

Ética e solidariedade planetária¹

Balduino A. Andreola²

Resumo

O artigo destaca o fato de que a radicalidade ética do nosso tempo também pode ser formulada como uma ética das grandes urgências planetárias. A humanidade encontra-se diante de situações-limite que interpelam todas as pessoas e cada uma.

Perguntando se o horizonte da discussão e da práxis política é suficiente para uma resposta a essas urgências, o autor propugna que se concebam os valores evangélicos em vista dos grandes problemas que ameaçam a sobrevivência humana.

Resumen

El artículo destaca el hecho de que la radicalidad ética de nuestro tiempo también puede ser formulada como una ética de las grandes urgencias planetarias. La humanidad se encuentra frente a situaciones límites que cuestionan tanto, a todas las personas, como a cada una de

ellas. Preguntando si el horizonte de la discusión y de la práxis política es suficiente para ofrecer una respuesta a esas urgencias, el autor propugna que se tomen en cuenta los valores evangélicos en vista de los grandes problemas que amenazan la sobrevivencia humana.

Abstract

This article highlights the fact that the ethical radicality of our time can also be formulated as an ethic of great planetary urgencies. Humanity finds itself confronted with extreme situations that question each and every person. Question-

ing if the vision of the discussion and the political practice is sufficient to answer such urgencies, the author defends the thesis that the evangelical values be considered in view of the great problems that threaten human survival.

¹ O texto da aula inaugural proferida pelo Prof. Dr. Balduino A. Andreola na Escola Superior de Teologia da IECLB fará parte de um livro organizado em co-autoria com vários professores da Universidade Federal de Pelotas – UFPel e da Universidade Católica de Pelotas – UCPel.

² Professor Titular aposentado da UFRGS; Professor visitante do Mestrado em Educação na UFPel (Bolsista da FAPERGS); Professor Colaborador convidado do PPG/EDU da UFRGS.

1 - Parábola africana

Na única viagem que fiz a um país da África Central, ao visitar uma pequena aldeia do interior, um colega africano que eu conhecera na Bélgica disse-me: “Balduino, agora vou acompanhar-te ao que há de mais lindo em nosso país”.

Atravessamos alguns quarteirões e chegamos a uma construção de pedra, não muito grande, simples, mas extremamente graciosa. Entramos. A sensação foi de um ambiente de extraordinário misticismo. Um clima de intensa comunhão cósmica, como a descreve Mounier em seu livro *L'éveil de L'Afrique Noire*. Depois de alguns minutos de silêncio, olhei para meu amigo e quis perguntar-lhe a qual divindade africana era dedicado aquele templo. Ele pareceu adivinhar minha pergunta e disse-me: “Balduino, este é o templo consagrado à vida. Para esta pequena aldeia da África vêm continuamente, todos os dias do ano, como estás vendo hoje, inúmeros irmãos de todos os países do mundo, não tanto para rezar e para oferecer sacrifícios ou então uma oblação de culto, mas simplesmente para meditar e entender, de novo, o valor e a beleza da vida”.

Pelos *vitreaux* singelos mas multicoloridos, bem ao gosto da cultura africana, a luz do sol penetrava misteriosa, iluminando mansamente

o recinto sem perturbar o recolhimento. Meu amigo apontou-me uma imagem acima do pequeno altar. Era a imagem de um crustáceo.

De novo, após uns instantes de silêncio, meu amigo antecipou-se à minha pergunta e me explicou o simbolismo daquele minúsculo animal marinho. “Balduino – disse-me –, vou contar-te uma pequena história.”

Os cientistas de um observatório americano haviam descoberto um novo planeta, que parecia apresentar, mais do que qualquer planeta conhecido, condições para a existência de alguma forma de vida. Para aquele planeta foi enviada uma missão conjunta de russos e americanos. Realmente eles descobriram água, condições de vida e alguns seres vivos naquele planeta. Tratava-se de crustáceos, semelhantes aos crustáceos de espécies inferiores existentes na Terra. Trouxeram de lá dois exemplares daqueles crustáceos, que viviam perenemente abraçados a uma rocha, nas águas daquele planeta. Um deles foi para os Estados Unidos, e o outro foi para a Rússia, a fim de serem estudados pelos cientistas daqueles dois países. Os jornais, rádios e tele-

visões do mundo todo noticiaram amplamente a grande descoberta. A humanidade inteira se emocionou. Finalmente, todos sabíamos o que buscávamos desvendar há muito tempo: existia realmente a vida ao menos num outro planeta longínquo. Que maravilha! Não importava que fossem apenas crustáceos de espécie inferior. Naquele planeta, a humanidade havia descoberto a grandiosidade do mistério da vida. O final da história, porém, foi muito triste. Os dois crustáceos foram tratados com todos os cuidados que a ciência dedica aos seus objetos de estudo. Mas a ciência dos países ricos e poderosos do Norte não é amiga da vida.

E os dois moluscos morreram de tristeza e de saudade do planeta de origem. Eles só sabiam ficar abraçados àquela rocha onde haviam nascido. Eles não estavam “presos” àquela rocha. Eles “moravam” naquela rocha, que era a casa deles, e lá eles eram felizes.

