprimida na sociedade e no Estado de cunho patriarcal: a lei das mães, a lei do afeto, a razão do coração. Se não é possível demonstrar a existência do matriarcado como era efetiva da evolução da humanidade, é possível reconhecer alguns traços específicos em tribos primitivas com laços de parentesco predominantemente matrilineares.¹⁰

De todos os modos, pode-se considerar a existência efetiva de um outro estilo de ação, digamos “antigonal” ¹¹, que revela uma discrepância com relação à lei oficial, estabelecida, do Estado. Em certo ponto da peça de Sófocles, a personagem central declara: *Não nasci para partilhar o ódio; nasci para partilhar o amor*. Nisto se resume bem a utopia de não violência que, segundo Ernst Bloch, constitui a inspiração básica do movimento feminista nos últimos séculos. Nesta mesma utopia, parece-me, podemos encontrar a essência do cristianismo como doutrina prática. É por isso, sem dúvida, que o próprio Hegel pôde considerar Antígona como figura antecipadora do Cristo.

⁹ Ver FROMM, Erich: *La Crise de la psychanalyse*. Denoël. Paris. 1973. BLOCH, Ernst: *Le Principe Espérance*. Gallimard. Paris. 1982. p.175 e ss. Já tratei da ética blochiana em *Ética e Utopia*. Movimento/FISC. Porto Alegre. 1985.

¹⁰ Ver BORNEMAN, Ernest: *Le Patriarcat*. PUF. Paris. 1979.

¹¹ Bloch usa esta expressão para figuras históricas do tipo do reformador Thomas Münzer, líder religioso da Guerra Camponesa na Alemanha do início do século XVI; contemporâneo de Martinho Lutero; morto pelos príncipes luteranos.

5.3 - A Solução de Sócrates, sobretudo através da ação de sua morte, relatada por Platão

Considera-se que a grandeza de Sócrates foi de haver conduzido a Grécia à idade da razão.¹² Na história da filosofia, ele traz um novo papel ao trabalho do conceito e à busca da verdade, pelo exercício dialético e a pesquisa interior ao sujeito pensante. Para a ética, sua famosa contribuição é a de que é necessário ser sábio para ser bom, ou seja, uma valorização do saber e do intelecto para a orientação da ação humana. Esta valorização marcaria a filosofia de seu discípulo e intérprete, Platão - para quem o mundo real, que é o das idéias, gira em torno de seu sol, a idéia de Bem - bem como a do discípulo de Platão, seu sucessor e superador, Aristóteles - para quem o maior bem, a felicidade, é encontrado através da atividade teórica ou contemplativa.¹³

A filosofia, ou a arte da razão, aparece então como a negação da tragédia.¹⁴ No plano das medidas éticas, o relato da morte de Sócrates nos faz pensar e nos esclarece tanto ou mais do que os textos de seus grandes continuadores, que concordam nesse ponto da orientação intelectualista da ética regida pela razão. Consideremos o relato de Platão¹⁵: Sócrates se suicida para cumprir a lei de Atenas; para demonstrar que é fiel à lei de sua cidade e às decisões de sua autoridade; muito embora se saiba inocente e seja considerado por seus amigos como “o mais sábio, o mais justo e o melhor” dos homens de seu tempo. Pela ação de sua morte - assumida em liberdade, uma vez que Sócrates rejeita a possibilidade de fuga que lhe é oferecida e aplica sobre si mesmo a determinação da lei em toda a tranquilidade e presença de espírito - parece-me devermos notar, portanto, a

¹² Sertillanges, A. *El Cristianismo y las filosofías*. Gredos. Madrid. 1966. p.161 e ss

¹³ Ver, de Platão, *A República*; de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

¹⁴ Freitag, B. Op.cit. p.23-29.

¹⁵ *Apologie de Socrate* ou *Phédon*. Flammarion. Paris. 1965.

opção socrática como oposta à de Antígona. Em Sócrates, afirma-se a lei da cidade sobre a lei natural e religiosa; a obediência ao Estado e à ordem política antes que à da família e do sentimento.¹⁶

5.4 - O Judeu-Cristianismo na Roma Pagã: O Exemplo de São Paulo

O relato do chamamento de Paulo para a missão de propor a mensagem de Cristo (Atos 9, 1-25), ao lado do que a exegese teológica pode descobrir, mostra-nos dois aspectos referentes à questão que tentamos elucidar:

Primeiro: Se um homem da excelência moral de Paulo podia ter estado engajado na perseguição de cristãos, é preciso admitir que, nesse plano, ocorre o erro mesmo junto da virtude; portanto, não se há de julgar, ainda menos, apressadamente, da bondade ou maldade de um procedimento ou sujeito, sem tentar antes compreender o ponto de vista de onde se origina sua ação e os valores que o movem.

Segundo: A drástica conversão de Saulo faz pensar que a mudança se insere autenticamente no caminho da consciência moral individual. Os que o ouviam nas sinagogas após sua conversão espantavam-se porque o haviam conhecido como perseguidor dos cristãos. Neste sentido, o exemplo mostra como a experiência da pluralidade pode ser realizada singularmente, num itinerário pessoal. É preciso desenvolver percepção para a não permanência das referências ético-religiosas; as histórias humanas, pessoais e coletivas, são suscetíveis de movimento no diálogo em que estão postas e que provoca as mudanças mais inesperadas: a ação e a liberdade divinas podem ser supostas por trás das humanas, na animação destas mudanças.

Sendo ao mesmo tempo judeu e grego, Paulo conserva em seus textos freqüentes alusões à diversidade cultural, ao mesmo tempo que afirma o

¹⁶ Xantipa e as outras mulheres foram afastadas de cena para não perturbarem com suas lamentações.

universalismo da mensagem cristã, que se dirige tanto a judeus como a gregos e bárbaros (1 Rom.3 e 4), pois *diante de Deus não há acepção de pessoas*.(1 Rom.2,11)

Quanto à medida para a ação, a lei encontra sua realização no amor; cabe aos cristãos renunciar ao julgamento mútuo (1 Rom. 13,11; 14, 10-12). A caridade é a virtude essencial (1 Cor. 13, 1-13). Entre as três virtudes, fé, esperança e caridade - a última é a primeira, a maior. Se alguém for surpreendido em falta, seja chamado à atenção com doçura e bondade(Gálatas. 6,1). Os cristãos devem carregar uns os fardos dos outros (Gál. 6,2). Com tal mensagem, contudo, como o Cristo, os que a anunciam são presos e punidos. A pluralidade ético-religiosa que se inicia em Roma pela presença judaica e cristã, sendo acompanhada de intolerância, transformou-se em perseguição e massacre - de inocentes, culpados apenas da diferença de fé, de concepção de mundo, de normas de vida.

Demasiado simples é ver aí o confronto do bem com o mal; na perseguição aos primeiros cristãos - indefesos e sem oferecer nenhum perigo material exterior ao Estado romano - muito provavelmente se incluía um elemento de confronto intercultural e de referências éticas: entre a lei de Roma, ligada à religião do Estado, e uma outra Lei não bem compreendida, associada ao povo hebreu, vista como estrangeira e perigosa.

A mensagem cristã entre na Europa ocidental como uma onda espiritual oriental e por isso ameaçadora dos pilares da cultura greco-romana na qual, sobre o fundo do mito e o culto dos deuses tradicionais, desenvolvera-se a razão filosófica e a cultura humanística.

É possível que diante do despertar da razão na cultura mediterrânica pagã a nova religião aparecesse como corrente ameaçadora da razão; a fé corre o risco de ser confundida com obscurantismo.

A história desse tempo na origem da era cristã permanece um apelo para a reflexão sobre a complexidade da convivência entre leis diversas:

sobre a facilidade com que o novo e estranho ao plano atual dos costumes pode ser mal interpretado; bem como sobre a necessidade de evitar o julgamento de novas emergências espirituais como desviadas, criminosas, ou mesmo como negação de Deus.¹⁷

5.5 - *Ama et fac quod vis*: a Regra do Amor na Filosofia de Santo Agostinho

O cristianismo estabelecido em Roma, começaram a surgir tentativas de síntese entre a tradição filosófica - da vertente grega, e a revelação bíblica - da vertente judaica e cristã. Até hoje, a riqueza de nossa cultura mostra esse movimento múltiplo de combinação desses dois grandes patrimônios do espírito humano em busca da boa síntese. As tentativas foram muitas; a de Santo Agostinho (Hipona, 354-430 d.C.) - considerado o primeiro gênio especulativo do ocidente cristão¹⁸ - foi uma das mais bem sucedidas e de mais longa influência no que se pode chamar de filosofia cristã.

A conversão de Agostinho não tem o mesmo sentido da conversão de Paulo. A ordem interior lhe chega pela contemplação filosófica; levado à filosofia pela inquietude, a leitura de Platão e Aristóteles faz parte do seu caminho agitado na direção da revelação cristã, que vai encontrar no abandono da vida dispersiva e do corporeísmo.¹⁹ Unindo assim vida e pensamento, Agostinho identifica a investigação filosófica com a procura da vida feliz.²⁰

A busca da verdade tem por objetivo a felicidade, e o caminho para ela é o “bem viver”. A felicidade consiste na contemplação - nisto Agostinho

¹⁷ Ernst Bloch lembra que os cristãos na Roma antiga foram chamados de *a-theói*, porque não prestavam culto aos deuses do politeísmo romano; ver *Religion im Erbe*, org. Jürgen Moltmann. Siebenstern. Munique. 1967. Também *In Christentum steckt die Revolte*, org. Adelbert Reif. Arche. Zurique. 1971.

¹⁸ Hannah Arendt considera Santo Agostinho o único filósofo romano. Ver *A Vida do Espírito*. UFRJ. 1991. p.248 e ss.

¹⁹ Gómez- Pérez. Op. cit. p.17.

²⁰ Sertillanges. Op. cit. p.233-250.

concorda com Sócrates, Platão, Aristóteles e seus discípulos. A ação é condição para a contemplação: fiel à inspiração evangélica, ao mesmo tempo que à grega, entre Marta e Maria, esta última obtém sua aprovação preferencial.

A filosofia agostiniana tem, sobretudo, sentido moral, mas a moral ali não se encontra desligada do problema do conhecimento: a consciência é presidida pela lei eterna - que se sobrepõe à lei interior, do sujeito humano, e também à lei social. A lei eterna é o princípio da ordem, de origem divina; esta lei se difunde na alma, onde o agente da ordem é a vontade, que colabora com Deus. O ato próprio da vontade é o amor. Tudo em nós depende do amor, no qual se unem todas as virtudes.

Agostinho não distingue entre amor e caridade; esta é a única forma de amor reconhecido: *nosso coração está inquieto* enquanto não descansar nesse amor que é o de Deus.

A prática do bem e a aquisição da felicidade não são fatos puramente individuais. Só podemos viver bem se crescermos na caridade e se caminhar juntos. Bem e felicidade têm dimensão social.

A propósito do amor e do caráter comunitário do bem e da felicidade, Agostinho desenvolve uma Filosofia da História: o amor nos une; porém, há dois amores: o de Deus e o amor próprio; logo, há duas cidades: a de Deus e a terrena. A cidade de Deus é composta pelos que O amam e caminham em Seu encontro. A cidade terrena é animada pelo amor próprio. Na realidade, essas duas cidades se misturam mas não se confundem.²¹

5.6 - Entre o Céu e a Terra, Oriente e Ocidente: A Síntese de Santo Tomás de Aquino(1225-1274)

Em muitos sentidos o trabalho filosófico-teológico de Santo Tomás pode ser chamado de síntese: porque busca conciliar a filosofia grega com

²¹ Conferir em *Confissões*, *De Beata Vita e De Magistro*, para a moral do amor. Sobre as duas cidades, que segundo Gómez-Pérez não devem ser interpretadas como uma apresentação da oposição Igreja-Esado, ver *A Cidade de Deus*. Também Sertillanges. Op.cit. p.251.

os dogmas do cristianismo, mas também porque opera uma combinação de elementos do pensamento de Platão com outros de Aristóteles, possibilitando a cristianização do pensamento aristotélico - até então não bem aceito pela oficialidade da Igreja, embora cativasse os dialéticos nas universidades.

Apesar de ter sofrido oposição em seus primeiros tempos, o tomismo acabou impondo-se como filosofia do catolicismo.²² No plano da filosofia da ação, Tomás de Aquino também exerceria sua capacidade de conciliação, propondo, por assim dizer, uma síntese entre a lei natural e a lei divina, entre o poder temporal e o espiritual.

