Ética e humanização do homem: desafios para uma educação pluralista

Renato José de Oliveira*

Resumo: Este artigo focaliza três diferentes concepções éticas e suas influências sobre a formação do homem. Primeiramente, discutimos as principais transformações culturais, políticas e filosóficas que caracterizaram o pensamento ocidental desde o advento da modernidade (em meados do século XVI) até o desenvolvimento das idéias que culminaram na construção do sistema ético iluminista. Em seguida, analisamos a visão estética que Maffesoli tem da ética contemporânea e as críticas que faz às normas éticas universais propostas pelo Iluminismo. Por fim, com base na teoria da argumentação de Perelman, apontamos limitações relacionadas às concepções éticas anteriormente discutidas, visando propiciar aos educadores alternativas para superar tanto as normas éticas dogmáticas quanto o relativismo axiológico, cujas contribuições para a humanização do homem têm sido bastante negativas.

Palavras-chave: ética, argumentação, pluralismo.

Abstract: This paper focuses three different ethical conceptions and its influences on the formation of man. First we discuss the main cultural, political and philosophical changes that characterized occidental thought, since the source of modernity (around the sixteenth century) until the development of ideas which carried to the building of the illuministic ethical system. Then we analyze Maffesoli's aesthetic concept of contemporary ethics and his critical remarks about the universal ethical norms proposed by the Enlightenment. Finally, based on Perelman's theory of argumentation, we point out limitations related to the ethical conceptions discussed first aiming to give educators some alternatives to overcome both dogmatic ethical norms and axiological relativism whose contributions have been quite negative to the humanization of man.

key words: ethics; argument; pluralism.

* Doutor em Educação pela – PUC/RJ e professor do Departamento de Fundamentos da Educação – Faculdade de Educação – UFRJ

Introdução

A discussão ética se acha hoje na ordem do dia, atravessando o fazer educativo nos mais diversos espaços sociais em que relações do tipo educador-educando são estabelecidas. Nas escolas, nos lares, nos ambientes de trabalho, nas associações comunitárias, etc. a questão *o que é educar e quem se educa?* acaba por ser desdobrada em inúmeras indagações acerca das visões que os indivíduos fazem de si mesmos e do outro com quem se relacionam. Tomar o outro como reflexo dos próprios valores, crenças e aspirações, como competidor que é preciso sobrepujar ou como ser ao qual se é indiferente têm sido algumas dessas visões, as quais entram em choque com o que Manfredo A. de Oliveira, com muita propriedade, define por ação ética: “Numa palavra, podemos dizer que a ação ética é a negação das diferentes formas de egoísmo através do que se frustra o processo de conquista da humanidade do homem pela destruição da essencial relacionalidade, que o constitui como homem” (Oliveira, 1995, p. 96).

Esta relacionalidade se acha estreitamente vinculada à idéia de humanização, ou seja, ao processo pelo qual os homens buscam conjuntamente o bem-estar material e o crescimento espiritual e intelectual que lhes permite deixar a condição de seres de necessidade – cujo existir é marcado pelos impulsos de satisfazer instantânea e individualmente desejos e carências – para assumir uma outra, interativa, construída intersubjetivamente. Pode-se dizer, então, que a humanização representa um processo social de compreensão da história coletiva dos homens, compreensão que permite a inserção dos diferentes grupos humanos nessa história sem o apagamento das histórias individuais e identitárias (pertença a etnias, raças, credos religiosos, etc.), conforme assinala Kramer (1995).

Na medida em que a constituição dos sujeitos humanos enquanto sujeitos relacionais se acha ameaçada pela proliferação de ações não-éticas tais como o egotismo ou os fanatismos de grupo¹, o processo de humanização também corre sérios riscos, o que coloca para a educação grandes e fascinantes desafios. Sem pretender indicar o *ovo de Colombo*, busco na filosofia do pluralismo e na teoria da argumentação desenvolvidos por Chaim Perelman subsídios que permitam refletir e apontar alternativas para a problemática em questão.

Ética, modernidade e humanização

Embora o termo modernidade possa ser associado a uma vasta gama de significados, tanto no plano histórico quanto no plano filosófico, o século XVI se coloca para o pensamento ocidental como marco decisivo de ruptura com respeito às concepções de mundo e de homem dominantes desde o final da antigüidade. O século dos grandes descobrimentos marítimos, da Reforma protestante e do Renascimento, entre outros eventos, representa não só o questionamento da autoridade política, religiosa e moral da Igreja mas uma autêntica mudança da posição ocupada pelo homem no cosmo, já que na esteira da revolução copernicana a autoridade científica de Aristóteles é também questionada.

O homem do século XVI, sacudido pelos ventos de uma modernidade que tudo põe em xeque, que no solo das convicções mais caras planta as sementes da dúvida, parece ter uma única e decisiva certeza: “se nada é seguro, só o erro é certo”. (Koyré, 1986, p. 25).

A razão moderna emerge, pois, em um cenário em que a riqueza do pensamento humano, caracterizada pelo turbilhão de dúvidas e questionamentos, não faz do mundo um edifício bem acabado mas um belíssimo e instigante “amontoado de escombros”. (ibid., p. 26). Contudo, há sempre o momento em que o confortável travesseiro das dúvidas se torna incômodo (op. cit., p. 28), levando o homem a buscar algum porto seguro no sonho que o arrasta para uma aventura sem fim na imensidão de mares nunca antes navegados. É esta a perspectiva que Descartes nos oferece ao final de sua quinta meditação: tendo partido da dúvida, reencontrar a rota das idéias claras, de modo a poder “adquirir uma ciência perfeita sobre uma infinidade de coisas, não só das que estão em Deus, mas também das que pertencem à natureza corporal”. (Descartes, 1979, p. 171).