Os cientistas do Norte estudam muito os segredos da vida. Eles conhecem tudo sobre os segredos da vida. Mas eles não amam a vida. Por isso, inventaram as armas e os venenos para destruir a vida em nosso planeta. Os cientistas do Norte não se emocionaram ao saber que os

dois crustáceos haviam morrido de saudade e de solidão. Eles os embalsamaram para continuar a estudá-los. Para quê, se eles não sabem qual o sentido da vida? São Francisco era de um país do Norte. Eu acho que ele devia ter nascido na África. Ele reverenciava todas as formas de vida, mesmo as mais humildes, e amava como irmãos o sol, a lua e até o lobo. Se ele vivesse em nossa época, teria chorado de tristeza pela morte dos dois seres humildes, raptados de sua casa, em outro planeta. Enquanto os cientistas, em sua prepotência, os consideram apenas objeto de estudo e os menosprezam como “crustáceos de espécie inferior”, o povo do nosso país, à semelhança de São Francisco, ama-os como irmãos, na grande comunhão cósmica da vida. Por isso, nosso povo construiu este templo. Os povos africanos são povos fraternais. Aqui todos os viandantes são acolhidos como irmãos. O ódio e a guerra não foram inventados na África, mas sim nos países do Norte. Os dois crustáceos humildes vieram de outro planeta como profetas. O templo que o nosso povo aqui construiu é um símbolo. Um dia, os povos da Europa aprenderão com os povos da África e dos outros países pobres os caminhos para reinventar a vida.

2 - Intersubjetividade e ética

O ter iniciado esta minha reflexão em torno da ética com uma parábola pode, quem sabe, destoar aos olhares dos guardiões circunspectos e rigorosos dos cânones acadêmicos. Sinto-me, porém, à vontade em lembrar grandes mestres orientais e ocidentais que recorreram, com frequência, à linguagem alegórica para formular seu pensamento a propósito de temas fundamentais da existência humana. Faziam-no, com certeza, não por um simples gosto da divagação poética, mas porque as linguagens da filosofia e da ciência não lhes pareciam aptas a expressar reflexões sobre problemas decisivos para os destinos humanos, que pertencem muito mais à ordem da sabedoria do que à da filosofia e da ciência. A título de exemplo, poderíamos citar Nietzsche, no seu famoso *Assim falava Zaratustra*. E, num campo em que se entrecruzam filosofia e ciência, Jung foi buscar luzes para explicar os arquétipos do inconsciente humano nas parábolas da famosa obra medieval *Aurora consurgens*³.

Folheando os muitos livros que se ocupam desta temática, dou-me

conta de que, quanto mais busco, mais se torna difícil definir, de forma clara e sumária, o que é moral e o que é ética, para, a partir de tais definições, estabelecer as diferenças e as relações entre ambas⁴. Não pertence aos objetivos deste estudo e não caberia nos limites do mesmo ocupar-me dessas definições e diferenças. A título de convite, porém, à reflexão e ao debate, eu diria que a *moral* diz respeito à ordem da normatividade que rege o comportamento humano, individual ou coletivo, no campo da convivência e da ação humana, em contextos histórica e culturalmente definidos. A *ética* transcende esse nível do real, constituindo-se numa dimensão de radicalidade, que coincide com a radicalidade do Ser na sua totalidade e na sua plenitude. Isto não significa estabelecer a ética como um corpo ou conjunto de princípios abstratos, num céu platônico das idéias, do qual se deduziriam as normas práticas da moral, destinadas a reger o comportamento humano. Tal concepção estaria exposta à mira fácil dos críticos apressados

³ C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis III*.

⁴ Um autor que discorre com muita competência sobre estas questões é Nilo AGOSTINI, no livro *Ética e evangelização*, p. 21-45. Ele conceitua e distingue com clareza e sólida fundamentação *ethos*, *moral* e *ética*, apresentando, nas notas, referências bibliográficas variadas e de primeiro plano nesta área.

daquilo que se convencionou denominar “essencialismo filosófico” ou “filosofia da essência”, contraposta de maneira simplista à “filosofia da existência”. A mim este problema parece historicamente falso e sobejamente superado. Ninguém talvez tenha desfeito com tanta clareza a falsa dicotomia entre essência e existência quanto Ernani Fiori, quando afirma:

Como sabem meus alunos de Filosofia, em se tratando do homem, não sou nem essencialista, pois não ponho, de maneira absoluta, a essência antes da existência, nem existencialista, ao modo de Sartre, por não admitir que a existência preceda a essência. A essência humana, a idéia do ser humano não se coloca antes da existência, mas sempre além de todos os limites da liberdade, nessa constante tentativa do espírito de conquistar a plenitude de sua própria essência. Definiria, portanto, essa historicidade do homem, à maneira lavelliana, dizendo que a existência é permanente conquista da própria essência, o que significa que o homem nunca se conquista in-

teiramente a si mesmo. O desenho vital da perfeição humana não está aquém, mas sempre além de todo o esforço histórico da existência.⁵

Esta “radicalidade” da ética é expressa com eloqüente clareza no título de um livro de Levinas: *Ética como filosofia primeira*⁶. O editor reconhece explicitamente essa dimensão no escrito de Levinas, ao escrever na contracapa do livro:

Prolongando a inspiração das obras precedentes, ele afirma vigorosamente a radicalidade da ética por ele pensada, anteriormente a toda moral, como “filosofia primeira”.

