

Ética e educação

A formação do homem no contexto de crise da razão

Renato José de Oliveira

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Introdução

A poucos anos do fim da década, vivemos uma era de perplexidades e incertezas, ante-sala do novo milênio que se anuncia, repleto de desafios para os educadores. Afinal, que papel cumpre a educação em um mundo simultaneamente atravessado pelo desenvolvimento técnico avassalador e pelo crescimento vertiginoso da fome e da miséria? Que significa educar em um tempo em que a violência (política, étnica, religiosa, esportiva) atinge escala planetária, tornando tênues as fronteiras entre civilização e barbárie?

Nesse contexto, múltiplas ações pedagógicas, muitas delas visceralmente antagônicas, se dão simultaneamente no dia-a-dia. No círculo familiar, nas salas de aula, nas ruas, nos morros, nas seitas religiosas, nas gangues de jovens, nas torcidas organizadas, enfim, nos mais diversos espaços sociais, diferentes valores morais, éticos e políticos constroem diferentes concepções de mundo e de homem. Essas diferenciações — saudáveis em toda sociedade que se pretende democrática e pluralista —, quan-

do cozidas em um caldo de desigualdades sociais gritantes, degeneram em obsessões e fanatismos diversos, os quais querem afirmar suas verdades a partir da coação e do exercício da violência, pon-do sob risco constante os mais elementares direitos da cidadania.

Ser cidadão é poder apropriar-se dos bens socialmente produzidos, é atualizar “todas as possibilidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado” (Coutinho, 1994, p. 2). Tal possibilidade de apropriação deixa de existir se no seio da sociedade se instala a competição exacerbada, expressa pelo que aqui no Brasil se conhece por “lei de Gerson”: querer levar vantagem em tudo.

O que sustenta essa “lei” é, sem dúvida, uma razão de natureza pragmática, a qual se ergue sobre os escombros da chamada razão universal. Esta certamente teve no passado seus dias de glória, mas, segundo afirma Baudrillard (1995), em um mundo onde o que importa é o que aparece, não há mais a possibilidade de fazer a crítica racional dos valores artísticos, morais ou políticos, já que o sistema tem

a inesgotável capacidade de absorver qualquer crítica, convertendo-a em instrumento de reafirmação de si mesmo. Na visão baudrillardiana, vivemos um tempo em que o aparente deixa de ser aparente pois tudo é na verdade superfície e imagem, o que permite proclamar o fim da história.

Vendo o momento atual não como terminabilidade, mas enquanto transição marcada pelo fim da centralidade da razão, que não mais desempenha o papel de guia seguro para as ações humanas, Maffesoli (1995) destaca o fenômeno do tribalismo. Por não acreditarem mais nos grandes valores morais e espirituais pregados pelas religiões nem nos ideais democráticos perseguidos pela ação política coletiva, as pessoas se fecham em grupos ou seitas, os quais são capazes tanto de construir algum tipo de ação solidária como toda a sorte de fanatismos. Embora Maffesoli aposte no ajustamento dos diversos grupos ou seitas, em um processo de “cinestesia social”,¹ a crescente tendência à conversão do existir humano em instrumento exclusivo de realização de fins particulares, de interesses concernentes a esta ou aquela tribo, é sem dúvida preocupante.

A discussão aqui projetada pretende, então, suscitar questões capazes de contribuir para a reflexão do educador dentro e fora da sala de aula, visto que as questões éticas atravessam, nos mais diferentes níveis, o cotidiano das relações humanas.

Ética: do esquecimento à notoriedade

Alain Badiou (1995) assinala que certos termos eruditos, à semelhança de uma solteirona esquecida que repentinamente se torna a grande atração de um salão de festas, têm às vezes o privilégio de ocupar os espaços da mídia e da publicidade. Tal fenômeno se aplicaria, por exemplo, à ética.

A despeito da referência pouco lisonjeira às solteiras de mais idade, a questão levantada pelo autor merece ser apreciada. Antes, porém, cabe perguntar:

¹ Maffesoli faz aí uma analogia com o ajuste natural das diferentes funções do organismo humano, processo que os médicos chamam de cinestesia.

o que significa ser ético ou agir eticamente? No que a ética difere da moral, se é que cabe a distinção?

