

Ética e conhecimento: reflexões para a Filosofia da Educação

Renato José de Oliveira*

Resumo: Este artigo busca estimular a reflexão no campo da filosofia da educação, tendo como eixo central a seguinte questão: como o conhecimento do mundo (físico e social) torna ou não harmoniosa a convivência entre os homens? Tomando por base momentos significativos da história do pensamento ocidental, o texto foi dividido em três partes: a primeira focaliza as concepções de Platão e Aristóteles ligadas ao tema e também os principais aspectos da teoria da argumentação de Perelman. A segunda apresenta e critica a visão céptica de Nietzsche, utilizando como referencial teórico a abordagem desenvolvida por Perelman. A terceira discute o ideal grego de perfeição e analisa as implicações éticas e educacionais do mito da "saúde perfeita", apontado pelo sociólogo francês Lucien Sfez como a grande utopia do próximo século.

Palavras-Chaves: Educação-Filosofia; Ético; Sociologia do conhecimento;

Abstract: This article explores the question of: does the knowledge of the world (physical and social) makes the coexistence peacefully or not among men. The text is divided into three parts considering the significant moments of the history of the western thought. The first part focuses on Plato's and Aristotle's conceptions and also on the main aspects of Perelman's theory of argumentation. The second part presents and criticizes Nietzsche's sceptical thought using Perelman's approach as theoretical back ground. The third part discusses the Greek's vision of perfection and analyzes the ethical and educational implications of the myth of the "perfect health", proclaimed by the French sociologist Lucien Sfez, as the great utopia of next century.

Keywords: Education-Philosophy; Ethics; Knowledge sociology of.

*Professor Doutor do Departamento de Fundamentos da Educação - Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Introdução

As relações entre ética e conhecimento têm sido discutidas por diferentes pensadores em diversas épocas. A questão filosófica que parece nortear as reflexões pode ser expressa, com alguma simplificação, nos seguintes termos: como o conhecimento do mundo (físico e social) torna ou não harmoniosa a convivência entre os homens? Em outras palavras, como a Razão (*Logos*) influencia e é influenciada por um *ethos*, tomado no sentido de um conjunto de disposições que orienta o agir prático dos homens?

A filosofia ocidental, em seu vôo de coruja¹, vem se debruçando sobre essa temática ao longo dos séculos. Respostas ou perspectivas de solução têm sido apresentadas, porém, longe de pôr um ponto final no problema, suscitam sempre novas interrogações.

O presente texto não tem a pretensão de historiar esse vôo, primeiro porque seria impossível acompanhá-lo no espaço de algumas páginas; segundo, porque não se trata de um percurso linear e sim sinuoso, repleto de espirais que se alargam e estreitam. Em vista disso, são feitas incursões na história da filosofia com o intuito de recolher elementos que subsidiem a reflexão atual e lhe dêem suporte para novos vôos.

I

Ao cindir a realidade em *doxa* (opinião) e *episteme* (ciência), Platão certamente buscou um modelo capaz de explicar o que, aos seus olhos, era visto como corrupção e degenerescência. A existência de um mundo imerso na sombra das inverdades e das incertezas combinava, de fato, com um cotidiano marcado pelo amesquinamento da alma humana. Este, por sua vez, não poderia ser atribuído à natureza da alma, divina por excelência, sendo portanto gerado pelo seu desconhecimento da Verdade. Em contrapartida, o mundo da *episteme* $\frac{3}{4}$ onde acima de tudo reinava o soberano Bem $\frac{3}{4}$ era marcado por perfeita clareza.. Como a maioria dos homens não conseguia contemplá-lo, cometia toda sorte de injustiças, incorrendo em erros.

Contudo, Platão não se limitou apenas ao caráter explicativo de seu modelo. Se o homem vivia em uma realidade cindida, era mister fazê-lo transpor o hiato que $\frac{3}{4}$ lançando-o na escuridão da *doxa* $\frac{3}{4}$ o tornava infeliz pela impossibilidade de conquistar a *episteme*. Aqui, um problema se coloca: seria essa conquista, posta como necessária, possível para to-

Ética e conhecimento: reflexões para a Filosofia da Educação • 101

dos os homens? Ou bastaria que alguns a lograssem, tendo então por tarefa orientar os destinos dos outros?