O sentido desta radicalidade expressa no título não reside apenas, porém, numa anterioridade com relação à moral, a qualquer moral. É muito claro, a meu ver, no pensamento de Levinas, que, ao defender a ética como “filosofia primeira”, ele entende estabelecer sua anterioridade com relação à própria ontologia. A questão primeira que se impõe, assim, como questão absoluta, à consciência do homem, não é a questão do Ser,

⁵ Ernani FIORI, *Textos escolhidos*, p. 20-21.

⁶ Emmanuel LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*. Préfacé et annoté por Jacques Rolland.

mas sim a questão do Outro. O outro, não como alteridade abstrata, genérica, a espécie humana do humanismo ocidental, mas sim a alteridade concreta, singular, com a qual me defronto no face-a-face. É o rosto do outro que me interpela. Segundo Levinas, trata-se de uma

questão onde o ser e a vida des-pertam para o humano. Questão do sentido do ser – não a ontologia da compreensão deste verbo extraordinário, mas a ética de sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia. Não: por que o ser antes que nada, mas sim: como o ser se justifica.⁷

Convém deter-nos um pouco na diferença fundamental entre as duas questões, porque, a meu ver, reside aí uma “revolução copernicana” quanto à fundamentação da ética. Se falamos em “fundamentação”, significa pensar em “princípios”. Uma objeção que ouvi recentemente foi de que não cabe mais referir-nos a “princípios éticos” e que isto não faz mais sentido. Podemos concordar que não faria sentido se os princípios fossem prioridades estabelecidas no olimpo

idealista de Platão. Acho, porém, que os princípios devam ser entendidos como exigências que surgem, que emergem, que nascem da existência. Falei em “existência”, evitando o falso dualismo essência/existência. Eu diria até que podemos resgatar o sentido etimológico de “princípio”. Numa afronta ao dogmatismo laico da academia, permito-me citar as primeiras palavras do Evangelho de João: “No princípio era o Verbo”. No latim: *in principio*, no grego *en arché*. Princípio, não certamente na acepção cronológica, de começo (temporal), mas sim de origem: o que origina, o que dá origem ou que explica a origem (arqueologia). Voltando a Levinas, parece-me oportuno citar um texto que esclarece o sentido da diferença radical entre as duas questões levantadas na citação anterior. Ouçamo-lo:

O *moi* (“mim”) é a própria crise do ser do ente no humano. Crise do ser, não porque o sentido deste verbo deveria ainda ser compreendido em seu segredo semântico e apelaria para isso à ontologia, mas porque, quanto a mim, eu me pergunto até se meu ser é justificado, se o *Da* de meu *Dasein* não é já a usurpação do lugar de alguém.⁸

⁷ Id., *ibid.*, p. 108-109.

⁸ *Ibid.*, p. 105.

Tentando penetrar mais a fundo nesta concepção radicalmente inovadora quanto à fundamentação da ética, citarei um texto que extraio do longo e denso prefácio com que Jacques Rolland nos introduz à leitura do livro de Levinas. Depois de esclarecer que o “sentido ético” articula-se a partir da “irrupção do outro”, Rolland esclarece:

Não cabe, uma vez mais, entendê-lo (este “sentido ético”) a partir de algum prejulgamento moral e menos ainda moralizador. Porque o que está aqui em questão nada mais é senão o que se poderia denominar a “constituição do eu (*moi*)”, a gênese de sua ipseidade e de sua unidade. Que se faz *sob o choque do outro*, cuja característica primeira, é claro, consiste em ser o portador e mesmo o fator da alteridade – efetuando aquilo que eu denomino de bom grado um pólo absoluto de alteridade – que, por sua parte, não surge da abstração de um conceito, mas unicamente no e pelo outro.⁹

Esta concepção da *ipseidade*, que se constitui a partir do *outro*, tem muito a ver com um dos aspectos básicos da concepção que Mounier tem

da pessoa. Ele inicia o 2º capítulo do livro *O personalismo*, dizendo:

Inicialmente, delineamos a pessoa num horizonte amplo. Trata-se de investigar agora sua experiência fundamental. Contrariamente a uma opinião em voga, não é a originalidade, a referência a si, a afirmação solitária; não é a separação, mas a comunicação.

Aproximando a posição de Mounier da concepção de Levinas, poderíamos dizer, sem jogo de palavras, que a experiência primordial e constitutiva da pessoa não é a experiência “de ser” e “do Ser”, mas sim a experiência “de ser com” e “do Ser com”, ou seja, em relação, em comunicação, em comunhão. A experiência primeira não é, em outras palavras, uma experiência “ôntica”, mas sim “ética”. Ou seja: não é a ética derivando da ontologia, mas sim o inverso, a ontologia derivando da ética. Desdobrando essa reflexão, aproximamo-nos daquilo que eu considero o núcleo central da *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, e, expresso em linguagens diferentes, na *Filosofia da Libertação*, de Enrique Dussel. Se o acontecimento básico, fundamental, primordi-

⁹ Jacques ROLLAND, ap. id., *ibid.*, p. 46.

al é a presença do outro, o face-a-face do outro¹⁰, a “irrupção do rosto (*visage*)” do outro¹¹, como um apelo à “responsabilidade pelo outro”, à “responsabilidade pelo próximo”¹², este rosto está concreta, existencial, historicamente marcado. O outro não é a alteridade abstrata, afirmada e conceitualizada, por exemplo, no idealismo da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel¹³.