Lalande (1993, p. 348) destaca que “historicamente a palavra ética foi aplicada à moral sob todas as suas formas, quer como ciência, quer como arte de dirigir a conduta”. No seu entender, cabe então definir ética enquanto ciência cujo objeto são os juízos de apreciação sobre os atos humanos, encarados como bons ou maus. Como freqüentemente o juízo comum mistura as questões éticas com as morais, o autor sublinha a importância de separar as duas instâncias. Moral seria o conjunto das prescrições admitidas em uma época e em uma sociedade determinadas, o esforço para que possa haver conformação a tais prescrições, a exortação a segui-las. Já a ética, agraciada com o galardão da episteme, posto que é situada como ciência, deve possuir caráter mais genérico.

A maior generalidade da ética é sustentada por Kant (Vancourt, 1987), que situa como morais os eventos que dizem respeito à conduta subjetiva e como éticos aqueles associados à moralidade incorporada nas práticas e instituições de determinada comunidade, fornecendo critérios consensuais para que qualquer pessoa faça distinção entre bem e mal, entre justo e injusto, entre certo e errado. Para Kant, aliás, uma norma moral pode ser generalizada e atingir a condição de norma ética, desde que seja aplicável a todos os seres dotados de razão. Esta, tomada enquanto princípio fundante das normas éticas, estabelece que agir eticamente significa orientar-se segundo máximas capazes de estabelecer as formas corretas de conduta. Tais máximas são, na visão kantiana, normas estabelecidas pela faculdade do discernimento, que, tendo em vista o universal, institui regras para as situações particulares. Assim, um juízo ético pode ser qualificado de concreto quando engloba tanto a máxima universal, ou seja, o princípio genérico que norteia a ação, quanto a regra particular, aplicável a cada situação específica do viver humano.

Já Maffesoli (1994) considera a moral instância universal e universalizável. A Revolução Francesa teria sido um exemplo típico de movimento que

difundiu uma certa moral, a burguesa, para todos. A ética, por sua vez, estaria referida aos costumes particulares, sendo tributária de grupos. Para Mafesoli a Máfia seria um bom exemplo de grupo cujo comportamento é condenado pela moral vigente na sociedade mas que possui uma ética própria, seguida por seus integrantes. Ainda segundo esse autor, a entrada na pós-modernidade anuncia a saturação do que se poderia chamar de moral universal, a qual se faz acompanhar pelos particularismos éticos característicos das tribos.

Ética e moral podem ser, portanto, tomadas enquanto instâncias intercambiáveis. Considerando as raízes etimológicas dos dois termos, verifica-se que o vocábulo grego *ethos* e o latino *mos* possuem significados correspondentes, referidos à conduta e aos costumes humanos. Para os fins da discussão aqui proposta, interessa trabalhar nos marcos do arcabouço conceptual kantiano, construído com base no que se convencionou chamar de razão universal.

Enquanto instâncias generalizáveis, as normas éticas supõem, conforme foi dito, a clara distinção entre os conceitos de bem e mal. Badiou (1995) relativiza esses conceitos: acaso a imagem do bem feita por um homem branco, ocidental, cristão é a mesma feita por um muçulmano xiita? Ou em termos mais genéricos: as idéias de bem e mal são suficientemente óbvias para se imporem por sobre as diferenças culturais?

Do ponto de vista da antropologia contemporânea, o campo axiológico se acha fragmentado, revelando uma pluralidade infinita de sistemas normativos excludentes, cada qual possuindo sua validade específica, conforme o contexto cultural em que é formulado. Nenhum deles é, portanto, melhor que o outro pois as culturas são incomensuráveis entre si.

No cerne desse debate, como ficaria, então, o problema do retorno ao ético enquanto modismo patrocinado pela mídia? Tratar-se-ia da revalorização da ética kantiana ou de pôr em evidência uma ética assentada sobre outros princípios?