Se Deus é o grande avalista do conhecimento, Ele não pode, entretanto, avalizar as condutas e as relações que os homens estabelecem entre si. Dotados de livre-arbítrio, os sujeitos humanos erram porque fazem mau uso do juízo, que é composto pelas faculdades do entendimento e da vontade. Na visão cartesiana, enquanto o primeiro é finito, a segunda não conhece fronteiras e justamente por isso conduz o homem ao erro. Dobrar ou ao menos estabelecer limites para a vontade requer da razão uma ação disciplinadora, a qual só é bem conduzida por um

método eficiente. Todavia, como garantir que todos os homens chegarão a se entender quanto à eficiência e universalidade desse método? O próprio Descartes, certamente não por falsa modéstia mas por ser um intelectual prudente, advertia nas primeiras páginas do seu *Discurso do Método*: “Meu desejo não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que maneira achei por bem conduzir a minha”. (idem, 1989, p. 48).

O homem burguês que desponta no cenário social do século XVII conhece bem o arbítrio imposto pela vontade ilimitada do clero, dos nobres e dos reis. Sabe que as riquezas acumuladas pelo trabalho, trapaça ou herança não se acham ao abrigo do confisco por parte dos poderosos nem das investidas dos que pouco ou nada possuem. Para preservar a propriedade não é possível contar com a concordância espontânea das razões quanto às formas de bem dirigir a conduta: mais eficiente que um método é a celebração de um contrato. Para os filósofos jus-naturalistas, a vida social faz do pacto de não agressão entre os homens uma exigência. Hobbes, por exemplo, assinala que entre os seres humanos há vários motivos para a discórdia (ódio, inveja, etc.) que não se acham presentes nos animais. Vivendo em um **estado de natureza**, condição hipotética que precede a civilização, os homens – biologicamente iguais – possuem todos o desejo de buscar para si o máximo de bem-estar. Esse desejo comum gera, entretanto, conflitos. Na medida em que o espaço da satisfação de um indivíduo se amplia, entra em choque com o espaço do outro, gerando uma situação generalizada de guerra de todos contra todos. Para preservar-se, cada homem precisa então renunciar a uma parcela do seu direito natural, o que dá origem a um pacto entre os iguais. Contudo, na visão hobbesiana, esse é um acordo frágil, impotente para assegurar a paz, já que um homem desconfia do outro. A solução reside, pois, em transferir para uma instância superior a todos a tarefa de garantir o acordo. Essa instância é o Estado, vontade maior que todas as vontades, esfera cujo exercício do poder compete de preferência a um só homem, um rei, assessorado por um corpo secreto de conselheiros. Segundo assinala Rouanet (1989, p. 38), o Estado deve prescrever leis severas para uma sociedade que corresponde a uma “agregação mecânica de indivíduos” e não a uma coletividade de caráter orgânico.

No entender de Locke, porém, a ordem social pode seguir normalmente seu curso sem recorrer ao amparo de uma vontade maior,

inocorrível e soberana materializada em um Estado absoluto. Na medida em que a vida moderna prende mais e mais as pessoas aos próprios afazeres e interesses, especializando funções, um contingente de indivíduos, eleito com a finalidade de estabelecer leis que permitam regular satisfatoriamente os conflitos, cumpre melhor o papel de manter coeso o corpo social. A essência do poder não se materializa, portanto, na figura do governante mas na instituição parlamentar, de sorte que entre cidadãos proprietários ou entre estes e os despossuídos se interpõe, soberanamente, a letra fria da lei.

Com a consolidação do projeto da modernidade em fins do século XVIII, afirma-se o princípio da subjetividade: as sociedades modernas são constituídas por indivíduos autônomos, sujeitos de direitos e deveres, que devem competir por um lugar ao sol. O princípio da subjetividade encarna as aspirações do homem burguês, agora mais amplas pois não se trata apenas de defender as próprias posses mas de universalizar uma visão de mundo. Assim, os direitos à vida, à propriedade, à liberdade de pensamento e expressão, à educação, etc., consagrados pelos iluministas do século XVIII, passam a figurar como direitos fundamentais do homem. Nesse contexto, a ética kantiana se apresenta enquanto conjunto de princípios capazes de se impor a todos os seres dotados de razão. Isso significa que, a despeito das diferenças de opinião, costumes ou credos religiosos, há máximas universais que transcendem às motivações particulares deste ou daquele indivíduo, só não sendo reconhecidas por quem se acha à margem do processo de humanização: os selvagens e os loucos. Uma dessas máximas prescreve que todo homem deve sempre dizer a verdade. Se, todavia, alguém é forçado a mentir para evitar danos a si mesmo – acusando por exemplo, um inocente por conta de alguma ameaça – setirá remorso, o que para Kant serve como prova de que o indivíduo tinha o dever moral (universal e comum a todos os homens) de ter dito a verdade. Porém, independente do remorso, o bem desfrutado pelo mentiroso é contingente porque se o ato de mentir possuísse estatuto de universidade, todos mentiriam, tornando impossível a convivência entre os homens.. Analogamente, se todos fossem assassinos, não haveria possibilidade de vida em comum e, por conseguinte, de estruturar sociedades humanas. Em outras palavras, sem a unidade da razão prática, seria impossível para o homem se tornar sujeito da sua humanização.