A finalidade do homem o transcende, pois o aperfeiçoamento de sua natureza, que é o seu fim, só se pode realizar em Deus. Contudo, sem poder conhecer diretamente a vontade divina, o homem deve conformar-se à norma moral encontrada no próprio plano humano, que é reflexo da lei eterna. Embora sem conhecê-la, o homem segue a vontade divina quando obedece aos ditames da lei natural que é a lei da consciência humana.²³

No plano da reflexão política, Santo Tomás distingue três tipos de lei que regem a busca do bem comum: primeiro, a lei natural; a que determina a conservação da vida, a geração e educação dos filhos, etc.; segundo, as leis humanas positivas, feitas pelos homens - supõe-se, com base na lei natural com vistas ao bem comum; terceiro, a lei divina, que guia o homem para a realização de seu fim sobrenatural.

Através da harmonização tomista, a multiplicidade dos planos da lei perde seu sentido de divisão irreversível e destrutiva que tinha nas tragédias gregas, para indicar uma complementaridade e uma unidade possível.

²² Em lei eclesial de 1918, estabelece-se que o estudo da filosofia e da teologia deve ser feito de acordo com os ensinamentos de Santo Tomás. Col. Os Pensadores. Vol. *Sto. Tomás/Dante/Duns Scoto/Ockham*. Abril, São Paulo, 1979, p.XIII.

²³ Os Pensadores. Op.cit. p.XII.

Quanto às relações entre Igreja e Estado, Santo Tomás buscou também equilibrar as tendências em conflito em seu tempo: o Estado - poder temporal, instituição natural, visa promover e assegurar o bem comum; à Igreja cabe buscar fins fundamentalmente sobrenaturais. Também aqui trabalha na direção da dissolução dos conflitos: assim como entre razão e fé, entre filosofia e teologia, natural e sobrenatural, temporal e espiritual.

Seguindo o método que usamos para abordar pontos anteriores, olhemos o exemplo da atuação do Doutor Angélico mais do que o conteúdo de suas teses: para conhecer como conheceu o pensamento de Aristóteles que reelaborou para o cristianismo, Tomás foi antes de tudo um pensador corajoso que ousou, além de Agostinho, Anselmo e Alberto Magno, seu mestre, estudar também autores “malditos”, como os filósofos árabes e judeus cuja leitura era proibida, tais como Avicena, Averróis, Avicbron, Al Farabi, Al Ghazali, Israeli, Maimônides, ou filósofos profanos como Eudóximo, Euclides, Hipócrates, Galeno, Ptolomeu, bem como os filósofos gregos, sobretudo Platão e Aristóteles; e este, ainda quando seu pensamento, redescoberto pouco antes, chocava os espíritos teológicos acomodados ao neoplatonismo agostiniano.

No Aquinate, o pluralismo filosófico estimula o esforço de união, tarefa necessária e possível quando se compreende o que é humano como submisso à vontade divina, portanto, a produção da razão humana como derivada da razão divina. São vários os caminhos para chegar à verdade, mesmo se ela fundamentalmente é uma só.

5.7 - Pluralismo Ético dentro do Cristianismo: a Visão Especial de Ernst Bloch

Em toda sua longa vida e imensa obra, Ernst Bloch (1885-1977) teceu a ampla tapeçaria das utopias na história do ocidente. Esse fio das utopias encontrou espaço fecundo na história do cristianismo. É o que se vê desde *Espírito da Utopia* (1918/1923) e *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*

(1921), até a grande enciclopédia das utopias que é *O Princípio Esperança* (1953-1959).²⁴

No conjunto desta obra permanece intacta a visão especial do cristianismo clandestino, o das catacumbas em Roma, continuado no espírito das seitas mal compreendidas da Idade Média, no bojo de cuja variedade encontravam-se grupos místicos, espirituais, e outros cuja experiência do amor fraterno se associava a uma vivência da liberdade em costumes que fugiam do padrão da família patriarcal; finalmente, aqueles que tentavam manter o comunismo dos primeiros cristãos em sua forma de organização comunitária, distinguindo-se da Igreja associada ao feudalismo na sua orientação ante a propriedade e os bens temporais.

O verdadeiro cristianismo na compreensão blochiana é o das seitas espirituais e utópicas, herdeiras do espírito bíblico, profético. A Igreja estabelecida, de acordo com o Estado romano, deve a esse outro cristianismo um reconhecimento que lhe foi negado: o reconhecimento de sua força utópica e de liberdade, que se conservou nas seitas e se teria perdido na Igreja acomodada à tradição romana. Cada um dos perseguidos por assumirem um desses caminhos colaterais do cristianismo repetiu a situação do Cristo, perseguido por incompreensão de sua mensagem de amor, de verdade e vida.

O cristianismo clandestino e muitas vezes ignorado dos rebeldes, considerados hereges, não é uniforme. As seitas são pequenos grupos. Suas características são tão variadas como o seu número. Do que se pode depreender dos estudos que se desenvolvem²⁵, entre elas há, sobretudo, a diferença entre as que carregam a marca do espírito milenarista - que

²⁴ *Esprit de l'Utopie*. Gallimard. Paris. 1977. Thomas Münzer. Trad. Wamireh Chacon. Tempo Brasileiro. Rio. 1973. *Le Principe Espérance*. Gallimard. Paris. 1981.

²⁵ Ver COHN, Norman: *En Pós del Milenio*. Alianza Universidad. Madrid. 1985. (*Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Payot. Paris. 1983). Também NIGG, Walter: *Das Buch der Ketzer*. Artemis. Zurique. 1949. Reedición: 1981.

esperam uma passagem apocalíptica que introduzirá o milênio de bonança²⁶ com a segunda vinda do Cristo - e aquelas onde possivelmente houve outra combinação da fé cristã com aspectos da filosofia e cultura gregas, e a espera e o culto do Espírito Santo foram associados a sobrevivências reprimidas da cultura pagã.

É possível estabelecer relação entre estas seitas de cunho mais filosófico, às vezes aristocráticas, e as tendências que se afirmam no final da Idade Média e na Renascença, que iriam possibilitar novo florescimento da cultura e das ciências, e uma nova vivência da idéia de indivíduo e de liberdade, próprias desse tempo que se chamaria Modernidade.²⁷

A idéia da inspiração direta, da possibilidade do contato direto de Deus com o indivíduo, é uma das idéias propulsoras do movimento espiritual marginal no cristianismo, que trabalhou no sentido da afirmação da liberdade individual e do sujeito autônomo.

Quero destacar aqui três figuras que desenvolveram sua doutrina nessa direção: Martinho Lutero, cabeça do maior movimento reformador do século XVI, que inaugurou a caminhada já longa do cristianismo protestante, evangélico; Thomas Münzer, contemporâneo de Lutero e seu opositor dentro do movimento reformador - figura que foi, desde o século XIX, reivindicada pelo movimento socialista como precursor das lutas proletárias, ele que foi líder da Guerra Camponesa na Alemanha do início do século XVI; e, com três séculos de diferença, pertencendo ainda ao universo e mesmo anterior ao tempo de Santo Tomás: Joaquim de Fiori, monge falecido em 1203, cuja teologia da história inspirou muitos seguidores e fez longo itinerário às margens das academias e das igrejas oficiais.

²⁶ Algo que lembra ainda hoje, por exemplo, a esperança das Testemunhas de Jeová.

²⁷ Ver YARDENI, Myriam(org.): *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges*. Leiden/Brill. Holanda. 1983.

Lutero, embora insurrecto ante Roma, partindo da idéia de inspiração direta possível pela mediação das escrituras - assim encorajando o estudo bíblico e o livre exame pelo cristão promovido a indivíduo adulto e capaz de reflexão - chegaria também a uma acomodação com o poder temporal, desta vez o mundo germânico dos príncipes; o universo do fiel cristão é para ser o da família e do trabalho, através do que é buscada a santificação; “o que é de César” ficaria para os príncipes.

Um dos grandes sociólogos deste século, Max Weber, produziu uma análise inspirada da ligação entre a ética protestante e o capitalismo ²⁸. Weber não se referiu só à ética luterana mas também, talvez sobretudo à calvinista, com a sua paradoxal idéia de predestinação aliada à da salvação pelo trabalho, no plano das riquezas temporais.

Thomas Münzer, que em sua época(+1490-1525) foi líder religioso e político tão influente quanto Lutero, tem sofrido um tratamento diferente por parte dos historiadores. Até a época da Revolução Francesa, permaneceu quase desconhecido²⁹, difamado como caráter terrível e incompreendido. Até hoje sua figura se manteve polêmica, lendária e contraditória. Adentrar-se nos estudos que analisam sua biografia e obra doutrinária só confirma esse caráter discordante das opiniões a seu respeito: na mitologia folclórica da Turíngia sobra a imagem do guia popular e justiceiro; para os que o julgaram e puniram, permaneceu a imagem do rebelde sem medida e ameaçador. Os estudos mais atuais - tanto do lado dos pesquisadores socialistas, que o quiseram marxizar, tornando-o grande herói e considerando como fachada sua linguagem de cunho religioso; como do lado dos teólogos, que tendem a revisar sua periculosidade

²⁸ *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*. Pioneira/UNB. São Paulo/Brasília. 1981. Resumido em *O que é trabalho*. Brasiliense, São Paulo, 1986.

²⁹ Thomas Münzer seria reavaliado para a História por Zimmermann, historiador alemão do século XIX que influenciaria Engels, cujo livro *A Guerra Camponesa* é de 1850.

política - se encaminham para mostrar, mais sóbria, uma figura de líder, sobretudo, religioso, radicalmente místico, que só se tornou guerreiro para estar do lado dos pobres que queria salvar. Uns e outros, contudo, tentam hoje desmitificar sua imagem, diminuindo sua responsabilidade no movimento camponês da época.³⁰

Joaquim de Fiori na Calábria, se foi um monge mais discreto e não entrou para a história da Igreja reformada nem para a do socialismo, contudo não é figura menos polêmica; sua obra - aliás, que não dizia sua - foi muito influente nos séculos que se lhe seguiram, tendo conhecido uma redescoberta e revalorização no século XIX, encontrando-se alguns dos traços principais de sua visão da história ainda em pequenos grupos radicais que faziam a ala religiosa da revolução na Rússia de antes de 1917. Apesar da polêmica causada por sua concepção religiosa da história, Joaquim permaneceu dentro do catolicismo.

Segundo o autor desta breve obra que deu muito a discutir em sua época e à qual se atribuíram novos escritos pseudo-joaquimitas que se acrescentaram ao mito e animaram os movimentos de seus adeptos, a história deve atravessar três grandes épocas.³¹ As concepções da história em três eras se multiplicam, sobretudo no século XIX - entre elas, a de Hegel e a de Comte. Com certeza, entre os diversos pensadores há coincidências que podem ser interpretadas como tendências do espírito humano confrontado com o real e certas verdades mais permanentes. Contudo, parece indiscutível a influência da visão joaquimita das três eras.

Na primeira fase da história, o tempo do Pai, Deus se comunica e educa os homens pelo temor. Neste tempo, a Lei - do Antigo Testamento -

³⁰ Para corrigir a apresentação de Bloch, vale ver, por exemplo: ELLIGER, Walter. *Aussenseiter der Reformation: Thomas Münzer, ein Knecht Gottes*. Vandenhoeck/Ruprecht. Göttingen. 1975. Ou: NIPPERDEY, Thomas. *Reformation, Revolution, Utopie*. V./R. Göttingen. 1975.

³¹ Ver DE LUBAC, Henri. *La Postérité de Joachim de Flore*. Vol.2. Le Sycomore.Culture et Vérité. Namur. Lethielleux. França. 1980.

rege a vida dos homens. Na segunda fase da história, o tempo do Filho, Deus enviou o Cristo para ensinar aos homens uma nova Lei, não mais a do temor, mas a do amor. Neste tempo, quando os homens se tornam irmãos - no Cristo, diante do Pai, a Igreja faz o papel de educadora e protetora, como mãe que ensina a caridade.

Joaquim julgava ter recebido a revelação de que estaria por acontecer a passagem para uma nova era da história, o tempo do Espírito Santo, quando, maduros pela educação no tempo do Pai e no do Filho, os homens poderiam viver em liberdade e alegria, sob a animação do Espírito.

A esperança no “terceiro Reino” anunciado pelo profeta de Fiori inspirou não só pensadores e homens de letras dos séculos a seguir até o XIX, mas também inúmeros grupos cristãos; parece incontestável sua influência sobre o movimento que se chamou de “irmãos e irmãs no Espírito”.³²

5.8 - Na Modernidade: A Ética do Desenvolvimento da Razão no Iluminismo: do Emílio de Rousseau às Leis Racionais de Kant.