Sonia Marrach (1993) aprecia com destaque essa questão. Considerando que a mídia exerce po-

der sobre as massas, pois é capaz de produzir fascínio, a autora faz uma análise do caso Collor, salientando que os meios de comunicação teriam atuado no sentido de produzir um simulacro de realidade para crucificar o pecador (Collor) e perdoar o pecado, isto é, o projeto neoliberal em vias de implantação no Brasil. Ao saírem às ruas para pedir o *impeachment*, as massas teriam agido mais em função de um espetáculo teatral (pintar a cara, vestir-se de preto etc.) do que em defesa dos ideais éticos e de cidadania. As relações entre massa e mídia haveriam, então, fundado uma nova ética, corriqueira, descartável, prática, assentada no princípio da emoção.

Se é essa a tônica do agir ético da atualidade, não é a Kant que se retorna, mas ao ceticismo de Hume, para quem não há possibilidade de legitimar racionalmente os juízos éticos, isto é, conferir-lhes o caráter de verdade. Se há regras a seguir, estas não derivam da razão mas dos sentimentos, sendo a utilidade o critério norteador de qualquer julgamento ético. Tal como não pode garantir no dia de amanhã o nascer do Sol, crença que nos é garantida pelo hábito ou costume de observar cotidianamente o mesmo fenômeno, a razão é incapaz de formular juízos éticos por ser “lenta em suas operações” e estar “extremamente exposta ao erro e ao equívoco” (Hume, 1939, p. 97-98).

Nessa perspectiva, é possível dizer que o retorno ao ético é mais um fenômeno produzido no nível do discurso institucional (governos, meios de comunicação, entidades civis, ONGs etc.) do que no nível dos interesses humanos, os quais estariam marcados, neste final de século, pelo recrudescimento dos egoísmos, pela precariedade das políticas de emancipação e pela multiplicação das violências (Badiou, 1995).

A partir das considerações de Marrach e de Badiou, cabe levantar, entretanto, uma questão: mesmo sendo modismo a ética deve, como todo produto posto à venda, visar a compradores. Como algo só é comprável se existe alguém potencialmente disposto a comprá-lo, que disposições seriam essas? Em outras palavras, a quais anseios concretos das massas o retorno ao ético estaria respondendo?

Na medida em que a escalada mundial da violência atenta contra aquilo que todo indivíduo tem como fundamental, ou seja, o direito à própria vida, a preservação desta se coloca como condição-limite. A partir daí é forçoso reconhecer a necessidade de demarcar fronteiras entre um “bem” e um “mal”, de sorte que a relativização extremada desses referenciais não pode ser admitida por conduzir a um vale-tudo cuja consequência é nada mais nada menos que a destruição da espécie humana.

Portanto, se o retorno ao ético possui o caráter de modismo, ele não se resume apenas a isso, já que estão em jogo aspirações maiores que o simples mercado de imagens sustentado na teatralização do agir cotidiano. Contudo, em que fórum pode se dar a demarcação das fronteiras referidas supra? Que dimensão do humano pode traçá-las? A razão universal? A emoção?

Essas questões permitem constatar que o problema ético não pode ser suficientemente discutido se for posto ao largo do que hoje se chama de crise da razão.

Crise da razão ou de um modelo de razão?

Quando se fala em razão tem-se a idéia de que esta se constitui em algo único, universal, capaz de conservar-se incólume através dos tempos históricos. Bem mereceria, nesse caso, ser chamada A Razão e respeitada como possuidora de estatuto divino. Contra ela Nietzsche (1993) dirigiu sua crítica, identificando-a com a dimensão apolínea do existir, caracterizada pela busca da beleza, da clareza, da retidão e da justiça. Para esse filósofo, enquanto divindade ética, Apolo exige dos homens o senso da medida e o autoconhecimento, condicionando o belo a esses dois princípios. Todavia, a existência humana possui outra dimensão, a dionisíaca, ligada ao êxtase, à busca do prazer, às potências da paixão. Em dado momento, as duas dimensões opostas achavam-se harmonizadas, momento este representado, segundo Nietzsche, pelo teatro trágico de Ésquilo (525-456 a.C.) e de Sófocles (496-405 a.C.). Em Sófocles,

por exemplo, a saga edípica permite vislumbrar a comunhão entre o apolíneo e o dionisíaco: Édipo tem a sabedoria e com ela decifra o enigma que lhe propõe a esfinge; contudo, é justamente o saber que o condena ao erro e à miserabilidade expressos pelo ato de matar o pai e desposar a própria mãe. Só que o erro moral é inseparável do êxtase, constituindo-se o prazer e a dor em sentimentos que se harmonizam no curso da existência humana: “tudo que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado. Isso é o teu mundo! Isso se chama um mundo!” (Nietzsche, 1993, p. 69).

