



Educação para os valores

(Colóquio CNE/Gulbenkian, 17.3.98, 15.00 h.)

Um título é um programa. Ao aceitar o honroso convite para desenvolver este tema, a primeira coisa que tive que fazer foi situar-me perante o título/programa. E a sensação foi de mal-estar, um mal-estar interior que é tanto desgosto da sensibilidade quanto desconforto da razão.

Por formação e por percurso de existência, sou um feroz defensor do trabalho da razão. Deixo, por isso, o desgosto da sensibilidade para, a partir do desconforto da razão, tentar construir uma compreensão do que o título "educação para os valores" possa significar.

1. Os valores e seus limites

O principal desconforto da razão vem-me veiculado pelo termo "valores". Não faço qualquer ideia do que o termo possa significar, para além do seu significado abstracto aplicável a qualquer substantivo concreto que se queira definir. Não conheço nem reconheço "valores em si", como uma espécie de dado absoluto, mas apenas construções de sentido, mais ou menos partilhadas por comunidades mais ou menos alargadas.

É verdade que, neste sentido, se reconhece alguma legitimidade conceptual ao termo "valores". Afinal de contas, sendo sempre situada numa certa comunidade, a existência humana estaria ipso facto adscrita a certas construções de sentido que a pré-determinariam para certas configurações de organização do pensamento e da acção. Os valores serão, então, dados objectivos, se não universalmente válidos para todos os que têm parte na condição humana de existência, válidos, pelo menos, para aquele universo de

indivíduos que estão inscritos na comunidade em que eles estão implantados.

Esta relativização dos valores seria a condição *sine qua non* da sua validade. Os valores não são, em si, absolutos, mas são absolutos para aqueles que estão culturalmente inscritos no universo da sua vigência. A título de exemplo, a monogamia não será um valor absoluto em si mesmo, mas é um valor absoluto para aqueles que se situam no universo cultural em que a monogamia é constitutiva da própria condição de existência da pessoa em comunidade.

Tal relativização dos valores não significa qualquer relativismo. O facto de algo ser tido como válido relativamente a um certo universo não implica que, relativamente a esse universo, não seja absolutamente válido. O "relativo" e o "absoluto" tem objectos e sujeitos diferentes. Os valores assim considerados serão objectivamente relativos para os sujeitos que não pertencem a certa comunidade e objectivamente absolutos para os sujeitos que a ela pertencem.

Se esta concepção dos valores nos protege do relativismo, não deixa, porém, de assinalar limites ao carácter absoluto dos valores, mesmo no seio da comunidade em que eles são válidos. Com efeito, só escapamos ao relativismo pela aceitação do carácter absoluto dos valores dentro de um certo "espaço" - cultural, geográfico, histórico. Isto é, a legitimidade absoluta dos valores assim compreendidos é fundada na aceitação da absolutização de um certo "espaço". A validade absoluta dos valores é, e não é senão, por derivação.

Consequentemente, uma relativização do espaço fundador arrastará consigo a consequente relativização dos valores que nele se fundavam. Ora, essa relativização dos espaços tradicionais é, justamente, o que, por diversas vias e razões, se verifica hoje de forma generalizada e, ao que tudo indica, não de forma episódica e circunstancial, mas antes com carácter necessário e duradouro.



Fundação Cuidar o Futuro

Em primeiro lugar, por vias e razões científicas. A Física, desde o princípio do século XX, começou a desmontar e a substituir as concepções tradicionais do espaço. O espaço já não é concebível como um dado objectivo, como uma espécie de "coisa" do mundo, ou como um absoluto que serviria de fundo e horizonte a todas as outras coisas. Nem, à maneira kantiana, como uma estrutura transcendental da sensibilidade humana, na suposição de que haveria algo como uma "natureza humana" imutável que se repetiria sob a fenomenização do curso dos acontecimentos.

Em consequência dessa mesma Física, mudou-se, entretanto, "o grande teatro do mundo". A conjunção que, por força dela, se operou entre ciência e técnica, engendrou uma civilização "tecno-lógica", com os resultados que todos conhecemos e que, no que interessa ao nosso tema, se manifestam na mais total revolução da relação humana com o espaço. Já não há um espaço-lugar-comum de todas as representações nem um espaço como representação fundante e primordial de todas as experiências. Todos os espaços se subtraíram ao domínio da re-representação para, graças à informação e às comunicações, acederem à presença efectiva. Em qualquer espaço, todos os espaços estão presentes.

Quando falamos das sociedades multiculturais da nossa contemporaneidade não estamos a dizer outra coisa senão esta omnipresença dos múltiplos espaços. Paradoxalmente, o acontecimento histórico da globalização não unificou o espaço, como as representações historicamente anteriores o faziam. A presença omnipresente de todos os espaços provocou o estilhaçar da própria experiência humana do presente, relativizando o espaço de cada um e fragilizando as mais arreigadas fundamentações de valores.