Alain Badiou (1995) questiona a universalidade da ética iluminista, fundada sobre uma suposta unidade da razão que permite fazer com clareza a distinção entre Bem e Mal. Sendo as diferentes culturas incomensuráveis entre si, como definir a priori qual é o centro e qual é a margem da humanização do homem? Na verdade, a definição não passa de um arbitrário cultural imposto pela burguesia enquanto classe social hegemônica. Em vista disso, o universalismo ético protagonizado por ela é eurocêntrico, construindo-se à imagem e semelhança do homem branco, ocidental, cristão, trabalhador, temente a Deus, etc. Possuindo uma face bem delineada, esse homem universal respeita, considera e é solidário com um outro que não é senão ele mesmo. O diferente, ser cuja humanização é incipiente, tem seu rosto apagado no espelho que reflete apenas os padrões burgueses de conduta, convertidos em imagens universais do certo e do errado.

Não há dúvida de que as colocações de Badiou são instigantes mas é preciso perguntar até que ponto o reverso da medalha, ou seja, a explosão de particularismos éticos gerados pela heterogeneidade das culturas também não cerceia, tanto quanto a ética iluminista, a conquista da humanidade do homem.

Os particularismos éticos: avanços no caminho da humanização do homem?

Segundo reporta Ventura (1994), para os membros de comunidades como a da favela de Vigário Geral (RJ), governadas de fato pelo narcotráfico, a “lei do asfalto”, isto é, o código penal e a legalidade jurídico-política representada pelas constituições municipal, estadual e federal praticamente nada representam. Lá o que prevalece é a “lei do morro”, prescrita pelos traficantes de acordo com seus próprios códigos de ética. Na medida em que o roubo, dentro da comunidade, é expressamente proibido, quem se aventurar a praticá-lo deve ser castigado de forma a desestimular outras pessoas a fazer o mesmo. Assim, o furto de um bujão de gás tem como pena para o ladrão a perda de uma das mãos.

No filme *Antes da Chuva*, (República da Macedônia, 1994) o diretor Milcho Manchevski retrata como em certa aldeia, dividida entre macedônios cristãos e albaneses muçulmanos, os primeiros decidem punir uma jovem albanesa que matara um de seus homens: com a morte. Nesse caso, a retaliação enquanto princípio punitivo é ainda mais direta, seguindo fielmente a máxima do *olho por olho, dente por dente*.

Chama a atenção nos dois episódios o apelo à regra da reciprocidade moral. De um ponto-de-vista pragmático, essa regra é tida por justa na medida em que vê o mal como algo a ser sentido, pelo agressor, da mesma forma que o foi pela vítima. Considerando, porém, que os seres humanos não são moralmente idênticos, haveria como estabelecer de fato condições de igualdade entre os danos sofridos pelo ofendido e aqueles que se pretende infligir ao ofensor?

Enquanto a ética iluminista condena a reciprocidade moral a partir de uma razão que pretende se impor sobre as razões particulares, forjando a priori as bases de um universalismo normativo, os particularismos éticos aceitam de bom grado aquela regra na medida em que sua ética se constitui, conforme frisa Maffesoli (1994, p. 27), em uma “ética da estética”, fundada sobre a emoção. O termo estética é aí empregado em sentido derivado da raiz grega *aísthesis* que se refere às faculdades sensoriais e emotivas do homem.

A ética a que Maffesoli faz menção é hoje, segundo ele, tributária de facções e grupos que se multiplicam em um mundo formalmente regido pelos valores da modernidade em colapso². Dá-se, pois, o fenômeno do tribalismo: não conseguindo mais se reconhecer nas instituições sociais existentes, as pessoas se reúnem em tribos que lhes conferem identidade e lhes permitem expressar suas vozes, ainda que de modo violento. A formação de tais agrupamentos, por vezes, se constitui em algo efêmero, sendo o alinhamento de interesses ditado pelas situações ou circunstâncias que se apresentam em dado momento. (idem, 1988). Assim, o que hoje une os membros de determinada tribo pode perfeitamente amanhã desuni-los.

Na medida em que os homens vivem realmente “em um mundo passional, um mundo que supera a ordem rígida da razão” (idem, 1985, p. 30), Maffesoli aponta o esgotamento do termo sociabilidade, ligado a uma idéia de cooperação entre os indivíduos, substituindo-o por *socialidade*, mais adequado, em seu ponto-de-vista, para expressar aquela superação. Sob a socialidade, o homem não é mais o ser social que visa o bem comum mas um ser-para-si que vive com outros e, muitas vezes, contra outros. Essa forma contemporânea do existir estaria associada à libertação de Dioniso – deus que encarna a emoção e o êxtase –, encerrado nos porões da alma humana por séculos e séculos de racionalidade opressiva. Na mitologia grega, Dioniso ora revelava uma aparência

máscula e viril, ora graciosa e efeminada, simbolizando assim a duplicidade que faz do homem um ser contraditório, cujas ações no mundo simultaneamente constroem e destroem alguma coisa. Por isso, diz Maffesoli (ibid., p. 142), “a socialidade une e, ao mesmo tempo, revela-se cruel”.

O mal-estar gerado pela modernidade em colapso faz dos membros das tribos sujeitos questionadores do espírito produtivista, marcado pela fé no progresso científico e na construção de dias melhores para o conjunto da humanidade. O homem comum, isto é, aquele que ainda não se tribalizou, tem seu dia a dia regulado por um tempo linear e julga marchar inexoravelmente rumo a um pródigo amanhã. Trabalhar para progredir, progredir para um dia poder usufruir são os lemas que adota em vida e pelos quais morre, lamentando a má sorte de não os ter realizado:

“O percurso da exploração à alienação mostra-se balizado pelos projetores das Luzes – e a tecnoestrutura contemporânea, sempre a mesma a despeito das variações de regime político, recolhe os frutos da grande ideologia progressista, que pretende planificar a felicidade individual e social pelo uso exclusivo dos instrumentos da razão” (op. cit., p. 133).