A harmonia teria terminado quando Eurípedes introduziu na tragédia o prólogo, recurso explicativo cujo objetivo era racionalizar o drama. A partir daí, Nietzsche vê a derrocada do dionisíaco e o consequente triunfo do apolíneo, porém não é Apolo quem fala pela boca de Eurípedes e sim um intérprete: Sócrates.

Avesso a tudo quanto se ligasse ao irracional, Sócrates teria dirigido seu olhar retificador contra as ilusões que mascaram a realidade, impedindo a verdadeira compreensão das coisas. A pretensão socrática era corrigir o mundo pela razão, desiludir o homem, ensiná-lo a se colocar no caminho da verdade. Por trás do “sei que nada sei” haveria, no entender de Nietzsche, um projeto nada modesto: fazer da razão, alçada ao patamar da universalidade, o grande guia da conduta humana.

O primado da razão teria então gerado a infelicidade, já que implica em renunciar ao aqui e agora, ao momentâneo, ao transitório, ao precário, aos desejos em função de um ascetismo intelectual fundado na busca da verdade. Como consequência da cisão entre pensamento e vida surge “esse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato” (Nietzsche, 1993, p. 135).

Essa crítica peca, entretanto, justamente por considerar que uma mesma e única razão se impõe no mundo ocidental, subjugando o homem há vários séculos. Entretanto, como salienta Pessanha (1989), as racionalidades grega e moderna diferem substancialmente. A razão grega não tinha os mesmos fun-

damentos da razão moderna, construída sobre o pensamento científico dos séculos XVI e XVII, mas erguia-se, outrossim, sobre a palavra, sobre o argumento, o qual deveria convencer, persuadir.

O homem grego era eminentemente político, isto é, respirava a atmosfera da *polis*, caracterizada, sobretudo no período clássico (séculos V e IV a.C.), pelos laços de *philia* (amizade) entre os cidadãos. A despeito da posição social ocupada, um cidadão via o outro como semelhante (*hómoioi*), sujeito de direitos e deveres. É certo que a condição cidadã variava bastante de cidade para cidade, havendo, como sublinha Aristóteles (1991), profundas diferenças entre habitante e cidadão propriamente dito. Segundo o estagirita, o habitante não fazia senão participar de um modo imperfeito da vida da *polis*, seja por estar na condição de escravo, por ser estrangeiro ou por não possuir, como no caso do artesão, tempo livre suficiente para cultivar os ideais de civismo necessários à participação no governo. Os cidadãos, ao contrário, não se dedicando às atividades servis, podiam participar das reuniões públicas (*ekklesias*) que deliberavam sobre as questões de Estado.

Embora restritiva do ponto de vista humano, já que a condição cidadã não era desfrutada pela maioria da população das cidades, a sociedade grega não via o ético e o político enquanto esferas separadas. Para deliberar sobre a justeza dessa ou daquela questão, era preciso pôr em confronto as diferentes opiniões, sendo as controvérsias, além de inevitáveis, sadias para o exercício da cidadania. A razão que sustentava as deliberações possuía, portanto, natureza argumentativa, não cabendo dela exigir, conforme assinala Aristóteles (1992), a precisão de uma demonstração matemática. Em consequência, o discurso de um orador era construído sobre as ambigüidades da situação analisada, não sobre as verdades intrínsecas das premissas que fundamentam os raciocínios científicos. Ele visava um auditório que iria escolher, após um período de reflexão, entre alternativas possíveis, como por exemplo condenar ou absolver Sócrates do crime de romper espiritualmente a juventude.