A mesma conclusão chegaríamos se, em vez do espaço, considerássemos o tempo. Já a tradicional concepção do espaço como "cultural", isto é, como histórica e geograficamente determinado, colocava a questão de, nalgum limite, o devir provocar a revolução do espaço cultural em



Fundação Cuidar o Futuro

que os valores se fundavam. Mas, de novo, quer a Física contemporânea quer as suas consequências, induziram uma variação na experiência do tempo que estilhaçou a longevidade dos espaços culturais que fundavam a crença na perenidade dos valores.

2. "Para lá do bem e do mal"

Não é mera figura de retórica o título nietzscheano com que introduzo este segundo ponto de reflexão. Outros, aliás, se poderiam tomar como epigrafe ao que há que pensar quando a experiência, até aos nossos dias julgada "eterna", do espaço e do tempo se metamorfoseou de modo tão radical. Não implica isso a "transmutação de todos os valores"? Em que se metamorfoseou o "humano"? Quais as metamorfoses do "humano"? Não será aquilo em que o "humano" se metamorfoseou "demasiado humano" ou até "mais do que humano", "super-humano" mesmo? E não será isso a "morte do homem", nas palavras desse nietzscheano que foi Michel Foucault? E também a "morte de Deus", que, sejam quais forem as críticas que se queiram fazer a Nietzsche, não deixa de fazer ressoar a palavra paulina que, ao colocá-la no âmago mesmo do cristianismo, a afirma com carácter de necessidade, ainda que seja "escândalo para os Judeus e loucura para os gentios"?

Apesar do interesse filosófico e civilizacional que teria o seguir destas vias de desenvolvimento, atenhamo-nos, no entanto, ao nosso tema. A presença omnipresente de todos os espaços e tempos no nosso quotidiano provoca a implosão do conceito de "natureza humana". O simples facto de termos aceite, como única via para reconhecer algum carácter absoluto aos valores, que estes radicavam num espaço cultural, humano, implicava, já por si, a impossibilidade de falar de uma "natureza humana", como um absoluto que não fosse condicionado pela culturalidade.

A culturalidade do humano impede uma concepção definitiva de "natureza humana". A culturalidade do ser



Fundação Cuidar o Futuro

humano coloca-o numa postura tal que não permite qualquer compreensão que o reduza ao estatuto de "espécie natural", objectiva, determinável por traços, fácticos ou comportamentais, comuns a toda uma espécie. Espacial e temporalmente, o humano não é redutível a traços exclusivamente específicos.

Mais ainda, a compreensão do humano como cultural significa que, ademais dos traços e características físicos que possam determiná-lo, haverá que incluir nessa concepção a própria compreensão que o humano tem de si mesmo. Por outras palavras, o humano não se caracteriza apenas pelas suas realizações e aparências "objectivas" e "naturais" mas também pela compreensão que tem de si mesmo, sendo esta auto-compreensão ontologicamente constitutiva.

Outra consequência da culturalidade do humano é a de inviabilizar qualquer compreensão exclusivamente individualizada. O ser humano é, decerto, um indivíduo, claramente manifesto na singularidade do seu corpo e na individualidade da sua auto-compreensão. Mas essa individualidade e essa singularidade estão inscritas no espaço/tempo cultural de uma comunidade e de um mundo que lhe são igualmente constitutivos, um "outro" onde se enraíza e desdobra a potência de identificação do "eu", como a ciência, desde Freud, não tem deixado de revelar e comprovar.

Esta triplicidade constitutiva do humano é justamente o que o instaura como "pessoa". Pessoa não é a singularidade do corpo, nem a individualidade do eu, nem a relação ao outro, mas a conjunção, sempre *in fieri*, de tudo isso. E essa é a razão pela qual o ser humano não é definível. Com efeito, definir implica a possibilidade de caracterizar algo segundo duas estruturas lógicas, pelo cruzamento de um "género" e de uma "espécie". A definição pode, então, tratar os fins *ide-finitis*, apresentar o objecto, assim definido, como um dado. Ora, o ser humano, na sua triplicidade constitutiva enquanto pessoa, é insusceptível de



ser compreendido segundo uma estrutura binária, do tipo "composto corpo/alma" ou "animal racional".

Somos, então, obrigados a considerar com enorme prudência e reserva qualquer identificação de valores. Quer consideremos a onnipresença de todos os espaços em cada espaço e a onnipresença de todos os tempos em cada tempo, quer consideremos a incontornável culturalidade do humano, a contemporaneidade coloca-nos numa situação de enorme perplexidade.

Com efeito, se o conceito de "hominidade" inclui necessariamente a compreensão que o homem tem de si mesmo e o teor e compreensão da relação que tece com o outro e o mundo, então o mínimo que podemos dizer é que a chamada "espécie humana" sofreu vertiginosamente, nas últimas décadas, uma evolução no rigoroso sentido darwiniano ou pós-darwiniano do termo. As mutações e as adaptações biológicas das espécies não são nada comparadas com a mutação e adaptações existenciais (humanamente biológicas) da "espécie humana".

