

Racionalismo e Educação: o *Ethos* Contemporâneo

Leno Francisco Danner¹

Resumo: neste trabalho, queremos refletir sobre as relações entre democracia, direitos humanos, pluralismo, cosmopolitismo e educação, ressaltando o *ethos* da práxis político-pedagógica atual, fundado da necessidade de radicalizar o iluminismo moderno, e seu objetivo, isto é, a emancipação humana.

Palavras-Chave: Educação; *Consciência de Época Contemporânea*; Racionalismo.

Abstract: in this paper, we want reflect about relationships between democracy, human rights, pluralism, cosmopolitanism and education, emphasizing the *ethos* of the actual political-pedagogical praxis, founded in modern *Aufklärung*, it has like objective the human emancipation.

Key-Words: Education; *Contemporary Consciousness of Our Age*; Rationalism.

Introdução

Gostaríamos de pensar o núcleo normativo do ser humano e da sociabilidade contemporâneos, e sua relação com a educação. Entendemos esse núcleo como resultado de um longo e contraditório aprendizado histórico, solidificado por numerosas lutas sociais. De fato, por trás da instituição desses ideais, está um processo histórico de tomada de consciência que levou à construção de uma cultura que se funda nos direitos humanos, na democracia e no pluralismo. Essa autocompreensão do ser humano atual, enquanto sujeito de direitos e detentor de uma dignidade e de uma inviolabilidade fundadas na justiça que não podem ser violadas em nenhuma hipótese, bem como a compreensão de que as relações humanas devem levar a sério os direitos humanos, a democracia, o pluralismo e o cosmopolitismo (fundando-se neles), constituem-se naquilo que denominamos *núcleo normativo de nossa consciência de época*, naquilo que somos, pensamos e vivemos. Sem esse núcleo normativo, perderíamos o foco de nossa identidade.

E este processo histórico deu-se concomitantemente ao desenvolvimento do capitalismo em escala global, a partir de uma perspectiva imperialista e colonialista, fundada em uma relação de centros-periferias. A partir de meados do século XX, com o estrondoso desenvolvimento técnico-científico, e com a revolução nas comunicações, temos o fenômeno da globalização, que pode ser entendida por um viés político-econômico, no qual esta relação entre

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-RS. E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

centros-periferias ainda se mantêm em grande medida, e por um viés cultural, no qual a cultura de massas se coloca como o universo simbólico basilar a partir do qual se dão tanto a integração mundial quanto a realização da sociabilidade e mesmo a formação da subjetividade. É claro que não separaríamos estes dois vieses. O fato é que, da modernidade para cá, nós temos (1) a progressiva consolidação das democracias ocidentais, que afirmam em seu cerne um conteúdo normativo fundado na radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, o que implica na afirmação do pluralismo moral, e (2) a progressiva industrialização e desenvolvimento técnico-científico dessas mesmas sociedades, o que leva a uma mudança nas próprias relações capitalistas seja em nível nacional, seja em nível internacional. Tanto a democratização quanto a industrialização e o progresso técnico-científico abrem espaços para a consolidação de uma realidade na qual as necessidades básicas (e mesmo muitas produzidas pelo mercado) podem ser satisfeitas para todos, podem ser estendidas a todos (basta citar que, hoje, temos condições de alimentar a todos os seres humanos; citemos também o aumento na expectativa de vida), incluindo, fundamentalmente, a plena realização dos direitos humanos e a participação de todos os cidadãos e de todas as cidadãs na vida pública. Enfim, trata-se de um momento (1) em que a cultura normativa de nossas sociedades democráticas tem por base a radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, a defesa do pluralismo moral, a afirmação dos direitos humanos, a defesa e a promoção do meio ambiente e mesmo a realização de um cosmopolitismo equitativo, e (2) em que as condições econômicas possibilitadas pela industrialização e pelo desenvolvimento técnico-científico propiciam a efetivação de uma *qualidade de vida e também moral* para todos e todas, independentemente de sua localização geográfica, de sua cultura, etc. A questão está no modelo econômico ainda hegemônico em nível global, que ainda mantêm uma estrutura classista e, diríamos, imperialista e colonialista. Trata-se, então, de pensarmos a relação entre teoria e práxis diante desta realidade, realidade na qual os direitos humanos, a liberdade e a igualdade são tornadas formais diante das grandes desigualdades sociais, políticas e econômicas que grassam em nossas sociedades.

Por isso mesmo, algumas questões nortearão nossas reflexões: como se dão, hoje, na práxis político-pedagógica, as relações entre educação e esse núcleo normativo? O que uma antropologia radical implica para a educação? Como pensarmos uma relação teoria-práxis que dê conta desses problemas? Por trás destas questões, subjaz o nosso entendimento de que a educação constitui-se em uma práxis político-pedagógica que tem por objetivo a emancipação humana e que, portanto, coloca a necessidade de radicalizar a democracia, de realizar os direitos humanos, de se promover o pluralismo, de se instituir um cosmopolitismo equitativo e de se promover a preservação do meio ambiente. Em outras palavras, a educação é feita na dialé-

tica entre teoria e prática, o que faz dela uma práxis: os problemas políticos e, portanto, o contexto global da sociedade (política, economia, cultura, etc.) são a base a partir da qual ela encontra seu sentido e realiza a sua ação.

Como se pode perceber, por trás de tudo isso, os ideais de emancipação humana do racionalismo ocidental estão mais vivos do que nunca e se enraizaram profundamente em nossa cultura, em nossa autocompreensão normativa. Não obstante os sucessivos golpes que sofreu, ao longo de seu desenvolvimento histórico (como duas guerras mundiais no solo que foi o seu berço e as constantes e flagrantes violações dos direitos humanos, ou a ênfase no multiculturalismo – e, portanto, a defesa de um conceito fraco de razão – que, de qualquer forma, é uma implicação, um desdobramento do racionalismo), uma constatação – muito clara, aliás – apresenta-se: os ideais do racionalismo ocidental, representados pelo núcleo normativo de nossa consciência de época, exigem sua radicalização.