Para Chaim Perelman (1988, p. 21), a razão argumentativa, apoiada sobre as bases da retórica clássica, declina a partir do século XVI com o advento do pensamento burguês, “que generalizou o papel da evidência, quer se tratasse da evidência pessoal do protestantismo, da evidência racional do cartesianismo ou da evidência sensível do empirismo”.

A razão moderna, tendo como um de seus pilares o cartesianismo, busca fundamentos nas evidências matemáticas. Afinal, para Descartes, Deus, o grande geômetra, criara o universo tendo por ferramenta básica a clareza dos números e das relações geométricas, não a ambigüidade das palavras. O método cartesiano exorta o homem a evitar o erro, o qual pode ter origem na prevenção e na precipitação a que está sujeito nosso juízo. Tais atitudes, certamente danosas ao espírito, ligam-se ao que é incorporado a partir dos costumes, os quais tendem a produzir falsos julgamentos:

Desse modo [...] passei a não crer com demasiada firmeza em nada do que fora inculcado por influência da exemplificação e do costume. E assim me libertei, pouco a pouco, de inúmeros erros que podem obscurecer nossa lucidez natural e tornar-nos menos capazes de entender a razão (Descartes, 1989, p. 57).

Mas a razão moderna possui também outro pilar na ciência experimental, que tem por objetivo dominar a natureza, colocando-a a serviço do homem. O empirismo baconiano condena, então, a investigação filosófica por considerá-la construída sobre alicerces frágeis, ou seja, por basear-se mais na especulação que na coleta de dados em quantidade e qualidade desejáveis para formular os raciocínios. A correta investigação é, para Bacon, a de cunho experimental, que deve ser judiciosamente dirigida, sob pena de se ver reduzida a um mero tatear em meio à escuridão:

Mas a verdadeira ordem da experiência [...] começa por, primeiro, acender o archote e, depois, com o archote mostrar o caminho, começando por uma experiência ordenada e medida — nunca vaga e errática —, dela deduzindo os axiomas e, dos axiomas,

enfim, estabelecendo novos experimentos (Bacon, 1973, p. 56).

Os tempos modernos vão se caracterizar, então, pela confiança quase cega no progresso da ciência, vista não só como instrumento de dominação da natureza mas também como redentora da humanidade. Para os iluministas, somente uma razão alicerçada sobre as sólidas bases do conhecimento científico poderia arrancar o homem das trevas da superstição e da ignorância, em última análise responsáveis pela penúria e pelos flagelos sofridos por boa parte do gênero humano.

Como as leis do mundo físico se achassem bem estabelecidas, permitindo o controle e previsão dos fenômenos naturais, o pensamento científico do século XIX busca agora estabelecer as leis do desenvolvimento biológico e histórico-social. Surgem, pois, a teoria de Darwin sobre a evolução das espécies, a qual abala significativamente as teses criacionistas sustentadas pela religião, e o positivismo comtiano, crítico contundente da metafísica. Se a natureza possui uma ordem intrínseca que lhe confere funcionamento harmônico, para Comte a sociedade lhe segue o exemplo. Quando o homem abandonar as elucubrações estereis, substituindo-as por formas positivas² de pensar, compatíveis com sua inteligência, haverá de encontrar essa harmonia.

Embora contrários à visão de que a sociedade se constitua em todo harmônico, os pensadores socialistas não se opõem à ideia de progresso. Marx dirá, aliás, que este é movido pelos conflitos, pela necessidade de superação do velho por um novo que nasce das contradições geradas no interior do pró-

² Para Comte (1978), o termo positivo possui várias acepções. Opõe-se ao quimérico (representado pelas elucubrações teológicas e metafísicas), à indecisão (caracterizada pelas dúvidas e pelos debates que não encontram soluções para as questões que se propõem a discutir), à ociosidade (vista como expressão de uma curiosidade estéril, que nada traz de proveitoso para o desenvolvimento do indivíduo e da espécie) e à negatividade (ligada ao conhecimento desordenado que nada constrói).

prio velho. Mesmo sem se arriscar a ditar “receitas para os caldeirões do futuro”,³ Marx entendia que a superação do capitalismo não era tão-somente uma questão de desejo mas consequência de uma lei do desenvolvimento histórico cientificamente determinada.