Reagindo à dominação produtivista, os integrantes das tribos não se preocupam com o porvir, preferindo viver o presente, o aqui e agora em que o mundo se condensa em emoção e espetáculo. Este último resgata o sentido trágico da existência ao pôr em destaque o precário, o caráter pontual e efêmero das paixões humanas. Em vista disso, Maffesoli atribui ao social um caráter eminentemente teatral, sendo os eventos (violentos ou não) cenas e os indivíduos protagonistas:

“É forçoso reconhecer-se que a existência social é, antes de mais nada, teatral, e à vista disso cada cena, por mínima e ‘séria’ que seja é importante (...) Na teatralidade, nada é importante porque tudo é importante. E o que, de uma maneira ‘não consciente’, preside o ordenamento desta cena é o sentimento de participar, quer se queira, quer não, de uma representação geral” (op. cit., p. 18).

Na medida em que são formas de socialidade, as relações marido-mulher, professor-aluno, patrão-empregado, etc., se acham ordenadas pelo

cimento da dramaturgia (idem, 1986, p. 136). Na vida cotidiana, cada um deve desempenhar o papel que lhe cabe, não devendo tal atribuição ser entendida como degenerescência moral mas enquanto condição necessária ao viver. Uma vez que só há atores em cena, o cinismo rege as atitudes humanas. O médico, por exemplo, pode não ter a menor idéia de como curar o doente mas representará de modo a transmitir-lhe a confiança necessária à aquisição dos serviços em questão. Já ao enfermo mais importa comprar a segurança transmitida pelo profissional do que realmente saber se este pode de fato curá-lo (ibid., p. 123). Maffesoli salienta ainda que em muitos casos o cinismo é um meio de resistência contra a opressão, configurando-se em postura tipicamente subversiva. Quando em uma fábrica os operários pressentem a chegada do chefe da seção, apressam-se em fazer parecer que o ritmo das atividades é normal, que todos ali procuram dar o máximo de si para o bom curso da produção. Após a inspeção, porém, retomam o relaxamento ou mesmo as brincadeiras habituais. Quanto ao chefe, interessam apenas as observações feitas no momento da visita, pouco importando o que se passa às suas costas. Em um tal ambiente ninguém é ingênuo mas todos representam seus papéis, garantindo para si o quinhão indispensável ao usufruto de algum tipo de prazer, mesmo sob a rotina imposta pelas relações de trabalho:

“o cinismo é um misto de mesura e senso crítico, implicando, antes de tudo, um certo desprezo pelas ilusões que projetam a realização do desejo para o futuro, permitindo sobretudo uma grande lucidez, expressa verbalmente ou sob outras formas, frente às cristalizações da existência social. Em resumo, com o cinismo temos o que chamamos de saúde social que aceita a necessidade do limite sem, no entanto, perder uma real inserção na socialidade” (idem, 1986, p. 126).

Nietzsche³, pensador cujas obras de juventude põem em destaque o confronto entre os lados racional (apolíneo) e extático (dionisíaco) da existência humana, assinalara em *O Nascimento da Tragédia* (1993) que o saber veiculado por Dioniso, fundado no êxtase e na fugacidade do instante, deixa o homem nauseado com respeito à realidade. Para melhor ilustrar tal sentimento, recorreu à fábula do sábio Sileno (idem, p. 36). Velho e feio, o Sileno, cujo estado natural era a embriaguez, corria mun-

do sobre o dorso de um asno, acompanhando Dioniso em suas celebrações. Conta a lenda que, certa vez, fora ele perseguido por Midas, ansioso por saber qual dentre as coisas do mundo seria a melhor para o homem. Primeiramente o Sileno se negou a responder mas, face à insistência do interlocutor, disse, com um sorriso cínico, que o melhor da vida reside em nada ser. Não sendo isso possível, o melhor seria a morte. Ao fazer pouco das instituições, normas e convenções que regem a vida social, o cínico guarda como trunfo a sabedoria do Sileno, a qual lhe permite suportar a seqüência de náuseas cotidianas que formam o existir. “A autenticidade, como o ar puro, asfixia” diz Maffesoli (1986, p. 125), convicto de que a destruição das máscaras e dos simulacros somente poria a nu uma face tão horrenda que provocaria engulhos até no mais apolíneo dos homens apolíneos.

A conversão das relações sociais em objeto de representação geral agride as concepções de público e privado consagradas pela modernidade. Enquanto as diferentes identidades culturais ou tribos, conforme prefere Maffesoli, usavam como espaço de expressão e representação a esfera privada, enquanto se mantinham restritas em seus guetos ou nichos exóticos, a sociedade do trabalho e do progresso podia perfeitamente ignorá-las. O público, concebido enquanto espaço institucional regido pela razão, não era invadido: nele vigorava a igualdade formal, por meio da qual todos se viam como cidadãos, sujeitos impessoais dos mesmos direitos e deveres. A partir do momento em que os particularismos deixam a esfera privada e buscam afirmar publicamente seus valores, suas crenças e seus códigos de ética, o espetáculo que protagonizam envolve inevitavelmente a todos, tribalizados ou não. Assim, a presença do tráfico de drogas enquanto poder paralelo nos morros do Rio, os conflitos étnicos, religiosos e nacionalistas em várias partes do mundo, as seitas de fanáticos que explodem bombas de gás letal em estações de metrô e tantas outras manifestações tribais existentes nos dias de hoje permitem perguntar: os particularismos éticos representam concretamente avanços em direção à humanização do homem?

Retomando a questão da regra da reciprocidade moral, é possível dizer que quem a põe em prática não se acha preocupado em provar, por via racional ou empírica, a existência de seres moralmente idênticos para legitimar sua aplicação. A experiência e a tradição de retaliar têm como apoio apenas a idéia de similitude: a ofensas semelhantes, é justo dar

tratamento semelhante. Este, se não impede os agredidos de sofrerem novas agressões, costuma inibi-las pela demonstração inequívoca de força. Todavia, o critério semelhança não torna o problema ético da retaliação substancialmente diferente. Afinal, que parâmetros devem ser utilizados para aferir a semelhança e a quem cabe defini-los?