A passagem do feudalismo para as sociedades do capitalismo comercial, depois industrial, que acompanha o surgimento das igrejas reformadas e seu desligamento da comunidade católica, tem sido muitas vezes interpretada como desintegração de um mundo ético e religioso unitário. No entanto, a realidade do cristianismo reprimido, das seitas espirituais a que aludimos no ponto anterior, mostra a permanência, em toda a história da Igreja, de certo pluralismo ético interno ao próprio cristianismo, o que se deve deduzir da continuada presença de movimentos dissonantes do diapasão predominante em Roma.

A afirmação da possibilidade de livre exame do texto bíblico e da possibilidade de inspiração direta no diálogo de Deus com o homem, ao

³² Ver REEVES, Marjorie/GOULD, Warwick. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*. Clarendon Press. Oxford. 1987. Também MOTTU, Henri. *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim*. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel/ Paris. 1977.

mesmo tempo que se exterioriza na Reforma religiosa, dá abertura para a afirmação de uma nova idéia de indivíduo e de liberdade na história, então já aberta para oriente e ocidente mais amplos que as fronteiras da Europa.

As idéias complementares sobre a história e o progresso, que as aventuras da navegação e da ciência encorajariam, desenvolvem-se na luta entre tendências a favor e opostas à nova idéia de liberdade. Introduzindo tais novas afirmações das liberdades individuais, a Modernidade trabalharia no sentido do reconhecimento de um pluralismo no plano ético, ao mesmo tempo em que se propõe o desenvolvimento de uma Ética racional de cunho universal, onde se contenha o particular.

O reencontro na Renascença de valores da cultura grega, filosófica, que formam a base do humanismo moderno, vai ser continuado nos séculos a seguir, convivendo com a fé cristã mesmo no Iluminismo do século XVIII. O retorno do reprimido explicaria tais mudanças históricas do mundo da cultura e do pensamento talvez mais que o surgimento do inteiramente novo.

No plano ideal, a afirmação da liberdade individual parece ser o corolário da aceitação de um pluralismo no plano da ética - e ser vivido não só como realidade inelutável e trágica, efetiva mas indesejada, e sim, agora, como decorrência mais positiva da diversidade cultural reconhecida e das liberdades particulares, sob uma mesma norma universal, racional.

De modo não paradoxal mas surpreendente e surpreendentemente providencial, ao mesmo tempo em que se afirmam e propõem as liberdades individuais e o respeito às diversidades particulares, desenvolve-se o pensamento que busca analisar a razão e encontrar, na razão prática pura, os fundamentos de uma ética onde se solucione o dilema entre pluralismo e unitarismo, porque a razão pode estabelecer os limites e planos próprios da ética particular e da ética universal sobreposta às outras.

Como expoentes do pensamento ético na época da Ilustração, destacam-se Jean-Jacques Rousseau (1712-1776) e Emanuel Kant (1724-1804).³³

Rousseau, com sua obra dispersiva, literária, apaixonada, aparentemente não teria nada a ver, a não ser a época, com o trabalho conceitual sistemático de Kant. Contra a evidência imediata, contudo, ele influenciaria, sobretudo com seu romance filosófico *Emílio ou da educação*(1762), a *Crítica da Razão Prática* de Kant.³⁴

Rousseau recomenda ensinar ao educando ideal as seguintes máximas:

1. Em vez de nos colocarmos no lugar daqueles que são mais felizes, mais vale pensar nos que nos inspiram compaixão (piedade, solidariedade);
2. Em vez de denunciar nos outros os males dos quais nos julgamos isentos, é bom lembrar que facilmente podemos estar ocupando amanhã o lugar que eles ocupam hoje (reciprocidade);
3. A pena que temos do sofrimento de outrem mede-se não pelo tamanho desse sofrimento mas pelo respeito à pessoa que sofre (respeito à dignidade humana).

Duas máximas nos dá a razão rousseauiana para que possamos ter êxito e justiça no convívio interpessoal; todas duas só têm sentido porque no homem há uma faculdade de distinguir o que é bom e o que não é, com base no que percebemos como nosso bem, isto é, com base na natureza humana: “Faze o teu próprio bem com o mínimo de prejuízo para o outro”. E “faze a outrem o que queres que te façam”.³⁵

Na natureza humana, feita à semelhança da natureza divina³⁶, está inscrita a capacidade de julgar e escolher a ação correta e a máxima correta

³³ Barbara Freitag também faz esta seleção: Op. cit. p.31 e ss.

³⁴ Conferir CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant e Goethe*. Princeton. 1945.

³⁵ *Discours de l'inégalité humaine*. Garnier. Paris. 1966. Apud. Freitag. Op.cit. p.42.

³⁶ O deísmo de Rousseau afastou-o das igrejas de seu tempo, tanto da católica como da protestante, às quais pertenceu temporariamente.

para ordenar a ação. Ao mesmo tempo coração e razão, a natureza humana traz inscrita em si esta capacidade mas pode perdê-la, e quando isto acontece, precisa e pode recuperá-la.

A bondade original do homem - que nasce bom e livre e assim deve ter sido antes da corrupção - foi alienada pela sociedade desviada. Por isso é preciso reeducar a consciência moral individual, assim como é necessário fazer e refazer o contrato social de modo a que se torne possível o encontro moral individual e social.³⁷

A lei natural dá ao homem predisposição para o bem e a justiça. Mas essa predisposição pode ser usurpada pelo interesse, próprio e dos outros, assim como pode ser corrigida e consolidada com auxílio da razão. Por isso, a educação de Emílio será feita à margem da atual sociedade, de modo que possa conservar a base natural de sua consciência moral e desenvolver a razão até que tenha necessidade e capacidade para intervir na vida social, contribuindo para o novo contrato social com a sua consciência moral apoiada na razão.

A educação moral deve fazer vigorar a lei natural, atendendo ao interesse de cada um e respeitando a liberdade de todos os outros, o que somente pode ser garantido pela razão. A educação moral tem como pressuposto e condição necessária, embora não suficiente, a educação da razão.³⁸

A figura do Emílio nos permitiria, como também a da *Nova Heloísa*, progredir a reflexão pelo método da consideração de exemplos concretos, de situações da literatura. O mesmo não é possível em se tratando da obra filosófica de Kant, que está para os ensaístas da filosofia iluminista, como Rousseau, assim como Aristóteles, na Antigüidade grega, esteve para

³⁷ *O Contrato Social* também foi publicado em 1762, no mesmo ano que *Emílio*.

³⁸ Cf. Freitag. Op.cit. p.43.

Platão: isto é, Kant é aquele que abandona os recursos poéticos, literários, e instala o processo de abstração, levando a reflexão filosófica para seu nível mais puramente conceitual.

Kant dá ao problema ético a solução que admite o pluralismo sem cair no relativismo, porque estará assentado sobre leis universais da humanidade como um todo, adequadas à natureza humana.

Os homens podem pautar sua ação pelos costumes, pelo direito positivo, pelo direito natural, pela regra religiosa ou pela razão.³⁹ É possível conciliar mais de uma destas referências, mas pode acontecer que elas entrem em conflito e seja preciso decidir entre elas. O trabalho da razão será o de chegar a leis racionais e universalizáveis que se sobreponham às outras regras - como também o era para Rousseau.

Para chegar a essa solução, Kant distinguiu entre intelecto (*Verstand*) e razão (*Vernunft*); entre razão prática e razão teórica; assim como entre razão prática e juízo estético reflexionante.

São três as faculdades da mente humana: conhecer, julgar e querer. Ao conhecer corresponde a instância do intelecto.⁴⁰ Ao julgar cabe a instância do juízo, que julga o verdadeiro, o útil, o belo. Ao querer corresponde a razão (trata-se, portanto, de razão prática), que orienta a vontade.

Os três elementos da mente humana - entendimento, razão e intuição, quer dizer: razão teórica, prática e estética - não se encontram desintegrados, mesmo se cada um é objeto de um estudo em separado⁴¹, os entendidos sabem que entre as três há integração e hierarquia, sendo a vontade posta acima do conhecimento.⁴²

³⁹ Ver *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Vrin. Paris. 1987. Trad. espanhol: *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Aguilar. Madrid/México/Buenos Aires. 1964.

⁴⁰ *Verstand* também tem sido traduzido por entendimento. Conferir Freitag, Op. cit. p.46.

⁴¹ *Crítica da Razão Pura*(1781) ; *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790).

⁴² Nisto se reconhece a influência, sobre Kant, de Rousseau, para quem “o princípio de toda ação está na **vontade** de um ser livre”. (*Emílio*. 1762)

A ética kantiana, exposta, sobretudo, nos *Fundamentos de uma metafísica dos costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), é uma ética formal.⁴³ A natureza humana é racional. A própria vontade tem um caráter racional, pois é a faculdade de autodeterminação das próprias ações segundo certas regras. A pedra fundamental da teoria moral kantiana é, coerentemente, o “imperativo categórico”. São formulações do imperativo: “Age de modo que a máxima de tua vontade possa servir simultaneamente como o princípio de uma legislação geral.”⁴⁴ “Age segundo a máxima que possa transformar-se em lei geral.”⁴⁵ Ou ainda: “Age de forma tal que nunca uses a humanidade, seja em tua pessoa, seja na pessoa de outrem, como meio, mas somente e sempre como fim”.⁴⁶

A substância do imperativo categórico é, pois, a defesa da dignidade humana. Agir segundo essa lei é dever; esse dever não é o mesmo que a sujeição heterônoma à lei positiva. Substitui-se a moral heterônoma⁴⁷ por uma moral autônoma, assentada na razão. Neste sentido, são máximas do senso comum: pensar por si mesmo (quer dizer, esclarecer-se - é dever buscar esclarecimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (quer dizer, ter mentalidade alargada); estar de acordo consigo mesmo (quer dizer, ter consistência).⁴⁸

Defendendo a dignidade humana e a humanidade, o imperativo categórico é a condição de possibilidade da existência de uma sociedade justa, onde a máxima moral subjetiva seja lei geral, com características semelhantes à lei natural.

⁴³ Edições 70. Lisboa. 1986.

⁴⁴ *Crítica da Razão Prática*. Ed.cit. p.51, 71, 140.

⁴⁵ Idem. p.81.

⁴⁶ Idem. p.61.

⁴⁷ Freitag a identifica com a moral cristã. Op. cit. p. 51. Penso que em toda moral religiosa há o conflito heteronomia e autonomia; no caso cristão, a interiorização permite a solução do dilema.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. UFRJ. Rio. 1991. p.379.

Kant tratou dos limites do espírito humano. Considerou impossível o conhecimento certo sobre as questões últimas - Deus, liberdade, imortalidade. Estas formam o incognoscível que foge ao entendimento, o que não significa negar sua existência.

* * *

Conclusão

As grandes orientações da Ética entre os “profissionais do pensamento” - que é como Kant chamava os filósofos - ainda hoje mantêm vínculos, ou com a filosofia grega, de Aristóteles, por exemplo, ou com o idealismo alemão, de Kant. Ética material ou ética formal, as duas orientações permanecem atuais.

Depois de Kant, Hegel pensaria a ética situando-a na história: mundo, indivíduo e história vão ser vistos como movimentos do Espírito Absoluto, infinito e eterno. A razão humana compreendida como expressão da vontade divina - tanto ou mais do que a natureza -, opera-se uma síntese, entre a tradição da filosofia e a tradição da religião reformada.⁴⁹ Contudo, Hegel apresentou antes uma filosofia da história ética integrada em seu sistema, mais do que uma Ética. A figura de Antígona representa em seu pensamento a eticidade independente do Direito - e assim retornamos ao princípio deste trabalho.

Ainda no século XIX, depois de Hegel, fizeram a sua crítica - de seu idealismo e de seu cristianismo, faltando ainda a do germanismo latente em sua filosofia - dois grandes pensadores que marcaram profundamente o nosso tempo: Friedrich Nietzsche e Karl Marx. Para Marx, para quem a ética se resolve na política revolucionária, a moral apareceria como

⁴⁹ HEGEL. *Relações entre a filosofia e a religião*. IN: *Introdução à História da Filosofia*. Amado. Coimbra. 1980. p.111 e ss.

ideologia, superestrutura da base econômica determinante. A questão ética para o indivíduo foi deixada de lado. No entanto, seu pensamento é marcado pela dimensão ética geral, coletiva, que consiste em buscar transformar um mundo de injustiças, em perseguir o projeto de uma sociedade sem classes, consoante à tradição da utopia embutida no messianismo da tradição judaica. Nietzsche propôs uma transmutação dos valores,⁵⁰ de modo a superar o nihilismo da religião tornada inautêntica, recuperando-se ao mesmo tempo a vontade de ser e a tradição grega, filosófica e estética. Kierkegaard, contemporâneo de Marx e Nietzsche e igualmente crítico do sistema de Hegel, buscaria o caminho da reflexão do singular, situando o estético, o ético e o religioso, como vimos no início deste trabalho.