1. Da Modernidade à Contemporaneidade: a Autocompreensão Normativa do Ser Humano Atual

O nosso tempo, há muito tempo, é outro. Nossa autocompreensão normativa não admite moderações: somos sujeitos de direitos – e isso em sua radicalidade. Possuímos uma inviolabilidade fundada na justiça que não pode ser violada em nenhuma hipótese. E, na sociabilidade, *nos entendemos* como seres humanos radicalmente livres e iguais. É-nos impensável, hoje, a escravidão, a tirania, a falta de liberdade, o preconceito, as injustiças sociais, etc. Vivemos sob a égide do caráter universalista dos direitos humanos e da democracia.

Mas isso é muito recente. Data, quando muito, de 100 anos para cá, se bem que passa a adquirir gradativa efetividade há mais ou menos uns 70 anos. Até há pouco tempo atrás, apenas para citar um exemplo, um negro não era considerado ser humano, conceito que, aliás, englobava apenas o europeu e o norte-americano brancos e cristãos; sequer se falava em justiça social. Pensamos que nossa autocompreensão normativa contemporânea é produto direto de um aprendizado histórico, solidificado por longas lutas sociais, que tem no iluminismo moderno sua gênese e seu desenvolvimento. Nossa autocompreensão normativa, portanto, é aquilo que somos e pelo qual nos entendemos, é caudatária do iluminismo. Assim, a explicitação do *ethos* moderno serve como ponto de partida para que nós possamos delinear o núcleo normativo da *consciência de época contemporânea* e, após, pensar a própria questão da educação em nosso contexto atual.

A nosso ver, a modernidade começa quando o homem passa a ser um problema para ele mesmo. Ou seja, o homem, de um lado, procura se libertar do fatalismo e do pessimismo

medievais e, de outro, coloca a questão de uma antropologia radical. Ora, a modernidade marca a gênese e o desenvolvimento de uma nova compreensão normativa do ser humano e da sociabilidade, e é isso que o iluminismo explicita. Kant, em seu ensaio “O que é Esclarecimento?”, afirma que a modernidade adquire singularidade em relação às épocas precedentes exatamente porque nela se dá a gênese de uma nova compreensão normativa do ser humano. Pela primeira vez, segundo Kant, o homem é levado a questionar o seu tempo e quem ele é de fato, em vista de uma prática crítica e criativa de sua liberdade. Pela primeira vez, portanto, o homem é chamado a ser sujeito de sua história, rompendo as cadeias do fatalismo e do obscurantismo, por meio do uso de sua razão. *Ousa saber* - afirmava enfaticamente Kant, conclamando o homem moderno a uma atitude permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo, a uma atitude de sujeito em relação a tudo o que o cercava². Essa também é a posição de Hegel, para o qual a época moderna apresentava um conteúdo normativo singular em relação ao passado, colocando-se como o apogeu de um processo de aprendizado histórico que, partindo de estágios de profundo obscurantismo, levou à maturação de ideais de liberdade e de igualdade. Em sua obra *Lições sobre a Filosofia de la História Universal*, esse processo evolutivo do ser humano é claro: assim é que os povos são classificados de acordo com o grau de consciência em relação à liberdade que possuíam. Como se pode perceber, para este pensador, o *télos* imanente à história humana é a liberdade, o que permite a Hegel afirmar que a história é progresso na consciência de liberdade. Nesse sentido, Hegel classificava os povos orientais, latino-americanos e hispano-americanos como a *infância da humanidade*, porque não sabiam que eram livres. A característica basilar dessas sociedades, segundo Hegel, estava em que eram teocráticas e, portanto, nelas, os seres humanos eram objetos comandados pelo poder absoluto de um único homem. Hegel classificava a sociedade greco-romana como *juventude da humanidade*, pelo fato de que, nesta sociedade, somente alguns eram livres. Lembremos que a sociedade greco-romana era aristocrática e oligárquica, e, por isso, a liberdade e a cidadania política eram prerrogativas de algumas oligarquias, ao passo que o restante da população era escravizada, marginalizada. A sociedade moderna, por sua vez – e Hegel quer se referir, aqui, à Europa de seu tempo –, colocava-se como a maturidade da história universal, porque, nela, todos sabiam que eram livres, isto é, todos se compreendiam como seres livres e

² Cf.: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s. d.], p. 11.

iguais; e todos desfrutavam da cidadania política, de modo que podiam exercer intersubjetivamente sua liberdade³.

Kant e Hegel enfatizam o ponto nevrálgico da posição iluminista, que, segundo eles, coloca-se como o conteúdo normativo da modernidade: o universalismo moral, ou seja, a radical liberdade e igualdade entre os seres humanos⁴. Colocando-se como reação à intolerância religiosa, à escravidão e à opressão política, o iluminismo procura reformular o próprio conceito de homem então vigente, pelo menos essa é uma das mais importantes conseqüências que vemos como resultado do iluminismo moderno. Em sua radicalidade, esse conceito de universalismo moral implica em um alargamento da própria concepção de homem. Este já não é mais o europeu branco e cristão. Também é o negro, o índio, o oriental, etc. Em suma, a idéia de universalismo moral funda-se na radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos. Esse, a nosso ver, é o núcleo normativo moderno, que tem sua gênese e desenvolvimento a partir da modernidade, com o iluminismo. É ele que fundamenta as revoluções norte-americana (1776) e francesa (1789), bem como as revoltas anticoloniais na Hispano-América e na América Latina. E é ele que subjaz, em grande medida, ao Estado de direito moderno. Então, por trás dessas revoluções e por trás da elaboração do Estado de direito moderno, temos a progressiva consolidação da radical liberdade e igualdade entre todos os cidadãos, com a afirmação do pluralismo moral (situação que fica clara na elaboração da carta constitucional norte-americana após a revolução de 1776).