Mas vós fostes formados conforme o interesse do Estado para serdes reis da colmeia e de vós mesmos. Recebestes educação melhor e mais perfeita que os filósofos de outras cidades e estais, portanto, mais capacitados para o exercício da vida pública. É preciso, pois, que desçais à morada subterrânea onde vivem os demais homens e que vos acostumeis às trevas que reinam lá. Uma vez acostumados, vereis mil vezes melhor que eles e conhecereis cada imagem e o que ela representa, já que contemplastes o belo, o justo e o bem em sua verdadeira essência. Assim, o governo da cidade será realidade e não um sonho vão como os governos das cidades atuais, onde os governantes se batem uns contra os outros e disputam o poder, que veneram como um grande bem. (Platão, 1966, p. 278-9)

A passagem acima ilustra bem as convicções de Platão. Sendo os homens diferentes, nem todos teriam capacidade de conhecer o soberano Bem e muitos prefeririam até nem fazer a tentativa, dadas as dificuldades que a travessia implica. Cabe então aos que são dotados de verdadeiro espírito filosófico assumir essa tarefa, tornando-se governantes não pelo prazer de receber honras ou outras benesses, mas de servir ao povo.

A cidade ideal platônica, regida pelo princípio de eunomia², tem encarnada no rei-filósofo a comunhão total entre conhecimento e ética: os verdadeiros sábios são também a expressão maior da justiça, da bondade, da felicidade, enfim, de tudo o quanto há de nobre na existência humana. São, além disso, educadores na medida em que, ao governarem, dão exemplos do que é absolutamente correto e melhor para todos os cidadãos.

Trata-se de uma utopia? Se o termo for tomado em seu sentido etimológico (lugar não existente) e a ele for associada a dimensão de um lugar (*topos*) que ao se opor ao existente, critica-o, apontando caminhos para sua transformação, de fato a *República* de Platão pode ser vista como construção utópica. Tal construção revela, como aliás é comum em muitas utopias, um perfil de coerção que pode ser chamado autoritarismo de princípios. Assim como o médico sabe o que prescrever, porquanto conhece o mal e deseja restabelecer a saúde do paciente, o utopista ³/₄ em

102 • Renato José de Oliveira

última análise um “médico” das sociedades $\frac{3}{4}$ se crê conhecedor das prescrições adequadas para levar os homens a conquistar a vida feliz.

Mas se os médicos erram, não é cabível pensar o mesmo com respeito aos utopistas? E também que suas “receitas” podem beirar o inviável, quando não o ridículo?

Seria preciso nada menos que os campos de Babilônia ou de algum lugar igualmente vasto para alimentar na ociosidade cinco mil homens numa cidade [a crítica se dirige aos reis-filósofos e seus exércitos], com bandos bem mais numerosos de mulheres e criados. Em matéria de suposição, sem dúvida, é permitido dar livre curso à imaginação, mas pelo menos devemos nos deter nos limites do possível. (Aristóteles, 1991a, p. 244)

Aristóteles, que sempre estudou a natureza do conhecimento e o modo pelo qual este é adquirido, percebeu, porém, que a vida prática dos homens cria situações nas quais saberes de natureza científica, isto é, compromissados com a demonstração da verdade, não têm como proporcionar soluções satisfatórias.

Quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais precisas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas. (Aristóteles, 1993, p.18)

Tal reconhecimento não implica abrir mão da Razão enquanto faculdade humana capaz de resolver problemas, mas ter clareza de que é possível construir outro tipo de racionalidade cujo objetivo seja chegar ao verossímil em vez de buscar em vão o verdadeiro. Tal racionalidade se expressa na atividade retórica e tem por campo de aplicação o universo das relações humanas, marcado por conflitos de valores, crenças, hábitos ou, generalizando, por diferentes visões de mundo.

A Retórica, a despeito do sentido pejorativo que já lhe atribuíra Platão e que ainda hoje muita gente lhe atribui, não visa o engodo, a mentira, a ilusão. Ela aposta na argumentação como meio de se chegar não a verdades intemporais, anistóricas, absolutas, ditadas, por exemplo, por uma divindade que tudo vê e tudo conhece, mas às melhores soluções possíveis para os casos em discussão. Argumentar significa, pois, arrazoar, isto é, usar a Razão para investigar a natureza, a dimensão e a importância de problemas que se colocam como pomo de discórdia entre os seres humanos no curso da vida social.