Marx teve seu nome associado a um dos mais importantes movimentos e experiências sociais e políticos do século XX, que recém se repensa ante o reconhecimento de erros históricos. O nome de Nietzsche seria também associado a outros enganos coletivos, sendo-lhe atribuída alguma mediata responsabilidade pelo fenômeno antiético, trágico e absurdo que constituiu o nacional-socialismo alemão. Quanto ao individualismo, aqui associado à filosofia de Kierkegaard, suas correspondências no plano da economia e sua grave responsabilidade pela miséria dos povos e das classes oprimidas têm sido sua maior crítica.⁵¹

Assim como continua a haver diferença e tensão entre tendências éticas diversas na filosofia, também se multiplicam as situações onde a diversidade de crenças e costumes, devida à pluralidade cultural e religiosa acentuada na sociedade cosmopolita e internacionalizada, mostra-se na vida de cidades culturalmente múltiplas e complexas. O convívio intercultural, que tem dimensão ética, põe novos desafios para a consciência e a

⁵⁰ Ver *A Genealogia da Moral*. Col. Os Pensadores. Abril. São Paulo. 1983.

⁵¹ Não do individualismo filosófico, é claro, mas do seu correspondente na economia.

ação dos homens e mulheres contemporâneos. Por tudo isso, a busca de leis universais é mais do que nunca importante. A proposta de Kant permanece um projeto válido. A “religião nos limites da razão”⁵² não é realidade terminada; é desejável, como utopia concreta; e sua idéia se realiza parcialmente, aqui e ali, onde sabemos conviver com nossas diferenças não só individuais, também coletivas. O marco maior do respeito à dignidade humana - a idéia de humanidade e de comunidade humana - precisa reger o convívio das diferenças; não só estimulando a lutar contra as injustiças das relações de classe, idade, sexo, raça, mas também permitindo a tolerância e o respeito mútuos entre etnias, culturas e credos religiosos.

O lado bom do liberalismo moderno, o seu conteúdo de tolerância e de respeito às liberdades pelo menos no plano formal, não deve ser abandonado. Que se tenha fracassado na sua concretização e ela mostre grandes defeitos não indica, em si, erro na inspiração original, no nível do ideal, e sim, falha no trabalho de concretização. Só a tolerância entre os diferentes pode prometer consolidar o bom convívio e a paz, fundamentais também para continuar a construção das relações mais igualitárias e combater as injustiças flagrantes. É claro, a paz que devemos buscar não é a “paz dos cemitérios.”⁵³ Contudo, na luta constante pela melhor expressão do que há de melhor na humanidade, parece-me dever maior o do respeito ao outro, independente da diferença - mesmo ética ou religiosa.

Também entre os católicos há pluralismo ético. Dividem-nos perspectivas concretas de classe e de região geopolítica; dividem-nos tendências e sobras de culturas que não se mesclam perfeitamente; tendências para priorizar a defesa dos direitos do Estado ou a dos direitos e

⁵² Este é justamente o título de uma das obras de Kant.

⁵³ KANT: *À Paz Perpétua*. Trad. Marco Zingano. LPM. Porto Alegre/São Paulo, 1989.

liberdades individuais, do direito natural; tendências mais para o espírito de controle, inquisitorial, que julga, ou para o espírito de tolerância, que busca compreender e perdoar. Este último me parece o mais sábio, o mais cristão, e o mais necessário em nosso momento histórico.

Ética e educação reflexões sobre uma relação complexa ¹

Esta reflexão não é uma tese. Não trata do assunto principal no qual trabalho hoje. Também não tenho trabalhado neste assunto de forma especializada, para apresentação a especialistas. Esta é uma conversa inicial, na qual espero trazer sugestões para a reflexão dos leigos como dos especialistas em educação, justamente por fazer a consideração do seu universo do ponto de vista da não especialização.

Aceitei o desafio do tema, que desenvolvo pela primeira vez, porque tenho trabalhado como educadora e junto de educadores, escrevendo para eles, ao mesmo tempo em que reflito sobre questões da Ética. Talvez deva reconhecer que a minha abordagem da educação foi muitas vezes a da Ética.

Esta conversa será desenvolvida em três partes. Na primeira, tentarei deixar explícitos os pontos de partida desta reflexão. Na segunda, ensaiarei uma crítica da relação atualmente existente entre Educação e Ética, consideradas como dois âmbitos do saber humano. Na terceira, desenvolverei a proposta prática de uma ética da solidariedade, entendida como uma ética da transformação. Esta proposta ética me parece dar sentido à tarefa da educação.

6.1 - Pontos de Partida

Toda reflexão moderna, sobretudo depois de Emanuel Kant, o grande filósofo alemão do Iluminismo, levou em conta as perguntas filosóficas principais que, segundo este filósofo, são:

¹ Conferência proferida em Rio Grande, em 23.06.1993. Ciclo de Conferências organizado pelo DECC/ FURG: *A Educação e o mundo contemporâneo*.

- Que posso saber?
- Que devo fazer?
- Que me é permitido esperar?

E uma quarta pergunta resume as anteriores:

- Que é o homem?

Muitas têm sido as tentativas de responder à pergunta antropológica, que podem ajudar a encontrar respostas à pergunta epistemológica como à pergunta ética. Os grandes filósofos não podem afirmar algo muito diferente uns dos outros, porque se referem a uma mesma realidade. Contudo, o modo como o fazem e o acento que dão a um ou a outro aspecto desta realidade complexa, faz com que suas respostas sejam mais ou menos expressivas e nos pareçam mais ou menos verdadeiras, quando tentam dizer o ser do homem e sua conseqüente capacidade cognitiva ou vocação ética.

Ernst Bloch, controverso filósofo judeu-alemão deste século, nos apresenta uma antropologia do homem como ser incompleto, imaturo e prematuro, no nascimento e na morte. O homem é um ser de pulsões múltiplas; de muitas fomes, que não se esgotam ao satisfazer-se a fome mais material. O homem tem fome de alimento, mas também de comunicação, de reconhecimento, de expressão, de beleza, de sentido.

Estas diversas fomes que se expressam no homem indicam o seu ainda-não-ser, o seu caráter de ser ainda não inteiramente realizado, o seu modo de ser-em-possibilidade.²

A compreensão do ser do homem como incluindo o ainda-não-ser e o ainda-não-consciente se apóia numa compreensão do ser como ainda-

² Ver BLOCH, Ernst: *Le Principe Espérance*. Paris. Gallimard, 1982. Também *Pädagogica*. Frankfurt. Suhrkamp, 1971. Nota 2ªed.: *O princípio esperança*, Rio de Janeiro. Contraponto/Eduerj, 2005/2006.

não-ser: ser em aberto, que suporta a mudança, o novo, o imprevisto. O mundo é o laboratório onde se gesta e germina o ainda-não-ser.

Tradicionalmente, sobretudo na ciência mas também na filosofia, as categorias da realidade e da necessidade têm predominado. É raro que a possibilidade ocupe o lugar central da reflexão. No entanto, é este o âmbito da crítica e da utopia, como também da ética e da educação. Tanto a ética como a educação se movem no plano da possibilidade. Exigem que seja pressuposto o plano do que ainda-não-é mas pode ser. Se não se reconhece a possibilidade e, portanto, a possibilidade do outro para além do real presente, são perfeitamente irrealis e irrelevantes os ideais e os sonhos de outra realidade, como o são a ética e a educação. A educação se exerce pelo motivo de que se julga possível que os homens cresçam, tornem-se diferentes, aprendam, transformem-se, ou seja, realizem aspectos de seu ser que hoje são apenas potencialidades ou possibilidades.

Em *Ética e Utopia* (1985), tive ocasião de deter-me sobre a reflexão de Ernst Bloch sobre a categoria da possibilidade.³ Nesta introdução, quero apenas lembrar a distinção, feita pelo filósofo, dos quatro níveis do possível. Um primeiro plano do possível é o do possível formal. Há muita coisa que é possível dizer, ou mesmo pensar, que, no entanto, não tem nenhuma possibilidade ou só uma mínima possibilidade de realização. "Ele entrou num navio que já havia zarpado" ... ou "a lua pode cair hoje" ... são exemplos de algumas das nuances deste tipo de possível meramente formal.

Por outro lado, há um segundo nível do possível que é o do possível subjetivo, aquele que parte apenas do pólo subjetivo do par dialético sujeito-objeto; é o meramente provável, não assegurado por uma consideração mais rigorosa das condições objetivas. É o possível do "pode chover hoje" dito por alguém despreparado, sob impressões subjetivas das

³ PE. Tomo I. Cap.XVIII.

condições ambientais, mas também quando for dito pelo porta-voz da estação de estudos meteorológicos, que trabalha segundo os recursos e pressupostos atuais da ciência. Já o terceiro nível do possível é aquele objetivo, no plano das coisas, quando efetivamente existem as condições dadas no plano material do ser, dependendo apenas de aspectos subjetivos para a sua realização.

O quarto nível do possível é o mais original no pensamento de Bloch. É quando as condições materiais, objetivas, se juntam às condições subjetivas, do nível da consciência, do desejo, da vontade, da ação, de modo que a possibilidade é real, pode-se dizer que já faz parte da realidade, pois está prestes a realizar-se.

É necessário lembrar que a possibilidade, segundo Bloch, que se apóia também em Aristóteles,⁴ tem um duplo aspecto: um positivo, de abertura do ser ou para o ainda-não-ser, contido na idéia de *dynàmei òn*; e outro, por assim dizer, negativo, ou melhor, de determinação, contido na idéia de *katà tò dynatòn*, pelo qual um ente, podendo tornar-se alguma coisa ainda em aberto, contudo, não pode tornar-se qualquer coisa, e sim, o que já está nele determinado como possibilidade. Eu não posso me transformar em árvore. Posso mudar em parte o meu ser de mulher e com certeza me transformo a cada dia numa mulher mais velha, e um dia, serei uma mulher morta. Contudo, em árvore, apenas na ficção e não na realidade. Apenas sob a condição excepcional de encontrar-me sob a erupção de um vulcão, eventualmente poderia transformar-me em pedra, o que é, porém, inteiramente

improvável. Possibilidade real associa *dynàmei òn*, aquela efervescência do ser ainda não determinado que é a aventura para o ainda-não-

⁴ Bloch se entendia como um “aristotélico de esquerda”, pertencente à longa tradição de discípulos de Aristóteles que o interpretaram de um modo que pode ser dito “materialista”, como foi o caso de Avicena e outros filósofos árabes e judeus da Idade Média, com interpretação distinta daquela dos escolásticos cristãos.

ser, e *katà tò dynatòn*, o possível como fechamento, pelo qual nem tudo é possível a todo ente, e a possibilidade inclui a necessidade para a realidade.

Neste sentido, entendo que o dever ser de fato não se separa do ser por um abismo, mas se liga ao ser: se não como necessidade, em todo caso, com certeza, como possibilidade real, condicionada, embora não inteiramente condicionada pelo que está em germe na realidade atual.

Enquanto acentua a reflexão sobre a possibilidade, o que equivale a pensar os elementos tendenciais e os germes de futuro, reais mas não inteiramente necessários, a filosofia de Bloch - que associa uma Lógica, uma Ontologia, uma Antropologia e uma Ética - constitui uma alternativa à ciência predominante na modernidade, que se concentra na categoria da realidade ou da necessidade, quando busca na realidade o que lhe parecem ser leis, invariantes, determinismos.

6.2 - Crítica da relação moderna entre Ética e Educação

O homem como ser-em-possibilidade, que ainda não está pronto, nem enquanto ser individual nem enquanto espécie - este suposto antropológico da filosofia da utopia de Ernst Bloch que tomamos aqui como ponto de partida, enquanto apela para a tarefa do aperfeiçoamento ético pela ação educadora, afirma a sua possibilidade e, portanto, também faz pensar sobre os aspectos éticos da ação do educador.

Ética e Educação parecem, nesta perspectiva, indissolúveis, mesmo inautênticas quando dissociadas; contudo, a realidade da Educação como a da Ética, enquanto ramos do saber moderno, nega esta suposição.