Ora, essa idéia de universalismo moral, isto é, a radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, é acompanhada por várias idéias correlatas: a de pluralismo e de secularização, a de relativismo cultural, a de cosmopolitismo e a de democracia. Se todos os seres humanos são livres e iguais entre si, como fica a questão da fundamentação do sistema político-econômico? Naturalmente, a legitimidade da sociedade política já não reside mais no absolutismo monárquico ou na Igreja Católica, já não reside mais na pretensa naturalidade do absolutismo monárquico-religioso. É por isso que, segundo Locke, o princípio de legitimidade da sociedade política residia na – e somente na – soberania popular. Nesse sentido, Locke defendia que o povo tinha o direito legítimo de derrubar qualquer ordem política que não estivesse fundada na soberania popular. Temos, portanto, aqui, a gradativa ênfase na idéia de

³ Cf.: HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 103-109.

⁴ Cf.: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, pp. 18-19; HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, § 260, p. 255.

legitimidade popular e, portanto, no democratismo, na cidadania igual e na liberdade e igualdade de cada ser humano⁵.

É a partir da modernidade, com o advento do projeto iluminista, fundado na idéia de liberdade e de universalismo moral, em vista da emancipação humana, que o ser humano passa a ser entendido como sujeito de direitos e de liberdades básicas invioláveis e inalienáveis, que devem ser respeitados e realizados para todos. A escravidão e a opressão política foram gradativamente combatidas como ilegítimas, dado esse caráter do universalismo moral: há, por isso, certos direitos que se remetem a todos os seres humanos, que são uma prerrogativa de todos pelo simples fato de serem humanos. Emerge, aqui, a idéia de cosmopolitismo, na medida em que todos os seres humanos, independentemente de seu credo, de sua raça, de sua cor, de seu *status* social, são iguais entre si. O que se coloca, então, é a idéia de uma sociabilidade internacional fundada no diálogo, na cooperação e no respeito mútuo, enfim, em princípios de justiça compartilhados internacionalmente – e essa é a idéia do movimento socialista moderno. Além disso, ínsita à idéia de universalismo moral, está a questão da diferença e, portanto, do pluralismo, do multiculturalismo. Não existe mais *a* cultura, *a* civilização: cada povo e cada cultura são celebrados em suas diferenças, em suas especificidades, em sua riqueza no que se refere à criatividade. A forte ênfase no eurocentrismo e na cultura cristã, pelo menos em teoria, cai do pedestal em que se encontrava - eurocentrismo e cultura cristã que, colocando-se respectivamente como civilização (contrapondo-se à barbárie e à selvageria dos demais povos) e como a verdade (em oposição à idolatria dos demais credos), serviram de idéias legitimadoras de inúmeros genocídios em vários momentos. E é interessante que o pluralismo funda-se, progressivamente, como uma das bases das sociedades democráticas ocidentais, enquanto produto da liberdade criativa de cada ser humano. A questão da fundamentação política, nesse sentido, vem a ter uma relação intrínseca com esse fato do pluralismo⁶, porque, a partir de então, a legitimidade do Estado já não se fundamentava mais em um credo religioso específico. Em uma sociedade de seres humanos livres e iguais, contudo diferentes em suas crenças e portadores de diferentes identidades culturais, como defender ou fundamentar a sociedade política em um credo específico? Isso só seria possível por meio da intolerância religiosa e da opressão estatal para com a diferença. Nesse sentido, o pluralismo coloca uma barreira intransponível para a estruturação do campo do político: este tem de fundar-se no democratismo, isto é, no consenso entre todos os cidadãos acerca da melhor ordem política e das políticas públicas que possam efetivamente concretizar a justiça social. A emergência do

⁵ Cf.: LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 26-43.

⁶ Cf.: RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 2002, p. 34.

racionalismo, do democratismo e do pluralismo, com a celebração da historicidade e do relativismo cultural, implicou na secularização. A característica básica da secularização está centrada na queda das grandes sistematizações metafísico-religiosas. Estas já não se constituem mais, como salientamos, no fundamento da sociabilidade, no fundamento da ordem político-econômica, no fundamento da vida de cada indivíduo. A secularização é perpassada pela racionalização da sociedade e pelas conseqüentes cientifização, tecnificação e juridificação da sociedade, de sua estrutura político-econômica e da própria sociabilidade. A celebração de uma historicidade radical, que pensamos ser uma das conseqüências da secularização, levou a uma “des-substancialização” do conceito de ser humano, isto é, já não existe mais uma natureza que é inata ao ser humano. Julgamos que, neste caso, o conceito de natureza (essencialismo) perde todo o seu sentido, exatamente porque não tem mais uma fundamentação religioso-metafísica. O homem passa a ser entendido como possibilidade, como uma construção que é influenciada, em seu processo de vir-a-ser, pelas condições objetivas nas quais ele está inserido (as características de sua família, as características sociais, políticas, econômicas e culturais em que ele está inserido, etc.). O homem passa a ser compreendido, portanto, como uma construção histórica e culturalmente condicionada. Assim, colocavam-se duas questões importantes à formação do ser humano: de um lado, as condições objetivas, fundamentais para seu desenvolvimento integral; e, de outro, a necessidade de cada ser humano cuidar de si mesmo, realizar uma prática permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo. Essas condições objetivas ressaltam o caráter fundamentalmente social do ser humano, que é determinado pela sociedade e pela cultura em que se desenvolve e que, em um outro sentido, depende de uma infra-estrutura adequada (assistência médica, educação, alimentação, oportunidades, etc.) para o desenvolvimento integral de suas potencialidades. De posse dessas condições, o ser humano devia ser fomentado ao desenvolvimento de sua autonomia, por meio do cultivo de si mesmo, a partir de uma práxis permanentemente crítica e criativa sobre si mesmo.