Aristóteles sabia bem o quanto tais problemas envolvem, por um lado, paixões e emoções e, por outro, convicções cujas raízes se perdem nas brumas da história. Se na cidade ideal platônica a palavra do rei-filósofo era a expressão da lei, no mundo de que fala Aristóteles não há nada de errado em questionar resoluções baixadas pelos governantes. É como procede, por exemplo, Antígona na clássica tragédia de Sófocles. Impedida de enterrar o irmão pelas leis vigentes, invoca uma tradição que vem de tempos imemoriais: “Este dever não data de hoje nem de ontem, mas está em vigor desde a eternidade e ninguém sabe de onde ele provém”. (Sófocles, apud Aristóteles, 1991b, p.162)

Na argumentação de Antígona, a lei escrita que proíbe o sacramento fúnebre é ilegítima, mas seria sensato dizer que se apóia sobre um conhecimento falso ou errôneo da natureza humana? Se isso for admitido, quem disporá da verdade? Antígona? As mais remotas tradições? Deus?

O que se toma por legítimo não pode ser afirmado a partir de uma veracidade intrínseca, mas, ao contrário, se afirma por meio de uma verossimilhança construída no contexto das relações humanas. Para se chegar ao verossímil, Aristóteles assinala ser preciso fundar a argumentação em alguns lugares ou *tópoi* característicos. Dentre eles, o lugar do preferível merece destaque por ser aquele que se refere ao que a maioria dos homens busca ou faz. Assim, por exemplo, se certa regra de conduta é praticada por inúmeras pessoas e outra apenas por um círculo reduzido, a primeira é preferível à segunda e tal preferência fundamenta os argumentos que, num debate, respectivamente qualificam e desqualificam essas regras.

Todavia, os lugares do preferível podem não ser tão óbvios quando se trata de definir valores associados a determinadas situações. Diz-se que a maioria das pessoas admira mais os feitos difíceis que os fáceis, contudo, no cotidiano, as ações cumpridas com menor esforço são pre-

feríveis às que demandam maior gasto de energia. A existência de controvérsias instiga os oradores a buscar fundamentos em outros *tópoi* e Aristóteles fornece uma longa relação deles em sua *Retórica*.

Chaim Perelman, filósofo radicado na Bélgica e falecido em 1984, retomou o legado de Aristóteles, mostrando que os diversos lugares argumentativos podem ser classificados em algumas categorias gerais, dentre as quais as mais significativas seriam: quantidade e qualidade.

Os lugares da quantidade oferecem meios que permitem medir o valor de uma argumentação a partir de critérios como estabilidade (a tese defendida deve ser sustentável pelo máximo de tempo possível) e utilidade (o maior número de pessoas deve extrair da tese benefícios comuns). Desses dois critérios deriva o conceito de normalidade enquanto parâmetro capaz de persuadir os indivíduos a fazer o que faz a maioria e também dissuadi-los de fazer o contrário.

Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996) salientam que a passagem do normal à norma é vista com naturalidade porque enquanto o primeiro quantifica eventos e estabelece uma frequência de repetibilidade do útil, a segunda afirma ser tal frequência necessária à felicidade do maior número possível de pessoas, cabendo então conformar-se a ela. Tal naturalidade subsidia a construção de várias normas éticas, as quais, porém, não podem ostentar estatuto de universalidade porque a ocorrência de casos considerados excepcionais, cujas implicações sejam mais proveitosas, levam ao questionamento e à desvalorização do que antes era tido por normal. Muitas vezes, porém, a persuasão é mais profunda quando os argumentos utilizados tocam a alma humana por seu caráter singular, original e até excêntrico. Nesses casos, os lugares a que se recorre são os da qualidade, que se valem da natureza sedutora do romântico, do obscuro, do irrepetível.

Enquanto valor qualitativo que se opõe ao valor quantitativo da estabilidade, a precariedade pode apelar para a finitude da vida (ou, em termos existencialistas, para o absurdo da morte) como condicionante último do agir humano. A expressão latina *Carpe diem* (aproveitem o dia), conclamando o homem a desfrutar do prazer do aqui e agora, busca justamente persuadi-lo de que o normal, o sensato, o comedido, etc. podem ser apenas máscaras que desfiguram a face do viver. Como dizia Buber: “É preferível violentar um ser que se possuiu realmente a praticar uma benevolência anódina a números sem rosto” (apud Perelman e Olbrechts-Tyteca, op. cit., p. 102).

Perelman salienta que em vários campos da existência humana (ética, direito, filosofia, etc.) é fundamental fazer uso das práticas argumentativas. Para Perelman toda argumentação visa predispor o ouvinte a executar determinada ação, diferindo, assim, da coação, que o obriga necessariamente a agir. Os diferentes auditórios³ aos quais se dirige um orador não são tábuas rasas que se deixam moldar ao seu bel prazer, portanto é preciso conhecer as teses previamente admitidas por eles e, a partir daí, reforçá-las ou não. Qualquer discurso articulado para persuadir deve considerar que a adesão dos auditórios é variável, pois sempre existem níveis diferenciados de confronto entre os “possíveis” de uma dada situação.