De um lado, não é sempre evidente que a educação é uma questão da Ética ou da Filosofia da Ação. Pareceriam mais importantes os seus aspectos científicos e técnicos, descritivos ou instrumentais, do que os que se referem às normas e ao dever, que freqüentemente é posto para o lado da utopia no sentido de impossível. E por outro lado, também não é sempre

consciente a Ética como tarefa da educação. O que poderia ser claro se a preocupação com a moralidade não houvesse sofrido tanta perda de prestígio em favor da preocupação científica e tecnológica, torna-se hoje uma relação complexa, onde as lacunas, os silêncios e os esquecimentos desafiam para um novo esforço de recuperação da consciência e da memória.

A própria Ética, dividida entre um universalismo teimosamente abstrato que destrói a sensibilidade para as diferenças existenciais e históricas concretas, e um relativismo historicista ou culturalista que perde o senso do absoluto, distancia-se de um fazer em si mesmo tão imbricado com o dever como o é a educação.

Por isso parece interessante, mesmo necessário, repensar esta relação para tentar, quem sabe, reatar eles rompidos, inventando novos modos de ligação entre dois âmbitos da reflexão e da produção de saber que se esqueceram de sua profunda afinidade.

Começemos a explorar este domínio interdisciplinar ou transdisciplinar, revisando as seguintes proposições:

6.2.1 - Ética e Educação se transformaram em duas disciplinas entre as Humanidades

É bom lembrar o que há de histórico e relativo na divisão moderna das ciências. Uso conscientemente o termo Humanidades que é para deixar abertura para, além das ciências, a filosofia, no bojo da qual se encontra a Ética. Tanto é relativa a atual distribuição das ciências, que se fragmentaram sob a influência do positivismo no século XIX, quanto também as denominações que se dão às Humanidades dependem das variações de cultura nacional ou de escola epistemológica.

Assim, se no universo anglo-saxão as Humanidades tomam a denominação em geral de “Ciências Sociais”, e isto atinge certo caráter de uso universal na medida em que o mundo acadêmico europeu e mundial

recebe a influência da ciência norte-americana; contudo, na França se mantém a expressão “Ciências do Homem” ou “Ciências Humanas”, o que indica uma outra conotação, uma outra amplitude; e ainda se encontra na Alemanha a expressão “*Geisteswissenschaft*”, quer dizer, “Ciência do Espírito”, o que, com certeza, não pode ser confortavelmente limitado à ciência do social nem à psicologia.

O caráter ético da educação, assim como o caráter pedagógico da realidade ética, ficou ocultado sob a cisão de duas disciplinas modernas.

6.2.2 - A Ética foi reduzida a uma disciplina complementar, profissional.

Em vez de ser a filosofia prática que pensa o contraditório no qual se dá a realidade da ação, e onde se exercita a liberdade do sujeito humano, a Ética é como aprisionada, enrijecida na forma de uma espécie de código de comportamento profissional, onde se estabelece o regulamento daquela profissão - algo que combina bastante bem com a palavra “disciplina”. Esta designa ao mesmo tempo uma limitada área de saber desenvolvida através de um programa, interior a um domínio mais amplo ou matéria, dentro da ampla árvore do conhecimento que na Modernidade desenvolveu tantos ramos particulares especializados, e aquela regra de comportamento que cinge, de certo modo, restringe, opondo-se à espontaneidade, exercendo-se no sentido inverso ao da liberdade. Em se tornando apenas uma disciplina entre as muitas que podem servir ou relacionar-se com o campo multidisciplinar de educação, há um encolhimento do aspecto ético na consciência da Educação como na formação do educador.

6.2.3 - A redução do papel da Ética na Educação faz parte de um processo mais amplo de emancipação das Ciências Humanas, da Filosofia e da Teologia

Sem dúvida, houve aspectos positivos nesta emancipação das ciências. A superação do medo do controle ideológico, teológico, sacerdotal,

deveria estimular o progresso científico, a ousadia para ir além das fronteiras do já conhecido e a criatividade da consciência. No entanto, já se tornaram bem evidentes as limitações desta libertação do conhecer com relação à moralidade. Os limites do razoável na liberdade da ciência se mostram claramente no uso da bomba atômica ou de nêutrons; na ameaça real da catástrofe ecológica; na possibilidade da “lavagem cerebral” que de certo modo já é realidade através da propaganda pela TV.

Se todo dogmatismo é limitador da aventura do conhecimento, este também não deve chegar a tal autonomia que perca a razão do razoável ético, ou seja, do que é bom para a vida e a convivência dos homens, “filhos da natureza”.⁵

Os aspectos positivos deste processo de emancipação, que pôde significar acréscimo à liberdade, logo, à maturidade da consciência da humanidade, são inegáveis. Reduzindo as dominações ideológicas exercidas por visões de mundo fechadas, a emancipação das ciências possibilitou um novo olhar, desassombrado, sobre o mundo, onde se situa a religião; e os conteúdos de saber se combinam ou confrontam aos da fé e das crenças, e seus contextos sociais e políticos puderam também ser melhor estudados e refletidos. O salto da libertação das ciências de sua fonte filosófica, como o da libertação da filosofia de sua matriz teológica, contudo, passou do razoável ao pretender destituir totalmente a preocupação epistemológica de sua vinculação indissolúvel com o ético e o moral.

Nosso tempo acordou para o abuso desta independência científica, através da experiência da violência, ante a nuvem da bomba sobre Hiroshima. E não faltaram outras ocasiões para revisar a separação de ciência e ética. Esta apareceu sobremaneira quando se viram, nos meios de comunicação globalizados, a imagem de crianças queimadas por Napalm nos

⁵ Expressão usada na conferência anterior deste Ciclo de Conferências da Furg, pelo Prof. Sírío Velasco.

caminhos destruídos do Vietnã; e transpareceu na estupidez das “armas inteligentes”, no leviano e racista jogo de guerra que pôde chamar-se “Tempestade no Deserto”, ou que toma por objeto a Somália desnutrida e doente.

No entanto, a volta para a ética, que se mostra necessária quando o objeto da reflexão é a violência e a guerra, não parece de necessidade tão evidente quando se permanece no plano da convivência cotidiana ou das atividades em tempo de paz, como é o caso do cuidado das crianças e da educação. Neste plano, porque a sensibilidade não é tão chocada como na situação de guerra, ainda se encontra a negação do aspecto ético, na forma de combate ao moralismo redutor e antívida, identificado com os seus excessos puritanos.

6.2.4 - O que era do plano dos costumes e da tradição transformou-se em saber artificial: tecnologia

A civilização tecnológica é o outro lado do enfraquecimento das tradições, que provoca. O distanciamento crítico ante os costumes e a sua submissão ao juízo da razão esclarecida, nascidos do conflito entre fé e razão moderna, atingiram em cheio o plano das ações educacionais.

Que deve dizer um pai ao filho que pergunta isso ou aquilo? Que deve fazer a mãe ante o filho que não obedece? Tais questões educacionais, que o adulto orientava de um modo calcado nos costumes, de cunho empiricamente moral, tentaram escapar do plano dos *mores* para o da psicologia e das chamadas ciências da educação (ou do comportamento).⁶

O século XIX foi o século da ciência; não só porque as ciências então conheceram grande desenvolvimento, mas também porque a ideologia da ciência era dominante; ou seja, o cientificismo supunha possível, pela

⁶ É preciso cuidado para evitar mal-entendidos. Não estou recomendando o retorno à submissão irrefletida aos costumes e tradições. Apenas saliento o desvio que é buscar apenas na ciência respostas que podem ser dadas pela filosofia da ação ou a ética.

ciência, transformar o mundo e o homem. A grande utopia do século XIX foi a ciência; os maiores utopistas do século XIX foram os que pensaram possível, mesmo inevitável, a superação do sonho e do desenvolvimento ético, pelo desenvolvimento científico.

O século XX é o século da técnica. Apesar de certo desengano com os resultados práticos da ciência, o homem do século XX não perdeu o encantamento pela tecnologia e uma certa crença, mágica, na capacidade técnica, o que é o lado interior do mercado de todas as quinquilharias eletrônicas, inclusive do computador.

A Educação se transforma com o século XX. Tem o mesmo encantamento ingênuo com o poder da tecnologia. Sendo um fazer prático ligado aos costumes e à cultura, na crise da tradição da civilização científica e tecnológica da era industrial e do capitalismo, a educação tornou-se um fazer técnico, aprendido como um saber tecnológico antes que ético.

Escapando à submissão a uma tradição por certo discutível, a educação moderna imita os outros âmbitos do saber e do fazer humano, constituindo-se em ciência e técnica da educação.

Ainda no século XIX, sob a influência do romantismo que se sucedeu ao humanismo iluminista; quando a ciência moderna já atravessara vários séculos de experimentação e sofisticação metodológica; mesmo quando a descoberta do mundo através do cultivo das ciências naturais fazia as delícias e o conteúdo da obra dos pedagogos, a Pedagogia ainda se apresentava como questão de bom senso e virtude; a educação moral se achava, pois, no centro da preocupação do educador. Algo muito diferente ocorreu neste último século, com o desenvolvimento da pesquisa científica no plano das ciências humanas, tanto psicológicas como sociais. As Humanidades foram muitas vezes transformadas em descrição e análise metódica, segundo métodos sob influência empirista ou positivista que

visavam aproximar-se aos procedimentos das ciências naturais. A ciência da educação se transformou em ciência tecnológica da educação.

Já desperta a consciência do que houve de perda nesta objetificação do mundo humano da ciência, deste tempo do capitalismo como do socialismo experimentado, quando a educação se deixou empolgar pela ideologia da ciência e da técnica.⁷

6.2.5 - O conteúdo normativo é o reprimido na ciência tecnológica da educação

O conteúdo normativo é reprimido nas ciências tecnológicas da educação, assim como também em outros aspectos na Modernidade.⁸ Mesmo o senso ético pode ser tratado como algo objetivo e ser desenvolvido através de recursos técnico-científicos. O que é para ser um meio transforma-se em conteúdo principal, instrumentalizando-se assim, ao mesmo tempo, a razão da ciência e a prática da educação.

No entanto, não cabe tratar a educação como um fazer exclusivamente técnico; nem mesmo como um objeto científico; além de ser uma arte, e uma arte de dimensão comunicacional e política, no plano da intersubjetividade e da comunicação, mesmo antes disto, a educação faz parte do mundo vivido, que não pode ser submetido inteiramente à racionalização, nem pode ser inteiramente dominado por um saber epistêmico.

Parece-me adequado afirmar que toda a educação é um assunto ético; que mesmo os aspectos técnicos da educação comportam uma dimensão de eticidade; que o sentido do esforço educativo, com relação a cada indivíduo como em sociedade, no esforço coletivo de aperfeiçoamento humano, é o de tornar a todos melhores; mais orientados para, se possível, serem mais felizes - o que é o fim da Ética em sua versão mais clássica.

⁷ Ver HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Abril Cultural. São Paulo, 1972.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Les Discours philosophiques de la modernité*. Gallimard. Paris. 1988. p.397 e ss.

Por isso é especialmente urgente proceder à revisão da separação da ciência e da ética, no que se refere à educação. Sem voltar ao romantismo naturalista ⁹, ou a outra etapa anterior da reflexão tradicional sobre a ação educativa; sem parar em nenhuma etapa da ideologia da educação, urge fazer a crítica da redução científica da educação moderna; pois através dela tende-se a transformar sujeitos em objetos de uma ação, procedendo-se assim, quando isto ocorre, a um aviltamento do humano; incorrendo-se no maior erro ético, do ponto de vista também de uma ética com aspiração à universalidade.

6.2.6 - A necessidade da Educação aparece na conclusão da Ética

*No domínio da prática, o fim não consiste no estudo e conhecimento teóricos das diferentes ações, mas em sua execução...*¹⁰

Como o filósofo esclarece em outro momento:

*Não se trata de saber o que é o bem, mas de tornar-se bons. Não se trata de saber o que é virtude, mas de ser virtuosos. Não se trata de saber o que é coragem, mas tornar-se corajosos.*¹¹

Por esta exigência de executar, de efetivar a prática da virtude, mostra-se a necessidade de mediação do trabalho do mestre. A educação pública é providenciada pelas boas leis, que os cidadãos, na vida política, estabelecem com vistas a favorecer a boa convivência, na prática da virtude, do equilíbrio, e do respeito à natureza de todos e de cada um. A educação individual, pela qual cada cidadão civilizado há de crescer até o

⁹ Muito embora, na história da literatura e das artes, romantismo e naturalismo indiquem correntes distintas, mesmo opostas, na história da pedagogia moderna, a grande corrente principal, originada na reflexão de Jean-Jacques Rousseau, associa traços de idealização do passado e da civilização agrária anterior ao capitalismo, bem como da natureza, pelo que é possível denominá-la, ao mesmo tempo, romantismo e naturalismo.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro X. Cap.10. Vrin. Paris. 1987. p.522 e 523.

