

A Importância do Estudo da Ética no Ensino Superior: Uma Reflexão Epistemológica

Michael Knoch

Em Portugal, o ensino da ética não tem, actualmente, um papel muito expressivo. Apenas alguns cursos superiores contêm esta disciplina no programa curricular, designadamente, serviço social, medicina, enfermagem, filosofia e, mais raramente, os cursos de psicologia. Mesmo nestes casos, porém, normalmente é atribuída pouca relevância a esta cadeira, o que impede uma reflexão teórica mais profunda. Não tenho conhecimento, por outro lado, de uma revista de ética geral em Portugal. Também nas livrarias, os livros de ética costumam estar distribuídos por várias disciplinas e não numa estante propriamente designada como ética. O interesse em questões éticas recai sobretudo no campo da deontologia ou a ética profissional. Na verdade, em várias áreas profissionais, nomeadamente no direito, medicina, enfermagem, serviço social ou na engenharia, existem códigos deontológicos publicados que expõem, juridicamente, os deveres que submetem os membros da respectiva ordem profissional. Em suma, a ética como disciplina universitária ainda espera ser constituída. A reflexão ética propriamente dita, como parte integrante da formação profissional, não parece ser ainda uma necessidade da formação académica.

Também, por outro lado, a própria expectativa dos alunos é ambígua. A ética, em contraste com o grande número de cadeiras científicas

cas e técnicas que enfatizam a exactidão e a factualidade, é considerada ‘filosófica’ e requer uma reflexão pessoal para a qual a maioria não está preparada. Os alunos costumam expressar a vontade de ouvir indicações (quase na forma de ‘mandamentos’) sobre o seu comportamento e esperam a transmissão de valores que deverão guiar a sua actuação profissional. Pela sua própria experiência, os alunos do ensino superior referem frequentemente um desconforto acumulado com a disciplina de ‘Religião e Moral’ do liceu, que não facilita o reconhecimento da ética. No entanto, a ética não se pode ensinar como uma cadeira técnica e de mero conhecimento. Cada um possui já, na realidade, intrinsecamente, uma ética de que se deve partir, mesmo se um número significativo de alunos nunca reflectiu sobre o assunto. Os alunos referem – não sem algum afastamento pessoal – o inventário de uma série de valores morais – honestidade, respeito, lealdade, amizade, sinceridade e solidariedade para com os que estão próximos – inculcados pela família, a igreja e o círculo de relações. Por vezes, relatam também, depois da saída de casa, algumas rupturas na passagem pela grande cidade e o confronto com a crise moral da ordem económica e social e decepções pessoais com situações hostis e impiedosas que puseram em causa valores nos quais lhes tinham dito que se baseava a vida.

Na verdade, a ética não tem uma utilidade directa, não é facilmente operacionalizável, coloca problemas em vez de dar soluções e põe em causa o pragmatismo da sobrevivência. No entanto, em discursos públicos e solenes costumam ser feitas abusivamente referências a valores morais, cuja função é sobretudo disciplinar ou pura hipocrisia. A ligação da ética ao poder hierárquico já foi analisada por Michel Foucault (1977) numa lucidez crítica difícil de recusar. Os alunos frequentemente representam estes usos públicos da ética como instrumentos punitivos e culpabilizantes. O psicanalista Wilfred Bion criou para esta incorporação da ética como um modo da actuação do poder o termo elucidativo de ‘violência moral’. Mas esta moral funciona só na condição de que os valores transmitidos gozem de respeito universal pela concordância de todos. A questão, no entanto, é que, exactamente, esta condição está em rápida dissolução. A esta imagem da ética ou moral vigente mais fenomenológica corresponde um certo quadro teórico da ética. As expressões formulaicas, como a ‘Ética é a ciência da moral’, popularizam uma visão dogmática e o império da certeza, enquanto a natureza fragmentada da sociedade contemporânea em rápida transformação exige diálogo e argumentação. A crise da ética teórica também se exprime quando a ética serve me-

ramente para a 'educação moral da juventude' (Cunha 1996: 13), como se existisse na actualidade um sistema absoluto de valores morais pré-estabelecidos. O ensino da ética ficaria, assim, circunscrito à sua própria história, um procedimento que significa dar a questões novas respostas velhas. Quando comecei a ensinar, apercebi-me da falta de estudos no campo da ética social e até do desconhecimento da ética das instituições. E, por outro lado, o discurso educativo sobre a ética tende a preservar, anacronisticamente, a cosmovisão de sociedade estáveis onde o lugar e a pertença de cada um parecia indiscutível e a ética podia, assim, fundamentar-se em costumes milenários. Não é por acaso que a referência a Aristóteles é uma das alusões proverbiais do ensino. Foi esse filósofo que criou o termo 'ética' (não o fenómeno!) e que fundamentou a ética na virtude pessoal em oposição aos bens exteriores, como a busca da felicidade, colocando a virtude no meio termo como 'justo meio entre extremos de excesso e defeito'. Desta forma, o homem livre da polis grega era o ideal moral (Marques 2000: 23). A repercussão desta primeira ética transforma-se na moral monástica da busca da perfeição individual como ascensão ao divino. No entanto, duas objecções importantes podem ser colocadas a esta tradição de pensamento ético.