Somos, os actuais humanos, na mais rigorosa acepção da palavra, mutantes. As mutações e alterações que vivemos e sofremos na nossa auto-compreensão e no nosso relacionamento ao outro e ao mundo são mais radicais do que todas as mutações e adaptações fisiológicas que a nossa espécie sofreu ao longo de toda a sua presença no universo. Mutações e adaptações que, ainda para mais, sobrevieram e sobrevêm ao ritmo vertiginoso da mudança espaço-temporal de que atrás se falou. Há, cada vez mais, "humanos demasiado humanos", "sobre-humanos" até, quando comparados às figuras "humanas" de há escassas décadas atrás.

Isto é verdade mesmo que falemos de humanos oriundos de um único espaço cultural. Qual de nós não se apercebe de como era diferente o influxo do outro e do mundo sobre si há apenas vinte anos? E como temos o cinema, que até registou os lugares e tempos do nosso último século, qual de nós se reconhece ainda na cultura que nos surge com as imagens frenéticas e desbotadas de um século vertiginoso? E



aqueles que o viveram? A identidade do "eu" não passa de um ténue fio condutor em que vagamente nos reconhecemos desfigurados pela nossa relação ao outro e ao mundo.

Como falar sequer de valores, até dos nossos próprios valores? Se é que tem sequer sentido falar de "valores individuais", podemos, mesmo nesse caso, presumir da sua perenidade? Com base em quê? Na nossa precariedade individual? Presunção! No vigor das nossas convicções? Ignorância ou casmurrice! E como, mais ainda, pretender sequer propor valores, por assim dizer, "universalmente universais"? Com base em quê julgar Tianammen ou Saddam Hussein? Com base em quê julgar mesmo um dos factos mais anódinos ocorridos no seio da nossa comunidade? Com base no "humano" que era há dez ou vinte anos ou com base no "mais que humano", no mutante que é agora?

Suprema perplexidade, o tempo em que se globalizaram e planetarizaram as acções humanas e as suas consequências é precisamente o tempo em que se estilhçaram inapelavelmente todos os critérios ditos "objectivos" que pretendiam normalizar com alguma universalidade essas mesmas acções. Assumamo-lo, honestamente, não temos, de modo nenhum, qualquer critério objectivo para dirimir o "bem" e o "mal". A dicotomia, conceptual ou prática, Bem/Mal é insusceptível de fornecer qualquer apoio e critério às nossas opções e decisões.

A menos que tomemos "bem" e "mal" com total arbitrariedade, com base no egocentrismo dos "meus" valores ou no etnocentrismo dos valores "dos meus". Mas ainda que, então, defendamos que esse é o maior dos bens, apenas estaremos a incorrer no pior dos males, o da violência, da prepotência e o da arrogância sobre o outro e o mundo que não são como "eu". Só que, como atrás se disse, já não podemos hoje recusar que o outro e o mundo são ontologicamente constitutivos do "eu". A violência e a opressão que o "eu" impõe ao outro e ao mundo volta-se inevitavelmente contra o



próprio "eu", como a história, recente e antiga, dos humanos sempre mostrou.

Supor que ainda é possível aos mutantes que somos viver segundo o "bem" e o "mal" é brincar a aprendiz de feiticeiro. É "para lá do bem e do mal", para lá de todo o bem e de todo o mal que com os nossos valores possamos querer impor, que algum caminho poderá, eventualmente, anunciar-se.

:

3. A grande metamorfose

A dependência cultural de todos os valores legitima estes nos costumes de uma comunidade. Tais costumes, por muito perenes que, pela sua antiguidade, pareçam, não são mais do que costumes: costumes do pensamento, costumes dos comportamentos, costumes de um quotidiano que se repetiu longamente. A sua habitualidade e habitabilidade para os humanos que neles vivem têm que ver, essencialmente, com a repetição. A sua nobreza, como frequentemente acontece com todas as nobrezas, é uma questão de nome e de rotina, mais do que uma forma consequente de estar na existência.

Os valores, pela sua inscrição cultural, são morais, radicando nos costumes e na habituação. Funcionam normalmente como pré-conceitos, isto é, como receitas ou preceitos de natureza mecanicista, do seguinte tipo: em tais circunstâncias, age de tal maneira. Chamar-lhes pré-conceitos não implica, necessariamente, qualquer conotação pejorativa. Significa apenas que, numa anterioridade ("pré"), de que até talvez tenhamos, no nosso espaço-tempo actual, perdido a memória, num outro espaço-tempo cultural de que somos herdeiros, certos comportamentos e pensamentos foram concebidos ("conceitos") como sendo os mais adequados para corresponder aos imperativos habituais da existência.