Como os particularismos éticos costumam ver a si mesmos enquanto medida das coisas, fecham-se em totalidades pouco permeáveis a pontos-de-vista diferentes. Com isso, o problema dos parâmetros e da responsabilidade por sua definição encontra uma pronta solução: para o membro da tribo, somente o que vem de seus pares é certo, somente suas aspirações devem ser consideradas legítimas, somente seus atos são justos. Um tal fechamento pulveriza a relacionalidade constituinte da vida social, não contribuindo para a humanização do homem por converter o existir em apagamento da alteridade, já que a identidade tribal se coloca como a única digna da condição humana.

Portanto, opor a ética da estética à ética iluminista significa simplesmente fazer o problema da humanização do homem girar em círculos: tanto uma quanto a outra, embora por meios diferentes, se propõem a reduzir o heterogêneo ao homogêneo. Contribuir para desfazer essa circularidade é, sem dúvida, um dos grandes desafios que a educação enquanto prática social ligada ao processo de humanização do homem tem diante de si. No próximo tópico, buscar-se-á discutir como o resgate das práticas argumentativas, que visam a persuasão dos diferentes auditórios, pode representar uma alternativa.

O campo da argumentação e a educação pluralista

Quando se fala em auditório, a primeira idéia que se tem a respeito é a de um público reunido em determinado local (praça pública ou recinto fechado) para ouvir oradores. Entretanto a vida moderna, transformando significativamente o cotidiano do homem pela entrada em cena de recursos tecnológicos que ampliam as possibilidades de comunicação, torna necessário o redimensionamento do que se entende por auditório. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1996) modificam um pouco a definição comum, estendendo-a ao público leitor. Hoje em dia, com o desenvolvimento da mídia virtual e da informática, cabe dizer que o conceito pode ser ainda mais ampliado, englobando telespectadores e usuários da

Internet. A partir daí, é preciso reconhecer que o termo orador adquire também novos significados, podendo se referir tanto aos produtores de discursos escritos quanto aos produtores de discursos imagéticos. Assim, ao lado da argumentação verbal, aparecem outros tipos de “retórica”⁴, os quais desenvolvem, em função de seus respectivos auditórios, recursos persuasivos próprios.

Pode-se dizer que todo discurso feito para persuadir admite duas formas genéricas de argumentação: heurística e erística. Na primeira, os interlocutores dialogam a fim de chegar a uma verdade consensual, que se impõe sobre os diferentes pontos-de-vista inicialmente confrontados. Na segunda, os interlocutores se comportam como adversários que buscam vencer o debate, fazendo com que o auditório, ao aderir a determinada tese, rejeite automaticamente a tese rival. Contudo, como frisam Perelman & Olbrechts-Tyteca (ibid.), na maioria das situações cotidianas a argumentação não é puramente heurística nem erística, combinando, freqüentemente, elementos de uma e outra forma. Isto se dá porque nenhum auditório se acha sempre disposto a celebrar o consenso nem tampouco pode ser pensado enquanto *tabula rasa* que se deixa moldar pelas teses defendidas por determinado orador. Em se tratando do jogo eleitoral, no qual diferentes projetos partidários se acham em disputa, é clara a natureza erística da argumentação. Nesse caso, a vitória sobre o oponente é, sem dúvida, o objetivo maior dos interlocutores mas o triunfo conquistado hoje pode, perfeitamente, representar o revés de amanhã pois a adesão dos auditórios é variável: quem adere a uma proposta dificilmente o faz de forma incondicional, mantendo, ao contrário, níveis de conflito entre os argumentos que lhe são apresentados. (Perelman, 1987).

É preciso destacar também que no campo da argumentação há lugares ou *tópoi* característicos, como os da **quantidade** e os da **qualidade**, onde os oradores constróem seus argumentos. Os lugares da quantidade oferecem critérios que permitem algum tipo de mensuração por parte do auditório, tais como estabilidade (a tese deve ser capaz de se sustentar por muito tempo) e utilidade (uma vez legitimada, a tese deve permitir que o maior número possível de pessoas possa extrair benefícios comuns). Desses dois critérios deriva o conceito de **normalidade** enquanto expressão do que é aceito e seguido pela maioria (Pessanha, 1989). Já em certas situações, os lugares da quantidade se tornam limitados e o orador precisa conquistar a adesão do auditório pelo caráter

singular, original e até por vezes excêntrico dos argumentos utilizados, os quais têm por referência os *tópoi* da qualidade. Estes não põem em destaque a clareza e a ordem mas justamente o misterioso, o nostálgico, o obscuro, o ambíguo, o irrepetível. Nada impede, porém, que haja combinação de critérios quantitativos e qualitativos na construção dos argumentos, desde que isso não implique algum tipo de incoerência.

Na medida em que permite pôr em xeque o absolutismo presente nos sistemas normativos que apelam para uma razão atemporal, eterna, capaz de se impor a todos os sujeitos pensantes, a teoria da argumentação de Perelman concorda com Maffesoli no que tange a criticar o caráter limitado e coercitivo da visão de justiça como valor universal concreto, aplicável a diferentes povos, diferentes épocas e diferentes culturas. Todavia, enquanto Maffesoli considera as sendas do relativismo axiológico como as únicas possíveis para o animal humano, o caminho aberto pela argumentação é outro, muito mais sinuoso e difícil de trilhar. Os primeiros passos podem ser dados ao se discutir os conceitos de objetividade dos fatos e de verdade universal.