Primeiro, do ponto de vista social, ficaram excluídos nesta ética os largos estratos que não possuíam a cidadania como mulheres, estrangeiros e escravos. Na Idade Média, o ideal moral monástico transforma-se numa divisão da humanidade em clérigos e leigos, de modo que se formam dois graus da moral. Por um lado, a moral do homem comum, uma moral de honestidade, obediência hierárquica e solidariedade no círculo restrito. Por outro lado, e numa escala superior, para quem tinha maior desejo do absoluto, a vida monástica dava espaço a uma moral mais radical. A universalidade da ética era, assim, largamente sub-avaliada. Um segundo plano crítico, é que, na tradição antiga e medieval da ética, a moral da virtude está centrada no Eu e não na figura do outro diferente. Na organização da polis este facto é particularmente evidente. Mas também na ética do sacrifício ou na auto-penitência monástica, esta orientação em direcção ao Eu se mantém pela busca da perfeição pessoal e na preocupação com a pureza individual.

A sociedade portuguesa preserva ainda uma forte relação espiritual com a sua história, pelos costumes, estrutura social e imaginação religiosa. Todos estes factores de integração familiar e pública são intrinsecamente influentes na moral. Mas, por outro lado, como vimos, promovem também atitudes punitivas e culpabilizantes que

Immanuel Kant nomeava como ‘heteronomia’. Como resultado, vemos em Portugal, na área da ética, uma clivagem cultural entre dogmatismo, por um lado, e cepticismo ou negativismo, por outro, frequentemente combinando a tradição do dogma católico com o absolutismo positivista.

O DEBATE ACERCA DOS LIMITES DA CIÊNCIA A PARTIR DOS ANOS 1950

Para iniciar uma reflexão ética no âmbito das ciências sociais, a ética deve definir o seu significado em relação às ciências empíricas. Estas, evidentemente, pretendem ocupar todo o território social, a partir dos critérios científicos e empíricos da objectividade. Todavia, tal como na ética, também nas ciências sociais o carácter ‘objectivo’ do conhecimento é, na actualidade, posto em questão. Nomeadamente, os métodos participativos de investigação que incluem a própria pessoa do investigador; os debates epistemológicos sobre a interdependência entre ciência e contexto social. A relação entre ciência e ética encontrou, nos últimos anos, um importante ponto de viragem. Esta transformação iniciou-se, porém, há meio século atrás, quando se iniciou o debate sobre a ética nas ciências.

No ano 1954, um dos meus antigos professores (H. Vogel; comunicação pessoal), colocou a celebre questão dos limites da ciência ao físico nuclear e construtor da bomba atómica americana, Robert Oppenheimer. O cientista judeu inteirado de um pensamento que declarava weberiano, da separação entre ciência e política, foi convencido a colaborar no desenvolvimento desta arma de destruição em massa pelo argumento político que a Alemanha de Hitler estava a desenvolver a mesma tecnologia. Os resultados da ciência foram, segundo a perspectiva então dominante sobre a neutralidade da ciência, deixados aos políticos. Depois do lançamento de duas bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki, em 6 de Agosto de 1945, Oppenheimer mudou a sua atitude em relação a esta arma mortífera que causou 200,000 mortos, colocando em discussão a isenção ética das ciências. Na conversa de 1954 em Evanston (EUA), Oppenheimer exigiu a clarificação da pergunta sobre os limites da ciência: a) em relação ao sujeito; b) em relação aos métodos; c) em relação à aplicação dos resultados. Enquanto, no quadro das alíneas b) e c), a limitação da investigação foi considerada unânime, acerca da alínea a), no entanto, a opinião dominante foi que não podia haver uma limitação

em si própria do conhecimento. Oppenheimer, porém, defendeu, já naquela altura, que também em relação ao objecto da investigação científica se colocava a questão dos limites, especialmente em questões da biologia e do destino do ser humano, devido às manipulações e ao abuso científico de seres humanos nos campos de concentração nazi.

Vinte anos mais tarde, Hans Jonas (1974) criou, acerca da bio-ética, a célebre formulação do ‘direito de não-saber’ para preservar a individualidade do feto, combatendo a clonagem com o argumento da proibição da manipulação e definição total de um futuro ser humano. O conceito do ‘não-saber’ implica dificuldades de ordem epistemológica, porque limita o pressuposto da liberdade da ciência, ao determinar a interrupção de uma investigação. A bioética tornou-se, pela complexidade das decisões nas dimensões de vida, morte, controlo do futuro e respeito da individualidade um tema principal de diálogo entre cientistas e filósofos, teólogos e outros representantes da sociedade civil. Questões como a relação entre ciência, dinheiro e poder e a responsabilidade do cientista tornaram-se fundamentais, interferindo com uma ciência pura ou positivista. Neste sentido, é significativo que, em campos completamente diferentes, apareçam problemas semelhantes. John Rawls (2001), acerca da ética política e a compreensão da justiça, criou um conceito análogo ao de ‘não saber’, a ideia de ‘véu da ignorância’. Ou seja, ignorar factos pessoais como posição social, raça, sexo, riqueza, torna-se essencial, para a adopção de critérios de justiça equitativa, nomeadamente, no caso da atribuição de subsídios, como, aliás, a figura da justiça com olhos vedados simboliza.