A partir daí, cabe dizer que $\frac{3}{4}$ se opondo aos sistemas totalizantes e totalitários cuja meta é conhecer as verdades para estabelecer a comunhão total, absoluta, entre ética e conhecimento $\frac{3}{4}$, o modelo argumentativo não interdita a busca de relações complementares, desde que elas não impliquem o domínio coercivo de uma instância sobre a outra.

II

Em uma de suas obras de juventude, *A Origem da Tragédia*, Nietzsche aponta a existência de duas vertentes que orientam o conhecimento e as ações do homem no mundo: a apolínea e a dionisiaca. A primeira encarna a clareza, o senso de medida e o autocontrole providos pela razão. A segunda, ao contrário, expressa a obscuridade, a desmesura e o êxtase típicos das emoções humanas. Na visão nietzscheana, as duas vertentes se achavam harmonizadas no espírito da tragédia grega, traduzido, por exemplo, nas obras de Ésquilo e Sófocles. Os heróis gregos envolviam-se em episódios e disputas onde o prazer e a dor, a justiça e a injustiça, tinham por separação um fio muito tênue, fio este característico da transitoriedade e da finitude do existir. Esse sentimento era perfeitamente expresso por meio do chamado ideal agonístico: no curso da vida, valia mais ter um ano de glórias e feitos memoráveis do que uma longa existência marcada por insignificâncias.

Com o advento da filosofia clássica, porém, o espírito da tragédia é sufocado pela predominância do apolíneo, embora não seja diretamente Apolo quem fale e sim um intérprete: Sócrates. Para Nietzsche, ao patrocinar o conhecimento do mundo e a correção dos erros humanos pela razão, Sócrates cria o protótipo do homem teórico, ser extremamente infeliz por-

que se acha condenado a morrer aos poucos à medida que bebe o veneno da racionalidade, cada vez mais presente nas diferentes esferas da vida.

O homem teórico, que expressa a comunhão total entre o conhecimento e a ética, é visualizado por Platão, conforme foi discutido, como sendo o rei-filósofo. Este tinha por função educativa disciplinar as ações humanas a partir de ideais em tudo contrários ao ideal agonístico. Em vista disso, o autor da *República* concebia a tragédia como fundamentalmente mentirosa, devendo ser censurada para não comprometer o trabalho de formação dos futuros governantes.

Nietzsche condena a atitude platônica, sem dúvida policalesca e autoritária, a ela atribuindo o papel de desvirtuar o verdadeiro espírito helênico:

Minha desconfiança, com Platão, vai até o fundo: acho-o tão extraviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão (...), que, sobre o fenômeno inteiro Platão, eu usaria antes a dura palavra 'alta trapaça' (...) antes de qualquer outra. (Nietzsche, 1983, p. 343)

Sem deixar de criticar o legado socrático-platônico, Nietzsche passa a investir com maior veemência contra um inimigo que considera mais poderoso: Deus. O divino, colocando-se na qualidade de princípio e fim de todas as coisas, é o verdadeiro suporte da razão universal. Como esta é a base de toda a infelicidade humana e Aquele, por sua vez, o seu fundamento último, o homem só se tornará verdadeiramente feliz quando se propuser a assinar publicamente um triplo atestado de óbito: da morte de Deus, da morte da razão e da morte da ciência.

Seriam as inquietações nietzscheanas obra de um louco cujo intento é demolir tudo, não deixar pedra sobre pedra e condenar a existência humana a um vazio de valores, crenças e certezas? Na *Gaia Ciência*, o filósofo alemão põe o louco que secretamente vive dentro de cada um de nós a perguntar aos transeuntes da praça do mercado pelo paradeiro de Deus. As pessoas riem, zombam e respondem que talvez Ele tenha ido dar uma voltinha ou então fazer uma viagem... Mas o louco não se intimida e cobra o reconhecimento público do óbito: Deus está morto, seu cadáver exala um terrível mal cheiro, todos intimamente sabem e, no entanto, fazem de conta que nada percebem. Ao lado do divino jazem também a razão e a ciência cujos corpos em decomposição os homens, por preguiça ou covardia, preferem igualmente não enterrar.

