

Handwritten signature

EDUCAÇÃO FÍSICA:
Ética. Estética. Saúde

Coleção Corpus

Coordenação: Silvino Santin

1. *Educação Física – outros caminhos*
Silvino Santin, 2ª ed. 1993
2. *Educação Física – temas pedagógicos*
Silvino Santin, 1992
3. *Educação Física – da alegria do lúdico à opressão do rendimento*
Silvino Santin, 1994
4. *O Corpo Semiotizado*
Adair C. Peruzzolo e outros, 1994
5. *Filosofia da Educação Física*
Maria da Graça Lisbôa, 1994
6. *Psicomotricidade – teoria e prática*
Agnès Michèle Maria Delobel Lorenzon, 1995
7. *Educação Física. Ética, Estética, Saúde.*
Silvino Santin, 1995

Silvino Santin

EDUCAÇÃO FÍSICA

ÉTICA. ESTÉTICA. SAÚDE

EDIÇÕES EST
Porto Alegre
1995

© by Silvino Santin
1ª edição: 1995

Esta edição é propriedade do Autor

Ilustração da capa:
Um dos quatro escravos que Michelangelo projetou,
originalmente, para o túmulo de Júlio II.
Inacabada, a figura parece tentar
se libertar da pedra.
("Os grandes artistas", Nova Cultural)

Editoração e composição:
Suliani Editografia Ltda.
R. Veríssimo Rosa, 311 Porto Alegre – RS – Fone/fax (051) 336.1166

Impressão e acabamento:
Evangraf – Fone (051) 336.2466

EDIÇÕES EST
Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana
R. Veríssimo Rosa, 311
90610-280 – Porto Alegre – RS
Fone/fax (051) 336.1166

SUMÁRIO

Apresentação / 7

1 – *EDUCAÇÃO FÍSICA E DESENVOLVIMENTO HUMANO* / 9

- 1 – Algumas observações / 9
- 2 – A escuta da fala das palavras / 10
- 3 – O que significa educação física? / 11
 - 1º – O que educação física diz? / 11
 - 2º – O que queremos que a educação física diga / 12
 - 3º – O que fazemos em nome da educação física / 12
- 4 – O que significa desenvolvimento humano / 13
- 5 – Duas direções / 15
 - 5.1 – A continuidade dos ideais da modernidade / 15
 - 5.2 – A assimilação das alternativas da pós-modernidade / 17
- 6 – Conclusão: os ideais estéticos / 19

2 – *O DESAFIO FUTURO DA EDUCAÇÃO FÍSICA* / 21

- 1º Passo – Capacidade comunicativa / 23
- 2º Passo – Alfabetização do homem corporal / 23
- 3º Passo – Solidariedade orgânica / 24
- 4º Passo – Restauração do homem *aestheticus* / 24

3 – *ÉTICA E SENSIBILIDADE* / 27

- Introdução / 27
- 1 – O percurso histórico da ética / 28
 - 1.1 – O problema ético / 28
 - 1.2 – Teorizações da ética / 29
 - 1.3 – A transdisciplinaridade / 33
 - 1.4 – Ética e ciência / 33
 - 1.5 – Paradigmas ético-estéticos / 35

- 2 – O percurso histórico da sensibilidade / 36
 - 2.1 – O que entender por sensibilidade / 36
 - 1º – Modo de conhecer / 36
 - 2º – Vida afetiva / 37
 - 2.2 – Racionalidade versus sensibilidade / 37
 - 2.3 – O sentido da sensibilidade / 39
- 3 – A ética da estética / 40
 - 3.1 – A construção do corpo / 41
 - 3.2 – O hedonismo / 42
 - 3.3 – A taticidade / 43
 - 3.4 – O tribalismo ou a visão comunitária / 43
- Conclusão / 45

4 – ÉTICA E ESTÉTICA NA EDUCAÇÃO E NA SAÚDE / 47

- 1 – A razão do tema / 47
- 2 – Como tratar o tema / 50
- 3 – A ética e a estética e os caminhos do cotidiano / 53
- 4 – Comunidade emocional / 54
- 5 – *Homo aestheticus* / 59
- Conclusão – Dois momentos privilegiados: a educação e a saúde / 63

5 – A ÉTICA E AS CIÊNCIAS DO ESPORTE / 67

- 1 – A situação ética / 69
- 2 – As ciências do Esporte / 76
- 3 – Ética e Ciências do Esporte / 77
- Conclusão: O que seria possível fazer / 79

Referências bibliográficas / 83

APRESENTAÇÃO

Apresentar um livro é, de certa forma, entregar ao leitor um cartão de visita: ele recebe as informações necessárias para situar-se diante da obra publicada.