Feito esse breve panorama do processo de construção das bases científicas da razão moderna, é possível compreender então por que a razão argumentativa, centrada no domínio da opinião, do provável, do plausível e não no campo das certezas definitivas (Pessanha, 1989), foi sendo progressivamente desqualificada. Embora esse declínio não tenha implicado desaparecimento, representa, no curso da modernidade, um evidente desprestígio da argumentação enquanto instância capaz de intervir na busca de soluções para os mais diferentes problemas humanos.

Reivindicando o estatuto de universalidade, a razão moderna se declara, portanto, como a única legítima, quando na verdade constitui apenas um tipo de razão. Em consequência, com a crise dos ideais da modernidade,⁴ a razão moderna permite que sejam generalizadas contra outras formas de racionalidade as críticas dirigidas contra si. O questionamento empreendido por Nietzsche é então retomado por autores pós-modernos, como por exemplo Maffesoli.

A abordagem maffesoliana da realidade humano-social nega que exista uma verdade ou um “em si” por trás das ações humanas. O mundo é tão-somente espetáculo no qual o que acontece — jus-

³ Segundo Konder (1992, p. 45), Marx acrescentou esse comentário ao posfácio da segunda edição do primeiro volume de *O capital*, polemizando contra os discípulos de Comte.

⁴ Conforme dito anteriormente, o esgotamento dos ideais democráticos e da crença na emancipação coletiva seriam, no entender de Maffesoli (1995), sintomas característicos do colapso do projeto da modernidade. A luta pela liberdade e pela transformação social é substituída pela busca de “liberdades intersticiais” que se colocam como as conquistas possíveis no espaço social de atuação das múltiplas tribos.

tiça e injustiça, liberdade e opressão etc. — encontra sua justificativa no próprio palco das ações humanas e não em qualquer sistema normativo que, apontando para um dever-ser, procure explicar desvios constatados.

Nessa perspectiva, os valores éticos se relativizam e o político se configura enquanto espaço de representação teatral onde não há credulidade ou logro, apenas personagens cujos papéis não constituem simulacros, mas o próprio viver:

É difícil opor um país real a um país político, não existem enganadores e enganados, mas uma atitude global que faz com que a lucidez não impeça o investimento, ou mais exatamente uma situação que faz com que a paixão tenha uma grande importância no funcionamento da razão, perturbando-lhe os efeitos (Maffesoli, 1986, p. 110-111).

Ao afirmar que a imagística popular fala da precariedade, da finitude, do caráter efêmero da realidade com muito mais pertinência que a razão, Maffesoli atesta a falência do projeto filosófico da modernidade, decretando o triunfo da aparência sobre a essência, do êxtase em relação à sobriedade, do dionisíaco sobre o apolíneo. Os esquemas macroestruturais concebidos pela razão moderna com o intuito de analisar o tecido social, como o positivismo e o materialismo histórico, não podem dar conta de um mundo caótico no qual os mais exóticos arranjos humanos se fazem e desfazem sem obedecer a princípios previamente estabelecidos:

As partículas elementares constitutivas da matéria social, se nos permitem esta metáfora, formam configurações particulares que podem ser harmoniosas ou absolutamente aberrantes, mas elas não obedecem a nenhuma outra lei, salvo aquela da sua dinâmica própria, é essa dança nietzscheana que proporciona o mais belo e o pior, é essa dança que proíbe a explicação causal e impede a imposição planificadora do controle social, da mesma maneira que proíbe o julgamento moral num ou noutro sentido (Maffesoli, 1986, p. 117).

Habermas (1990) assinala que, para ser total, a crítica da razão feita por Nietzsche deve se colocar fora dos horizontes desta última, projetando-se a partir da dimensão dionisíaca do existir. Em consequência, não há outro caminho senão hipostasiar o não-racional e o estético enquanto o *outro* da razão. Trata-se, assim, não do resgate da harmonia entre os contrários existente no espírito trágico esquiliano (ou sofocliano), mas do afã de que Dioniso, qual Messias, venha redimir a humanidade sufocada por séculos de racionalidade. A mesma matriz de pensamento serve também de apoio ao pós-modernismo de Maffesoli.