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemos*. Vrin. Paris. 1984. p.61.

nível da virtude, para descobrir as regras universais da ação através da ciência, esta é ainda mais perfeita e necessária do que as boas leis.

Também a *Crítica da Razão Prática* termina remetendo a reflexão para o terreno da educação.¹² Quando os filósofos terminam de refletir sobre as últimas conseqüências concretas das normas de ação, descobrem a carência de um esforço humilde e longo, que é o de favorecer nos homens de carne e osso, cheios de impulso, interesses e ilusões, sobretudo em sua infância e juventude, a formação daquela espécie de sexto sentido para o certo e o errado, o permitido e o proibido, o bem e o mal, o tolerável e o intolerável para as escolhas da liberdade humana; para isto que já foi chamado, de modo tão próprio, de “razão prática”, mas que também pode ser visto como algo aquém da razão, um “senso” ou uma forma de “hábito”.

Enquanto para a Educação nem sempre esteve clara a necessidade da reflexão ética, com certeza também para a Ética nem sempre esteve consciente a necessidade da educação; mas nas grandes obras a questão educativa aparece, em sua Conclusão.

Em sua comunicação sobre “A Lei de Gérson”¹³, e de acordo com a referida tradição das grandes obras de Ética, o professor João Carlos Brum Torres também finalizava por encaminhar para a educação, pois a construção de um melhor fundamento da ação coletiva dos cidadãos, com certeza, não pode ser instituída por nenhum aparelho político do Estado, nem é passível de ser criada por nenhum decreto. Esta é, justamente, tarefa de educação: da paciência da comunicação, da persuasão, da formação, do diálogo entre gerações, para além da mera informação quantitativa ou da transmissão de somas de conhecimento.

¹² KANT, Emanuel. Edições 70. Lisboa/Porto. 1986. p.183-185.

¹³ No Colóquio sobre Filosofia da Ação, Instituto Goethe/UFRGS, Porto Alegre, 1991. In: ROHDEN, Valério (coordenador). *Racionalidade e Ação*. Editora da UFRGS/ Goethe, Porto Alegre, 1992.

6.2.7 - Além de fazer técnico-científico, a educação é ação comunicativa e intersubjetiva

A educação compreendida como ação comunicativa, intersubjetiva, mais do que toda ciência, exige como fundamento a Ética e a Política. Por outro lado, entender a educação como ação intersubjetiva repõe a questão da subjetividade, que está no centro da possibilidade de crítica da cientificação e da tecnicização da pedagogia.

A afirmação moderna do indivíduo procedeu-se como uma mania, atingindo aos exageros do solipsismo e do racionalismo, chegando a expressar-se nas desmedidas que consistem em esquecer qualquer medida maior que o homem; em problematizar a existência do mundo exterior ao sujeito; e a duvidar mesmo da possibilidade da comunicação intersubjetiva. Como no retorno de um pêndulo, jogado com força demasiada para o lado oposto, a “volta” dos extremos do subjetivismo afirmaria a morte ou o desaparecimento do sujeito; pela reafirmação do outro da vida, do ser; do objetivo, da positividade, das “estruturas”; do empírico ou do ôntico.

Com relação à equação sujeito-objeto, homem-mundo, a história da filosofia tem oscilado das posições próximas às de Platão e Sócrates, para as mais próximas às de Aristóteles, que Santo Tomás de Aquino pretendeu sintetizar, integrando com a teologia cristã.

Na Modernidade, o movimento das posições próximas a Francis Bacon se opuseram às próximas a René Descartes; este conflito pareceu encontrar solução na posição crítica dos extremos - de Emanuel Kant, que G.W.F.Hegel iria superar e elevar, colocando-a na dialética da história, onde a síntese não dissolve a existência nem a consciência dos elementos em conflito. Após Hegel, recaiu-se no dilema: ou Kierkegaard ou Marx; ou Heidegger ou Freud; ou Nietzsche ou Lévi-Strauss. É preciso recordar a longa tradição das posições sintéticas, que não é o mesmo que ecletismo.

Ernst Bloch, por exemplo, concilia Marx com Aristóteles e Kierkegaard, entre outras influências. No plano da Ética, em especial quanto à Educação, é preciso aprender com Kant, sem negar Rousseau. É preciso aprender com Hegel, sem negar Kant. Aprender com Marx e Kierkegaard, sem negar Hegel; pois, como este ensinava, superar significa suspender, que é mais do que supressão, pois é supressão associada a conservação e elevação; supera-se porque se conserva num outro nível. É ingênuo e insensato supor-se que se deva optar entre uma posição solipsista e uma empirista; entre uma posição estruturalista e uma existencialista. Necessário é superar as posições que se mostram incompletas, contudo, conservando-as, sintetizando onde for racional e razoável.

6.2.8 - Há um intervalo entre o Ético e o Político

Há uma diferença essencial entre a forma da reflexão da Ética e a da Política, de tal modo que é questionável a plausibilidade da atual exigência política concreta que se afirma na vida brasileira, através do movimento “Ética na Política”. Este movimento coloca na ordem do dia a aspiração à unidade entre Ética e Política. À primeira vista, parece um movimento nobre e correto, expressão da exigência de mais honestidade e respeito às leis e ao povo. Contudo, posto como um princípio, na expressão “Ética na Política” pode esconder-se a aspiração irrealista à identificação da Política com a Ética; isto seria sobremaneira errado se fosse entendido como identificação ou redução da Ética à Política – e vice-versa.¹⁴

¹⁴ Em Paris, em 1988, na presença do Prof. Brum Torres, acima citado, bem como do Prof. Arno Münster, filósofo franco-alemão estudioso de Ernst Bloch, tive a oportunidade de assistir a uma pequena discussão informal, onde o Prof. Kevergan defendia o que me pareceu então uma posição errônea, pelo menos incompreensível, de que é preciso conservar Ética e Política separadas. Dado o exemplo histórico do nazismo, discordávamos na avaliação de se no caso do nazismo tinha havido a falta da Ética na Política, ou, ao contrário, a indesejável interferência de uma “Ética” na Política. Hoje, passados alguns anos, desconfio de que a posição do Prof. Kevergan continha mais de verdade do que no momento fui capaz de compreender. Isto porque agora me parece mais claro que, para a afirmação da Ética, é preciso reivindicar sua autonomia com relação à realidade e à lógica da Política, o que acarreta também o movimento recíproco.

O intervalo entre o ético e o político é o que aparece através do mito de Antígona.¹⁵ A posição de Creonte representa o plano da lei da cidade, da regra política, de certo modo, da razão política e da religião da *pólis*. A posição de Antígona, que pôde às vezes ser interpretada como indicativa do direito natural, é também a de uma lei esquecida, “não-escrita”, da família, da religião arcaica dos deuses lares, do matriarcado, das mulheres; uma posição sem dúvida mais próxima do natural, menos da vida pública.

A regra da política é o critério dos fins e dos resultados; isto tem em comum com a técnica, a tecnologia. Outra razão é a da *Ética*, que não considera os resultados, que podem ser trágicos.

6.2.9 - A medida para a ação humana tem sido buscada na ciência

Uma das maneiras de encontrar a referência que fundamente a *Ètica*, bem como a relação entre *Ètica* e Educação, é a da religião ou do mito. Ante as diferenças de fé ou crenças, este caminho não permite o encontro das máximas universalizáveis, a não ser enquanto a religião concorda com o caminho da razão humana. E para a razão é possível buscar a medida para a ação ética através da reflexão filosófica propriamente dita ou através da ciência no sentido de conhecimento. Kant encaminhou a solução do problema da medida ética pela / para a ciência, sobretudo no que se refere à educação para a prática do dever. A relação entre ética e educação se orientaria pela ciência:

Numa palavra: a ciência(buscada e introduzida metodicamente) é a parte estreita que leva à doutrina da sabedoria, se por esta se entende não só o que se deve fazer, mas o que deve servir de fio condutor aos mestres para abrir bem e com conhecimento o caminho para a sabedoria, que cada um deve seguir, e preservar os outros de falsas vias; uma ciência cuja depositária deve ser

¹⁵ A propósito, ver STEINER, Georges. *Les Antigones*. Gallimard. Paris. 1986. Bem como: FREITAG, Barbara. Papyrus. São Paulo. 1992. Conferir parte 5.2 deste trabalho.

*sempre a filosofia, em cuja sutil investigação não deve o público ter parte, ¹⁶
mas sim nas doutrinas que, após uma tal elaboração, podem finalmente surgir-
lhe em toda sua claridade. ¹⁷*

A posição crítica de descendência kantiana, quando o fundamento da educação ética e da Ética se encontra no conhecimento, o que não é totalmente diferente da posição mais tradicional da Ética intelectualista de Sócrates, Platão e Aristóteles, ainda hoje inspira posições de teóricos da educação, como é o caso de Piaget, atualmente no centro das atenções dos pedagogos brasileiros.

6.2.10 - Jean Piaget (1896-1980) ocupou-se colateralmente com o desenvolvimento moral

Embora seus estudos tenham dado prioridade à razão teórica, a psicologia evolucionista e estruturalista ou o estruturalismo genético de Piaget, entre os muitos textos dedicados ao desenvolvimento da inteligência onde se demonstra o cognitivismo piagetiano, reservaria à razão prática um texto de juventude intitulado *O julgamento moral da criança*.¹⁸

A obra volumosa de Piaget parece provar que as questões da razão teórica tiveram para este autor prioridade sobre as questões da razão prática.¹⁹ Buscando a unidade da razão - filosofia e ciência, sabedoria e conhecimento, Piaget aborda a questão moral com pretensão à validade científica, através da psicologia.²⁰

Coerente com sua posição estruturalista e evolucionista, com a qual construiu uma teoria da gênese da razão, também no que se refere ao

¹⁶ Mostra-se a perspectiva elitista do filósofo, ainda a mais comum entre os filósofos.

¹⁷ KANT. *Crítica da Razão Prática*. Edições 70. Lisboa/Porto. 1986. p.185.

¹⁸ Referido por FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona*. Papyrus. São Paulo. 1992. p.191 e ss. O texto de Piaget data de 1932.

¹⁹ Confirma-o Freitag, op. cit. parte III: *A Psicologia da Moralidade*. Remete aos *Archives Jean Piaget*. Genebra, 1989.

²⁰ Freitag salienta que a maioria dos filósofos - ou melhor, os filósofos em geral "não quiseram ou não puderam" pretender a esta validade.

desenvolvimento da consciência moral Piaget afirmaria que a razão se constrói gradativamente. Daí o termo “construtivismo”: a razão prática, assim como a teórica, se constrói gradativamente.

Pelo trabalho metódico, portanto, científico, Piaget chegou à afirmação contrária à tese de J.-J.Rousseau, no qual grande parte da pedagogia moderna, assim como a teoria crítica da sociedade, encontrou sua inspiração. Para Rousseau, a moralidade humana se baseia num sentimento inato de justiça, sentimento natural que não aparece como obra de educação mas já está dado no homem, como possibilidade, em sua natureza inicial. Não deixo de simpatizar com a posição rousseuniana, apesar das críticas de romantismo que o nosso tempo acumulou ante o grande mestre, também de Genebra. Se não um sentimento inato de justiça, parece-me inegável a existência, já na criança muito pequena, da capacidade de perceber ou sentir a injustiça: a injustiça vivida, pelo menos.²¹

Detro do paradigma que pressupõe o desenvolvimento gradativo da consciência, Piaget desenvolve a teoria dos três estágios do desenvolvimento moral:

(De 0-5 anos: estágio amoral ou pré-moral).

Primeiro estágio da moralidade: de 5 - 8 anos: estágio da moralidade heterônoma.

Segundo estágio da moralidade: de 8 - 13 anos: estágio da semi-autonomia.

Terceiro estágio: após os 13 anos: o da moralidade autônoma.