Na fase actual, as ciências naturais interessam-se por questões éticas especialmente quando a investigação toca direitos humanos fundamentais, exigindo transparência de investigações e decisões que, na indústria farmacêutica, em particular, movimentam milhões. Por vezes, porém, a retórica sobre a indispensabilidade ética ou a publicação de códigos normativos, nas ciências da vida, é maior do que a verdadeira formação e a discussão teórica. O desenvolvimento do pensamento ético no campo da bio-ética depende de desenvolvimentos mais vastos nesta área de encontro entre vida e sociedade, em particular da relação da ética fundamental com as ciências sociais e as questões epistemológicas das ciências. Neste sentido, vou, de seguida, mencionar três autores de contextos muito diferentes que colocam questões epistemológicas incontornáveis. O sociólogo Boaventura Sousa Santos, o crítico do ‘cientismo’ Edmund Husserl e Immanuel Kant.

A TENDÊNCIA ÉTICA INERENTE NA SOCIOLOGIA

No livro, com o sugestivo título *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*, Boaventura Sousa Santos (2003) reúne autores de várias disciplinas e países que discutem a chamada *science war* que ‘incidiu preferencialmente sobre a natureza e validade do conhecimento que produz e legitima as transformações do mundo através da ciência.’ (p. 17). O autor, na apresentação do problema, coloca quatro afirmações. Todo o conhecimento científico-natural é científico-social. Todo o conhecimento é auto-conhecimento. Todo o conhecimento é local e total. Todo o conhecimento científico visa transformar-se em senso comum. Estas quatro teses foram a primeira vez pronunciadas em 1985 numa oração de sapiência na abertura do ano lectivo da universidade de Coimbra. O autor quis estabelecer, na altura, um paradigma emergente (Santos 1998) que nasce da crise do paradigma das ciências modernas de Copérnico, Galileu e Newton. O paradigma dominante, que tinha surgido a partir do século XVI com a viragem cartesiana e copérnica, e que era racional e causal, baseava-se na clivagem entre sujeito e objecto. Este modelo científico moderno que, no século XIX, se estendeu a todas as áreas do conhecimento analítico, causou a transformação conhecida como o mundo moderno e tornou-se normativo também nas ciências sociais. Karl Marx, na reflexão sobre carácter da sociedade industrial e do trabalho capitalista, apontou já na *Ideologia Alemã* de 1846 para a contextualização económica das ciências naturais, seja pelas condições do financiamento, os instrumentos ou os objectivos da investigação. Hoje em dia, as ciências naturais são um factor político-social tão importante que se tornou um imperativo político-social também a reflexão ética sobre os seus resultados, a legitimidade e a direcção da investigação. Boaventura Sousa Santos, na 1ª tese, procura a reconexão entre as ciências naturais e as ciências sociais. Entretanto, especialmente para este autor, o aspecto social das ciências sociais opõe-se a uma perspectiva neutralista do trabalho do cientista.

Na conferência de 1985 que, na altura, causou bastante polémica, o autor estava sobretudo a captar o espírito de crise pós-moderna da ciência. ‘Estamos de novo perplexos, perdemos a confiança epistemológica; instalou-se em nós uma sensação de perda irreparável tanto mais estranha quanto não sabemos ao certo o que estamos em vias de perder’ (Santos 1998: 8). Evidentemente, os resultados de uma pesquisa devem corresponder aos factos, mas a ideia de ciência pura revelou-se uma abstracção. A orientação de qualquer pesquisa

foi e é, entre outras coisas, fortemente condicionada pela procura da aplicação económica. Por outro lado, o próprio sucesso da ciência moderna coloca a questão que nem tudo o que se pode fazer, se deve fazer. Além disso, as ciências não respondem, necessariamente, a questões de sentido fundamentais na acção moral.

INTENCIONALIDADE E 'MUNDO VIVIDO' VS ABSTRACÇÃO CIENTÍFICA

A fenomenologia, o programa filosófico de Edmund Husserl (1859-1938), constitui um marco no debate epistemológico sobre a objectividade das ciências. O filósofo alemão, provindo de estudos da matemática, critica o fundamento epistemológico de Descartes ou a divisão totalizada entre sujeito e objecto. Por um lado, Husserl recusa o psicologismo que observa a lógica como um mero produto da estrutura mental. Por outro lado, considera que a objectividade da ciência moderna é o produto de uma abstracção que perdeu a ligação com as coisas concretas, tornando-se uma 'ideia infinita' desligada de uma origem histórica e uma atitude naturalizada que não se questiona mais. Neste sentido de pura objectividade, o mundo é totalmente neutro e in-humano, esvaziado de sentido: 'A norma da objectividade incondicionada torna-se uma naturalidade e nasce a atitude epistemológica do objectivismo. Mas ela induz numa crise de sentido da ciência moderna e com ela também da vida num mundo pré-científico' (Held 1986: 47). O que para, Husserl, constitui o humano será encontrado na liberdade e responsabilidade do Eu fundamental e transcendental e que não será igualizado por nenhuma objectivação: 'Sou responsável pelo meu agir, e agir é uma apreensão de possibilidades. Estas possibilidades são possibilidades-no-mundo, que estão disponíveis na consciência do horizonte [...] [são] espaços de experiência' (ibidem).