Tome-se então, a título de ilustração, a seguinte versão do conhecido conto do *rei nu*. Certa vez, determinado rei fora convencido, por um mágico da corte, de que somente os cortesãos dotados de inequívocas qualidades morais seriam capazes de ver os novos trajes com os quais ele, o mágico, vestiria o monarca. Reunidos em um dos salões de gala do palácio, os presentes se entreolhavam perplexos, porém ninguém se arriscava a dizer, em público, o que estava vendo. A incômoda situação de constrangimento e burburinho se estende até que, de repente, uma criança entra no salão e pergunta em voz alta por que motivo o rei está nu. A criança, cuja simplicidade e falta de malícia poderiam ser atestadas por qualquer um dos auditores, apresenta a prova de objetividade decisiva que nenhum dos adultos fora capaz de apresentar sob pena de ser considerado “imoral”.

É possível dizer, então, que certos argumentos são inquestionáveis porque estão fundados sobre fatos objetivos? Essa parece ser a conclusão a tirar, contudo o problema se agudiza se o conto for um pouco modificado. Suponhamos agora a situação em que o mágico não só “veste” o rei como exorta a platéia a se manifestar acerca do que vê. Frente ao impasse, um cortesão se levanta e declara: “a indumentária de Vossa Majestade é, de fato, audaciosa”. Outro, em seguida, arrisca: “Vossa Majestade se apresenta a nós de forma bastante autêntica”. Segue-se,

então, toda uma seqüência de comentários não comprometedores até que uma primeira criança aparece, indagando acerca da nudez do rei. Contudo, antes que alguém exija a cabeça do mágico, outra criança intervém, declarando: “Vossa Majestade está vestido com a seda mais pura e o ouro mais nobre que existe na Terra”. Que dizer, então, acerca do argumento da primeira criança? Sem dúvida, o testemunho de objetividade por ele apresentado se mostrou **mais universalizável** que os testemunhos fornecidos pelos adultos, todavia, após a intervenção da segunda criança – em princípio tão qualificada moralmente quanto a primeira – , a discussão precisa ser reaberta.

Estas últimas considerações vêm ao encontro do que diz Perelman (1988, p. 49) acerca dos critérios de objetividade e universalidade: “Com efeito, se a discordância de um outro, que parece tão qualificado quanto nós, sublinha a subjetividade de nossa opinião ou, ao menos, o fato de que ela não se impõe a todos, a concordância de outrem não é suficiente para garantir a objetividade ou a universalidade”(...)

Reconhecer isso significa endossar os pontos-de-vista do relativismo axiológico? Não. Defender a transitoriedade das verdades não significa dizer que elas possuem o mesmo valor, tanto fazendo adotar uma como outra. A transitoriedade chama, sim, a atenção para o fato de que nenhuma tese que se proponha a afirmar algo como universalmente ético ou justo se acha inteiramente ao abrigo de controvérsias. No âmbito da teoria da argumentação de Perelman, o orador tem direito a pretensões de universalidade quando as teses que defende visam persuadir não apenas este ou aquele indivíduo em particular mas a humanidade como um todo. Isto significa dizer que o orador se dirige, em princípio, a um auditório universal que poderá legitimar suas teses, conferindo-lhes estatuto de universalidade. Tal auditório, entretanto, não representa fisicamente o conjunto dos habitantes do planeta mas antes a visão que o orador tem do alcance de suas próprias teses. É, como frisa Perelman (1996, p. 137), uma hipótese de trabalho que orienta o pensamento e a ação do orador. Portanto, no campo da ética, argumentar em favor de um dado sistema de normas é submetê-lo constantemente ao teste de universalização, que não é senão o teste da crítica feita, esta sim, por homens e instituições concretas:

“A encarnação do auditório universal varia com os séculos, com as épocas, com os progressos da ciência, etc. O que foi consi-

derado normal, válido universalmente em tal época não o foi mais noutra época; isso quer dizer que essa idéia do auditório universal sempre é uma idéia situada histórica, social, psicologicamente" (ibid, p. 144)".

"Não esqueçamos, com efeito, de que toda argumentação, todas as razões que se fornecem a favor de uma tese, é o índice de uma dúvida, de que as teses que nos encontramos a defender obrigatoriamente não parecem acima de qualquer contestação" (idem, 1987, p. 262).

Em vista disso, fica clara também a diferença entre a imposição do caráter verdadeiro e universal de uma tese como fruto de algum tipo de "iluminação" (divina, científica, estética, etc), através da qual o orador se diz agraciado, e a proposição de teses como algo a ser debatido e apreciado criticamente por parte dos coletivos humanos.

Face ao exposto, não é difícil concluir que as práticas argumentativas, quando alicerçadas sobre os princípios do confronto democrático de idéias e da liberdade de escolha por parte dos diferentes auditórios, constituem-se em conquistas importantes no processo de humanização do homem já que rejeitam a imposição arbitrária de opiniões, crenças ou normas de conduta. Entretanto, cabe destacar que para haver disputa ou se chegar ao livre consenso e não a acordos forçados é preciso estabelecer, de fato, condições de igualdade para a apresentação dos discursos. Se determinado orador dispõe de condições privilegiadas, interdidas a outros, já não há jogo argumentativo e sim jogo de aparências. Em muitos países ditos democráticos, certos oradores são direta ou indiretamente apoiados por redes de interesse (mídia, poder econômico e/ou militar) que lhes permitem passar um verdadeiro rolo compressor sobre o discurso de seus oponentes. Embora os auditórios em disputa não sejam *tabulas rasas*, a disparidade gritante de recursos faz com que as práticas dialógicas se convertam em monológicas, ou seja, a argumentação acaba sendo substituída por formas dissimuladas de doutrinação.