A crítica nietzscheana é um libelo apaixonado contra a hipocrisia humana e, nesse aspecto, merece ser louvada. Entretanto, tomando o caminho que toma, não corre o filósofo alemão o risco de estar jogando fora a criança juntamente com a água do banho? Não seria pois o caso de criticar um certo modelo de ciência e de razão, dogmático e autoritário, ao invés de investir contra toda ciência e toda razão?

Com o triplice óbito, o que resta então da ética? Nietzsche a vê, em princípio, como receiptuário ao qual o homem adere por força das obrigações impostas pela tradição, a qual se constitui em “autoridade superior, a que se obedece não porque ela manda fazer o que nos é útil, mas porque ela manda” (Nietzsche, 1983, p. 159). A desobediência é sempre punida com o castigo, de sorte que, falando em termos genéricos, o agir ético seria balizado pelo medo da punição. Este, por sua vez, seria incutido principalmente por meio da educação, a qual teria por guia maior as “fantasias de carcereiros e verdugos”. (Idem, p. 160-1)

Essa visão nietzscheana do papel repressor da educação $\frac{3}{4}$ não só escolar, mas também daquela que tem lugar na família, nos grupos comunitários e demais espaços sociais $\frac{3}{4}$ deixa transparecer um profundo cepticismo com respeito ao problema da educabilidade humana. Afinal, para que fins se educa o homem? Se toda educação representa, em última análise, uma prisão e os educadores são carcereiros, o que é preciso fazer? Educar apenas para o espaço do aqui e agora, renunciando aos projetos de formar plenamente o ser humano para pensar e agir sobre a realidade que o cerca?

O pensamento niilista de Nietzsche opõe à ambição frustrada do “homem teórico”, herdeiro de Sócrates, a felicidade concreta do homem intuitivo:

Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas repele através deles a infelicidade, sem forçar para si a felicidade mesmo a partir das abstrações, enquanto aspira a ser tão livre de dores quanto o possível, o homem intuitivo, encontrando-se em meio a uma cultura, colhe já de suas intuições além da defesa contra o mal, uma iluminação, uma animação e uma salvação que não param mais de jorrar. (Türcke, 1993, p.68-9).

Sob um tal ponto-de-vista $\frac{3}{4}$ o qual se apóia no que Perelman define como lugar da qualidade $\frac{3}{4}$, a felicidade é puramente dionisíaca e

se concretiza quando os sonhos renascem e as fantasias jorram da alma, prontos a saciar a sede de um homem “abstrato, guiado sem mitos”, perante o qual foram colocados “a educação abstrata, os costumes abstratos, o Estado abstrato” (Nietzsche, 1993, p. 135). Mas quais os limites da explosão dionisiaca? Existiria algum tipo de fronteira ou divisor de águas entre o ético e o não-ético?

É interessante notar que Nietzsche não nega a existência de ações que poderiam receber a qualificação de não-éticas, como também não nega a existência de ações que poderiam ser chamadas éticas. Sua crítica se volta essencialmente contra os fundamentos dessas ações. Os filósofos, querendo descobrir a essência das coisas, se posicionam frente à vida e à experiência como se fossem apreciadores de quadros expostos em museus. Para o olhar filosófico, o evento focalizado se comportaria sempre do mesmo modo, o que permitiria à Razão conhecer sua essência. Entretanto, o mundo se transforma a todo instante, não cabendo no campo estreito de um olhar que, buscando o eterno, perde o curso das mudanças. Assim, diz Nietzsche, talvez se deva reconhecer que “a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada: ela parecia tanto, e mesmo tudo, e, propriamente é vazia, ou seja, vazia de significação” (Nietzsche, 1983, p. 93-94).

Diante de um tal vazio, o que é tomado por justiça se prende ao aqui e agora, já que somente o presente instantâneo tem o atributo da permanência:

O caráter de troca é o caráter inicial da justiça. (...) Dá-se a cada um o que ele quer ter, como doravante seu, e se recebe em compensação o que se deseja. Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio, sob a pressuposição de uma posição mais ou menos igual de potência; assim a vingança pertence originariamente ao domínio da justiça, ela é intercâmbio”. (Nietzsche, 1983, p. 99)

Essa visão de justiça tem por suporte a idéia do útil como objeto de retribuição e do nocivo como objeto de retaliação. A esse utilitarismo se liga, por sua vez, o relativismo ético que institui, para o jogo das relações humanas, uma espécie de vale tudo: “tudo o 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)

O relativismo ético é apenas o antípoda do autoritarismo de princípios. Enquanto este pretende instalar, por via impositiva, a perfeita comunhão entre

o conhecimento do bem e sua prática, aquele estabelece uma comunhão de negatividades: se não é possível conhecer a verdade, também não é possível construir normas éticas pois nenhum critério é melhor que outro para validá-las.