Husserl coloca em paralelo a objectividade da ciência e o idealismo transcendental da filosofia alemã. Em contraposição, realça a categoria da intencionalidade, que possui uma vertente ética, como fundamental. O objecto (do conhecimento) está fora de mim, é transcendente em relação a mim – contra o psicologismo que baseia o conhecimento meramente nas categorias da minha consciência – mas esta consciência é intencionalidade, visa o objecto reduzindo-o (tirando da sua objectividade) a fenómeno. Há um objecto em-si-para-mim. François Lyotard (s.d.: 34) explica de um modo particularmente eficaz

este princípio da fenomenologia de Husserl: ‘O sentido do mundo é assim decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objectivo, descubro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim’. Edmund Husserl pensa em relações, não em entidades isoladas. Todavia, o relacional é uma categoria ética. Assim, este tipo de pensamento reabilitou, na filosofia, o concreto e o quotidiano, antes da toda a abstracção científica. No entanto, com esta atitude da intencionalidade, termo chave na fenomenologia, Husserl combate a idealização como um esquecimento, seja do Ser (em termos filosóficos), do tempo concreto ou do ‘mundo vivido’ (*Lebenswelt*). Na sociologia da escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, retoma a ideia do mundo vivido para criticar ‘técnica e ciência como ideologia’. E, assim, distingue no célebre artigo com este mesmo título, duas formas diferentes de conhecimento e acção. 1) Em relação ao enquadramento institucional, mediado pela interacção simbólica, quer dizer a linguagem quotidiana. 2) Em relação ao sistema da acção racional orientada a um fim (instrumental e estratégica). Enquanto a primeira vertente contém um carácter ético inequívoco, pela dimensão social e cultural, a segunda, mais técnica e objectiva, é uma forma de acção teleológica, e por isso requer a sua própria reflexão ética.

A DISTINÇÃO ENTRE ‘RAZÃO PURA’ E ‘RAZÃO PRÁTICA’

O legado filosófico de Immanuel Kant continua fundamentalmente importante hoje para a discussão epistemológica sobre a ciência e a ética. Kant reconhece, na filosofia e, em particular, na teoria do conhecimento, a tarefa de responder a quatro questões. 1º O que posso saber?. 2º O que devo fazer?. 3º O que posso esperar? 4º O que é o Ser Humano? Ou, dito de forma mais extensiva, sobre a própria natureza da investigação filosófica que perdurou toda a sua vida: ‘Se houver qualquer ciência de que o Homem verdadeiramente necessita, é essa que ensino: preencher com decência o lugar que é destinado ao Homem na criação e onde pode aprender o que devemos ser para ser um ser humano.’ (cit. Dreschner 1974: 295).

Kant faz uma distinção fundamental entre a razão teórica e a razão prática. Enquanto a primeira procura explorar (e limitar) as possibilidades e o modo de conhecimento, a segunda esclarece as condições do bem-querer (e agir) humano. Desta forma, o Kant elabora a noção dos dois ‘reinos’, o reino da natureza e o reino da liberdade. O primei-

ro é constituído pelas leis da natureza, onde Kant trabalha pelo exemplo da exactidão da mecânica clássica de Newton, investigando com a exigência de um cientista natural. As leis da natureza, que a razão humana reconhece como independentes do ser humano, provêm, apesar do material empírico, das categorias mentais, dadas ‘a priori’, antes de toda a experiência, pela razão humana. Mais complexas do que a clareza das leis da natureza são, por outro lado, as ‘leis’ morais. Todavia, Kant não é apenas o filósofo do conhecimento. O seu propósito é investigar o que é ético de uma maneira o mais científica possível, programa desenvolvido principalmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (2ª ed. 1787). Estas obras significaram uma verdadeira revolução em relação ao pensamento moral anterior. Pela primeira vez foi desenvolvida uma ética não na base de valores superiores ao ser humano – uma moral que Kant recusou como ‘heteronomia’ – mas na base da pura e simples razão, ou seja apenas o próprio ser humano, com toda a sua ambivalência, torna-se o crivo último da ética. O ser humano adulto, tendo capacidade racional, é capaz de criar leis morais, da mesma forma como descobre as leis naturais – ‘autonomia’ quer dizer que o ser humano é para si próprio a lei, só que estas leis morais não pertencem ao reino da natureza, mas ao da liberdade.

A partir do século XVI, com o renascimento e a reforma protestante de Lutero, a liberdade tornou-se o axioma constitutivo do humanismo. Kant chama esta liberdade ‘transcendental’, dada a priori, antes de toda a experiência da mesma (sobre a relação entre a liberdade em Lutero e em Kant, ver Knoch 2003). A liberdade é constituída no interior, é liberdade da consciência e do pensamento e não um poder para uma arbitrariedade exterior. No entanto, a liberdade humana encontra diante de si a lei moral que se faz ouvir no indivíduo pelo ‘imperativo categórico’. A questão em Kant, porém, não é uma liberdade legalista, o que, na sua própria linguagem, seria uma heteronomia. Na verdade, penso que devemos entender a ética de Kant na sua estrutura bi-polar, dois pólos opostos que se interrelacionam numa forma dialéctica e até paradoxal. De um lado, encontram-se a lei moral e o imperativo categórico; do outro, a liberdade interior. Os dois pólos desta relação, fundamentais para a ética moderna, não têm, porém, uma relação linear de causa e efeito. A lei moral é um apelo, um imperativo na linguagem kantiana, mas só uma pessoa livre e autónoma pode agir pela boa vontade e assumir voluntariamente a responsabilidade (o que Kant chamava lei). Sendo esta ética radicalmente do foro interior, não da lei externa ou jurídica,

é compreensível para qualquer um, adulto ou criança. Kant fala, neste sentido, da razão comum. No entanto, fundamenta-a em algo tão frágil e invisível como a vontade boa, a liberdade ou a razão, constituindo um escândalo para toda a atitude autoritária ou submissa.