Esta proclamação descompromissada do homem abstrato do idealismo europeu é denunciada por Fanon com a veemência da revolta de sua alma terceiro-mundista:

Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo. Há séculos que

a Europa impede o avanço dos outros homens, e os submete aos seus desígnios e à sua glória, há séculos que, em nome de uma suposta “aventura espiritual”, vem asfixiando a quase totalidade da humanidade. Vemo-la hoje oscilar entre a desintegração atômica e a desintegração espiritual.¹⁴

A eloquência da indignação é a mesma em Simone Weil, ao denunciar “a destruição da América pelo massacre e da África pela escravidão (...)”.¹⁵

O outro, de que falam Dussel e Levinas, é o outro com um rosto, o outro historicamente concreto, em milhões de rostos que carregam as marcas do sangue, os sulcos da fome e da humilhação. O rosto do *oprimido*, de Freire, do *excluído*, de Dussel, dos *condenados da terra*, de Fanon. Segundo Freire: “Os opressores,

¹⁰ Enrique DUSSEL, *Ética comunitária*, p. 21.

¹¹ Emmanuel LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, p. 94.

¹² Id., *ibid.*, p. 97-98.

¹³ Frantz FANON escrevia, em 1961, no seu famoso livro *Os condenados da terra*, p. 273: “O Ocidente quis ser uma aventura do Espírito. Foi em nome do Espírito, do espírito europeu, entenda-se, que a Europa justificou seus crimes e legitimou a escravidão na qual conservava quatro quintos da humanidade”. Seria muito lindo o que Hegel escreveu, abstratamente, na *Fenomenologia do Espírito*, se em nome do mesmo espírito (Espírito) não dissesse os horrores colonialistas que proferiu em suas aulas sobre a *Filosofia da História Universal* (!), na Universidade de Berlim (cf. G. W. F. HEGEL, 1999, p. 169-199).

¹⁴ Frantz FANON, *op. cit.*, p. 271-272.

¹⁵ Simone WEIL, *A gravidade e a graça*, p. 151.

violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser”.¹⁶ “A desumanização, que não se verifica” – segundo ele – “apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação de *ser mais*.”¹⁷

Estas declarações Freire não as faz no nível das argumentações metafísicas abstratas, mas sim no chão da terra das muitas opressões, historicamente estabelecidas. É por isso que ele retorna, com mais veemência, no capítulo seguinte de *Pedagogia do oprimido*:

Ninguém pode ser, autenticamente, proibindo que os outros sejam. Esta é uma exigência radical. O *ser mais* que se busque no individualismo conduz ao *ter mais egoísta*, forma de *ser menos*. De desumanização. Não que não seja fundamental – repetamos – ter para ser. Precisamente porque é, não pode o *ter* de alguns converter-se na

obstaculização ao *ter* dos demais, robustecendo o poder dos primeiros, com o qual esmagam os segundos, na sua escassez de poder.¹⁸

A argumentação de Freire desenvolve-se num horizonte das exigências éticas radicais para a realização humana. Se falamos em *pedagogia da libertação* em Freire, poderíamos também falar em *ética da libertação*¹⁹, pois esta dimensão ética perpassa todo o livro *Pedagogia do oprimido* e toda a sua obra. Voltarei a isto mais adiante, ao abordar a preocupação ética fundamental de Freire nos seus últimos livros. Essa ganância de *ter mais ilimitado* de alguns, interditando aos outros o direito de *ter*, de *poder* e de *ser*, é uma brutal “usurpação”, categoria usada por Pascal e, inspirando-se nele, enfatizada e desdobrada por Levinas, que declara: “(...) eu me pergunto até mesmo se meu ser se justifica (...) se não é já a usurpação do lugar de alguém”.²⁰ Levinas

¹⁶ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 43.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ Este escrito já estava concluído quando apareceu (Vozes, 2000) o livro de Enrique DUSSEL *Ética da libertação*, no qual o autor trata com profundidade e destaque a contribuição de Freire, sob o título *Processo ético-crítico em Paulo Freire* (p. 427-443).

²⁰ Emmanuel LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, p. 105.

proclama, num tom que eu diria dramático, a exigência, a partir da “afirmação de meu ser de mim, de ter que responder de meu direito de ser (...)”. E prossegue:

Ter que responder de seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas na preocupação pelo outro. Meu ser-no-mundo ou meu “lugar ao sol”, meu estar em casa, não têm sido usurpação dos lugares que cabem ao outro homem já por mim oprimido e esfomeado, expulso num terceiro mundo? um repelir, um excluir, um exilar, um despojar, um matar? “Meu lugar ao sol – dizia Pascal – o começo e a imagem da usurpação de toda a terra.”²¹

Uma *ética do ser e do ser-mais* é uma ética da *pessoa*, que é abertura ao outro, ao mundo, ao cosmos, se contrapondo a uma “ética” do *indivíduo* como “(anti-)ética do ter”, do *ter-mais*, do *sempre-mais*, da posse, do lucro, da ganância, da especulação, da depredação. Lembrar, ainda que rapidamente, as diferenças radicais

entre *indivíduo* e *pessoa* pode parecer um evadir-se da tragicidade das condições sociais para preciosismos de especulação filosófica. Mas não é assim. A familiaridade prolongada, através de muitos anos, com o mundo da educação ensinou-me que, mesmo ao questionarmos o individualismo como explicação básica de todos os horrores do capitalismo, ao proclamarmos a dignidade da pessoa nos valem do termo “pessoa” no nível do senso comum, sem uma preocupação mínima de conceitualização. Vincent Triest²² traz uma citação de Pannikar que, por seu vigor de síntese, parece-me oportuno transcrever:

Um indivíduo é um sistema fechado. Seus limites são bem definidos. O meu e o teu não podem ser misturados. Uma pessoa é um sistema aberto. Seus limites dependem unicamente do poder de seu centro. A pessoa é um universo em expansão. Não é necessário guardar o que quer que seja para si, porque o “si” real não é uma substância que nos pertença.