Tais normas costumeiras têm, por isso, o seu fundamento conceptual. E é importante ter normas costumeiras, pois grande parte do nosso quotidiano passa por respeitar certas rotinas de qualidade, sob pena de nem sequer podermos



ter uma existência. Como poderíamos viver se todos os dias tivéssemos que refazer as fundamentações que nos levam a tomar o duche? Se, para cada um dos actos mais comuns da nossa vida em comum, ou mesmo da nossa vida privada, tivéssemos que, de novo, procurar as causas e as justificações?

As morais, porém, tornam-se muito problemáticas quando, ao pretender normalizar com qualidade diferentes aspectos da existência analiticamente considerados, entram em conflito umas com as outras. Qual de nós não se viu nunca confrontado com os conflitos decorrentes das diferentes morais a que está sujeito: a moral de pai, a moral de cônjuge, a moral de cidadão, a moral de profissional, a moral religiosa, etc.? E esses conflitos nascem das circunstâncias reais em que temos que corresponder às diferentes morais que nos regem.

Se, normalmente, as circunstâncias em que se desenrolam os comportamentos sujeitos à moral da paternidade são outras das circunstâncias em que, por exemplo, se desenrolam os comportamentos sujeitos à moral profissional, não faltam ocasiões em que a mudança das circunstâncias habituais de uma das morais provoca distúrbio no cumprimento da outra moral. Basta que um filho esteja doente para suscitar a dúvida sobre se devo ou não cumprir a obrigação profissional de ir trabalhar. Ou basta que, por imperativos profissionais, tenha que, por exemplo, ausentar-me de casa durante dois meses, para colocar em dúvida a obrigação interna de assistir presencialmente aos filhos.

Em si mesmos, poderão não estar em causa nem a intenção nem o acto de respeitar qualquer uma das morais. Ambos podem manter-se inabaláveis. O que muda são as circunstâncias, o outro, o mundo, e mudam o suficiente para, conforme a opção que for feita, poder ser considerada "imoral" por uma ou outra das morais em conflito.

Facilmente se percebe que o simples facto de o humano ser como é, a saber triádico, instável na sua



"natureza", ontologicamente constituído pelo outro e pelo mundo, esse simples facto faz com que o conflito e a precariedade das morais seja inevitável. Os gregos evidenciaram-no de forma até hoje imortal, nessa criação soberba que foi a tragédia, que, mais do que género literário, é um revelador da própria condição humana de existência.

· Mas essa tragédia inerente ao modo humano de ser eclode e expõe-se na própria vida dos povos, mormente quando todas as circunstâncias basculam, desconjuntando o espaço-tempo em que viviam. Fala-se, então, de imoralidades sem fim e sem nome, de desagregação social e cultural, de revolução, de cataclismo, de fim do mundo, de decadência do humano, etc. E tudo isso é verdade: são todas as morais que deixam de ter fundamento, todos os costumes que se desregam, todas as ordens que se desfazem, todo o mundo que se desagrega, uma figura de homem que se esgota.

Sobre o espaço-tempo que se esvaiu, um novo espaço-tempo se implanta, muitas vezes já indiciado nos espasmos daquele que se esvaiu. Invariavelmente, os tenores do "novo mundo" são apodados de bárbaros, de destruidores, de imorais que não respeitam nada nem ninguém, de inimigos do povo e da ordem. Invariavelmente, os tenores do "velho mundo" são chamados retrógrados, ditadores, imorais e inimigos. Invariavelmente, todos têm razão, porque falam e olham a partir de espaços-tempo diferentes que, afrontando-se nas mesmas circunstâncias, surgem como antagónicos.

Não se trata de tomar partido por uns ou por outros, mas apenas de chamar a atenção para algumas verificações elementares. As morais são uma espécie de "técnicas". Têm, decerto, na sua base, algum fundamento de razão, uma espécie de maior e de menor de um silogismo, cuja conceptualização terá sido feita, e que recariam assim:

Todo o ser humano é tal;



Acontece tal situação

Logo...

O que as morais fazem é codificar conclusões de silogismos subentendidos para as diferentes situações. Por isso se lhes pode chamar "técnicas", pois promovem a repetição, de preferência mecânica, de certos actos em consequência directa de certas situações. Os fundamentos "científicos", racionais, desses actos estão supostos, tal como está suposto que agir de acordo com as normas/conclusões dos silogismos subentendidos é bom e o contrário é mau. A maior goza de uma estabilidade mais duradoura do que a menor, pois é una e universal para todas as situações mencionadas nas menores. As morais codificam, por isso, normalmente, as menores segundo os géneros e as espécies das situações habituais ou previsíveis, vindo até a confundir-se com o próprio código que formulam. A natureza desse código variará - escrito, não-escrito, explícito, implícito - mas a realidade mantém-se.

As morais são operativas, como o é qualquer palavra de ordem. A sua contestação nunca é, nem pode ser, serena, tal como não é, nem pode ser, serena a irrupção, no seio de uma multidão que se manifesta, de uma dúvida acerca do bem-fundado ou da legitimidade da palavra de ordem que está a ser gritada. As morais tiram a sua força, como qualquer palavra de ordem, do mecanismo da repetição inquestionada.