Para que a educação contemporânea possa assumir efetivamente um caráter pluralista e democrático, afastando-se de qualquer tipo de prática doutrinária, deve estimular o educando a desenvolver uma **razão polêmica**. Uma tal razão se opõe às visões de mundo fechadas em si mes-

mas e não aceita algo como evidente apenas porque aparenta sê-lo. Reconhecendo suas limitações, não se declara onipotente, tendo por princípio a abertura de pensamento que leva o homem, mesmo diante das certezas mais sólidas e das idéias mais claras, a indagar: se algo é assim, por quê não pode ser de outro modo? A razão polêmica rejeita, portanto, as formas de racionalidade que só consideram as provas demonstrativas, apoiadas em evidências lógicas ou empíricas, em função de uma racionalidade construída pela argumentação, cujo objetivo não é apresentar soluções terminais para os problemas éticos mas situá-los no plano do discutível, do questionável. Como bem frisa Perelman (1996, p. 64):

“Apenas um racionalismo ingênuo julga a razão capaz de encontrar as verdades evidentes e os valores indiscutíveis. Sendo a justiça, desde sempre, considerada a manifestação da razão na ação, o racionalismo dogmático acreditava na possibilidade de desenvolver um sistema de justiça perfeito.

O racionalismo crítico, em contrapartida, por reduzir o papel da razão, por não lhe reconhecer nenhum poder de determinar o conteúdo de nossos juízos, é levado, por tabela, a limitar-lhe a importância no estabelecimento de um sistema normativo”.

Assim, enquanto orientação filosófica para o agir humano, o pluralismo que toma por base a natureza polêmica da razão faz do debate e da controvérsia instrumentos capazes de atacar “os pontos-de-partida absolutos e inalteráveis” (Pessanha, op. cit., p. 227) que caracterizam as visões de mundo fechadas e dão suporte aos fanatismos. Se essas visões muitas vezes seduzem pelo fato de oferecerem, nos mais diferentes campos do existir, concepções sistematizadas que permitem “encontrar uma solução única e verdadeira para todos os conflitos de opinião e divergências” (Perelman, 1979, p. 6), o fazem mediante a imposição de que Deus, a superioridade da raça, o interesse do Estado, etc. legitimam suas convicções. Tal postura frequentemente torna justificável, para os que a adotam, o uso da força contra quem não adere as suas verdades: “os que resistem devem ser reeducados e, se não se deixarem convencer, deverão ser punidos pela sua obstinação e má vontade” (*ibid*, p. 7).

Como se vê, a educação enquanto doutrinação serve aos interesses dos que pretendem converter, motivados pelas mais diferentes razões, as

relações humano-sociais em relações de dominação. Portanto, para conferir à formação ético-política do homem, nesse final de milênio, uma dimensão diferente desta, a educação pluralista deve colocar em discussão o significado das ações éticas e do exercício da cidadania, rechaçando definições a priori ou lugares comuns. Mesmo quando se afirma que ser cidadão é assumir a condição de sujeito de direitos e deveres, respeitar e ser respeitado, ser tolerante para com o próximo, etc. é preciso polemizar, perguntando: quem é concretamente contemplado por essas definições? O indivíduo real, de carne e osso, ou um ente abstrato?

Na medida em que os homens constroem sua existência histórica a partir de condicionamentos de natureza econômica, política e social gerados pelas ações de sujeitos concretos, o sujeito impessoal de direitos e deveres, forjado pela visão de mundo liberal burguesa que perpassa a ética iluminista, segue sendo uma abstração. Em vista disso, uma nova ética, que não se proponha a falar de um universalismo etéreo e distante da realidade vivida pela maioria dos homens, precisa focalizar as relações humanas sob outro prisma. Buscando superar tanto o aprisionismo quanto o relativismo axiológico, uma ética fundada sobre a argumentação pode ser vista como meio de construir ações humanas que confirmam novo significado aos conceitos de tolerância e respeito mútuo. Não se trata de assumir a postura típica do liberalismo, que prega a condescendência, porque quem é condescendente permanece preso aos limites da regra da reciprocidade moral, não agredindo já que, em última instância, não quer ser agredido pelo outro. Para ultrapassar esses limites, o homem **tolerante** deve abandonar o patamar das ações preventivas e ingressar no campo das ações positivas, não se deixando polarizar – no curso da existência social – pelas instâncias do ser-para-si ou do ser-para-o-grupo.

Se os indivíduos se limitam a ouvir apenas as vozes de suas próprias consciências ou da consciência tribal com a qual se identificam, não se humanizam porque convertem a relacionalidade em relações de troca a partir das quais visam extrair algum proveito pessoal ou para o grupo. Ao se afastar de uma e outra postura, a educação pluralista assume, portanto, uma perspectiva de questionamento do existente que implica fazer, desfazer e refazer caminhos, já que: “a instauração do verdadeiro pluralismo e da verdadeira democracia não é fácil, antes permanece como horizonte ou utopia libertária, a estimular o prosseguimento de lutas pessoais, culturais, políticas”.(Pessanha, op. cit., p. 89-90).

Considerações finais

A discussão aqui desenvolvida coloca para o educador contemporâneo o problema de como tratar os diferentes valores humanos sobre os quais se fundam os sistemas normativos. Na medida em que rejeita o universalismo dogmático e o relativismo axiológico, a educação pluralista deve estimular polêmicas que tenham como pano de fundo a questão: que valores contribuem para levar o homem a ultrapassar a condição de ser de necessidades, constituindo-se em ser relacional?