Para iniciar, é interessante observar que não se trata de um livro propriamente dito, mas de um conjunto de conferências que têm como tema central questões de ética e de estética, que caracterizam o pensamento pós-moderno. Aqui, entretanto, não há preocupação de ingressar nos modismos do momento que, facilmente, se formam quando surgem novos movimentos intelectuais, no momento agrupados em torno do termo *pós-modernidade*. O móvel fundamental das reflexões sobre ética e estética vincula-se à crença, real ou ilusória, de que estamos diante de outras alternativas ou de um novo paradigma para pensar o ser humano em geral e a educação física em particular.

As novas alternativas ou o novo paradigma, com que a ética e a estética fazem sonhar, incluiriam necessariamente a restauração do sujeito do conhecimento, isto é, da validação da intuição e da subjetividade como recursos legítimos na construção do saber. Estaríamos, assim, diante de um questionamento da racionalidade cartesiana que impôs a exclusão dos fatores psíquicos no processo de construção das ciências. Neste sentido é bom lembrar o que diz Felix Gattari: "Na perspectiva que é minha e que consiste em fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos, a questão não é mais a de saber se o inconsciente freudiano ou o inconsciente lacaniano fornecem uma resposta científica aos problemas da psique." Não se pode esquecer que a subjetividade é heterogênea ou, na expressão de Gattari, plural e polifônica, razão pela qual conflitua com a univocidade da razão científica. É nos artifícios da arte que se instalam as forças da resistência da subjetividade. E arte não pode ser reduzida às instâncias dos artistas reconhecidos, mas às de toda criatividade subjetiva presente nas pessoas. O impulso sensível, por sua vez, torna-se a

fonte da intuição que capta as aparências, isto é, a presença imediata da realidade, tão desprezada pelo olho metafísico e científico.

O debate ético e estético nos obriga a repensar o projeto antropológico de nossa herança cultural construído quer pela metafísica filosófica, quer pela dogmática teológica, quer pela mecânica das ciências. Em lugar do *homo sapiens* ou do *homo faber* teríamos a imagem do *homo aestheticus*. Teria ele o perfil do homem cuja humanidade se constitui pelo *ethos*, que significa costume que articula a tessitura do viver. E estética lembra *aisthesis*, que significa sensibilidade, que é viver ou vivenciar, isto é, sentir-se e sentir com o outro, o substrato do costume.

Pecorrer os caminhos da ética e da estética, mais que nos envolver em abstrações das coisas inteligíveis, nos obriga a olhar para a concretude da vida; mais que conceituar e definir a realidade, torna-se fundamental viver o cotidiano. O autor tem a pretensão de provocar o leitor para deixar de filtrar a vida através das redes conceituais da racionalidade científica e filosófica a fim de sentir o fluxo do viver. Em outras palavras, em lugar de identificar-se como um ser pensante, assumir-se como um ser vivente. Com isso, talvez, seria mais condizente com a condição humana reconhecer que não é a racionalidade que nos distingue de todos outros seres vivos, mas o sentimento, a emoção, a paixão. Essa conclusão, sem dúvida, não resulta de especulações filosóficas ou de pesquisas científicas, mas da simples observação do nosso cotidiano.

Encontrar no sentimento e na subjetividade a dinâmica do viver humano representa uma ruptura radical com os esquemas da racionalidade, sem entretanto excluí-la; esta seria apenas uma forma de sensibilidade. A mudança, deve ficar muito claro, não significa uma mera substituição de quadros mentais, mas uma atitude radical de viver, o que, para alguns, poderá ser impossível, porque preferem não assumir a responsabilidade de viver a própria subjetividade e continuar desempenhando as tarefas impostas pelo saber objetivado. Dificilmente alguém sabe quem é a partir de si mesmo. Diante da pergunta – quem sou eu? – prefere-se responder de fora para dentro; dificilmente recorreremos a nós mesmos, aos sentimentos, ao vivido ou ao pessoal. E, quando recorreremos a nós mesmos, apelamos para o racional, o intelectual, o mental. Parece que nos encontramos no pensamento, nunca na vivência. O pensamento acaba por se tornar uma idéia, um conceito, uma representação. A vivência é gesto, é emoção, é presença; melhor, auto presença, porque não é dizível, mas sentida.

Ética e estética podem ser o caminho para se chegar à ecologia humana, isto é, à casa humana, distinta das casas construídas pelas antropologias de nossa herança cultural.

EDUCAÇÃO FÍSICA E DESENVOLVIMENTO HUMANO¹

1 – ALGUMAS OBSERVAÇÕES

Inicialmente preciso fazer algumas observações para, mais do que orientar, alertar os ouvintes desta minha exposição e aos futuros leitores deste texto, sobre os procedimentos utilizados para elaborar o presente trabalho. Assim, espero poder contribuir para que cada um possa avaliar e situar-se frente ao conteúdo que será exposto.