Já que chamei a atenção para a tendência generalizada, mesmo em

²¹ Id., *ibid.*, p. 93.

²² Vincent TRIEST, *Plus est en l'homme*, p. 102. A citação é tirada de Raimon PANNIKAR. *L'Eloge du simple*, Paris: Albin Michel, 1995, p. 115.

teses de doutorado, de utilizar o termo “pessoa” na concepção do senso comum, não me parece abusiva à paciência do leitor a citação de um texto em que o próprio Triest²³ esclarece as diferenças profundas entre o indivíduo e a pessoa, corroborando seu pensamento com um texto lapidar de Levinas²⁴. Leiamos:

O individualismo procede de um retrocesso à pré-história do humano. A conjugação do ter, do parecer e do ser sinaliza menos uma confusão de espírito do que uma coerência implacável, mas mortal, aquela da ontologia do “ser-para-si”. “Vive para ti!”, gritam todos os genes do indivíduo. Este grito exprime a decadência incessante do homem ao bioló-

gico. “O que é o indivíduo – o indivíduo solitário –, pergunta Lévinas, senão uma árvore crescendo sem consideração por tudo aquilo que ela suprime e mata, monopolizando o alimento, o ar e o sol, como ser plenamente justificado na sua natureza e no seu ser? O que é um indivíduo senão um usurpador?”

Atrevo-me a afirmar que esta prioridade ou primordialidade da exigência ética, da experiência ética como abertura para o outro, explícita no personalismo de Levinas, como, já antes, no personalismo de Mounier, de Buber, de Landesberg e outros, já era evidente, embora não explicitamente desdobrada, na fenomenologia e no existencialismo²⁵.

²³ Id., *ibid.*, p. 102.

²⁴ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p. 145.

²⁵ Ainda que, em nota de rodapé, julgo oportuno, como convite para ampliar a discussão, trazer algumas citações onde aparece mais explicitamente a afirmação deste parágrafo. Falando em “outros”, leio em Vincent TRIEST (op. cit., p. 100): “É extremamente digno de nota, segundo Maurice Zundel, que o termo *existir* e o termo *êxtase* tenham, no fundo, as mesmas raízes e o mesmo sentido: não se existe senão na intimidade do ser amado, não se existe senão doando-se”. Quanto à presença desta idéia no existencialismo, o mesmo Triest declara no parágrafo seguinte: “Nesta ordem de idéias, não seria preciso reconsiderar o alcance da fórmula de Sartre ‘A existência precede a essência?’ Existir, do sentido de sair de si na escuta do Outro, na abertura ao apelo do rosto (*visage*), não realiza a essência do humano? *Ex-istir* (ex-ister) coincidiria assim com a verdadeira essência do homem, ao menos com sua essência potencial. Mas esta essência nada mais tem a ver com aquela da ontologia de ‘o Ser Um indiviso’. (...) Esta essência manifesta a leveza e a graça do espírito. Ela se inscreve no infinito (...). Segundo Scheller, esta essência infinita do homem é o amor” (op. cit., p. 100-101). De M. ZUNDEL, ele cita a obra *Recherche de la personne*, Paris: Desclée, 1990. Quanto a um núcleo de anterioridade ética na fenomenologia de Husserl, Vincent TRIEST (op. cit., p. 91) escreve: “Tratando-se de refletir sobre as relações entre os homens, o humano não é mais abordado como conceito e generalidade, mas como *singularidade irredutível*. O próprio do outro, segundo Husserl, ao contrário (da coisa), é que eu não posso esquadrinhá-lo sob todos os seus aspectos”.

3 - Ética das grandes urgências

Leonardo Boff inicia seu livro *Saber cuidar* com estas palavras: “Este livro vem escrito a partir de uma perspectiva de urgência. Por toda a parte apontam sintomas que sinalizam grandes devastações no planeta Terra e na humanidade (...)”.²⁶ Observe-mos o subtítulo do livro: *Ética do humano – compaixão pela Terra*. Há um grito profético de grandes mestres da humanidade que vem ecoando, de há muito, por toda parte como sinal de alarme. Não há mais tempo para preciosismos ao gosto dos debates acadêmicos dissociados da realidade. A humanidade como um todo vem se confrontando com ameaças descomuns à sua própria sobrevivência. Mounier escreveu no livro *La petite peur du XX^{ème} siècle*:

Neste momento, a humanidade como tal deverá escolher, e ela precisará, com toda certeza, de um esforço heróico para não escolher a facilidade, o suicídio. Pode-se dizer que sua maturidade começa nesta hora (...). O novo fruto da árvore da ciência que foi semeado em

Hiroshima e Bikini relembra estranhamente a primeira. (...) naquele instante, o homem saía de sua menoridade (...).²⁷

Nesta mesma perspectiva de urgência extrema, Ricoeur declara:

Pode-se mesmo dizer que o perigo nuclear nos faz um pouco mais conscientes dessa unidade da espécie humana, de vez que, pela primeira vez, podemos sentir-nos ameaçados como um só corpo, globalmente.²⁸

A situação de ameaça global e decisiva para a humanidade como um todo, sinalizada por Mounier e Ricoeur, tornou-se imensamente mais grave. E não se trata mais hoje apenas da explosão nuclear. Trata-se realmente de uma *situação-limite* em dimensões planetárias.