É possível que, dentro de determinadas condições específicas de pesquisa, sejam encontráveis tais variações evolutivas, embora a experiência cotidiana em cultura diferente à européia nos leve a desconfiar que o estágio da moralidade heterônoma, por exemplo, possa ser mais duradouro

²¹ Ver DE GREEF, Etienne. *Les Instincts de défense et de sympathie*. PUF. Paris. 1947.

do que a infância dos cinco aos oito anos de idade. Contudo, não interessa questionar a teoria dos estágios. O que me parece necessário criticar, de saída, é o critério da autonomia como critério da moralidade. Por certo, a Ética tem na liberdade uma espécie de suposto, ou condição *sine qua non* para o julgamento moral. Porém, parece também evidente que não se cobre inteiramente o problema da moralidade com o suposto da autonomia. É possível decidir com autonomia o início de uma guerra. É possível matar com autonomia. O fato de uma ação ser realizada com liberdade e segundo motivos autônomos não encerra a pergunta pelo certo e o errado, o bem e o mal, a ação ética ou não-ética. Pela primazia do critério da autonomia para a moralidade, pareceria mais justo o agir do sujeito associal e piro-maniaco que provoca, autonomamente, um incêndio criminoso, do que o da religiosa carmelita que renunciou a determinar os detalhes do seu horário rotineiro.²²

Estudiosos continuadores de Piaget, pós-piagetianos, existem já em número respeitável, em vários países.²³

A teoria dos seis estágios de Lawrence Kohlberg (1927-1987) tentou aperfeiçoar, por meio de pesquisa científica cuidadosa, a teoria da evolução da consciência moral. Para ele existem, pois, os seguintes estágios do desenvolvimento da consciência moral:

1. Estágio da orientação pela punição e obediência;
2. Estágio da orientação ingênua e egoística;
3. Estágio da orientação para o ideal do bom menino;
4. Estágio para a preservação da autoridade e da ordem;
5. Estágio da orientação legalista e contratual;
6. Estágio da orientação por princípios.²⁴

²² Estou consciente da complexidade da reflexão em torno do conceito de autonomia, que aqui simplifico.

²³ U.S.A.: Kohlberg, Rest, Lickona; Suíça: Oser e outros; Inglaterra: Hallam, Hemler; Alemanha: Keller, Edelstein, Kuhlman.

²⁴ Apud. Freitag, Op.cit. p.200.

Do mesmo modo que ante as constatações de Piaget, não me parece necessário questionar a existência dos estágios do desenvolvimento moral, mas sim o que aí aparece insinuado como critério da moralidade, ao situar-se a orientação por princípios como último estágio deste desenvolvimento.

Possivelmente seja mais maduro psicologicamente e, quem sabe, humanamente mais perfeito, agir por princípios. É possível conceber que a ação pelo “imperativo categórico” tenha em si mesma uma perfeição de humanidade maior do que agir de modo emocional, por objetivos egoístas ou por obediência. Contudo, a ilusão de que, ao agir por princípios, se estaria já praticando a boa norma ética, acompanha ao mesmo tempo uma idealização da liberdade e da razão humanas. Não se tem garantia de que, embora agindo por princípios, se esteja acertando eticamente; não se tem garantia de estar seguindo o bom princípio; a não ser que realmente se escolha e pratique, sem falhas, sem fragilidades, sem deslizes - o que é praticamente impossível - aquelas máximas que, no dizer de Kant, *possam tornar-se princípios de uma legislação universal*. Meus princípios podem estar errados; pelo que o fato de agir por princípios não faz com que automaticamente eu tenha encontrado a melhor orientação para a ação.²⁵

6.2.11 - Ciência do desenvolvimento moral ainda não é uma Ética da Educação

Pode-se ter uma muito bem feita ciência da educação ética, ou seja, a ciência da educação pode incluir o aspecto da educação moral e, mesmo assim, não saindo da categoria da realidade para a da possibilidade (ou da necessidade do “imperativo categórico”), não chegar a responder à pergunta:

²⁵ Ver BLOCH, sobre KANT: *Deux propositions optatives: la vertu peut s'apprendre, l'impératif catégorique*. IN: *Le Principe Espérance*. Gallimard. Paris. Tomo II. p.506. Alinhas 23 e ss.

- “ Que devo fazer?” - em educação. Ou:
- “ Que devo fazer em educação?”

Fazer uma ciência da educação moral não é o mesmo que tomar a educação como uma questão em si mesmo ética. Estudar as etapas e as estruturas evolutivas do processo de desenvolvimento da consciência ética, assim como é feito para o da capacidade de conhecimento e pensamento teórico, não oferece imediatamente respostas para as questões básicas da felicidade, da justiça, da liberdade, da virtude. A ciência não sabe, por isso não dá a resposta sobre a virtude, que é o que interessa para orientar a ação e a educação da ação, bem como a ação na educação.

Portanto, para encontrar essa orientação, não se trata de fazer uma teoria da moralidade ou uma ciência do desenvolvimento moral - o que, além do mais, já tem sido feito. Trata-se de voltar às questões éticas básicas. Trata-se de repensar a questão da virtude e do ensino da virtude. Trata-se de buscar fundamentos, referências menos relativas, ou seja, estabelecer algumas máximas universalizáveis, trabalhando também as mediações para chegar às práticas conseqüentes.

6.2.12 - É preciso dar atenção aos meios

Em muitos dos caminhos, aparentemente contraditórios, das ciências como da filosofia e da política, os fins tiranizam os meios. A tirania da origem, na análise e na interpretação, associa-se à tirania dos fins na orientação da ação. E assim, enquanto “os fins justificam os meios”, a própria razão se torna “instrumental”, a serviço de alguma outra utilidade, que pode ser bem a da loucura ou a da destruição.

Paradoxalmente, todos os “instrumentos” tomam importância, quase fazendo esquecer os fins aos quais estão como escravizados, e assim, há ao mesmo tempo a perda do sentido, da consciência da origem e do fim do

“instrumento” aviltado, transformado em mero recurso técnico para atingir “objetivos”.

A atenção aos meios, numa orientação que reconheça a dignidade autônoma dos meios humanos, aqui e agora, vistos com consciência do existencial, deve levar a pesquisas e a refazer as relações da educação com todas as artes, com as “inutilidades” do plano dos meios, que é o das artes e das palavras. O “meio” principal é a linguagem. As relações entre a Ética - o ético - e a linguagem podem abrir novas perspectivas, ou melhor, um novo estilo para a consciência do caráter ético da educação, bem como para a orientação da ação do educador.

A crítica da razão instrumental, quer dizer, da instrumentalização da ciência como das práticas que lhe estão ligadas - é o caso da educação - não se esgota na volta da atenção aos fins a que servem os instrumentos; mais radicalmente, ela se supera com a atenção aos meios, não mais vistos como meros instrumentos e servos, mas entendidos como essenciais e constituintes da eticidade da ação.

O movimento da ética e da educação ética tenderá a combinar o “imperativo categórico” (segundo Kant) e o ensino da “virtude”(segundo Sócrates e Aristóteles). Mas esta combinação difícil se fará no concreto, por mediações existentes no aqui e agora (sem esquecer, portanto, as lições de Hegel, como de Kierkegaard e Marx); isto exige que se esteja atento aos meios, ao mundo dos meios, que é onde se efetivam as ações humanas.²⁶

6.3 - A proposta prática de uma Ética da Solidariedade é uma Ética da Transformação

O fundamento para uma educação vista como questão ética pode ser encontrado na ontologia blochiana centrada na categoria da possibilidade, tal como é sugerido no que apresentei como ponto de partida desta

²⁶ Ver BLOCH, Ernst: PE. II. Gallimard. Paris. 1982. p.503 e ss.

reflexão. Pensar melhor a categoria da possibilidade permite repor-se a pergunta pelo dever ser como poder ser do homem, que está no coração da Ética e é o sentido de toda atividade de educação.

O dever ser não está totalmente limitado pelo que atualmente é, embora não possa ultrapassar o determinado no nível do poder-ser. Contudo, aí sobra algum espaço para a dúvida e para a escolha. A liberdade ou a falta de liberdade tem sido posto como o problema fundamental da Ética moderna.²⁷ Por isto, o plano da ética é conflitual: há em cada situação possibilidades diversas para orientar a ação humana. As grandes perguntas sobre a felicidade e a justiça dividem os homens comuns, como também (dividem) os filósofos e os guias espirituais. Todavia, a liberdade ou a falta de liberdade não é o único problema da Ética, nem resolve o problema da educação ética: a felicidade como a justiça e a virtude, especialmente a da solidariedade, que pode ser vista como virtude, são com certeza tão importantes e centrais.

Trata-se de mediar, na dialética do concreto, a disciplina da liberdade, que se dá a si mesma máximas universalizáveis como bases para a vida em comum, através da responsabilidade de sujeitos objetivos.

Para solução desta charada, é preciso aceitar ao mesmo tempo ensinamentos de filósofos tão distintos como Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, e de novo Sócrates e Aristóteles. Ernst Bloch é um bom mestre na arte de buscar sabedoria no aparentemente contraditório e fazer da contradição impulso para nova síntese.

6.3.1 - É preciso estabelecer algumas máximas universalizáveis

Manter a consciência do espaço da liberdade e da responsabilidade subjetiva, coletiva e individual, não significa acomodar-se na atitude hoje

²⁷ Ver SCHULTZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen. Günter Neske. 1972/1980. p.752 e ss.

mais corriqueira, que é a do relativismo - que afirma a impossibilidade de estabelecer normas comuns. O relativismo ético é a expressão do ceticismo e do individualismo exacerbado, mas muitas vezes se justifica pelo pluralismo etnocultural e religioso. Se não é fácil conciliar o direito autêntico à diferença de convicção e de ação coerente, com o dever geral do qual depende o bem comum e a possibilidade de convivência, sem dúvida é necessário buscar esta conciliação.²⁸

Nem toda a questão estará resolvida com a superação do relativismo e o estabelecimento de normas gerais, porque estas podem ser apenas a passagem da norma individualista para o plano da generalidade, não favorecendo a boa convivência.²⁹ Para a convivência entre os homens, entre indivíduos e na comunidade, vale a máxima sugerida por Kant:

*O homem não deve jamais ser um meio, mas é um fim em si mesmo. A Arte dos meios fica assim ordenada, pois o fim, que é o homem, está por trás.*³⁰

Porém, a busca das máximas universalizáveis, (que sejam) concretamente universalizáveis porque justas e, por outro lado, (sejam) concretamente justas porque universalizáveis, só toma toda a sua significação quando compreendida como decorrência do “imperativo categórico” fundamental:

Age de modo que a máxima de tua vontade possa ao mesmo tempo valer como princípio de uma legislação universal, quer dizer que, se se tentar conceber a

²⁸ Referindo-se à relação entre o homem e a natureza, o Prof. Sirio Velasco, na conferência anterior deste ciclo, apresentou-nos a máxima universalizável : “zelar e lutar para que os outros zelem pela preservação da natureza”. Este é um exemplo, claro e correto, de máxima universalizável apta a impor-se a todos como regra, na direção da superação do relativismo que, quando se trata da conservação da natureza, é criminoso e perigoso.

²⁹ Tirar vantagem em tudo” ou a “lei de Gérson” - máxima afirmada a partir de uma peça de publicidade que propunha: “o brasileiro quer tirar vantagem em tudo, certo?”- é um exemplo de máxima com aspiração a ser geral mas que não se sustenta como universalizável por suas consequências práticas concretas, com certeza desastrosas. Ver TORRES, J.C.B.,1992.

³⁰ *Crítica da Razão Prática*. Edições 70. Lisboa/Porto 1986, p.103.

*máxima desta ação como lei universalmente respeitada, não apareça nenhuma contradição.*³¹

A máxima “o homem não deve jamais ser um meio, mas é um fim...” não supõe o confronto do homem contra a natureza; ao contrário, pode e deve ser mantido como um humanismo sensível à sua vinculação natural original.

*Porque face à onipotência da natureza, ou antes, de sua causa suprema inacessível para nós, o homem é uma bagatela (insignificância). Mas que os senhores de sua própria espécie o considerem também como tal insignificância-bagatela e o tratem como tal, enquanto o oprimem, de um lado, como um animal, fazendo dele simples instrumento de suas intenções, e que, de outro lado, para servir a suas próprias querelas mesquinhas, levantem-se contra seus semelhantes para fazê-los abater -isto não é mais uma bagatela mas a inversão do objetivo final da própria criação.*³²

“Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”, o mandamento maior, base de toda a ética na tradição do cristianismo, é também referido por Kant, embora em sua primeira parte dependa da fé e não estritamente da razão.³³

6.3.2 - A percepção da dialética do real corrige/previne a Ética do formalismo

A transposição da dialética, do plano da argumentação e da lógica para o plano real - do material ao espiritual, do natural ao histórico -, é a contribuição do mestre G.W.F. Hegel para toda filosofia empreendida após ele, logo, também para a Ética.

³¹ KANT. Op. cit. p.42 e ss.