Tendo claro que a crise da razão moderna não representa a crise de toda a racionalidade, Habermas busca retomar o projeto da modernidade, vendo como alternativa a chamada razão comunicativa. Os pontos de contato e as diferenças em relação à razão argumentativa serão apreciadas no próximo tópico, em que se buscará situar a educação em relação à problemática até aqui discutida.

No contexto de crise, qual o papel da educação?

De acordo com Kramer (1993), a educação pode ser tomada enquanto prática social à qual se vincula determinada visão de mundo, transformadora da realidade ou não. Considerando a dimensão transformadora, a educação persegue, entre outros fins, promover o autoconhecimento do educando enquanto ser pensante e construtor de sua existência subjetiva e histórico-social. Trata-se, então, de levar quem se educa a se posicionar criticamente em relação à natureza, à sociedade, ao mundo e ao tempo em que vive.

Nos marcos de uma visão confirmadora do existente, os processos educativos desenvolvidos na família e nos primeiros níveis escolares levam primeiro a criança a conhecer o que ela não deve fazer. Segue valendo, como princípio geral, a norma ética do senso comum: seu direito termina quando começa o do outro. Caminhando um pouco pelas sendas abertas por Badiou (1995), que não-

ditos podem emergir desse dito popular? O outro, esse desconhecido anônimo, é alguém que potencialmente me ameaça. Respeito-o, porque não quero ser desrespeitado, não invado seu espaço porque não quero ter meu espaço invadido, enfim, o que norteia minhas ações é uma série de não. A partir daí, o outro será tão mais reconhecido, quanto mais se aproximar de minha imagem refletida no espelho. É a mim mesmo que desejo respeitar, não a um outro diferente de mim (Badiou, 1995, p. 36).

Nesse ponto, um desafio se coloca para a educação: há como superar essa ética do não-mal, construindo as bases de uma nova ética?

Na medida em que o “bem” não é, como foi dito, um universal abstrato nem tampouco pode ser relativizado a extremos que atentem contra a própria existência humana, a questão central colocada para a nova ética é como validar ou não um dado conjunto de ações humanas. A razão comunicativa defendida por Habermas pretende atacar esse problema, vislumbrando o consenso entre indivíduos, construído em um contexto de diálogo, enquanto alternativa viável. Segundo Rouanet (1992), a interlocução se dá visando estabelecer critérios de validade quanto a três proposições básicas: as referentes ao mundo dos objetos (proposições objetivas), as referentes ao mundo social das normas (proposições normativas) e as referentes ao mundo das vivências e emoções (proposições subjetivas). A diferença básica com relação à razão moderna é que, no agir comunicativo, não existe validação *a priori* do que quer que seja: as verdades são construídas pela interação mútua dos indivíduos, cujo debate desembocará em soluções consensuais para as diferentes questões em jogo.

Endossando a proposta habermasiana — que no seu entender tem o mérito incontestável de oferecer uma saída para a crise da razão moderna sem descambar para o irracionalismo —, Rouanet (1992, p. 347) resume bem seu espírito quando afirma:

Mas, na dúvida, é preferível apostar em Habermas no sentido de Pascal: se ganharmos, ganharemos

tudo; se perdermos, não perderemos nada, porque não podemos ficar mais pobres do que já estamos.

Tendo em vista a complexidade das relações humanas, é possível apostar no consenso como a via que resolve todos os problemas? Ou há domínios, como a política, impensáveis sem o dissenso (Rancière, 1995)?

Na medida em que as ações políticas se desenvolvem na disputa pela vitória deste ou daquele projeto ancorado em determinados sistemas de valores, há, sem dúvida, um auditório que deve ser convencido, persuadido da justeza desse ou daquele argumento. Conforme frisa Perelman:

Toda argumentação, qualquer que seja, propõe-se influenciar um auditório — no sentido amplo dessa palavra, que engloba não apenas auditores mas também leitores — e esse auditório não é uma tábua rasa, antes já admite certos fatos, certas pressuposições, certos valores e certas técnicas argumentativas (apud Pessanha, 1989, p. 235).