Ao retomar o caminho da argumentação como alternativa possível para a resolução de conflitos, Perelman permite fazer a crítica das posições cépticas alicerçadas no relativismo ético. O recurso aos argumentos pragmáticos (Perelman, 1997) é típico do pensamento que pretende estabelecer vínculos inexoráveis entre as consequências de um fato e sua causa. Opera-se uma transferência direta do valor do efeito para o que se admite ser a causa, de sorte que, no âmbito das ações éticas, o justo se converte tão somente num princípio de ação e reação: fazemos ao outro exatamente aquilo que ele nos fez. Embora tal reciprocidade seja aplicável tanto aos benefícios quanto aos danos, é sem dúvida com respeito a estes que surgem os problemas. A pena de Talião, “olho por olho, dente por dente”, é um exemplo característico que tem atravessado os séculos e alimentado entre os homens o ódio e o espírito de retaliação.

Sem migrar para o campo do dogmatismo, $\frac{3}{4}$ que combate esse tipo de reciprocidade moral apelando para um bem ou uma verdade eternos $\frac{3}{4}$ Perelman (1997, p. 20) põe em xeque o valor incontestado dos argumentos pragmáticos quando diz que:

Em resumo, como um efeito o mais das vezes resulta de um concurso de várias causas, e cada uma delas faz parte de uma cadeia causal, será possível fornecer critérios que determinem, sem discussão, a causa a qual se aplicará o argumento pragmático?

A complexidade das redes causais interdita, portanto, a transferência direta do valor do dano para quem cometeu o delito. Mas há, contudo, algo a ser criticado em relação ao próprio dano: podemos considerar sua valoração fixa, isto é, passível de ser construída pelos mesmos critérios de malefício? O céptico, que condena a possibilidade de se ter critérios de aferição válidos para todos, fica pois diante de um impasse: critica o absoluto, mas absolutiza o valor das consequências, tanto que o transfere sem nenhum constrangimento para o autor do ato doloso, que deverá sentir o mal causado ao outro na mesma extensão em que este o sentiu.

Se tal postura reduz a justiça a um “intercâmbio da vingança”, a argumentação, pelo contrário, tem como invocar razões (que evidentemente-

te levam em conta também sentimentos e paixões, pois o homem é um ser pleno) para dirimir os conflitos por outra via que não seja a da violência.

III

Um aspecto marcante da cultura helênica foi, sem dúvida, a valorização da forma. Esta se manifestou na geometria, na arquitetura, na escultura e em outras artes, retratando o que para um grego antigo se colocava como ideal máximo da vida: fazer tudo do modo mais belo e perfeito possível. Aliás, beleza e perfeição se achavam indissoluvelmente ligadas, encarnando o princípio maior que regia todo o cosmos: a harmonia.

Entretanto, conforme bem assinala Werner Jaeger (1995), essa busca da perfeição não traduz um espírito individualista, mas “humanista” no sentido de que é o homem $\frac{3}{4}$ tomado como ser genérico e não como eu autônomo $\frac{3}{4}$ a razão pela qual ela é feita. Até no que se refere ao divino isso se aplica: a forma física dos deuses não é outra senão a humana. A perfeição é, portanto, o princípio que inspira os atos criadores, inclusive a própria criação do mundo:

Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza. (...)

Logo, para que o mundo, na sua unicidade, se assemelhasse ao ser vivo e perfeito, seu autor não fez nem dois nem um número infinito de mundos; este céu é um só e único; assim foi feito e assim sempre será. (Platão, 1977, p. 48-49)

A modernidade, segundo Hegel, tem como característica filosófica marcante o desenvolvimento do princípio da subjetividade, o qual se expressa no reconhecimento do indivíduo como ser autônomo, o que implica a valorização da vontade livre, isto é, não determinada por um *ethos* comunitário. Não há dúvida de que a descoberta do “eu” foi extremamente significativa: eu penso, eu escolho, eu realizo, eu existo foram conquistas das quais não se pode subtrair a importância. Sobretudo, porque constituem um dique contra a exacerbação do espírito comunitário, a qual pode levar à dissolução das vontades individuais em favor de uma

vontade geral maior, como pretendeu, por exemplo, Rousseau. Mas onde chegaremos nós com a polarização em sentido inverso, isto é, com a hipertrofia do eu autônomo? Em outras palavras, que relações manterão entre si a ética e o conhecimento?