O projecto da ética da modernidade sofre hoje, em vários sectores, alguma forma de contestação, por vezes, forte contestação. Em particular no neo-aristotelismo, que declara a falência do projecto moderno, há um retorno aos conceitos da ‘virtude’ e da ‘vida boa’ (Gremaschi 2001). Mas muito mais provocativos do ponto de vista crítico, porém, são as questões morais da pré-modernidade, o individualismo possessivo e a crise do universalismo. O problema é que, sem razão universal – ou seja, individual e colectiva – não se vislumbra uma alternativa fácil para a desorientação moral e o esvaziamento interior, a tentação por formas neo-autoritárias de poder, uma educação que oscila entre perfeição e punição. Em suma, são sempre formas de heteronomia que, em última instância, não acreditam e desvalorizam o ser humano.

O RESSURGIMENTO DA ÉTICA NA CRISE DA PÓS-MODERNIDADE

Se compararmos o estado da ética com o progresso das ciências – naturais e sociais – notamos que a reflexão ética tinha sido adormecida durante quase um século, grosso modo entre 1850 e 1950. Esta foi o período da dominação de uma ciência crescentemente industrializada e do triunfo da técnica, Em paralelo, foi uma época marcada pelas ideologias, seja liberalismo, nacionalismo ou marxismo ou da ‘ciência e técnica como ideologia’, para utilizar a expressão de Habermas. Neste sentido, a ética, ainda mais quando não se declarava ciência, parecia ser obviamente obsoleta. As ideologias, associadas ao poder numa sociedade de massas, sempre mais organizada, ofereciam uma visão completa do mundo e do ser humano, ainda que frequentemente unilaterais, exclusivas e autoritárias e a visão da organização social não deixava margem para o sujeito. Por outro lado, os valores tradicionais foram desacreditados pelo novo prestígio reconhecido ao estudo dos poderes das forças produtivas ou do inconsciente. Evidentemente sempre houve vozes morais – Marx, Freud e Einstein lutaram contra a exploração e contra a guerra – mas a questão era a supremacia determinista na ciência e na cultura.

Nos tempos pós-modernos, a situação ética toma um rumo profundamente diferente. Na experiência moderna, a reflexão sobre a ética (ou seja, a moral) continuava marcada pelos valores do pensamento ético tradicional, apesar das destruições e guerras que puseram largamente em causa esses mesmos valores. Actualmente, a aceleração das transformações recolocou a necessidade de um outro modo de reflexão ética colectiva. Menciono algumas destas transformações dramáticas. O colapso do modelo laboral baseado no emprego garantido para uma vida inteira, a crise de segurança social, revolução informática, globalização, emigração em escala planetária, destruição ecológica, cultura de consumo, urbanização sem fim, droga e juventude, o aumento significativo de doenças como a bulimia em adultos e adolescentes, quebra da natalidade nos países mais desenvolvidos, fenómeno que os éticos acham o mais importante problema crítico da civilização ocidental. Estes temas correspondem ao tipo de problemas que hoje são tratados na ética aplicada. Por exemplo, os domínios abordados num manual alemão: 'ética e diferença dos sexos; ética política (ética das instituições, da cidadania e das relações internacionais); ética do direito; ética económica; ética ecológica; ética animal; ética da genética; ética da medicina; ética da ciência e do conhecimento; ética da técnica; responsabilidade jornalística; ética do risco; valor da vida' (Nida-Rümelin 1996).

Paradoxalmente, estas situações relatam consequências do 'sucesso' humano, do crescimento exponencial da produtividade da indústria e das invenções científicas e tecnológicas que, virtualmente, criaram um novo mundo vivido. No entanto, o aumento exponencial do poder e da capacidade humana aumentou na mesma proporção a capacidade humana para a destruição.

A reconstrução de uma ética social – com implicações individuais, evidentemente – será a grande tarefa ética do presente e do futuro. A minha convicção é que este projecto para uma nova ética deverá ser constituído no fundamento da ética formal de Kant, de liberdade e imperativo categórico, reconciliado na autonomia. Não se trata de voltar atrás. A questão é juntar à herança do Iluminismo uma ética situacionista actual. Segundo Schmid, o problema hoje actual não é mais tanto 'O que devo fazer?', mas sim 'O que posso fazer?'. Esta diferença expressa a radical procura de orientação e a busca de sentido na pós-modernidade (Schmid 1998). De igual modo, Fernando Savater (1998), num livro muito popular entre os jovens, apresenta a ética como 'arte de viver'.