Em primeiro lugar, esta conferência representa a continuidade e o resultado de mais de dez anos de atividades na área da educação física. Diria que se trata de uma certa síntese de minhas investigações, de minhas práticas docentes e de minhas publicações sobre os temas de educação física. Com isto não quero dizer que esteja estabelecendo uma conclusão sobre o que penso da educação física ou o que imagino que ela possa ser no futuro. Esta síntese reúne, apenas, as idéias centrais que orientam minhas preocupações frente ao que se pode fazer na área da educação física.

Em segundo lugar, fica claro que todo este meu trabalho tem um ponto concreto de referência. No meu entender, um pensamento tem sentido quando está enraizado numa realidade objetiva e, especialmente, no vivido. Assim sempre pensei a educação física no contexto da situação brasileira. As minhas reflexões, portanto, estão marcadas pelo espaço brasileiro com todas as suas disparidades culturais, sociais, geográficas, etnológicas, econômicas e educacionais. Além disso, preciso dizer-lhes que a minha subjetividade não está excluída; pelo contrário, nela se fundamenta uma boa parcela das minhas investigações. Não acredito que ela seja impedimento para um

¹ Conferência inaugural, proferida no 9º Seminário Internacional de Educação Física, realizado de 20 a 22 de julho, em Viña del Mar – Chile.

estudo sério. Não fazer a defesa ou a apologia da subjetividade como fonte inspiradora de grandes descobertas científicas, mas, apenas, faço minhas estas palavras de Nietzsche: "Eu sempre coloquei em meus escritos toda minha vida e toda minha pessoa; ignoro o que possam ser problemas puramente intelectuais". Diante disto, e aqui está o grande limite do meu estudo, não sei se é possível transferir pura e simplesmente tais análises e conclusões para a realidade chilena.

Por fim, preciso lembrar que a minha formação é filosófica e, mais especificamente, na área da filosofia da linguagem. Portanto, a minha abordagem não poderia ser senão sob o ponto de vista filosófico. Seria temerário pretender falar em nome de outras ciências. Além disso, todas as minhas posições intelectuais estão intimamente vinculadas às minhas crenças filosóficas, que, e quero acentuar com muita força, não podem ser entendidas como a Filosofia. É importante salientar esses limites desta incursão na educação física para que ninguém se iluda, nem eu nem vocês, pensando que se trata de uma verdade absoluta. Não saberia rotular filosoficamente as minhas atitudes filosóficas; entretanto, se isto ajuda, posso dizer que trabalho com a metodologia fenomenológico-hermenêutica. Com isto quero dizer que pretendo descrever a educação física e apresentar suas possibilidades e os valores que ela possa desenvolver dentro do processo do desenvolvimento humano.

Vamos iniciar buscando escutar o que dizem as duas expressões: "educação física" e "desenvolvimento humano".

2 – A ESCUTA DA FALA DAS PALAVRAS

Estamos habituados a usar palavras para falar. Julgamos que elas são peças isoladas que, cada um ao falar, delas serve-se como instrumento qualquer a fim de organizar um discurso observando regras gramaticais e sintáticas. Dificilmente nos damos conta que as palavras são falantes, isto é, têm uma fala própria, são autônomas, possuem um significado e fazem parte de um discurso, às vezes, milenar. Elas não são apenas signos lingüísticos à disposição dos faladores ou dos escritores. Cada palavra tem sua história, e esta história pode nos remeter para discursos míticos ou científicos com significados econômicos, sociológicos, ideológicas, filosóficos ou, simplesmente, pode nos mergulhar na banalidade da vida cotidiana do falar familiar e popular. E isto é fundamental para quem pretende filosofar sobre o enunciado de um tema.

Assim, pela metodologia fenomenológico-hermenêutica, a primeira atitude da reflexão filosófica consiste em deixar-se interrogar pelas palavras que anunciam o objeto de investigação. E esta interrogação poderia ser formulada assim: O que entendemos quando ouvimos dizer: educação física e desenvolvimento humano? Será que todos escutamos a mesma mensagem e formamos a mesma idéia?

3 – O QUE SIGNIFICA EDUCAÇÃO FÍSICA?

Não pretendo fazer um estudo lingüístico da expressão educação física. Quero neste momento, apenas, chamar a atenção sobre a necessidade de se buscar um entendimento sobre seu significado para que se possa pensar as possíveis vinculações existentes com o desenvolvimento humano. Todos sabem que há muita polêmica em torno deste assunto. Debate-se desde a ambigüidade até a substituição por outras expressões mais condizentes para designar as atividades e os conteúdos daquilo que comumente designamos por educação física. Não é minha intenção construir uma possível unanimidade; acredito, mesmo, que a ambigüidade é muito salutar, porque nos obriga manter um debate dinamizador das questões fundamentais que a ela dizem respeito.