Esta situação-limite global nos desafia a formular perguntas cruciais como estas: “Aonde nos conduziram os avanços certamente fabulosos da ciência e da tecnologia? Se chegamos à beira da destruição total,

²⁶ Leonardo BOFF, *Saber cuidar*, p. 17.

²⁷ Emmanuel MOUNIER, *La petite peur du XX^{ème} siècle*, p. 356-357.

²⁸ Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, p. 282.

quais os reencaminhamentos necessários, sem negar os avanços nem renunciar a eles?” Muitas outras questões poderiam surgir, explicitando e desdobrando essas duas. Parece-me impor-se, porém, um questionamento mais radical: “É possível pensar uma ciência neutra com relação à ética?” Ou numa dimensão mais decisiva ainda: “Pode-se pensar em autonomia da ciência com relação à ética?” Reconhecendo, embora, que o assunto é polêmico, eu responderia decididamente à segunda questão – ficando, por isso, respondida também a primeira – que não é possível uma ciência autônoma. Ou ela é uma ciência comprometida com a vida, em todas as suas formas e dimensões, ou então não se justifica como ciência, na mesma medida em que o ser só se justifica, segundo Levinas, de acordo com seu sentido radical de abertura para a vida e para o humano.

O progresso científico, fruto das magníficas descobertas e criações da inteligência humana, em si mesmo está destinado a melhorar as condições de vida dos seres humanos, individualmente, e da humanidade no seu conjunto. Mas isso não acontece automaticamente. Os avanços da ciência levantam numerosas e graves questões éticas. Como tais questões serão res-

pondidas, no nível da reflexão teórica e no nível da ação, é uma pergunta cuja resposta não pode ser dada pela própria ciência. Estas questões nos introduzem num outro campo, onde a ciência e a ética se entrecruzam com a educação. Guy Coq escreveu:

(...) uma das tarefas pedagógicas prioritárias é certamente aquela de ensinar a não confundir o domínio da ética com outros domínios. A coisa pior no fracasso de uma educação aparece quando uma consciência não sabe, numa situação humana, o que concerne à ética, ou quando e como cabe relacionar um ato com valores.

Há numerosas confusões possíveis que podem ocultar o sentido ético de uma ação. A ética pode ser reduzida à ciência, ou à tecnologia, ou à estética, ou ainda à ordem das utilidades econômicas. Aprender a discernir as confusões possíveis significa já tornar-se capaz de perceber as implicações éticas. Consideremos inicialmente o caso da confusão ética/ciência. Refletir sobre tal distinção não é óbvio. Chega a acontecer que se espera de um progresso científico a solução dos problemas éticos (...).²⁹

²⁹ Guy COQ, *La démocratie rend-elle l'éducation impossible*, p. 196-197.

Se, por um lado, o fabuloso progresso científico em todos os campos trouxe consigo muitos problemas éticos, por outro está havendo por parte de muitos pensadores, nos diferentes campos da reflexão humana, um interesse crescente pela discussão séria sobre as implicações éticas de tais problemas. Edgard Morin³⁰, por exemplo, discute a relação da ciência com a ética a par dos problemas epistemológicos da complexidade, relacionando, inclusive, estes campos com as dimensões religiosas de toda esta temática. Numa discussão com François Ewald sobre a *Complexidade, consciência do incerto*³¹, depois de referir-se a dois tipos de religião – as religiões com Deus (religiões de salvação) e as religiões escondidas por trás das ideologias (camufladas pela racionalidade e pela ciência) –, declara:

Em *Terra-Pátria*, é com muita hesitação que utilizo a palavra “religião”, do terceiro tipo, quer dizer, fazendo o pleno emprego da racionalidade,

estando completamente aberto ao abismo e ao desconhecido, e cuja função seria simplesmente juntar. Aí, faço um paralelo, sem querer deduzi-lo do princípio do pensamento complexo, que é pensamento que junta as coisas separadas e compartimentadas, e da idéia de uma ética da solidariedade, que é ela própria uma ética que reúne. Quando se compreende que o fato religioso pode desenvolver-se fora das religiões oficiais, podem me compreender. Ao contrário das religiões que trazem a certeza, eu preconizo a fraternidade na incerteza. Mas permaneço prudente; somente abordei essas idéias de religião no final de um capítulo cuja idéia central é aquela do “evangelho da perdição” e do “viver por viver”.³²

No mesmo livro *A inteligência da complexidade*³³ é incluído um diálogo com M. Mounier-Kuhn e H. Reeves, pensador que também discute seriamente os problemas éticos da ciência em seus escritos.

³⁰ Edgard MORIN, *A inteligência da complexidade*.

³¹ Id., *ibid.*, p. 162-171.

³² *Ibid.*, p. 166.

³³ *Ibid.*, p. 140-162.