Mas, se atendermos ao exemplo silogístico que acima se apresentou, verificamos que, por muito que se queiram manter pelo esforço da repetição, as morais são, necessariamente, caducas e revisíveis. Não vivem sem um duplo apelo fundador: pela maior, a uma certa compreensão que o "humano" tem de si mesmo ("será o ser humano e tal"); pela menor, a uma dada inscrição cultural ("acontece tal situação"). Basta que a compreensão que o humano tem de si mesmo varie e/ou que varie a inscrição cultural (o espaço-



tempo) e uma moral pode ruir como um baralho de cartas mal equilibrado. E não há desespero dos fundamentalismos morais (étnicos, religiosos, jurídicos, políticos ou outros) que obste a tal ruína.

É óbvio que estamos num momento em que quer a compreensão que o humano tem de si mesmo quer o espaço-tempo da "hominidade" resvalaram de forma abissal. E isto em todas as culturas, já nenhuma estanque. A grande questão que se coloca é a de saber se estamos apenas perante mais uma dessas soluções de continuidade culturais que todas as civilizações conheceram até hoje, ou se a mutação actual introduz uma ruptura de natureza essencialmente diferente das anteriores, ainda que apresente alguns traços semelhantes. Se for o primeiro caso, estaremos apenas perante a necessidade de reajustar as morais vigentes. Se for o segundo, ultrapassamos um limiar que talvez nos obrigue a recusar definitivamente (pelo menos, até onde a nossa previsão abrange) a possibilidade de todas as morais.

Penso que, de facto, é o segundo caso que se verifica. Com efeito, embora as circunstâncias de todas as culturas estejam em derrapagem, isso poderia dever-se ainda a uma coincidência, por muito pequena que seja tal probabilidade. O mesmo se diga no que respeita às compreensões do humano no seio de cada cultura. Só que, pelo que todos sabemos, todas essas mutações decorrem, de forma mais ou menos imediata, de uma única mudança de circunstâncias que é tudo menos circunstancial. Chamam-se-lhe vários nomes, o mais frequente dos quais é o de "globalização".

Não cabe aqui desdobrar todos os aspectos dessa mudança, alguns deles ainda mal conhecidos. É uma mutação complexa, tão complexa que é difícil esclarecê-la nas suas causas e consequências. A melhor prova de que não se trata de um fenómeno passageiro é justamente o facto de não se poder deslindar na globalização o que é da ordem das causas e o que é da ordem das consequências. Essa impossibilidade



revela que a globalização já se tornou sistema, isto é, uma ordenação das circunstâncias em que tudo é causa e efeito, princípio e fim, cada elemento recolhendo a força de outro e reiterando-o na sua eficácia.

Não é, de facto, possível saber se a globalização resulta do progresso tecnológico ou se é o progresso tecnológico que resulta da globalização. Neste momento, já ambas as afirmações são verdadeiras. E o mesmo se diga das relações que a globalização tece com os mercados, ou com a informação, ou com o conhecimento, ou com a guerra, ou com a queda do Muro de Berlim, ou com a pobreza. É uma situação de facto, que pulverizou os referenciais ditos humanos e espaço-temporais, até hoje relativamente estáveis e perenes no seio de cada cultura.

Mas por que é que esta mudança de circunstância é de natureza diferente de todas as que conhecemos da História? Creio que pela simples razão de ser, pela primeira vez, à escala do todo, do Mundo, e não apenas do "mundo" de cada cultura de per si. Foi uma cultura que se planetarizou, que se globalizou e que tende a agregar a si (não necessariamente a eliminar, embora esse seja um risco) todas as outras. É esse acontecimento de unificação que faz com que, mesmo sem disso terem consciência, todos os humanos, hoje, existam de facto numa relação imediata com um certo todo.

A "experiência do todo" foi sempre de ordem mística ou poética. Já se sabe há muito que a experiência do todo não é algo de quantitativo, que, por muito que experimentemos, ou até mesmo se fosse possível experimentar "tudo", isso ainda não seria a "experiência do todo". O todo é da ordem da qualidade, não da quantidade, e por isso é que podem existir diferentes tipos de "todo". Experimentar um todo requeria uma certa ascese, uma orienação, o acatamento de certas morais. O todo nunca era um dado, e antes que se desse uma certa "construção", uma certa elaboração, interior e exterior, se assim se pode dizer.



Ora, hoje em dia, há um certo todo que se realizou de facto, que é presente como um dado, mesmo insidioso, de que não tomamos consciência. É mesmo o todo mais insinuante, o da informação, da economia, da política, o da unidimensionalização do quotidiano, de todos os quotidianos. Sobrevem-nos sem nenhuma ascese, sem nenhuma construção, sem o acatamento necessário de qualquer moral.