Para a razão argumentativa, o importante é obter o aval do auditório e não alcançar o consenso, o qual se configura em elemento circunstancial, transitório, precário, efêmero. Os fóruns de decisão que, entre outras questões, devem resolver o problema da demarcação de fronteiras entre um “bem” e um “mal”, não são, portanto, outros senão os diversos auditórios cuja persuasão é necessária.

É cabível objetar que, ante as desigualdades sociais existentes no mundo de hoje, os diferentes sujeitos do diálogo não disputam os auditórios em pé de igualdade, impondo por outros mecanismos seus pontos de vista. Isso mostra, porém, que não só a argumentação mas o próprio solo argumentativo precisa ser construído. Se um dos interlocutores possui meios para publicizar seu discurso e o outro, não, já não há mais disputa: tudo passa a ser simulacro, aparência, ilusão.

Educar para uma nova ética significa, pois, ter consciência dessas limitações, não perdendo de vista o fato de que o discurso ético, tal como ocorre com o discurso filosófico, é construído em estado de per-

manente tensão entre a contingência histórica e o desejo de universalidade (Pessanha, 1989), tensão esta que caracteriza o próprio existir do homem.

RENATO JOSÉ OLIVEIRA é professor-assistente do Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora e doutorando em Educação da PUC/RJ. Seus trabalhos mais recentes são: As revistas de divulgação científica e a transmissão do conhecimento: uma abordagem sobre o ensino informal de ciências (*Contexto & Educação*, v. 8, nº 32); Ciência e divulgação: metas e mitos (*Cadernos de Pesquisa*, nº 83) e Análise epistemológica da visão da ciência dos professores de química e física do município do Rio (*Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 72, nº 172).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, (1991). *A política*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução de Roberto Leal Ferreira.
- _____, (1992). 2ª ed. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Edunb. Tradução de Mário da Gama Cury.
- BACON, Francis, (1973). *Novum Organum*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- BADIOU, Alain, (1995). *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. Tradução de Antônio Trânsito e Ari Roitman.
- BAUDRILLARD, Jean, (1995). O assassinato do mundo real. Entrevista. *O Globo*, 15 abr.
- COMTE, Auguste, (1978). *Discurso sobre o espírito positivo*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- COUTINHO, Carlos Nelson, (1994). *Cidadania e modernidade*. Palestra proferida na Embratel, Rio de Janeiro, 20 mai. Mimeo.
- DESCARTES, René, (1989). *Discours de la méthode*. Paris: Vrin.
- HABERMAS, Jürgen, (1990). *O Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- HUME, David, (1939). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Espasa.
- KONDER, Leandro, (1992). *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KRAMER, Sonia, (1993). *Por entre as pedras: arma e sonho na escola*. São Paulo: Ática.
- LALANDE, André, (1993). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza.
- MAFFESOLI, Michel, (1986). *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____, (1994). A crise da modernidade. In: WEYRAUCH, C.S., VINCENZI, L.B. (orgs.). *Moderno e pós-moderno*. Rio de Janeiro: UERJ.
- _____, (1995). Entrevista. *O Globo*, 15 abr.
- MARRACH, Sonia., (1993). O caso Collor ou a política na era dos meios de comunicação de massa. *Educação e Sociedade*, v.XIV, nº 44, p. 135-52.
- NIETZSCHE, Friedrich, (1993). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia. das Letras. Tradução de J. Guinsburg.
- PERELMAN, Chaim, (1988). *L'empire rhétorique*. Paris: Vrin.
- PESSANHA, J.A.M, (1989). A teoria da argumentação ou a nova retórica. In: CARVALHO, M.C.M. (org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus.
- RANCIÈRE, Jacques, (1995). Os riscos da razão. Entrevista. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 10 set.
- ROUANET, Sérgio Paulo, (1992). Razão negativa e razão comunicativa. In: ROUANET, S.P. (org.) *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VANCOURT, Raymond, (1987). *Kant*. Lisboa: Edições 70.