Neste contexto, porém, a teoria mais prestigiada é a 'ética do discurso' de Apel e Habermas que, precisamente, elaboraram esta abor-

dagem na base da autonomia, em Kant, e no conceito de responsabilidade em Max Weber. Ou seja, ao contrário do dogmatismo moral ou da 'normalidade' sociológica, estes autores recolocam a ética através do diálogo colectivo contínuo. Enquanto, na época de Kant, o conteúdo moral era evidente e, pela voz da consciência, acessível pela razão comum, actualmente o conteúdo das decisões político-sociais e até quotidianas, devido às rápidas transformações das sociedades actuais, não é facilmente evidente. No pensamento de Apel e Habermas, a linguística e a teoria/prática da comunicação substituem o fundamento anterior da racionalidade especulativa do idealismo alemão. Nos desafios da actualidade, a responsabilidade humana já não cabe apenas ao indivíduo, mas aos grandes organismos institucionais do conhecimento e do poder. Pelo exponencial aumento da capacidade técnica da ciência e da indústria, pelo poder de influência dos média, assim como pela abrangência da organização burocrática, as questões éticas estão-se a tornar um tema fundamental para as funções das instituições societais. Na minha interpretação, a ética torna-se, deste modo, a principal preocupação dos detentores de conhecimento, de técnica e do poder, se forem responsáveis, porque, mesmo com toda a capacidade técnica, num mundo, porém, de recursos mais escassos do que os nossos desejos, a sobrevivência do ser humano e da natureza não será mais do que um acto de frágil equilíbrio entre o progresso e a destruição quotidiana do ambiente e da vida humana. O retorno da investigação ética depois de praticamente dois séculos de quase ausência é fortemente evocado por esta crise actual.

PADRÕES E CRITÉRIOS ACTUAIS DE ÉTICA

Em qualquer tentativa de delinear o campo e os limites da ética, deve haver padrões comuns que distinguem entre uma ética 'boa' e um falso moralismo ou a mera defesa de interesses particulares. Como a ética não pode ser uma ciência, encontramos-nos numa encruzilhada delicada. Tentarei agora abordar algumas questões de uma ética moderna, quer em relação às suas áreas, quer ao seu possível carácter hermenêutico.

Mais acima, recusei a definição da ética como ciência da moral, deixando o termo ciência para as ciências exactas ou empíricas. O termo ciência, aplicado à ética, desvaloriza a diferença fundamental entre ser e dever ser. Em termos propriamente filosóficos, por outro lado, a ética não pertence à ontologia, não trata de factos e da realida-

de, não é descritiva, não constata. Enquanto a ciência correspondente à ontologia, ou seja, refere-se ao presente e ao passado, a ética dirige a sua atenção ao futuro, ao que ainda não é. Enquanto a ciência, mesmo nas suas previsões, trabalha grosso modo num modelo linear de causa e efeito, a ética fala do agir humano, não meramente de forma descritiva, mas face às decisões a tomar. Esta forma de pensar implica, intrinsecamente, um método dialéctico. Porque o futuro, tanto o futuro individual como o colectivo, abre a vertente da possibilidade, revela-se contingente, isto é, acontece numa forma que visa, inevitavelmente, uma componente aleatória e que foge ao controlo total. A ciência, desde Descartes, procurando certezas, abriu caminho para a dominação material e tecnológica do mundo nos séculos XIX e XX. A ética, em vez disso, parte da figura do Outro não dominável e este senso de alteridade é hoje referido, em particular, à natureza e à perspectiva da sua protecção. No entanto, a ética não pode funcionar meramente numa forma do puro devir alternativo, funcionamento que Kant chamava imperativo hipotético. Naturalmente, a ética tenta prever as consequências do agir humano, tal como a sociologia, mas é sobretudo orientada pela experiência do carácter contingente, inerente ao acontecimento, tal como da dimensão pessoal e existencial de cada escolha. A vida não é linear. Se a ética fosse uma ciência, como alguns autores desejariam, devia ser uma ciência de decisão e de futuro, o que é impossível!

Nesta condição, simultaneamente epistemológica e ética, a procura de padrões e critérios comuns será uma tarefa urgente, em quatro eixos de direcção:

1. O regresso à revolução kantiana. Um projecto da ética moderna não pode perpetuar a legitimação de costumes seculares das sociedades estáveis e tradicionais, ou seja, deve sair da 'menoridade' e da heteronomia. A minha persuasão é que a ética aristotélica da virtude e da modéstia entre os extremos deixou de responder às nossas necessidades. Em Aristóteles, *ethos* significava lugar de habitação, costume, carácter. É uma ética inscrita na pertença social, muitas vezes de cariz rural – a família, a igreja, a escola como autoridades que 'sabem' e mandam. Hoje, ao contrário, estamos à procura de um lugar habitável e de uma família que sabe comunicar. As questões de Kant, 'o que devo fazer?', 'o que é o ser humano?', saíram do âmbito da mera especulação contemplativa. Além disso, a distinção entre 'razão teórica' e 'razão prática', afirmando a prevalência da última – o que foi na sua época pouco reconhecido – parece um apelo profético numa época pós-moderna em que a crença cega na ciência está desvanecer-se.