Outro filósofo e cientista de renome que se ocupa dessa problemática é Gérard Fourez. Seu livro *A construção das ciências* traz um subtítulo já de per si muito significativo neste sentido: *Introdução à filosofia e à ética das ciências*. No cap. 13, *Como articular ciências e ética?*, o autor introduz a discussão com “algumas questões-padrão”:

Pode a ciência nos dizer quando, no processo de crescimento de um feto, estamos diante de uma pessoa? E pode a ciência nos dizer que política seguir em matéria de corrida armamentista? E ainda: Deve-se ou não constituir centrais nucleares?³⁴

Depois de discutir os limites dos paradigmas diante da ética e da política, a respeito da primeira questão levantada, ele escreve: “(...) concluímos que o conceito de ‘pessoa humana’ não é um conceito biológico”. E quanto à problemática no seu conjunto, exemplificada nas três questões cruciais, conclui: “A ciência não pode dar uma resposta às questões éticas”.³⁵

Recentemente, em nosso meio acadêmico, num artigo altamente crítico, intitulado *Ciência e exclusão*,

o cientista Ivan Chambouleyron, da UNICAMP, levantou questões que não poderão ser respondidas apenas a partir de pontos de vista científicos ou políticos, mas certamente em nome de compromissos éticos. Assim escreve ele:

A pergunta que se coloca a cientistas e cidadãos responsáveis é qual o papel (e o futuro) da ciência num país com a problemática social do Brasil? Esse é um assunto que não tem sido suficientemente debatido nos meios acadêmicos e políticos. Nos grandes meios de comunicação essa preocupação é praticamente inexistente. A maior parte dos professores, cientistas e dirigentes parece acreditar que o progresso científico nas nossas instituições de ensino superior e a inovação tecnológica no nosso parque industrial, ambos resultantes do aumento das dotações orçamentárias e da criação de fundos especiais, irão melhorar o desempenho social do Brasil num futuro não muito distante. Entretanto há razões para suspeitarmos que esse caminho, sozinho, não levará ne-

³⁴ Gérard FOUREZ, *A construção das ciências*, p. 127.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 299.

cessariamente ao fim por nós todos almejado, que é fazer do Brasil um país avançado e socialmente justo.³⁶

Se a maioria dos professores, dos cientistas, dos dirigentes políticos e dos meios de comunicação não se preocupa com a tarefa social da ciência num país de tantas exclusões, deve ser porque as políticas públicas para a ciência e a tecnologia obedecem muito mais à “ética do mercado” do que a um compromisso com o direito das “pessoas”, dos “seres humanos”, de todos os “cidadãos” e a condições de vida conformes à dignidade humana. Quem assumiu até o fim, entre nós, uma postura ética, pedagógica e política muito clara e corajosa foi Paulo Freire. O último livro que ele publicou, *Pedagogia da autonomia* (1997), e o livro póstumo, *Pedagogia da indignação*, são perpassados, da primeira à última página, pela preocupação ética. Do primeiro, limito-me a alguns excertos muito representativos de seu pensamento:

O discurso da globalização que fala da ética esconde, porém, que a sua ética é a do mer-

cado e não a ética universal do ser humano, pela qual devemos lutar bravamente se optamos, na verdade, por um mundo de gente. O discurso da globalização astutamente oculta ou nela busca penumbrar a reedição intensificada ao máximo, mesmo que modificada, da medonha malvadez com que o capitalismo aparece na História. O discurso ideológico da globalização procura disfarçar que ela vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e a miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca (...).

Há um século e meio, Marx e Engels gritavam em favor da união das classes trabalhadoras do mundo contra sua espoliação. Agora, necessárias e urgentes se fazem a união e a rebelião das gentes contra a ameaça que nos atinge, a da negação de nós mesmos como seres humanos submetidos à “fereza” da ética do mercado (...). Antes mesmo de ler Marx já fazia minhas as suas palavras: já fundava a mi-

³⁶ Ivan CHAMBOULEYRON, *Ciência e exclusão*.

nha radicalidade na defesa dos legítimos interesses humanos.

A grande força sobre que alicerçar-se a nova rebeldia é a ética do ser humano e não a do mercado, insensível a todo reclamo das gentes e apenas aberta à gulodice do lucro. É a ética da solidariedade humana.

A liberdade do comércio não pode estar acima da liberdade do ser humano. A liberdade de comércio sem limite é licenciosidade do lucro. Vira privilégio de uns poucos que, em condições favoráveis, robustece seu poder contra os direitos de muitos, inclusive o direito de sobreviver.

O progresso científico e tecnológico que não responde fundamentalmente aos interesses humanos, às necessidades de nossa existência, perdem, para mim, sua significação. A todo avanço tecnológico haveria de corresponder o empenho real de resposta imediata a qualquer desafio que pusesse em risco a alegria de viver dos homens e das mulheres. A um avanço tecnológico que ameaça a milhares de mulheres e de homens

de perder seu trabalho deveria corresponder outro avanço tecnológico que estivesse a serviço do atendimento das vítimas do progresso anterior. Como se vê, esta é uma questão ética e política e não tecnológica.³⁷

Do livro póstumo, *Pedagogia da indignação*, no qual parece-me ouvir como um brado profético a voz de Freire em defesa de nossos compromissos fundamentais com a vida, achei extremamente importante salientar, em minha *Carta-prefácio*, essas dimensões éticas de suas *Cartas pedagógicas*. Limito-me, pois, a citar o que já escrevi³⁸ em linguagem coloquial: Paulo, não posso concluir sem voltar à tua *Terceira carta*. Diante do episódio da *trágica transgressão da ética* dos jovens assassinos do índio pataxó, em Brasília, afirmas que tal episódio

nos adverte de como urge que assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como o respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas.