Para responder à pergunta formulada acima, vou tratá-la sob três aspectos diferentes e complementares.

1º – O que a educação física diz?

Como já foi dito, a expressão educação física não pode ser tomada isoladamente, ela faz parte de um discurso. Ela pertence ao discurso que se constituiu, desde muito tempo, no contexto do processo educacional. O substantivo educação tem um sentido referente à formação humana. Falar em educação significa referir-se às atividades pedagógicas, às instituições escolares e ao processo de ensino-aprendizagem. Portanto, parece óbvio que a educação física pertence à categoria das ações que põem em ação meios e técnicas apropriadas para a formação e o desenvolvimento do ser humano. O adjetivo física define sua especificidade. Portanto, seria a ação educativa que tem como objeto de suas práticas os aspectos corpóreos do ser humano. O sentido dicionarizado diz que a "educação física é o conjunto de exercícios, de esportes próprios que favorecem o desenvolvimento harmonioso do corpo" (Petit Robert).

Estas poucas observações sobre conceitos e definições da expressão educação física nos forneceria um material suficiente para desenvolvermos uma longa reflexão. A situação, entretanto, torna-se mais complexa quando percebermos que a sua história, no ocidente, nos leva até a Paidéia Grega. E, ao longo de mais de vinte séculos, seu significado sofreu muitas alterações seja em relação a seus conteúdos, a seus objetivos ou, até, em sua forma lingüística. Além disso, acompanhando este percurso histórico, vamos perceber que no projeto educacional estão presentes implicitamente questões antropológicas, econômicas, políticas, sociais e culturais. É dentro deste contexto mais geral que a educação física assume uma fala amplificada, forçando-nos a sair dos limites de seu significado literal.

2º – O que queremos que a educação física diga

A educação física poderá dizer muitas coisas desde que nos distanciemos de seu sentido literal ou a vinculemos a outros discursos que não o da ação educativa. Diante dos ideais de cientificidade do pensamento moderno que impõem como único conhecimento válido o científico, surgiram intelectuais que se esforçam para que a educação física se transforme em nome ou rótulo de uma nova ciência. Mas, ao mesmo tempo que se propõe o ideal de cientificidade, coloca-se em questão a propriedade da expressão educação física para designar esta nova ciência. Precisa ser substituída, por exemplo, por ciência da motricidade humana, como propõe Manuel Sérgio.

Observando os currículos escolares, verificamos que ela se tornou uma simples disciplina ou matéria de ensino como qualquer outra. Ela é, apenas, num primeiro momento da pedagogia escolar, uma recreação; posteriormente, torna-se iniciação esportiva. Em certos casos ela se torna sinônimo de atividades esportivas ou, o que é mais sintomático, simples práticas de treinamento.

Ultimamente a educação física assumiu um discurso que ressalta seu compromisso social. Mesmo sendo sua ação educativa dirigida para as diferentes formas de atividades físicas ou práticas esportivas, não pode deixar de se envolver com as questões sociais. Esta nova extensão do discurso da educação física, devido à importância atingida pelo fenômeno esporte, parece ampliar-se cada vez mais e, até certo ponto, a ele incorporar-se definitivamente.

3º – O que fazemos em nome da educação física

É difícil identificar tudo o que se faz em nome da educação física. Sem dúvida nenhuma, tornou-se uma atividade polivalente. Já que seu estatuto profissional não está estabelecido, muitas iniciativas são tomadas para abrir espaços de trabalho. E aqui falo com o olhar dirigido especificamente para o meu país. Na medida em que a identidade da educação física, tanto em seus aspectos pedagógicos e científicos, quanto em seu perfil profissional passa por uma readaptação ao momento atual, torna-se ainda mais complexa a delimitação das múltiplas atividades feitas em seu nome.

Nos limites da escola, talvez, a situação é mais definida. É importante observar que, nas primeiras séries, as atividades que correspondem à educação física são orientadas pelo professor não especialista, ultimamente em algumas localidades se está exigindo a presença de um profissional formado. Nas séries seguintes até o final do segundo grau, a educação física limita-se, na maioria dos casos, em atividades esportivas. A ação pedagógica, portanto, concentra-se sobre exercícios físicos que visam aperfeiçoar o movimento corporal para se tornar um gesto esportivo. A mentalidade dominante nos profissionais da educação física sustenta a idéia de que ela é a grande, senão a única, responsável pela formação de atletas e promotora dos eventos esportivos. Neste sentido é bom lembrar que a instituição mais expressiva

que agrupa os profissionais da área chama-se Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Um rápido olhar dos programas de eventos revela que as atividades esportivas têm um domínio quase absoluto. Oficinas ou cursos de caráter educacional recebem um espaço muito pequeno.