2. Defendo a tese que a ética, e especialmente uma nova ética, nasce das crises sociais. Daí a diferença entre o 'Ser' e o 'Deve (devia) ser' ganha um novo primeiro plano e provoca um choque na consciência das pessoas, regidas pela justiça e pelo amor. Na minha leitura, teríamos de reescrever a história da ética onde domina uma visão do foro ontológico e até monista que anexa a ética como uma espécie de apêndice da metafísica ou do sistema de conhecimentos, como se o nível moral dependesse do nível intelectual e dos seus portadores. Uma afirmação ética é, antes, contingente, ou seja, tem, muito mais do que uma constatação tranquila, um carácter de apelo num dado momento e numa dada situação. Esta perspectiva pode ser ilustrada através do exemplo da Declaração Universal dos 'Direitos do Homem de 1948 que destaca o direito à vida (artigo 3), fundamentada na liberdade e igualdade em dignidade e direitos (artigo 1). Este texto, hoje canónico na civilização mundial, no entanto, só pode emergir, junto com a fundação da ONU, quando as consciências sofreram uma terrível transformação em reacção aos horrores do nazismo alemão e quando a Segunda Guerra causou 56 milhões de mortos.

3. Parece legítimo afirmar que a ciência em geral trata do 'ser' e a ética do 'deve (ou devia) ser'. Mesmo assim, seria ingénuo acreditar que a ética se baseia meramente na razão. Uma racionalidade pura só se torna possível no conhecimento, mas não na acção humana. O assunto pode ser controverso para quem, no ensino, apenas quer transmitir conhecimento, como Max Weber (1980) expôs no seu artigo sobre a neutralidade do cientista, publicado, originalmente, em 1919. Mas, como acima foi dito, a sociologia, como toda a ciência humana, nunca é completamente neutra, implicando também tomadas de posição, mesmo quando não são expressas. Na ética, porém, os autores têm que, necessariamente, confrontar este problema. Alberoni e Veca (1996), autores de um livro de ética muito popular, falam da união de razão e emoção para constituir a ética. E Kant, ao falar da 'razão prática', apresenta a boa vontade como fundamento da ética. Na verdade, porém, Kant não é um puro idealista, apesar de alguma oscilação entre a lei moral, constituída em paralelo à lei da natureza, e o imperativo categórico que sobretudo tem um carácter subjectivo e pessoal de apelo.

Apesar de a ética ter de ser racional e intercomunicável, como condição necessária, seria contudo superficial pensar que a racionalidade é o primeiro motor da imaginação e da prática ética. A ética implica as contradições do ser humano, a tentação destrutiva, a angústia do fracasso e da morte. Neste sentido, Kant falava do 'Mal absoluto' que

interfere de uma maneira quase bizarra com o racionalismo, Freud explorou o ‘instinto da morte’ e Konrad Lorenz a agressividade como traço humano. A minha interpretação é que a ética tem uma parte narrativa, não é meramente reflexiva, novos valores surgem das contradições da prática.

4. A ética renovada, ou seja, qualquer ética que não é mero reflexo dos costumes, mas que afirma uma exigência humana nova, tem um carácter que podemos chamar de bi-polar distinto da moral mono-polar centrada em valores que são mistificados como forças acima do ser humano. A moral mono-polar estabelece típicas contraposições ente o certo e o errado, o Bem e o Mal. A ética bi-polar, ao contrário, não corresponde a um pensamento linear e, por isso, não é de tão fácil compreensão. A tomada de decisões em dois pólos é imaginada numa figura de elipse. Ambos são diferentes e até podem aparecer contraditórios, mas requerem-se um ao outro. Os casos seguintes servem como exemplo deste tipo de complexidade ética.

Assim, Immanuel Kant observa a ética constituída, simultaneamente, pela liberdade e pela lei e o dever. Os estudantes, oriundos de uma tradição de heteronomia, partem do pressuposto que a liberdade acaba onde o dever começa. Ou que a minha liberdade acaba onde começa a do outro. E acreditam que a liberdade é uma propriedade exterior, mas limitada e fragmentada. Não é fácil entender a liberdade interior como uma consciência que não ataca o outro, mas cria um espaço livre comum – o que Kant chamava o ‘reino dos espíritos livres – a liberdade e a lei reunidas na *auto-nomia* de uma lei universal. Por outro lado, Jeremy Bentham (1748-1832), na procurando transformar o mandamento de amar o próximo numa reforma política do estado pré-moderno, precisava argumentar, racional e publicamente, para convencer as camadas dominantes da sociedade. Assim, baseou a ética utilitarista sobre dois princípios, a felicidade (como alvo que todos desejam alcançar) e a utilidade (como modo de acção). Nesta perspectiva, todavia, a felicidade, o que nem sempre se entende, deve ser uma felicidade do maior número de pessoas possível e não individualista ou possessiva. O desejo individual aristotélico, desta forma, tornava-se a base social colectiva da ética.