³⁷ Paulo FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, p. 144-147.

³⁸ Balduino ANDREOLA, ap. Paulo FREIRE, *Pedagogia da indignação*, p. 23-24.

Paulo, tu estás defendendo o valor da vida na sua universalidade, sob todas as suas formas, com a veemência do Cristo que expulsou os profanadores do santuário e com a linguagem poética e mística de Francisco de Assis, eleito o maior personagem do milênio recém-findo.

Tua defesa não se inspira num sentimentalismo vago, mas sim na radicalidade de uma exigência ética que assim proclamas:

 Não creio na amorosidade entre mulheres e homens, entre os seres humanos, se não nos tornarmos capazes de amar o mundo.

Paulo Freire conclui *Pedagogia do oprimido* proclamando sua “fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar”. Neste horizonte por ele vislumbrado, a ciência e a práxis humana atingem seus limites. O compromisso meramente político é insuficiente. Cabe avançar nos horizontes da transcendência e da fé. Sem uma ética do amor e do perdão, a reconciliação e a solidariedade humana parecem quimera vã. É nessas perspectivas que transitou Mounier³⁹ e transitam hoje pensadores como Paul Ricoeur⁴⁰ e o Dalai-Lama⁴¹.

³⁹ Emmanuel MOUNIER, *La petite peur du XX^{ème} siècle*.

⁴⁰ Paul RICOEUR, *Le pardon difficile*.

⁴¹ Dalai LAMA. *Uma ética para o novo milênio; O livro da sabedoria*.

Conclusão

O terceiro milênio inaugurou-se com um evento mundial único, com certeza até hoje, na história da humanidade. Trata-se do *Fórum Social Mundial*, realizado em Porto Alegre de 25 a 30 de janeiro de 2001. A partir deste ano, o Fórum acontecerá todos os anos, simultaneamente ao Fórum Econômico Mundial, que desde 1971 vem cumprindo a tarefa necrófila de promover políticas a serviço do projeto fatalista de uma economia de mercado baseada na especulação, na exclusão, no genocídio e na depredação do planeta. O Fórum Social Mundial, no qual participaram mais de 600 organizações sociais populares de 120 países, soará como um grito imenso, brotando

da terra, do chão, das entranhas dos movimentos populares do mundo inteiro. Numerosos intelectuais orgânicos, educadores, dirigentes políticos e parlamentares de todos os quadrantes estiveram presentes, somando suas vozes a esse brado coletivo. Foi uma experiência concreta de uma globalização feita de solidariedade.

O eixo IV do Fórum intitula-se *Poder Político e Ética na Nova Sociedade*. Se a ética é, acima de tudo, compromisso com a vida, a dimensão ética perpassou todas as atividades e todos os debates do Fórum. Os muitos sonhos de vida dos povos do planeta juntaram-se num grande sonho coletivo em Porto Alegre. E quando o sonho é coletivo, a realidade nova já começou.

Bibliografia

- AGOSTINI, Nilo. *Ética e evangelização: a dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ANDREOLA, Balduino A. Carta-Prefácio. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 15-25.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CHAMBOULEYRON, Ivan. Ciência e exclusão. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 08 de novembro de 2000, A3.
- COQ, Guy. *La démocratie rend-elle l'éducation impossible?*. Saint-Maur: Parole et Silence, 1999.
- DALAI LAMA. *O livro da sabedoria*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- __. *Uma ética para o novo milênio*. 5. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. São Paulo: CESEP, Petrópolis: Vozes, 1986.
- __. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FIORI, Ernani M. *Textos escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1992. v. 2. (Educação e Política).
- FOUREZ, Gerard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das Ciências*. São Paulo: UNESP, 1995.
- FORO SOCIAL MUNDIAL – FORUM SOCIAL MONDIAL: Es posible otro mundo – Un autre monde est possible. *Programa Oficial – Programme Officiel*. Porto Alegre: Bureau Exécutif du Forum Social Mondial, janeiro/2001.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 18. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- __. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- __. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: UNESP, 2000.
- JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis III: investigação acerca da separação e da reunião dos opostos anímicos na Alquimia*. Vol. Complementar: Aurora Consurgens. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Préfacé et annoté par Jacques Rolland. Paris: Payot/Rivages, 1998.
- __. *Difficile liberté*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- MORIN, Edgar, LE MOIGNE, Jean-Louis. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2000.
- MOUNIER, Emmanuel. La petite peur du XX^{ème} siècle. In: id. *Oeuvres*. Paris: Seuil, 1962. v. III, p. 341-425.

—. *O personalismo*. Lisboa: Moraes, 1976.

PETIT, Jean-François. *Penser avec Mounier: une éthique pour la vie*. Lyon: Chronique Sociale, 2000.

RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1995. [Trad. de F. A. Ribeiro: *História e verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.]

—. Le pardon difficile. Épilogue de: id. *La mémoire, L'histoire, L'oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 591-656.

TRIEST, Vincent. *Plus est en l'homme: le personalisme vécu comme Humanisme radical*. Bruxelles: Presses Interuniversitaires Européennes, 2000.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WORLD SOCIAL – *Fórum Social Mundial. n° 1*. Porto Alegre, 28 de novembro de 2000.