Não poderíamos deixar de salientar a posição de Marx em relação à modernidade. Ele percebia que a modernidade representava a gênese e o desenvolvimento global do modo de produção capitalista. A rigor, o significado que Marx dava à globalização – embora esse termo tenha sido usado apenas muito recentemente – estava ligado a própria internacionalização do modo de produção capitalista. Neste sentido, globalização significava (1) imperialismo econômico e (2) “mundialização” da sociabilidade, da cultura e dos valores capitalistas. A integração mundial que se desenhava, nesse contexto, era marcada por relações de opressão e pelo colonialismo, características do imperialismo, bem como por uma moralidade que fomentava o ser a partir do ter. A questão estava em que, para Marx, o objetivo ou o fim do sis-

tema capitalista – isto é, a acumulação ilimitada de capital enquanto fim em si mesmo – só podia ser levado a cabo por meio de relações de produção fundadas na desigualdade e na exploração de classe⁷. Daí que, para Marx, a gênese e o desenvolvimento do capitalismo só foi possível com a instauração de uma sociedade de classes e fundada na exploração de classe, ou seja, o capitalismo somente poderia se consolidar e se desenvolver por meio da desigualdade material – política, econômica, social, etc. – entre os seres humanos. “Onde há igualdade”, segundo Marx, “não há lucro”⁸. E Marx acreditava que, na sociedade liberal, os ideais iluministas de emancipação humana, que ele (Marx) compartilhava, não poderiam realizar-se de fato, porque estavam apoiados no modo de produção capitalista enquanto base paradigmática das relações humanas⁹. Nesse sentido, o modo de produção comunista colocava-se, para este pensador, como a *conditio sine qua non* para a emancipação humana, exatamente porque este punha um fim na sociedade de classes e fundada na exploração de classes, substituindo as relações de exploração e de expropriação, próprias do capitalismo, por relações de cooperação.

Com isto, nós procuramos salientar que o iluminismo moderno representou a gênese e o desenvolvimento de importantes idéias políticas: universalismo moral, radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, inviolabilidade de cada ser humano, cidadania igual, democracia, direitos fundamentais (humanos), pluralismo ou multiculturalismo, cientificismo, historicidade, secularização, relativismo cultural. Ora, essas idéias consolidaram-se definitivamente enquanto *consciência de época moderna*. E a globalização capitalista (entendida enquanto imperialismo econômico e enquanto mundialização da sociabilidade, da cultura e dos valores capitalistas) levou a uma dupla característica: de um lado, solapou praticamente esses ideais iluministas, já que não podia se desenvolver com eles; mas, de outro, colocou a necessidade de sua efetivação, justamente pelas degradantes condições de vida que ocasionou (porque fundada na desigualdade e na exploração de classe). Pensamos – e, nesse ponto, concordamos com Habermas – que esses ideais iluministas constituem o núcleo normativo da autocompreensão do homem e da sociabilidade contemporâneos. Com efeito, o ser humano atual se entende como um ser de direitos que possui uma inviolabilidade fundada na justiça que não pode ser violada em hipótese alguma. E a sociabilidade atual funda-se na promoção dos direitos humanos e na radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos. Assim,

⁷ Cf.: MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política* (Livro I, Volume I) – o Processo de Produção do Capital. Tradução de Régis Barbosa e de Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 183.

⁸ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política* (Livro I, Volume I) – o Processo de Produção do Capital, p. 133.

⁹ Cf.: BENAYON, Adriano. *Globalização versus Desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998, p. 81.

o núcleo normativo da *consciência de época contemporânea*, ao fundar-se na necessidade de radicalizar o iluminismo, aponta para a necessidade de radicalizar a democracia, de realizar os direitos humanos, de se instituir um cosmopolitismo equitativo e de se preservar o meio ambiente. É esse núcleo normativo que constitui o cerne da luta dos movimentos sociais contemporâneos, orienta a formação e a ação do ser humano atual, subjaz à sociabilidade atual, serve de parâmetro à organização e à legitimidade do sistema político-econômico. Portanto, é este núcleo normativo que caracteriza a contemporaneidade, o nosso tempo e o nosso *ethos*, que nos caracteriza. E é a luta pela efetivação prática desses ideais que se coloca como a tarefa primordial. O que é exigido de nós, assim, é uma práxis político-pedagógica emancipatória, em vista da radicalização do iluminismo, isto é, cujo objetivo seja a radicalização da democracia, a realização dos direitos humanos, a efetivação de um cosmopolitismo equitativo e a preservação do meio ambiente. Esta é a tarefa que nos cabe, enquanto herdeiros da modernidade e de seu inacabado projeto de emancipação humana.

2. Justiça Política: sobre a Necessidade de Radicalizar o Iluminismo

O projeto de emancipação humana, elaborado e defendido pelo iluminismo moderno, portanto, está mais vivo do que nunca. Ele se coloca como o eixo, como o fundamento das lutas sociais contemporâneas, que objetivam a construção da justiça social; coloca-se como o conteúdo normativo da consciência de época contemporânea, como a exigência basilar de cada um de nós. Mas o que isso significa? O que significa radicalizar o iluminismo, hoje? Em primeiro lugar, o iluminismo comporta em si a exigência de radicalização, como o reconheceu brilhantemente Habermas:

As forças religiosas de integração social entorpeceram na seqüência de um processo de iluminismo que é tão pouco passível de regressão quanto pouco foi arbitrariamente engendrado. O iluminismo traz, inerente a si, a irreversibilidade de processos de aprendizagem fundamentados no fato de que as formas de compreensão não podem ser esquecidas a bel-prazer, mas sim – e apenas – reprimidas ou corrigidas por outras melhores. Por isso, o iluminismo só consegue equilibrar suas deficiências por meio de um iluminismo radicalizado¹⁰.