As respostas, naturalmente, não estão prontas nem são fáceis de ser encontradas. Todavia, algumas sendas de investigação podem ser abertas. Como ficaria a questão da busca da perfeição em um mundo matizado pelo culto à personalidade, ao sucesso, à competência e ao bem estar individuais? O sociólogo francês Lucien Sfez (1996) assinala que tal busca passa pelo mito da “saúde perfeita”, o qual se constituiria na grande utopia do século XXI.

Com os avanços notáveis da biotecnologia e da genética, o conhecimento científico coloca diante de si a perspectiva de ultrapassar os limites do próprio corpo em termos de resistência física e longevidade. O projeto Genoma, que tem por objetivo fazer um mapeamento completo dos genes humanos, seria um dos inspiradores disso na medida em que permitiria prever com segurança a propensão aos vícios, à depressão ou à inadaptação social. Os indivíduos portadores dessa herança genética, “imperfeitos” por natureza, não teriam lugar na nova sociedade, a dos seres “puros”, de saúde e constituição física “superiores”. Para Sfez (op. cit.), um claro indicador de que concepções desse tipo não são meras especulações fantasiosas é o fato dos testes genéticos já serem obrigatórios na Califórnia, o que permite às companhias de seguro utilizá-los como critério para definir quem será aceito ou não como cliente.

A divisão entre seres “perfeitamente saudáveis” e “defeituosos” se daria conforme a lógica da distribuição das riquezas: os ricos teriam amplo acesso às terapias gênicas e às cirurgias de substituição de órgãos doentes por equivalentes artificiais de durabilidade muito maior, ao passo que para os pobres restariam apenas os tratamentos alternativos (medicinas naturais, acupuntura, etc.).

Sfez aponta ainda que a busca do corpo perfeito se vincula à expectativa de fazer do planeta um lugar depurado de todo tipo de contaminação. Experiências-piloto foram desenvolvidas com essa finalidade pelo Projeto Biosfera 2, implantado em uma microregião do Arizona entre 1991 e 1993. Lá, em um grande hangar de vidro, todos os ambientes naturais da Terra foram reproduzidos para quatro homens e quatro mulheres que cultivavam espécies vegetais e criavam animais que lhes per-

112 • Renato José de Oliveira

mitiam ter uma dieta plenamente saudável. Segundo o depoimento de um dos participantes do projeto, naquele lugar era possível respirar o ar e ingerir os alimentos mais puros, gozando assim da “melhor saúde do mundo” (Sfez, op. cit., p. 4).

O mundo asséptico da “saúde perfeita” tem por finalidade ser o lar abençoado, o novo éden, de um homem cuja existência quase eterna fixa valores e normas de conduta:

O termo [“A Grande Saúde”] se aplica a este homem novo, que estaria além da nossa infeliz existência humana, que atingiria a imortalidade, que não precisa em nada de Deus, moral e metafísica. O mal estaria no corpo, seria tratado pela ciência, sem mediações políticas. (Sfez, loc. cit.)

Em vista disso, o que se configuraria como ético? Na medida em que o jogo das relações humano-sociais deixa de ser importante para definir os conceitos de certo e errado, de justo e injusto, a ética é suprimida porque se torna inteiramente supérflua. Como a maldade se difunde a partir do corpo geneticamente “imperfeito”, a solução do problema se resume tão somente à purificação da espécie. Em outras palavras, erradicando os “defeitos”, segregando os “não saudáveis”, os homens passarão necessariamente a fazer o bem já que o mal deixou de existir.

Tal concepção representa uma comunhão de propósitos entre ética e conhecimento mais nefasta que a prevista na cidade ideal platônica. Isso, porque a conversão do mal em absoluto que pode ser conhecido e extirpado leva os “seres puros” a fazer da sua condição “superior” fator de distanciamento com relação aos demais homens. Não se trata, agora, de auxiliá-los a enxergar melhor nas sombras, mas de condená-los ao isolamento e à extinção. O papel educativo do rei-filósofo é substituído por uma postura que endeusa o corpo e a inteligência daqueles que reúnem melhores condições de gerar uma descendência “saudável”. A escola maior desses homens e mulheres é o elitismo e a discriminação social, que encontram amparo “pedagógico” na eugenia: as práticas eugênicas ensinam como selecionar os mais bem dotados pela natureza e a coibir a proliferação da “escória”, do “lixo humano” que só contribui para a degradação da espécie.