As academias estão se transformando no grande espaço de atuação da educação física. Não há uma legislação específica para esse tipo de instituições. Elas surgem em toda parte com uma enorme variedade de atividades, mas, na sua maioria, com o objetivo comum de manter a performance corporal.

No universo empresarial, a educação física está encontrando um novo campo de aplicação. As atividades físicas são apresentadas como exercícios compensatórios dos desgastes da ação do trabalho produtivo. Ela se torna, assim, um suporte do trabalho. Não há uma educação dos movimentos executados nas tarefas produtivas, mas a prática de exercícios que possam devolver o equilíbrio ao trabalhador.

No momento, não emiti nenhum juízo de valor; limitei-me a descrever, ainda que de maneira muito superficial e genérica, as múltiplas atividades que estão sendo desenvolvidas sob o patrocínio da educação física. Entretanto, para orientação dos ouvintes e leitores, quero dizer-lhes que assumo a educação física como uma ação fundamentalmente pedagógica. Não a restrinjo às salas de aula ou ao tempo escolar; pelo contrário, estendo-a a toda vida humana, podendo acontecer em qualquer lugar. No meu entender, a educação física é a única ação educacional de que todos precisamos ao longo de toda a existência. Educação física seria o cultivo e o culto da corporeidade humana. Fica claro, entretanto, que a idéia de corporeidade ou de corpo não pode ser assumida como a parte material ou orgânica em oposição à mente ou à psiqué, que herdamos de nossa tradição antropológica. A corporeidade deve ser entendida como o modo de ser próprio do homem, com todas as suas dimensões.

Seria a partir desta compreensão de educação física que vejo sua atuação no processo de desenvolvimento humano. Para chegarmos lá, precisamos ainda ouvir o que nos diz a expressão desenvolvimento humano.

4 – O QUE SIGNIFICA DESENVOLVIMENTO HUMANO

Estamos diante de uma expressão freqüentemente enunciada como justificativa e objetivo de muitas coisas que fazemos. O desenvolvimento humano apresenta-se como a grande meta de todo processo civilizatório. Analisando cada ciência, cada instituição, cada cultura, cada sociedade encontramos em seu centro o ideal de desenvolver o ser humano. O tema desta conferência coloca a educação física na esteira do compromisso com o desenvolvimento humano. Mas de fato, quais são os meios, quais são os valores, quais são os critérios, quais são os caminhos que garantem o correto desenvolvimento humano?

Para estabelecer algum ponto de referência, vamos apelar para a lingüística. A palavra desenvolvimento deriva de desenvolver. E desenvolver significa, pelo dicionário, retirar o que envolve alguma coisa. O termo correspondente francês, *développement*, também tem o sentido de retirar o que involucra. Também pode significar fazer com que alguma coisa alcance toda sua extensão. O termo espanhol *desarrollo* refere-se a um desdobramento de possibilidades não realizadas ainda. Desenvolvido seria aquele ou aquilo que atingiu um estágio mais elevado ou avançado de vida ou de qualidades. Desenvolvimento pode significar, também, plenitude, total realização dos objetivos ou potencialidades. A perfeição é o estado de desenvolvimento total.

Quando podemos falar com segurança de que estamos contribuindo para o desenvolvimento da pessoa humana? Haverá um ideal universal que possa ser balizador de todos os processos de desenvolvimento humano? Ninguém duvida de que o desenvolvimento humano consiste na realização e aperfeiçoamento de todas as potencialidades e capacidades do ser humano. E este ideal não pode ficar restrito aos indivíduos mas a toda ordem sócio-cultural. A definição dos valores que devem conduzir tal processo é que complica toda ação educativa, inclusive da educação física.

Foram os diferentes humanismos que acentuaram a importância do desenvolvimento humano, como o ideal primeiro a ser perseguido pelos homens, seja individualmente seja coletivamente. Era preciso construir o homem. Mas que imagem, que perfil, que identidade o ser humano assumiria desenvolvendo-se? As diversidades de ideal humano deram origem aos diferentes humanismos. Não há, aqui, nenhuma condição para se falar dos múltiplos humanismos; quero apenas lembrar que a situação é tão complexa que foi cunhada em título de livro, pelo prof. Pedro Dalle Nogare, a expressão humanismos e anti-humanismos, onde ele passa a mostrar as contradições. O que garante o desenvolvimento do humano do homem para um humanismo, para outro poderá ser a sua negação. Assim, a idéia do desenvolvimento do homem integral do humanismo cristão de Jacques Maritain torna-se um anti-humanismo para Sartre ou Marx. Ou o desenvolvimento humano estabelecido pelo cientificismo e pelo tecnicismo poderá ser um anti-humanismo para os defensores das teses humanistas.