Isto é, certas idéias, um *ethos*, ao longo da evolução histórica, consolidaram-se em nossa cultura, em nossas instituições, em nosso modo de ser e de pensar. Até há pouco tempo atrás, era *natural* que um negro e um índio fossem considerados como animais e, portanto, considerava-se como legítima sua escravidão, sua instrumentalização. Ou a fundamentação do

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, pp. 89-90.

poder: considerava-se *normal*, *natural* e inquestionável o absolutismo monárquico e preconceitos de cor e de credo, apenas para citar dois exemplos. Hoje, quem poderia defender que um ser humano merece ser queimado vivo somente pelo fato de não professar o credo cristão ou pelo fato de criticá-lo? Consideramos absurda a violação de nossa liberdade e de nossa integridade (física e psicológica) pois elas são invioláveis, devendo, por conseguinte, ser respeitadas e realizadas. Ou tomemos os casos da escravidão e da intolerância religiosa. Aceitaríamos voltar às formas de sociabilidade e de organização política do passado, que legitimavam tanto a intolerância religiosa quanto a escravidão? Certamente que não, pois esse retorno só é possível por meio da opressão e da utilização massiva da violência.

É nesse sentido que o desenvolvimento histórico dos seres humanos possui, como uma de suas características centrais, o caráter de um aprendizado e de aperfeiçoamento no que se refere à própria sociabilidade. Longas lutas sociais levaram a uma progressiva tomada de consciência acerca de direitos fundamentais, que seriam uma prerrogativa de todos os seres humanos. Assim, se, até pouco tempo atrás, formas degradantes de tratamento aos seres humanos eram consideradas como normais, como naturais, como um dado inquestionável, o mesmo já não pode ser dito nem defendido hoje. A nossa autocompreensão atual, isto é, de que somos sujeitos de direitos e de que todos nós, seres humanos, somos radicalmente livres e iguais, colocou-se como o fundamento da vida humana, impregnou profunda e imorredouramente a nossa cultura, as nossas instituições, a nossa sociabilidade, enfim, como dissemos acima, o nosso modo de ser, de pensar e de viver; constituiu-se, enfim, como nosso *ethos*. Não conseguiríamos nos entender, hoje, e ao nosso tempo, sem esta consciência de que somos invioláveis, de que somos radicalmente livres e iguais; não conseguiríamos, portanto, entender a consciência de época atual sem esse núcleo normativo que exige a radicalização do iluminismo. Assim é que tal núcleo normativo coloca-nos, como exigência basilar de nosso tempo, a necessidade de radicalizar a democracia, de realizar os direitos humanos, de se promover o pluralismo, de se instituir um cosmopolitismo equitativo e de se preservar o meio ambiente. Este é, a nosso ver, o núcleo normativo que se solidificou em nosso modo contemporâneo de ser, de pensar e de viver, fruto de uma evolução histórica que foi realizada por meio de longas lutas sociais e que somente após várias centenas de anos fez-se claro e como que se integrou àquilo que somos. E é esse núcleo normativo que nos coloca a exigência de radicalizá-lo efetivamente. De fato, não temos mais possibilidade ou legitimidade moral para afirmar, por exemplo, que os direitos humanos não são prerrogativas de todos os seres humanos e que, portanto, não somos todos nós radicalmente livres e iguais, a não ser pela violência. Esse núcleo normativo, como se pode ver, exige uma realização radical. Assim é que, hoje, em meio ao

esgotamento das utopias do modo de produção capitalista, coloca-se a ênfase na necessidade de radicalizar a democracia, no sentido de torná-la substantiva, igualitária, deliberativa e coloca-se na de realizar os direitos humanos, de modo que se possa promover efetivamente a radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, bem como sua dignidade; coloca-se a ênfase na necessidade de se efetivar um cosmopolitismo equitativo, que integre todos os povos em uma sociabilidade fundada no diálogo, na cooperação e no respeito mútuo; e coloca-se, por fim, a necessidade de se preservar o meio ambiente, de modo que tanto ele quanto nós (que somos uma espécie deste meio ambiente, e não uma espécie independente em relação a ele) possamos florescer e continuar a existir por um longo tempo ainda. Logo, *a radicalização deste conteúdo normativo é uma questão de práxis.*

Esse núcleo normativo da consciência de época contemporânea utiliza sua premente radicalização exatamente pelas condições atuais do modo de produção capitalista. Um imperialismo econômico avassalador, que marginaliza países e povos em benefício do G-7; uma cultura de massas fundada no *american way of life*, cujo consumismo massivo e supérfluo tende a esgotar os recursos naturais de nosso planeta, bem como a poluí-lo, provocando alterações climáticas que poderão levar à extinção da vida na Terra; gritantes desigualdades de renda, de riqueza e de poder político (a desigualdade econômica leva à – ou pressupõe a – desigualdade política); uma monstruosa cumplicidade mundial no que se refere à violação dos mais básicos direitos fundamentais (basta citar os casos da fome e do analfabetismo: temos condições e recursos mais do que suficientes para erradicar de uma vez para sempre esses males da face da Terra, mas isso não é feito e as populações do G-7 morrem de tanto comer; aliás, com a guerra no Iraque, EUA e Inglaterra já gastaram uma quantia mais do que suficiente para acabar com a fome no mundo). Essa flagrante e gritante contradição entre condições materiais e autocompreensão normativa do ser humano atual exige uma atitude prática, uma práxis político-pedagógica radical. Com efeito, o fundamento de toda violência e de toda injustiça social reside na violência político-econômica, na violência elitista de uma sociedade de classes e fundada na exploração de classes. Esse é o grande desafio de nossa práxis político-pedagógica: como construir efetivamente uma estrutura político-econômica marcada por uma democracia radical e fundada no respeito e na realização dos direitos humanos, bem como uma sociabilidade mundial fundada no diálogo, na cooperação e no respeito mútuo? Como dissemos, a construção de uma sociedade radicalmente democrática e fundada no respeito e na realização dos direitos humanos, bem como de um cosmopolitismo equitativo, é, sem sombra de dúvidas, uma práxis político-pedagógica, que deve levar à progressiva tomada de cons-

ciência em relação às sociedades e às sociabilidades atuais e, como conseqüência, à ação prática transformadora, que necessita do sujeito coletivo para sua efetivação.