Os estudos desenvolvidos por Sfez nos Estados Unidos, França e Japão podem ser apontados como mais uma futurologia negativista que

busca seu lugar ao sol nos conturbados tempos de final de milênio. Entretanto, a segregação dos segmentos sociais considerados indesejáveis tem antecedentes nada desprezíveis na história: há exemplos da sua implementação pelos nazistas e, anteriormente, por países nórdicos na década de 20. Nestes últimos, ciganos, marginais, prostitutas e deficientes físicos foram esterilizados em massa, chegando as cifras à faixa de doze a quinze mil seres humanos esterilizados compulsoriamente na Noruega (Bizzo, 1998, p. 166).

Concluindo

A título de conclusão, cabe dizer que conhecimento e ética dificilmente deixarão de manter entre si relações que gerem controvérsias. Por essa razão, as discussões aqui apresentadas constituem apenas um esboço e não um quadro acabado. Na medida em que o saber científico se coloca como necessidade capital do homem, o problema de determinar até onde é possível avançar sem pôr em risco a própria humanidade é um problema ético.

A despeito das soluções, via-de-regra pouco exequíveis, pensadas pelos utopistas e do desdém manifestado pelos cépticos quanto à possibilidade de aprimorar as formas de convívio humano, alternativas precisam ser pensadas. Estas, quando geradas a partir do debate, do confronto entre diferentes razões, permitem chegar a acordos que não reivindicam para si o estatuto de verdades eternas, válidas para todos os homens em todos os tempos. Em vista disso, combater o dogmatismo e o cepticismo se coloca como tarefa importante para o educador, seja qual for o seu campo de atuação: escola, partido político, associação comunitária, etc. A educação, pensada no sentido mais amplo de formação do homem, não é onipotente, não muda radicalmente as sociedades como supunham, no início do século, alguns dos mais fervorosos defensores do otimismo pedagógico. A escola, por exemplo, não é a versão reduzida da vida social e, portanto, não tem a função de se constituir em modelo cuja amplificação permita redimir a humanidade dos seus erros. Mas, não sendo somente espaço de repasse dos conteúdos culturais socialmente acumulados, pode sem dúvida contribuir para consolidar ou desfazer as crenças, valores e tradições que alimentam as diferentes buscas humanas nos planos ético e científico.

Notas

- 1 Hegel comparou a filosofia à coruja de Atena, que só levanta vôo ao anoitecer. Se o “dia” representa o espaço das obrigações e tarefas, comum à maioria dos homens, a “noite” se coloca como o tempo, não cronologicamente mensurável, de reflexão sobre tudo o quanto configura a vida cotidiana.
- 2 Segundo o princípio de eunomia, a cidade se constitui em universo composto por camadas sociais distintas, harmonizadas entre si por meio de uma ordem hierárquica. O respeito à hierarquia social é visto como algo livremente aceito e reconhecido pelos cidadãos, uma vez que repousa sobre a máxima de que aos melhores e mais capazes é justo dar uma fração maior de poder.
- 3 Para Perelman a definição de auditório é ampla: Pode tratar-se de um único ouvinte, um parlamento, um conjunto de leitores, etc. O importante na definição é que ela não se limita a tomar o auditório como corpo físico, considerando-o antes uma construção do orador, isto é, a idéia que este faz do alcance de seu discurso.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991a.
- _____. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- _____. *Rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française, 1991b
- BIZZO, Nelio M. V. “O paradoxo social eugênico e os professores: ontem e hoje”. In: CHASSOT, Attico & OLIVEIRA, Renato José de. (orgs.) *Ciência, ética e cultura na educação*. São Leopoldo: Unisinos, 1998, pp. 165-189.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, s.d.
- _____. *Ainsi parlait Zarathustra*. Paris: Gallimard, 1947.

- _____. Humano, demasiado humano. Aurora. Crepúsculo dos ídolos. In: LEBRUN, Gerard (Org.). *Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: 1983, Coleção Os pensadores, p. 83-150, 153-85 e 329-44.
- _____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- PERELMAN, Chaim, Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PERELMAN, Chaim. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *L'empire rhétorique*. Paris: J. Vrin, 1988.
- _____. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PLATÃO. *La république*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- _____. Timeu. In: *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1977, v.XI, p.35-113.
- SFEZ, Lucien. A grande saúde. Entrevista ao Caderno Mais, *Folha de São Paulo*, 7 abr., 1996, p. 4-5.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1992.