Para concluir a descrição dos conflitos na compreensão do desenvolvimento humano quero lembrar um fato que teria acontecido entre um Chefe Pele Vermelha e um Presidente Norte Americano. Conta-se que o Governo americano enviou seus representantes para fazer uma proposta aos Peles Vermelhas. A proposta consistia em que o chefe indígena deveria indicar um grupo de jovens mais talentosos da tribo para receberem a educação oferecida nas melhores escolas americanas. Eles aprenderiam os segredos das ciências que todo homem branco aprende. O Estado Americano pagaria todas as despesas. O Chefe Pele Vermelha, para surpresa dos enviados do Governo Americano, não só não aceitou a oferta, mas fez uma contraproposta. A tribo indígena fazia a mesma oferta para o Governo dos homens

brancos. Os jovens indicados pelo estado americano seriam sustentados pela tribo que lhes ensinaria toda sabedoria indígena. Os civilizados, como não podia deixar de ser, ficaram sem entender tal atitude. A explicação não tardou. No passado, disse o pele vermelha, alguns de nossos jovens freqüentaram a vossa escola; ao regressarem à aldeia, mostraram que eram completamente inadaptados à nossa realidade. Eram incompetentes para a caça, para a pesca, para percorrer nossos caminhos no meio da floresta, para trepar em árvores e colher frutos, para se defender dos animais ferozes. Tornaram-se pessoas totalmente incapazes para sobreviver em nossa tribo. O que aprenderam de nada serviu. Foi preciso submetê-los à nova aprendizagem.

O impasse está posto, embora não elimine as possibilidades da busca de caminhos, desde que não se alimente a ambição de encontrar um ideal único e universal. No meu entender e sem querer fugir ao compromisso, diria que a primeira e, talvez, a fundamental contribuição deste meu estudo seja despertar a consciência ou alimentar a convicção de que propor o desenvolvimento humano como meta da educação física não pode ser feito superficialmente e exige um empenho de alta responsabilidade porque se trata da definição da existência nossa e dos nossos semelhantes.

Cada época, cada cultura, cada sociedade deve ter o direito de definir o perfil do cidadão estabelecido como ponto de referência para o desenvolvimento de cada pessoa e de toda a sociedade.

Resta-nos saber quais seriam os caminhos e alternativas de que dispomos neste final de século para direcionar o desenvolvimento humano.

5 – DUAS DIREÇÕES

As grandes alterações que estão ocorrendo nas ciências, especialmente na física e na biologia, na economia, na política e na informática mostram que é preciso repensar todo nosso projeto educacional. O desenvolvimento nestas áreas afeta diretamente a imagem do homem. As antropologias tradicionais, mesmo as que fundamentam os humanismos da era moderna, parece que não mais conseguem absorver os impactos causados pelas mudanças no pensamento atual.

Para simplificar, ainda que o momento atual não seja mais o da simplicidade mas o da complexidade, apontaria duas direções, talvez, não opostas e excludentes, mas profundamente diferenciadas.

5.1 – A continuidade dos ideais da modernidade

Desde a organização das ciências modernas a humanidade atingiu um altíssimo grau de desenvolvimento. A cada dia somos surpreendidos por novos e sofisticados inventos, especialmente através dos recursos da eletrônica, que nos deixam sem saber o que fazer. Neste ritmo acelerado de

modificações, a cada dia que passa, cresce sempre mais a multidão de pessoas que estão à margem do processo. A maioria esmagadora não tem nem condições de entender o que está acontecendo.

Parece que diante desta onda avassaladora e irreversível haveria dois caminhos: ou opor-se e marginalizar-se, ou aderir e acreditar que este é o caminho do desenvolvimento evolutivo, cujas fontes originais estariam expressas nas teses do evolucionismo biológico de Darwin.

No aperfeiçoamento da informática e nas investigações da biologia molecular encontram-se as grandes razões que levam a aceitar que o desenvolvimento do universo é este, traçado, inicialmente, pela natureza e hoje continuado pelas descobertas científicas. A evolução da natureza foi implacável com os que não se conformaram ao processo da evolução. A ciência e a tecnologia, enquanto continuadoras do movimento evolutivo natural, também não teriam compaixão com os que não forem capazes de acompanhar e de se ajustar ao ritmo de desenvolvimento.

Jacques Attali não usa meias palavras a este respeito e diz com clareza que "é preciso conformar-se ou ser excluído". E isto seria a liberdade do ano 2000 (*Do caos à inteligência artificial*, p. 189). E ainda acrescenta que se trata apenas de uma constatação e não de um juízo de valor (idem, p.190). Nesta nova era, diz Attali, que "a informação será um meio de sobrevivência, e o poder pertencerá àqueles que souberem criá-la e manipulá-la. Dispor de meios de conhecimento que permitem ao mesmo tempo cuidar de si, educar-se e encontrar trabalho são condições indispensáveis de sobrevivência nas sociedades do futuro (*Do caos à inteligência artificial*, p. 189).