O desvelamento das ideologias que encobrem uma compreensão crítica e sistemática da realidade atual, que alienam e que massificam os seres humanos em vista do desenvolvimento das relações de produção capitalistas, de sua cultura e de seus valores, e a conseqüente ação prática em vista da derrocada das estruturas político-econômicas injustas e da construção de uma sociedade radicalmente democrática e fundada no respeito e na realização dos direitos humanos são, de fato, os dois pilares, os objetivos norteadores da práxis político-pedagógica atual; são eles que fundamentam as lutas sociais na contemporaneidade e que alimentam a utopia de uma nova sociedade. A evolução histórica, que culminou no progressivo aprendizado no que se refere à radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, e que acarretou à progressiva tomada de consciência, por parte de cada um de nós, seres humanos contemporâneos, de que somos sujeitos de direitos que possuem uma inviolabilidade fundada na justiça que não pode ser desrespeitada em nenhuma hipótese. Enfim, esta evolução histórica que levou da modernidade a contemporaneidade, coloca a exigência, em meio ao imperialismo econômico e à globalização capitalista de um modo mais geral, de radicalizar a democracia, de realizar os direitos humanos, de se promover o pluralismo, de se instituir um cosmopolitismo equitativo e de se preservar o meio ambiente. Esse núcleo normativo da autocompreensão do ser humano atual, fundado na consciência de uma absoluta inviolabilidade e dignidade inerentes a cada um de nós, bem como na radical liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, coloca-se como o objetivo da práxis político-pedagógica atual, coloca-se como o fundamento de nossa luta – da nossa luta imprescindível – por um mundo melhor.

3. Secularização e Historicidade Radical

O gradativo desenvolvimento do racionalismo e do cientificismo modernos levou à queda das grandes sistematizações metafísico-religiosas. Estas perderam o lugar de instâncias fundamentadoras da sociabilidade humana, da sociedade política, etc. É o advento da secularização, que significa, basicamente, a cientifização e a racionalização do mundo, ou seja, a explicação racional-científica da realidade e do homem, e não mais o recurso a uma explicação religioso-metafísica do mundo. Qual a característica de uma explicação religioso-metafísica acerca do homem e do mundo? Esta explicação religioso-metafísica pressupõe uma teleologia imanente à história, de modo que esta caminha para um fim como que definido de antemão por uma força ou entidade transcendente. Além disso, uma concepção religioso-metafísica pressupõe a ou funda-se na existência de uma realidade ontológica substantiva,

com caráter a-histórico, universal e imutável. E a existência e a possibilidade de se conhecer essa realidade ontológica permitem à tal concepção religioso-metafísica defender que existe a verdade e que ela é tal e qual esta concepção está explanando. Como se pode perceber, tal concepção religioso-metafísica se torna guardiã do dogma, da verdade. No campo político, caso a direção estatal for levada a cabo por uma instituição religioso-metafísica, podem ocorrer vários problemas no que se refere à sociabilidade – e, aqui, nos referimos à convivência com adeptos de diferentes (e, muitas vezes, divergentes) credos¹¹. Por fim, vemos mais uma característica em uma explicação religioso-metafísica. Dado que ela estabelece uma teleologia imanente à história e constitui-se enquanto instituição portadora do dogma, da verdade última e absoluta, todas as coisas são por ela explicadas a partir de uma posição essencialista ou substancialista. As coisas têm uma essência e possuem um fim determinado. O que queremos ressaltar, aqui, é que o mundo e o homem, a partir da posição religioso-metafísica, possuem um sentido último, possuem um fim último, têm uma essência: e é desvelando *essa* essência, compreendendo e seguindo *esse* – e só esse – fim que eles encontram seu sentido.

O desenvolvimento do cientificismo e do racionalismo modernos levou à matematização do mundo e do homem. As explicações religioso-metafísicas foram deixadas de lado e, em seu lugar, as ciências naturais, histórico-sociais e humanas tomaram o lugar como ciências responsáveis pelo conhecimento do mundo e do homem. A partir de então, o homem e o mundo passaram a ser classificados pelas ciências experimentais. É o advento da ciência e da técnica enquanto instâncias construtoras e reguladoras do *verdadeiro* conhecimento, inclusive formadoras do homem. Assim, o mundo e o homem perdem a sua aura sagrada, já não são mais considerados como possuindo um princípio divino em si: eles perdem sua essência ou sua substância religioso-metafísica. Tanto o mundo quanto o homem tornam-se *res extensa*, isto é, um objeto matematizável, passível de quantificação e de experimentação (embora, com o advento da ciência e da técnica modernas, o homem se tornasse o senhor da natureza, já que ele não se constituía meramente em *res extensa*, mas também em *res cogitans*). A característica interessante da ciência moderna, dado o fato de recusar um caráter essencialista à matéria, de basear-se na pesquisa experimental, estava em seu caráter permanentemente falibilista. Como vimos, uma concepção religioso-metafísica defende a existência de uma realidade on-

¹¹ O liberalismo político de Rawls, por exemplo, começa por levar a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável entre as doutrinas abrangentes. Cito Rawls: “esse choque introduz, nas concepções de bem das pessoas, um elemento transcendental que não admite conciliação. Esse elemento conduz, forçosamente, ou a um conflito mortal, ponderado apenas pelas circunstâncias e pela exaustão, ou a liberdades iguais de consciência e de pensamento. Exceto por estas últimas, firmemente arraigadas e publicamente reconhecidas, nenhuma concepção política razoável de justiça é possível” (*O Liberalismo Político*, p. 34).

tológica auto-subsistente e, por conseguinte, a existência de uma verdade eterna, a-histórica, universal e imutável. Há, portanto, para esta posição de pensamento, uma essência humana, uma essência em cada ser. A ciência moderna, ao conceber os seres como mera *res extensa*, negam peremptoriamente este caráter substancialista e afirmam que o único modo de conhecer o homem e o mundo é pela experiência empírica. Acontece que, agora que tanto o homem quanto o mundo já não possuem mais este caráter essencialista, a verdade é sempre parcial, incompleta, daí o caráter, como dissemos, permanentemente falibilista da ciência moderna, que exige uma constante experimentação e uma postura eminentemente crítica sobre a mesma. Substituindo a concepção religioso-metafísica, a ciência moderna já não é mais guardiã e promotora do dogma, mas sim da racionalidade, promovendo uma postura de permanente pesquisa e crítica, em vista da constituição de um conhecimento seguro.