· Não quer isso dizer que seja imoral (a não ser, claro, para as morais que se vêm ultrapassadas, "desnecessitadas"), mas apenas que é rigorosamente amoral. E não precisa de ser moral nem imoral, bom ou mau. É um facto em si, como o nascer ou o pôr do sol, que não são, em si mesmos, nem bons nem maus. Bom ou mau poderá ser o modo como nos relacionamos com esse todo, mas para isso ninguém tem receita nem pré-conceito, porque a circunstância é inteiramente nova. As morais são impotentes para normalizar o "novo mundo", como sempre o foram para normalizar qualquer experiência do todo: nem os aparelhos gramaticais normalizaram nunca as liberdades poéticas nem os aparelhos eclesiásticos integraram nunca bem os místicos.

Para os humanos de todas as culturas, que nunca sobreviveram sem o arrimo das morais, a amoralidade é a pior de todas as desgraças e perdições. Como lidar com esta condição "mais que humana", "sobre-humana", que é ficar privado absolutamento de moral? Sem "pró" nem "contra", sem bem nem mal, entregue à imersão no todo do quotidiano envolvente e insinuante, sozinhos em face do todo. Como é sequer possível falar ainda de valores? Como é sequer possível falar ainda de "homem"?

4. O (eterno) retorno da Ética

Fala-se hoje muito de ética. Fala-se até demais, porque se fala dela como se de moral ainda se tratasse. Como se bastasse mudar o nome à coisa para que ela passasse a ser outra coisa. Se o retorno do termo "ética", levasse, graças



dominação do outro e do mundo de que há memória. Mesmo quando, por via do discurso religioso, assimilaram essa dominação a uma espécie de postura feudal, afirmando que esse senhorio era apenas o cumprimento do seu serviço de vassalagem a um Deus ao qual, como mediadores, deveriam reconduzir toda a criação, esquecendo e omitindo que o mesmo humanismo que instaurou o império do "eu"-sujeito faz brotar o próprio Deus do pensamento do "eu". Científico ou religioso, o humanismo é um movimento que, no seu dinamismo de facto, apesar de e para lá de todas as suas declarações de intenção, consiste na afirmação do humano acima de todas as coisas e, finalmente, tal como a História nos revela, contra todas as coisas.

Sabemos, hoje, que o "eu"-sujeito é uma miragem, um nada, e que, mesmo no que tem de espessura ontológica própria, vive da energia do mundo e do outro, e que o outro não é apenas da ordem da exterioridade mas, bem pelo contrário, no seu sentido mais radical, anima do interior o próprio "eu", *intimior intimo meo*, irreduzível à transparência consciente do "eu". Freud chamou-lhe "inconsciente", termo negativo, decerto, mas que parece ser a única forma de assinalar positivamente que o "eu" só é e se revela no desdobramento do outro. O outro é-nos constitutivo numa radicalidade insuperável, por mais que o recalquemos. Por muito que sejamos vigilantes na tentativa de nos afirmarmos como um "eu", o outro, a todo o momento, nos faz sinal de si e adverte-nos de que o dissociar-nos dele, o conseguirmos a identidade absoluta do "eu", é sinónimo de morte. O humanismo e o homem entendido como "eu"-sujeito morreram. Querer continuar a afirmá-los como realidade e como "valor" é um equívoco, uma ilusão e um risco mortal.

Esta é outra via do pensamento que nos conduz à impossibilidade contemporânea de encontrar qualquer legitimidade para os "meus" valores ou para os valores "dos meus". Como atrás se disse, essa é também uma situação de facto da contemporaneidade, que já realizou um certo todo que



insinua o outro e o mundo no nosso quotidiano. O esvaziamento da presunção do "eu"-sujeito (individual ou colectivo) é sentido como uma ameaça. As identidades tradicionais rebelam-se em nacionalismos, fundamentalismos e outras formas de recusa do outro e do mundo. Rebelião inútil, aliás, e sempre condenada ao fracasso, pois, mesmo se triunfar, é a vitória da regressão, não um regresso a uma situação passada que já não é recuperável. Ainda que consiga destruir o outro, o ensimesmamento é sempre uma vitória à Pirro, que culmina na auto-destruição.

Por isso é que, em vez de criticar a amoralidade do nosso tempo, a sua impossibilidade de regressar a uma situação anterior em que eram possíveis as partilhas moral/imoral, bem/mal, "eu"/"outro", mais valerá procurar o que a amoralidade nos faculta de caminho para a frente. Pois pode bem ser que o fim de todas as morais, por muito abissal que pareça, nos abra horizontes bem melhores do que o das morais.

É nessa postura que a Ética ganha lugar e sentido. E a primeira verificação a fazer é a de que a Ética não é da ordem das morais nem é redutível a elas. A Ética é amoral, está para lá das morais (ainda que possa atravessá-las), está para lá de todo o bem e mal morais, excede (transgride/transcende) todos os valores estabelecidos, ainda que possa incluí-los ou acolhê-los, não por serem valores, mas por serem éticos.