Para Edward Feigenbaum não há razão alguma para que o "nível de resolução dos problemas de um Einstein não possa ser atingido por um computador" (*Do caos à inteligência artificial*, p. 208). O informaticista, Marvin Minski, vai mais longe e prevê o surgimento de máquinas pensantes, dotadas de inteligência artificial que atingirão tal estágio de desenvolvimento alcançando o nível de gênio. Seu poder será incalculável a tal ponto que "teremos sorte se elas resolverem nos conservar como animais domésticos" (*Do caos à inteligência artificial*, p. 207).

As teses da informática parecem confirmadas pelas pesquisas biológicas. A engenharia genética nos coloca diante do estágio da evolução biológica conduzida artificialmente. Os seres mutantes ou transgenéticos, a técnica da clonagem e a indústria genética são fatos consumados. Inicialmente geraram apenas conflitos jurídicos na disputa pela própria indústria sobre esses novos viventes como escreve Michel Tibon-Cornillot em seu livro *Les corps transfigurés*, especialmente no capítulo intitulado *De ratos e de homens*. Posteriormente a questão passa a ser de ordem ética conforme trata Jean Bernard em seu livro *Da biologia à ética*.

Jean Baudrillard descreve de maneira muito dramática o estágio alcançado pelas pesquisas biológicas referentes à técnica da clonagem. No livro, *A transparência do mal*, no capítulo "O inferno do mesmo" afirma que "a clonagem é, pois, o último estágio da história da modelação do corpo, aquele

em que, reduzido a sua fórmula abstrata e genérica, o indivíduo é fadado à demultiplicação serial" (p. 126). Estamos diante do fato concreto de que cada célula de um organismo individualizado pode tornar-se matriz de um indivíduo idêntico (p. 122). Assim o indivíduo pode ser reproduzido ao infinito, numa verdadeira estaquia humana. O que se perde neste processo é "o original", que só uma história nostálgica e retrospectiva pode reconstituir como "autêntico" (idem, p. 126). Futuramente os pesquisadores estariam repetindo o que fazemos hoje em relação à descoberta, entre os nossos ancestrais, do primeiro homem.

Se este é o caminho do desenvolvimento humano, seja entendido a partir do ser humano ou em relação a toda criação humana, a educação física nada mais teria que fazer do que engajar-se neste processo. Surgirão, assim, os super-homens e os super-atletas geneticamente construídos e tecnicamente treinados.

5.2 – Assimilação das alternativas da pós-modernidade

Um número cada vez mais expressivo de pensadores das mais diferentes áreas falam da pós-modernidade. Poderá ser um conceito da moda ou poderá ser uma palavra sem sentido; de qualquer maneira somos colocados diante de alternativas desprezadas pela modernidade. Assim, se a pós-modernidade não tiver um conteúdo definido, ela representa, segundo o americano George Yudice, uma interpretação da modernidade. Seria uma reinterpretação do entendimento do crescimento econômico e social do modelo ocidental. Com isso descobrimos que esse modelo moderno não funciona para explicar que certos aspectos da realidade contemporânea e, também, constatamos que as ciências nos iludiram porque não cumpriram suas promessas de solucionar todos os problemas do homem. (*O pensamento do fim do século*, p. 153).

É na esteira do resgate das alternativas desconsideradas e abandonadas pelo desenvolvimento científico e tecnológico que podemos encontrar um outro caminho de desenvolvimento para o homem. Não se trata de renegar os avanços das ciências, nem as suas conquistas, mas de sanar suas falhas pela restauração de todos os valores que não são objeto de seu olhar, pelo simples fato, de ser limitado. Provavelmente, como no diálogo entre Don Juan e Carlitos, tenhamos que aprender a "ver". Diante da pergunta de Don Juan, "Carlito, você viu isto? Ele responde: Não, não vi nada...Essa experiência frustrante repetiu-se inúmeras vezes, até que Don Juan exclamou: Carlitos, você só sabe 'ver' coisas que você sabe 'explicar'; então, se você renunciasse à explicação, você começaria finalmente a 'ver'!" (In: *Do caos à inteligência artificial*, p. 206).

As ciências nos ensinaram a ver somente aquilo que é explicável; o que foge da explicação permanece invisível aos seus olhos. É esse mundo desconhecido que será preciso aprender a ver. Grande parte da vida humana, o

especificamente humano que acontece na esfera da subjetividade, faz parte desses domínios. Edgar Morin, um dos pensadores da pós-modernidade, em seu último livro, *Mes démons*, uma espécie de autobiografia, mostra com muita precisão a unidade que deve existir entre o intelectual e o vivido. Diz ele: "Minha vida intelectual é inseparável de minha vida. Eu não sou daqueles que têm uma carreira, mas daqueles que têm uma vida" (p. 11). Por esta razão renega os rótulos, que lhe atribuem, de sociólogo, professor, intelectual ou intelectual de esquerda, e diz: "queria reconhecer-me em minhas idéias-força" (p. 10). Com isto ele julga poder encontrar sua identidade assumindo em plenitude a identidade de ser humano (p. 142).