Evidentemente, toda controvérsia implica pôr em xeque determinados valores em função de outros, de modo que o educando, após dialogar com o educador, acaba sem dúvida aderindo a determinadas teses, não por força do modismo ou da cooptação mas pelo fato desta adesão refletir ao mesmo tempo uma decisão pensada e um sentimento motivador. Se a doutrinação ética visa converter alguém, apelando para seus sentimentos e emoções ou procurando impor à razão a natureza inatacável de certas concepções, a argumentação se dirige ao homem pleno, ser de razão e paixão. Ela não trabalha com provas de fé nem com verdades científicas mas situa o discurso ético no campo do plausível, do razoável. Portanto, a adesão conquistada é sempre algo passível de revisão, de questionamentos e dúvidas.

Enquanto os valores que orientam o homem para a condição de ser de necessidades – competição por bens materiais, discriminação, egotismo, tribalismo – são afirmados pela via da doutrinação, a oposição a eles (socialização das riquezas, visão do outro enquanto sujeito do diálogo, comunhão com o gênero humano) não pode empregar os mesmos meios, sob pena de somente substituir uma prática dogmática por outra.

A argumentação abre, portanto, espaços para a construção coletiva da existência social pelos sujeitos humanos, retirando da história o caráter de monólogo proferido por aqueles que detêm a força das armas, o poder econômico, a palavra de Deus e quaisquer outros instrumentos de coerção que nos privam da condição de seres relacionais.

Notas

1. Segundo dados fornecidos pelo Departamento de Pesquisas Sobre a Paz e os Conflitos, da Universidade de Upsalla na Suécia, entre

1989 e 1994 o mundo foi palco de cerca de noventa conflitos armados. Destes, apenas quatro envolveram disputas entre nações, sendo os demais referentes a problemas étnicos, raciais, nacionalistas e religiosos registrados nos limites territoriais de diferentes países. O levantamento feito pelos pesquisadores de Upsalla é citado no documento elaborado pelo Ministério da Educação Nacional e Formação Profissional de Luxemburgo e intitulado: “1995 – une année pour la tolérance”.

2. Para Maffesoli (1994, p. 20-21) o colapso dos valores da modernidade se manifesta claramente pela rejeição dos conceitos de Razão e Progresso. Em vista disso, enquanto ideal político perseguido individual ou coletivamente pelas pessoas, a democracia se acha em franca decadência, havendo hoje no mundo inteiro uma saturação dos princípios básicos que a constituem (liberdade de escolha, respeito pelo outro, etc.)
3. O niilismo nietzscheano é um dos suportes filosóficos do pensamento de Maffesoli. A ética da estética, desenvolvida a partir da relativização total das normas, estabelece a equivalência axiológica de referenciais, a qual bem se expressa na máxima *“tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado”*. (Nietzsche, 1993, p. 69).
4. Perelman (1996) assinala que para os antigos gregos e romanos, a retórica consistia na arte de bem conduzir tanto a palavra quanto o pensamento. Nos discursos imagéticos, as imagens muitas vezes conduzem o pensamento do produtor melhor do que as palavras, as quais podem ser pouco utilizadas ou mesmo dispensadas.

Referências bibliográficas

- ANTES da chuva. Milcho Manchevski. República da Macedônia: Polygram Audiovisual: Polygram Vídeo, 1994. 1 videocassete (92 min): son., color. ; 12 mm. VHS NTSC.
- BADIOU, Alain. **Ética**: um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Paris: Vrin, 1989.

- _____. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1986.
- KRAMER, Sonia. Questões raciais e educação: entre lembranças e reflexões. *Cadernos de Pesquisa*, n. 93, p. 66-71, 1995.
- MAFFESOLI, Michel, (1995). *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- _____. *A sombra de Dionísio*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Le temps de tribus*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.
- _____. Maffesoli e a crise da modernidade. In: WEYRAUCH, C. S., VINCENZI, L.B. (orgs.). *Moderno e pós-moderno*. Rio de Janeiro: Departamento Cultural da UERJ, 1994. Transcrição de palestra.
- MARTUCELLI, Danilo. As contradições políticas do multiculturalismo. *Revista Brasileira de Educação*, 1996, n. 2, p. 18-32.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO NACIONAL E FORMAÇÃO PROFISSIONAL DE LUXEMBURGO. Courier de l'éducation nationale A3-95 de 21 de março de 1995. Reúne textos compilados pela UNESCO relativos à questão da intolerância entre os homens no mundo atual. Ministra: Erna Hennicot-Schoepges. 1995 – *Une année pour la tolérance*. Texto acessado via Internet: <http://www.men.lu/-publications/PublaA3-95.html>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- OLIVEIRA, Renato J. de. *Ética e educação: a formação do homem no contexto de crise da razão*. *Revista Brasileira de Educação*, n. 2, p. 33-41, 1996.
- _____. *Utopia e educação: pensando a formação ético-política do homem contemporâneo*. Rio de Janeiro, 1996. Doutorado em Educação. Departamento de Educação da Pontifícia Universidade Católica.
- PERELMAN, Chaim. *Argumentação*. *Enciclopédia Einardi*, 1987, v. 11, p. 234-65.
- _____. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *La philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique*. *Revue Internationale de philosophie*, n. 127-128, p. 5-17, 1979.

- _____. **L'empire rhétorique**. Paris: Vrin, 1988.
- PERELMAN, Chaim, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PESSANHA, J.A.M. A teoria da argumentação ou nova retórica. *In*: CARVALHO, M.C.M. de (org.). **Paradigmas filosóficos da atualidade**. Campinas: Papyrus, 1989.
- REALE, Giovanni, ANTISSERI, Dario. **Historia del pensamiento filosófico y científico**. Barcelona: Herder, tomo II, 1988.
- ROUANET, Sergio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. *In*: **Jürgen Habermas: 60 anos**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1989.
- VENTURA, Zuenir. **Cidade partida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.