O cientificismo penetrou em cheio com seu racionalismo em todos os âmbitos da existência humana. As explicações religioso-metafísicas perderam definitivamente sua força de explicação e de fundamentação e, agora, é à razão que cabe esta tarefa de construir o conhecimento e constituir o sentido. A consequência mais surpreendente do racionalismo científico, assim, está em que não há mais um sentido último tanto no que se refere ao homem quanto no que se refere ao mundo. O homem, na verdade, passa a ser entendido como um animal a mais na natureza, embora, é claro, passasse a ser, dado o fato de possuir capacidade racional, o desbravador daquela. Com a secularização e a sua ênfase na racionalidade científica, a fundamentação do conhecimento e da própria organização social cabia exclusivamente ao homem. De uma maneira geral, o racionalismo científico colocava-se contra o fatalismo, contra o obscurantismo religioso e a favor de uma antropologização radical. Se repararmos bem, por exemplo, o racionalismo cartesiano – que, de uma maneira ou de outra, marcou profundamente o desenvolvimento da ciência ocidental –, o que se observa é a intenção de colocar o homem como sujeito do conhecimento e como artífice de sua existência. O racionalismo cartesiano volta-se, assim, contra a existência de uma entidade transcendente e autosubsistente em relação ao homem, que o enquadrasse e o determinasse completamente como a um objeto (embora pressupusesse a existência de Deus). Essa perspectiva da antropologização radical é, a nosso ver, uma das características mais marcantes do racionalismo científico moderno. E é isso (ou seja, esta ênfase em uma antropologia radical) que levou ao entendimento de que cada ser humano é sujeito de direitos invioláveis e inalienáveis, exatamente porque cada um de nós tem um limite, um espaço que não pode ser ultrapassado – é, a bem da verdade, por isso que reagimos violentamente quando alguém quer violar nosso corpo e nossos direitos: nós transcendemos a condição de objetos, não somos propriedade dos outros; temos um espa-

ço que é só nosso, e este espaço representa nossa dignidade e nossa liberdade, representa o que somos.

A questão está em que esta posição de antropologização radical, com a conseqüente “des-substancialização” do mundo e do homem, levou, no campo ético-político e existencial, a uma valorização da historicidade e da finitude enquanto condição última, enquanto condição ontológica do ser humano. Este já não possuía uma essência inata, mas passou a ser entendido como pura possibilidade, como vir-a-ser, como projeto. Não existia mais *a natureza* humana. O homem era uma construção histórica e culturalmente determinada. Dessa forma, tendo como fundamento de sua existência, como horizonte último de sua existência uma historicidade e uma finitude radicais, o homem foi colocado ante a responsabilidade de construir a sua vida, de criar o sentido de sua única vida. A dimensão histórica, a materialidade, foram dados a ele como o horizonte último no qual ele teria de constituir-se enquanto ser humano. Para além da materialidade, só existiam obscuras divagações. Assim, ao ser humano cabia uma postura permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo, em vista de uma prática refletida de sua liberdade. O que se exigia dele era justamente uma prática de si sobre si, uma postura de cuidado em relação a si mesmo, de modo a evitar e a desvelar toda massificação e toda alienação exteriores. Diante de sua condição de historicidade e de finitude, portanto, somente uma prática refletida de sua liberdade, somente uma prática permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo poderia propiciar o desenvolvimento pleno das potencialidades humanas e a construção do sentido de sua vida. A secularização, com sua perspectiva de racionalismo científico, de laicização (com a conseqüente recusa das sistematizações religioso-metafísicas), de pluralismo, de relativismo cultural e de historicidade radical, e com a conseqüente consolidação do democratismo, do universalismo moral e dos direitos humanos, passou a adotar uma nova postura, em consonância com os novos tempos.

Gostaríamos de comentar brevemente sobre a questão do pluralismo (ou do multiculturalismo). Este se coloca como um dos pilares de uma sociedade democrática, na medida em que todos os seres humanos são radicalmente livres e iguais. Segundo John Rawls, “o pluralismo é o resultado do exercício da razão humana em instituições livres e duradouras”¹², e sua existência “permite uma sociedade de maior justiça e liberdade”¹³. O pluralismo é, na verdade, a liberdade e a criatividade humanas em ação; ele é produto da liberdade criativa dos seres humanos. E o pluralismo é o resultado da própria solidificação dos ideais iluministas moder-

¹² RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002, p. 176.

¹³ RAWLS, John. *O Direito dos Povos: Seguido de A Idéia de Razão Pública Revista*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 16.

nos, que enfatizavam, entre outras idéias, a tolerância religiosa e a liberdade de consciência. A questão é que o pluralismo se contrapõe ferrenhamente a uma fundamentação religioso-metafísica da estrutura político-econômica da sociedade¹⁴. Com efeito, vimos que a secularização, aliada à solidificação, na cultura política pública, de ideais democráticos e a própria antropologização radical, colocados como o eixo do projeto iluminista de emancipação humana, derrubaram o poder absolutista-religioso enquanto fonte de fundamentação e de legitimidade da sociabilidade. O pluralismo, assim, coloca a necessidade de um processo radicalmente democrático, deliberativo e igualitário na fundamentação do sistema político-econômico e da própria sociabilidade mundial como um todo. Conforme Wolfgang Kersting,

O tempo da fundamentação última, da monarquia filosófica, passou. Também no âmbito da interpretação do mundo e do ser humano, o democratismo suplantou o modelo hierárquico. O pluralismo ficará com a última palavra. Ele é definitivo, e não provisório; não é um *intermezzo* da história cultural. Não existe um teto meta-ético, meta-teológico, meta-filosófico, sob o qual pudessem ser reunidas as diferentes concepções de verdade e de correção a serviço de uma verdade superior, de um bem integrativo, de uma correção última. O palácio do absoluto desmoronou. Nas ruas, movimenta-se o pluralismo. E seria errado considerar isso uma fatalidade e praguejar contra uma ditadura do relativismo ou cair em uma resignação pessimista em relação à cultura e escarnecer do pluralismo como feira da arbitrariedade. O pluralismo é consequência da liberdade moderna, é expressão natural da atividade racional livre de coerção. Somente a repressão violenta da liberdade de opinião, a censura e o terror contra a opinião própria poderiam desalojá-lo da vida pública¹⁵.