Quando atrás se falou dos conflitos das morais, não se referiu, propositadamente, onde e como se resolvem esses conflitos. A situação conflitual pode até ser ultrapassada sem que seja efectivamente resolvida, isto é, esvaziada enquanto tal e nas suas aplicações. Colocada como dilema moral, a situação conflitual, se ultrapassada graças à opção por um eu por outro dos dois códigos morais em confronto, não resolve, de facto, o problema de imoralidade que se realiza aos olhos da moral preterida. Uma situação moral conflitual é solúvel no plano das morais (não todas potencial ou



realmente conflituais entre si), mas apenas num plano outro que, para lá de todas as morais, faculte um critério de sentido que excede as fronteiras reduzidas e redutoras de todas as morais.

A questão delicada está em definir esse plano. Com efeito, se for definível, é ainda um plano moral, assente num pré-conceito do humano que servirá de maior a um silogismo idêntido ao silogismo moral de que atrás se falou. Tal como as morais remetem sempre para um princípio fundador, explícito ou implícito, mas conceptualmente definido, também a Ética, se remeter para um princípio fundador da mesma natureza do das morais, cairá na relativização moral que a esvaziaria como Ética.

Creio que é na concepção do humano que a questão se resolve, desde que aceitemos a "morte do homem" e a conseqüente impossibilidade de o definir. Como atrás se disse, aquilo a que se chama "homem" é indefinível. Mesmo que não sentíssemos na pele a nossa experiência recente de mutantes, nem por isso, como se disse, a indefinibilidade do "homem" seria menos verdadeira. Nesse sentido, o tempo presente é um momento privilegiado da história. É que as épocas passadas, de lenta evolução, induziam-nos em erro acerca de nós mesmos, fazendo-nos crer que tínhamos uma natureza perene, mesmo que tivéssemos toda uma série de dados que nos provavam que assim não era. Ora, o tempo presente não nos deixa ilusões a esse respeito: os humanos são os mais evanescentes dos seres que se conhecem.

O modo próprio de os humanos serem é o da transição de si mesmos. Nunca são um dado objectivável, definível, determinável. Não têm identidade em sentido próprio, nunca são rigorosamente si mesmos, pois o outro e o mundo são-lhe ontologicamente constitutivos. Estão condenados a transitar de si para si, a transcedir-se, a transcender-se. Sartre chamou a essa condição do être-lá "estar condenado à liberdade", isto é, não ter no seu modo próprio de ser a possibilidade de se estabelecer definitivamente como um dado,



como uma coisa. O humano não tem definição, identidade definida, definitória e definitiva.

Esta indefinição constitutiva do humano ilegítima todas as maiores dos silogismos morais. Caracteriza, porém, o humano de forma distintiva. E caracteriza-o precisamente por oposição às morais. É que o que caracteriza o humano não é nunca um princípio em que ele estaria assente e fundado e a partir do qual se deduzisse, de modo mais ou menos mecânico, o que ele deveria ou não deveria ser. O que caracteriza os humanos é a sua capacidade de transgredir, de transitar, de transcender, de colocar os fins do que são e querem ser. Essa capacidade de se subtrair a todos os princípios e de se propor todos os fins não é humana (no sentido em que se considera habitualmente o "humano", como uma espécie entre outras), mas rigorosamente "mais que humana", "sobre-humana".

A fundamentação da Ética, se ela é realmente $\eta\theta\iota\kappa\eta$, habitação própria do humano, não é, pois, de natureza regressiva, em princípios anteriores determinantes. A fundamentação da Ética é de natureza projectiva, para fins que os humanos se propõem realizar. Daí não ser possível codificar uma Ética como se codifica uma moral. O fundamento da Ética é o encontro dos humanos, a partilha e a participação que fazem de um mundo que sempre foi comum mas que o é hoje mais do que nunca.

Não há uma ordem do mundo pré-estabelecida, nem qualquer fundamento para afirmar que a ordem de certos mundos culturais é melhor ou pior do que outra. Uma ordem do mundo nunca é um dado, mas sempre um projecto a construir, inviável, hoje mais do que nunca, se for concebido a partir do ensimesmamento de qualquer "eu" (individual ou colectivo, seja este colectivo religioso, nacional, étnico ou de outro tipo), a partir dos "meus" valores ou dos valores "dos meus". O cartesianismo - "colocar a ordem [a do "eu"-sujeito] onde ela não está" - morreu e o humanismo, onde não morreu, tem



que morrer, se queremos instaurar a Ética e dar um conteúdo à amoralidade do tempo presente.

5. Ética e educação

Não eduquemos para valores nem com eles. Aceitemos humildemente a nossa liberdade, a responsabilidade que, por vezes, nos esmaga de não termos princípio todo-poderoso atrás do qual nos abrigarmos. Temos que viver e conviver com as morais, mas não nos escondamos atrás delas para escamotearmos que, no fundo, somos amorais e que é a cada um de nós que cabe a tarefa ética, sobre-humana, de termos que responder pela integralidade do mundo.