³² KANT. *O Conflito das Faculdades*. 1798. Apud. BLOCH. PE. II. Gallimard. 1982. p.510.

³³ *Crítica da Razão Prática*. Ed. cit. p.98/99.

A realidade suporta a contradição no seu movimento do objetivo e do subjetivo: do sujeito que é objetivo e do objeto que se torna subjetivo. Também não pode suprimir o dinamismo constante entre o natural e o artificial, o material e o espiritual. Tais dinâmicas do real se dão como junção e separação, aparecimento e desaparecimento, dominância ou submissão da parte e do todo, do universal e do singular, do geral e do individual, do um e do múltiplo.

No mundo humano, social e político, o movimento da ordem e da liberdade é também só aparentemente o da contradição: pois só há ordem verdadeira se houver lugar para as liberdades; e só haverá liberdades verdadeiras, se estas estiverem contidas numa ordem. A ordem deve assegurar as liberdades. As liberdades devem respeitar a ordem. Só uma ordem que garanta a liberdade dos indivíduos merece o respeito dos mesmos; se o indivíduo que garanta a boa ordem coletiva merecerá gozar da liberdade garantida por esta ordem.³⁴

6.3.3 - O imperativo categórico também se encontra na dialética marxiana

*Sempre que o homem estiver diminuído/aviltado, abandonado, desprezado, escravizado, é preciso transformar.*³⁵

Marx dedicou-se principalmente à Economia Política, à filosofia do trabalho e do capital, nela ancorando suas interpretações históricas, pelas quais afirmava um materialismo que deveria inverter a filosofia hegeliana. Não há, portanto, uma teoria marxista da Ética; Marx não teorizou suficientemente um plano que, contudo, seria uma espécie de suposto da ação revolucionária. Com razão, tomando o imperativo categórico marxiano

³⁴ Ver BLOCH. *Le Principe Espérance*. II. Gallimard. 1982. p.103 e ss.

³⁵ MARX, Karl. *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Citada inúmeras vezes por Ernst Bloch. Ex.: PE. Tomo II. Gallimard. 1982. p.214.

como apoio, E.Bloch vê edificar-se sobre ele a ética da solidariedade que, dentro das condições subjetivo-objetivas do capitalismo, identifica-se com uma ética da transformação.

“É preciso transformar”, o imperativo categórico a partir de Marx, completa o princípio de que “não se deve tratar o homem como meio, pois ele é um fim em si mesmo”, que já tínhamos em Kant.

Não é preciso negar a necessidade de estabelecer algumas máximas universalizáveis válidas para todos os homens (como propunha Kant), para também admitir que há no homem a possibilidade inata de sentir o que é justiça e injustiça (tal como afirmava Rousseau), o que é preciso preservar nos seres humanos, assim como se deve preservar a natureza exterior. Também não é impossível ver a afinidade do imperativo categórico marxiano com o imperativo kantiano e o inatismo de Rousseau, dos quais tem-se algo nele, embora transformado, como ensina o senso da dialética segundo seu mestre Hegel.

Depois de Rousseau, Kant e Hegel, Marx terminaria de acentuar que os argumentos não bastam, para chegarem os homens a praticar boas normas. “É preciso transformar” remete o problema para a prática e para as artes práticas, como o são a política e a pedagogia.

6.4 - Pode-se ensinar a virtude?

Após (6.2) criticarmos as relações entre Ética e Educação na época moderna; e após (6.3) assumirmos a proposta prática de uma ética da solidariedade entendida como ética da transformação, num mundo onde o homem está “aviltado, abandonado, desprezado e escravizado”, porque é muitas vezes tomado como um meio e não como o “fim em si mesmo” que é; resta ainda a tarefa de pensar as condições de possibilidade da educação ética.

Para universalizar a prática das boas normas - as universalizáveis - falta ainda transformar ou conquistar concretamente os homens para a prática daquelas normas de modo duradouro, logo, “habitual”. Isto indica o problema, já presente para os filósofos gregos, da formação ética.³⁶ Desde então, ainda não se encontrou perfeitamente a solução para a pergunta:

- Pode-se ensinar a virtude?

Ou ainda: Como ensinar a virtude?

Como se sabe, a posição de Aristóteles, no que se refere à Ética, é fiel a Sócrates/Platão, por sua orientação, em última análise, intelectualista. O raciocínio de Aristóteles, em resumo, é o seguinte:

O apoio da ética é o fato de que todos os homens buscam a felicidade. Buscam-na, no entanto, através de bens diferentes. Os vários bens são buscados para atingir-se a felicidade. Os bens que os homens buscam, como meios para a felicidade, se referem aos três gêneros de vida:

1. Vida física, da saúde, através do prazer;
2. Vida política, da virtude, através da ação;
3. Vida filosófica, da sabedoria, através da contemplação.

A atividade teorética, contemplativa ou filosófica, em suma, intelectual, é a mais apta a garantir a felicidade buscada por todos, porque é a menos dependente dos bens exteriores.³⁷

Além de encontrar boas leis para reger a convivência política, é preciso aperfeiçoar a possibilidade de prática das boas leis, tornando os homens virtuosos - isto é, que queiram e busquem praticar as boas leis.

³⁶ Tanto em Aristóteles como em Sócrates-Platão. Ficaremos aqui com a referência a Aristóteles, sobretudo na *Ética a Nicômacos*.

³⁷ Por isto, diz-se esta orientação *intelectualista* da ética.

- E o que é ser virtuoso?

Para Aristóteles, no qual se expressa o espírito grego, a *virtude é o meio termo entre dois extremos*, que constituem dois vícios opostos.³⁸

Assim se afirma a idéia de virtude como equilíbrio: a coragem é o meio termo entre o medo e a temeridade. Jogar-se do viaduto sobre o cimento é temeridade. Não poder jogar-se da ponte sobre o rio é ter medo. A coragem requer a capacidade de superar o medo, permanecendo nos limites do razoável, aquém da temeridade. É claro, já passou muito tempo, e muita água correu sob esta ponte... desde que era evidente, para os gregos, a identificação do equilíbrio com a virtude. O modelo do sacrifício de si e do amor sem limites, que se expandiu através do cristianismo, põe em xeque o modelo do “justo meio”. Muitas vezes o “justo meio” é desprezado, difamado como “mediocridade”, como abandono da verdadeira medida ética. Isto sem esquecer que o critério todopoderoso da utilidade, do pragmatismo que se impôs como orientação ética predominante nos tempos modernos da indústria e da técnica, opõe-se ao entendimento da virtude como justo meio, que contém dentro dela também a conotação de limite, de justo limite, contrária à fantasia da dominação técnica sem limites.

Digamos seja possível chegar a um consenso mínimo sobre a virtude, entendida como vivência habitual/tendencial das boas normas da convivência humana. Digamos seja também possível esclarecermos o problema criado entre o equilíbrio e o máximo, a virtude como justo meio e a aspiração ao absoluto. Digamos que se tornem desnecessárias as perguntas disjuntivas tais como:

- Devemos confiar na razão ou no sentimento?

³⁸ Ver *Ética a Eudemos*. Ed. cit. p.87.

- Devemos afirmar ou negar a liberdade?
- Devemos compreender o bem de modo utilitário ou liberá-lo de toda exigência de felicidade? ³⁹

Tais perguntas se tornam desnecessárias na medida em que temos a percepção da dialética sujeito e objeto, razão e sentimento, liberdade e determinação, princípios e busca da felicidade.

De todos os modos, sobra a pergunta prática posta para os educadores:

- Pode-se ensinar a virtude?

Num primeiro momento, ensinar a virtude significa o trabalho da consciência, que se faz no plano da convicção e da persuasão, das boas normas para a ação e a convivência. Num segundo momento, significa conquistar para a prática virtuosa, o que se exerce no plano da sedução das vontades, da sugestão dos desejos, como um trabalho do afeto, e mesmo, do inconsciente.

- O que nos informa hoje a realidade da propaganda e da publicidade?
- O que nos esclarece a pesquisa da psicanálise?

Parece possível transformar as vontades, mesmo criar novos desejos pela propaganda: pela sedução sensorial/ sensual, pela doutrinação ideológica. ⁴⁰ Sobra a dúvida se é eticamente aceitável usar a propaganda para a educação dos costumes e a transformação social e política. Será eticamente correto usar propaganda, doutrinação ideológica e os recursos da sedução das imagens, ainda que seja para tentar servir à prática de boas

³⁹ Ver SCHULTZ, Walter. Op.cit. p.752.

⁴⁰ A TV brasileira, campeã na arte da sedução, comprova estas possibilidades.

normas? Ao tornar-se objeto da propaganda, seja lá para o que for - pois sabemos que é pelo menos problemático pensar que “os fins justifiquem os meios”, nesse caso, não é o homem “aviltado, abandonado, desprezado e escravizado”?

Termino, pois, sugerindo que se incentive o debate sobre o uso da propaganda para a educação ética. A força da publicidade, através do desenvolvimento dos meios de comunicação, exige esta nova vinculação da reflexão ética da educação às atuais possibilidades de influenciar a ação do indivíduo por recursos que dispensam sua convicção consciente. Para desenvolver a consciência e impedir a dominação. E espero que, no debate, encontrem-se os modos de preencher as lacunas deixadas por esta reflexão.

Referências

- ALVES, R. *Theology of human hope*. New York: Corpus Book, 1969.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro e São Paulo: Forense Universitária, Salamandra, Edusp, 1981.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: EdUnB, 1985. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: EdUnB, 1992. Paris: Vrin, 1987.
- BLOCH, E. *O princípio esperança* (v.1,2,3). Rio de Janeiro: Contraponto/ EdUERJ, 2005/2006. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1959. *Le principe espérance*. Paris: Gallimard, 1977, 1982, 1991.
- BLOCH, E. *Esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977.
- BLOCH, E. *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. Rio: Tempo Brasileiro, 1973.
- BORNEMAN, E. *Le patriarcat*. Paris: PUF, 1979.
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant e Goethe*. Princeton, 1945.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- COHN, N. *En pós del milenio*. Madrid: Alianza Universidad, 1985.

DE GREEF, E. *Les instincts de défense et de sympathie*. Paris: Puf, 1947.

DE LUBAC, H. *La postérité de Joachim de Flore* (v.2). Lethielleux, França: Le Sycomore, Culture et Vérité, Namur, 1980.

ELLIGER, W. *Aussenseiter der Reformation: Thomas Münzer, ein Knecht Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1975.

ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Moraes, 1980.

FREITAG, B. *Itinerários de Antígona*. São Paulo: Papyrus, 1992.

FROMM, E. *La crise de la psychanalyse*. Paris: Denoël, 1973.

FURTER, P. *Educação e reflexão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.

KANT, I. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Vrin, 1987.

KANT, I. *Crítica da razão prática* (1788). Lisboa/Porto: Edições 70, 1986.

KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre/São Paulo, LPM, 1989.

KIERKEGAARD, S. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1986(1972).

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Porto Alegre: Globo, 1950.

MANUEL, F. *Utopias y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa Calpe, 1982.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

- MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARX, K./ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- MOLTMANN, J. (org.). *Religion im Erbe*. Munique: Siebenstern, 1967.
- MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim*. Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1977.
- NIGG, W. *Das Buch der Ketzer*. Zurique:Artemis, 1981(1949).
- NIPPERDEY, T. *Reformation, Revolution, Utopie*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1975.
- ORGANON 16, Rev. Porto Alegre: Ufrgs, 1989.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- RAMSON GILES, T. *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo: Epu/Edusp, 1975.
- REEVES, M./ GOULD, W. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternel Evangel in the nineteenth century*. Oxford: Claredon Press, 1987.
- REIF, A. (org.). *In Christentum steckt die Revolte*. Zurique: Arche, 1971.
- RICOEUR, P. *Ideologia e utopia*. Lisboa/Rio: Edições 70, 1991.
- ROHDEN, V.(org.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Ufrgs/Goethe, 1992.
- ROUSSEAU, J.-J. *De l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Librio, 1999. *Discours de l'inégalité humaine*, Paris: Garnier, 1966.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SCHULTZ, W. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Günter Neske, 1980(1972).

SERTILLANGES, A. *El cristianismo y las filosofías*. Madrid: Gredos, 1966.

SEYLAZ, J.- L. *Trois lectures d'Antigone*. In: *Antigone – Tragédie de Sophocle*. Lausanne: De l'Aire, 1981.

STEINER, G. *Les Antigones*. Paris: Gallimard. 1986.

YARDENI, M.(org.). *Modernité et non-conformismo em France à travers les âges*. Holanda: Leiden/Brill, 1983.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org