E a educação atual, no seio de uma sociedade democrática, é radicalmente perpassada pelo pluralismo. E isso, nos parece, em duas acepções: (1) a práxis político-pedagógica deve promover a inclusão da diferença, deve, portanto, ser uma práxis político-pedagógica democrática, deliberativa, igualitária, inclusiva; e (2) a práxis político-pedagógica já não pode se constituir em defesa de um credo moral, religioso ou político específico: ela deve, a nosso ver, ao fomentar, entre os alunos, o diálogo, a cooperação e o respeito mútuo, constituir-se em uma práxis que tenha por base a crítica e não puro e simples doutrinamento moral, pregação religiosa ou panfletarismo político. À escola e à práxis político-educativa não cabe a inculcação doutrinal, mas sim o desenvolvimento de um espírito de diálogo e de crítica entre os alunos – ela deve ser, ao mesmo tempo, teoria crítica e integradora da diferença –, de modo a promover seu potencial de liberdade e de criatividade. E, inclusive, poderíamos pensar que a filosofia adquire uma relevância fundamental nessa práxis político-pedagógica, na medida em

¹⁴ Em *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, Rawls diz: “uma sociedade democrática livre, bem-ordenada por qualquer doutrina abrangente, religiosa ou secular, é, certamente, utópica no sentido pejorativo do termo. Seja como for, para alcançar esse objetivo, exigiria o uso opressivo do poder estatal” (*Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, §55, pp. 267-268).

¹⁵ KERSTING, Wolfgang. *A Secularização e a Fundamentação do Político (mimeo)*, p. 01.

que seu espírito de diálogo e de crítica – espírito esse que é sua essência – perpassa o fazer filosófico, ou seja, sem diálogo e crítica não existe filosofia. Ora, parece-me que dificilmente poderíamos pensar em uma educação transformadora (seja da subjetividade, seja da coletividade) sem esse espírito de diálogo e de crítica, sem dinamismo, e é nesse sentido que a filosofia deve ser – porque de fato é – o meio por excelência no que diz respeito à formação humana, ao fazer educacional.

Conclusão: educação em um mundo pós-metafísico

Por tudo o que vimos explicitando até aqui, pode-se afirmar que a educação atual está fundada sob ideais iluministas e tem, como objetivo central, a emancipação humana: intrínseco ao desenvolvimento do potencial crítico e criativo de cada aluno, a escola deve contribuir na radicalização da democracia, na realização dos direitos humanos, na promoção do pluralismo, na instituição de um cosmopolitismo equitativo e na promoção do meio ambiente. Isso se faz por meio da promoção de uma antropologia radical, que esteja fundada tanto na promoção e na defesa da dignidade de cada ser humano quanto na promoção e na defesa do pluralismo, da inclusão dos outros, das outras.

O primeiro ponto a ser ressaltado está em que, fundando-se no caráter universalista dos direitos humanos, a educação e o sujeito da educação são perpassados pelo democratismo: devem fomentar o respeito pela – e a integração da – diferença. Uma práxis político-pedagógica inclusiva, crítica e criativa entre todos, portanto, é uma atitude fundamental, por parte da escola e dos sujeitos da educação. Trata-se da ênfase em uma razão comunicativa (conforme a denominou Habermas), que, através do diálogo e da cooperação entre todos, por meio do exercício coletivo da crítica e da criatividade, leve à construção do conhecimento e ao desenvolvimento das potencialidades de cada ser humano.

O segundo ponto a ser ressaltado está em que a escola e os sujeitos da educação extrapolam a própria escola, exatamente porque fazem parte de um todo maior, pois de fato inserem-se em um todo maior: cidade, estado, país, mundo, cultura, etc. Por isso, as condições sociais, políticas, econômicas e culturais deste todo maior influenciam a práxis político-pedagógica e vice-versa. E não poderia, certamente, ser de outro modo. A escola é um dos pilares da integração social, da formação do ser humano e da sociabilidade. A rigor, é ela, justamente com a Igreja Católica, com o modo de produção capitalista, com a democracia liberal, com a cultura de massas e com os meios de comunicação de massa, um dos pontos basilares da sociedade ocidental. Ela está, desse modo, intrínseca e inevitavelmente ligada à política: ela é práxis político-pedagógica e deve levar a sério essa sua função, esse seu papel.

Portanto, a escola, a nosso ver, é guardadora desta utopia de emancipação humana, que perpassa nosso aprendizado histórico. Ora, como dissemos, isto faz dela uma práxis político-pedagógica que visa a construção da justiça social. Isso poderia levar a escola e os sujeitos da educação a uma dupla atitude: de radiografia da sociedade e de formação política, exatamente porque, como já havia declarado Marx, a emancipação humana é prática, decorrente de uma práxis político-pedagógica que destrói as condições político-econômicas da violência e da injustiça social.

Referências Bibliográficas

BENAYON, Adriano. *Globalização versus Desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1982.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s. d.].

KERSTING, Wolfgang. *A Secularização e a Fundamentação do Político (mimeo)*.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política (Livro I, Volume I) – o Processo de Produção do Capital*. Tradução de Régis Barbosa e de Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos: Seguido de A Idéia de Razão Pública Revista*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O Liberalismo Político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

_____. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.