Isto não significa que a educação seja neutra. A caracterização ética do humano que acabei de fazer é tudo menos o *laissez-faire*, *laissez-passer* do individualismo soberano de um "eu"-sujeito. É precisamente o contrário: a inevitabilidade do acolhimento (não da tolerância) do outro e do mundo, o comprazimento em que ele seja o quê e quem é, quanto mais não seja pelo egoísmo de saber que, se o outro e o mundo não forem o que são, o "eu" reduz-se literalmente a nada.

Educar, então, não é ensinar nem saber. Educar é aprender, acolher a revelação do outro e do mundo e devolver ao outro e ao mundo o nosso olhar do que eles nos revelaram. Nem significa outra coisa o dizer, com a tradição, que "homem" é o animal que é tido e se tem ($\epsilon\gamma\omega\nu$) na palavra ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). Ser tido e ter-se na palavra é justamente o modo de ser dos humanos: na palavra acolhemos o outro e o mundo, na palavra nos recolhemos para olhar o outro e o mundo, na palavra nos devolvemos ao outro e ao mundo. Com a palavra somos percorridos pela presença do outro e do mundo e nela discorremos e percorremos com eles a existência.

Humanos são os que recebem e dão palavra, os que existem no desdobramento da revelação do outro e do mundo e lhe



desdobram a sua para que existam. Ser tido e ter-se na palavra é partilhá-la e essa partilha do *λογος* é o que chamamos *δια-λογος*. A educação, tal como a Ética, é um percurso que se constrói com o outro e com o mundo. Em todo o caso, mesmo que quiséssemos reconduzir-nos ao domínio das morais, ficaria de pé a afirmação de que o humano" nunca é princípio, mas lugar de destinação do acontecimento e da revelação do outro e do mundo.

Nesta nossa condição de mutantes, temos tudo por aprender. E pode bem acontecer que quem mais sabe da condição sobre-humana da existência dos humanos não sejamos nós, os adultos, mas sim aqueles, crianças e jovens, que, ainda não formatados pelas morais e pelos pré-conceitos, estão embrenhados na revelação desse todo que caracteriza a contemporaneidade. E que o essencial da educação consista em dar-lhes a palavra, em deixar-lhes a iniciativa de nos interpelarem, em aprender com eles e não em começar por querer ensinar-lhes seja o que for.

Afinal de contas, a cultura que se planetarizou e que globalizou o mundo, realizando a incontornabilidade da revelação do outro na genealogia do "eu", é uma cultura que se assinala pelo nascimento de uma criança, natal esse que dividiu o mundo em antes e depois dessa criança. Neste nosso momento de humanos, de metamorfose, de advento da possibilidade da Ética, de ultrapassagem de todas as morais, não será despidiando lembrar, nietzscheaneamente, que a última das metamorfoses do humano é um Menino.

A educação do tempo presente está à medida do "mundo" presente. É o tempo e o lugar de todas as esperanças e de todos os riscos. Com efeito, vivemos, pela primeira vez na história dos humanos, a possibilidade de construirmos "um mundo" de todas. Mas também vivemos, pela primeira vez, a ininência terrível de seres capazes de destruir todos os mundos. As duas vias estão separadas por uma tênue linha,



onde só a liberdade é decisiva: ou nos ensimesmamos no "eu" das morais, ou nos abrimos eticamente ao outro e ao mundo.

A título de conclusão, para não deixar sem alguma receita quem esperaria desta conferência algumas normas de educação para os valores, aponto apenas uma sugestão aos educadores. Se é verdade que os humanos saíram do império dos princípios para o reino dos fins, então o nosso mundo saiu dos modelos platónicos de saber e de ensino para um modelo aristotélico de pesquisa e de aprendizagem. Já não temos Ideia de Bem arquetípica, qual deus que, ainda que vagamente, nos ilumina nas sombras e justifica de antemão todas as transcendências. O deus, se existe, está no fim, e faz-nos sinal para nos transcendermos a nós mesmos. Não move o mundo por empurrão, mas sim por atracção. Figura suprema do Outro, que se nos dá como objecto do desejo, que nos namora e seduz.

Se alguma sugestão é urgente para os educadores é uma sugestão que a alguns parecerá leviana, mas que apresento simplesmente como amoral, como Ética: aprendamos com as crianças e jovens o chamamento que nos fazem, em vez de lhes impormos "valores" que os vão afastando de nós, a ponto de, lançados para a margem, já nem sequer nos fazerem qualquer sinal. Talvez aprendamos, então, que o outro e o mundo nos apelam, que são objecto de desejo e de sedução. E, bem ao modo aristotélico, poderemos então perceber que o único princípio a que podemos recorrer é a existência que percorremos juntos e o fim que juntos construímos.

Ética é ser seduzido pelos fins que, no mundo, construímos com o outro. E é por isso que a educação não é uma paixão do "eu". É antes uma forma de namoro do Outro.

Joaquim Coelho Rosa