Outro exemplo importante de uma ética não-linear é o pensamento de John Rawls (nascido em 1921) sobre o conceito da justiça inerente a qualquer ser humano, conceptualizando a base ética da sociedade democrática moderna como a reunião das liberdades individuais com a justiça social. A estrutura do seu pensamento é inerentemente bi-polar, nomeadamente, no conceito de equidade, procuran-

do demonstrar o ‘pseudoconflito entre liberdade e igualdade’ (Filipe 2001) De igual modo, o filósofo americano encontra uma duplicidade bi-polar na diferença entre bens primários e bens públicos (Rawls 2001: 27-63) Rawls, profundamente tributário do pensamento kantiano, articula a relação entre indivíduo e sociedade pela mediação da ética das instituições. Numa perspectiva semelhante, mas no terreno religioso, Emmanuel Levinas (1906-1995), um teólogo judaico que critica a demasiada projecção dos valores da modernidade sobre o Eu e a ontologia, criou a ética da alteridade, a exigência radical que me interpela partindo de outrém. Na tradição de Martin Buber, sobre a interdependência entre Eu e Tu, Levinas contrapõe à egocentricidade da filosofia moderna a irrupção do Tu que nos interpela. Neste sentido, Levinas enfatiza a diferença do Outro, enigmático e inultrapassável, ao contrário do desejo de percepção do Outro, em esquemas e categorias centradas sobre a subjectividade do Eu que analisa e interpreta, como ocorre nas formulações ontológicas e na ciência. A ética é, assim, considerada como prioridade em relação à ontologia, numa bi-polaridade ética entre o Eu e o Outro

A minha perspectiva, neste artigo, é que o teorema da bi-polaridade pode constituir uma chave hermenêutica no ensino da ética, na universidade portuguesa, não como a falsa pretensão de ter um carácter científico, mas como um pensamento intercomunicável. A ética, sob este paradigma de não-linearidade e complexidade, implica a capacidade de pensar dialecticamente e até de uma forma paradoxal para integrar relações de diferença, alteridade e mesmo contradição, reunindo liberdade e responsabilidade. A ética como disciplina precisa reencontrar o seu papel no ensino, como evocação da liberdade e da bondade inerentes ao ser humano – ao homem comum, como Kant dizia – não promovendo a obediência ou um sentido recebido de rectidão, mas a conexão entre reflexão e coragem.

REFERÊNCIAS

- Alberoni, Francesco; Veca, Salvatore
 1996 *O Altruísmo e a Moral*. Venda Nova: Bertrand.
- Cunha, D'Orey da, Pedro
 1996 *Ética e Educação*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Drescher, Siegfried (ed.)
 1974 *Wer War Kant?*. Pfullingen: Neske.
- Filipe, Sónia
 2001 'Rawls: Uma Teoria Ético-Política da Justiça.'. In *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Editado por Manfredo A. de Oliveira. Petrópolis: Vozes. pp.133-62.
- Foucault, Michel
 1977 *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- Gremaschi, Sérgio
 2001 'Tendências Neo-Aristotélicas na Ética Actual'. In *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Editado por Manfredo A. de Oliveira. Petrópolis: Vozes. pp.9-30.
- Held, Klaus
 1986 'Introdução'. *Textos Escolhidos de Edmund Husserl. Phänomenologie der Lebenswt. Vol. II*. Stutthart: Reclam.
- Kant, Immanuel
 s.d. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Knoch, Michel
 2003a 'A Deontologia dos Assistentes Sociais como Ética Profissional'. *Intervenção Social* 27. pp. 5-30.
 2003b 'Da Liberdade Cristã: Um Ensaio sobre a Reforma de Lutero'. *Interações* 5. pp.35-51.
- Levinas, Emmanuel
 s.d. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Lyotard, Jean-François
 s.d. *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- Nida-Rümelin, Julian (ed.)
 1996 *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre Theoretische Fundierung*. Stuttgart: Kröner.

- Marques, Ramiro
2000 *Breve História da Ética Ocidental*. Lisboa: Plátano.
- Rawls, John
2001 *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença.
- Santos, Boaventura Sousa
1998 *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura Sousa Santos (ed.)
2003 *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*.
Porto: Afrontamento.
- Savater, Fernando
1998 *Ética para um Jovem*. Lisboa: Editorial Presença.
- Schmid, Wilhelm
1998 *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Weber, Max
1980 'Wissenschaft als Beruf'. In *Geschichte der
Soziologie*. Vol. II. Editado por F. Jonas. Opladen:
Westdeutscher Verlag. pp.437ss.

A Importância do Estudo da Ética no Ensino Superior: Uma Reflexão Epistemológica

The Importance of the Study of Ethics in Upper Education: An Epistemological Reflection

Sumário

Summary

O estudo da ética perdeu o lugar no currículo da maioria dos cursos universitários. O argumento deste artigo é que a restauração do estudo da ética no ensino superior depende de uma ligação da disciplina não mais com a legitimação de valores recebidos, moralismo tradicional ou o uso puramente oportuno da retórica moral e ética, mas com a incorporação de novas perspectivas desenvolvidas, no campo da ciência, bio-ética, estudos culturais e sociais, filosofia e teologia sobre uma ética não-linear e multidimensional. Neste sentido, especial relevância é colocada no legado de Kant e, em particular, novas oportunidades presentes, na cultura contemporânea, acerca da relação não-linear entre razão pura e razão prática.

The study of ethics lost its place in the curricula of the majority of graduation studies in Portugal. The argument of this article is that the restoration of the study of ethics in upper education depends on the articulation of the discipline – no longer as a legitimation of received values, traditional morality, or the purely opportunistic use of moral and ethic rhetoric – to the new perspectives developed in the field of science, bioethics, cultural and social studies, philosophy and theology related to a non-linear and multidimensional ethics. In that sense, a special relevance is placed on Kant's legacy and, in particular, on new opportunities, present in contemporary culture, about a non-linear relationship between pure reason and practical reason.