É bom lembrar Hubert Dreyfus quando refuta as teses de que as máquinas inteligentes podem ultrapassar e substituir os homens. Para ele "os computadores jamais possuirão de intuição o bastante para apreender a complexidade do nosso mundo, pois não escaparão de seu enfoque mecanicista seqüencial" (*Do caos à inteligência artificial*, p. 208). Gary Kasparov, o enxadrista russo que disputou partidas com computadores, disse que "não foi derrotado pelo computador porque ele não é dotado de intuição" (*Do caos à inteligência artificial*, Nota, p. 210).

A descoberta da pós-modernidade da ineficiência do modelo ocidental para a compreensão de muitas situações vividas pelo homem atual levou os intelectuais a traçarem algumas propostas concretas, além de mostrar as deficiências do estado moderno que privilegia o indivíduo em detrimento do social. Para Maffesoli, o estado defende o indivíduo contra o social. Ele anuncia o fim do político e proclama a volta ao tempo das tribos. O social é substituído pela comunidade emocional, que se caracteriza pela unidade de destino de seus membros.

A comunidade emocional tem suas bases exatamente naquelas dimensões humanas, isto é, no sentimento, na sensibilidade, na emoção, na corporeidade e no cotidiano. Nesta abertura para a intimidade da vida e para o cotidiano, o sentimento, afirma Maffesoli, ganha espaço, reforça sua presença no espaço público e produz uma solidariedade orgânica, o que resgata a forma comunitária de socialidade, acreditada como ultrapassada (*O tempo das tribos*, p. 23).

O homem deixa de se diferenciar da animalidade apenas pelas virtudes da razão, (*Homo aestheticus*, p. 41) Este novo estatuto do humano seria definido pela idéia de Aisthesis, em seu sentido original grego, de sensibilidade, de sentir com e junto com o outro, como afirma Maffesoli. Este sentir e sentir-se com os outros concretiza-se na experiência do vivido em comum.

As idéias da pós-modernidade não se caracterizam pela clareza e pela utilidade, mas pela sua complexidade, talvez, confusão e pelo desinteresse, que não significa indiferença. O fundamental é viver as emoções do presente. O que fundamenta a experiência do vivido em comum.

É nestes espaços, abertos pela pós-modernidade, que podem ser construídos caminhos alternativos pela educação física.

CONCLUSÃO: OS IDEAIS ESTÉTICOS

A educação física, no passado, sempre limitou-se a executar tarefas determinadas e impostas pelo homem racional. A educação maiúscula concentrava-se no desenvolvimento da mente, no aperfeiçoamento da alma, no equilíbrio da psiquê. As instâncias corporais constituíam uma educação minúscula, que, bem analisada, não pode ser vista como uma ação de desenvolvimento das capacidades corporais, mas uma disciplina, um controle ou, até, uma repressão do corpo.

Sob a inspiração das ciências e da técnica, a educação física tornou-se uma tecnologia de transformação do corpo em máquina. O grande modelo inspirador da intervenção no corpo humano. A medicina, mais que a educação física, desenvolveu suas atividades terapêuticas utilizando esse modelo. Há, porém, uma diferença entre uma e outra. A ação médica visava restaurar a máquina avariada; a educação física dedicava-se a fortalecer a máquina para que tivesse melhores performances produtivas. Não era propriamente uma dedicação para o desenvolvimento do corpo-máquina ou do *Homme-machine*, de De LaMetrie, mas os seus produtos. Da mesma maneira que se instala um moinho para produzir farinha, assim cuidava do corpo para que ele colaborasse na produção de pensamentos.

Hoje, a educação física pode construir seu próprio projeto de desenvolvimento humano, especialmente no momento em que se valoriza a vida cotidiana, suas dimensões corpóreas, suas manifestações sentimentais. Para invocar as figuras mitológicas, parece que Apolo, a divindade do homem racionalizado e intelectualizado e masculinizado, está sendo substituído por Dionísio, a divindade das forças da natureza, do extase, do orgiástico, da liturgia feminina. O homem do fim do século, aos poucos, está descobrindo que nasceu para viver, não para morrer, como diziam os existencialistas na primeira metade do século. Não há, contudo, um modelo universal de viver. A existência tem suas características subjetivas, como falou Edgar Morin; tem seus aspectos regionais ou tribais, como diz Maffesoli.

Todo ser vivo está organizado para viver. A vida é seu supremo bem. A vida humana concentra-se na corporeidade. Mais uma vez quero insistir na vida não reduzida a uma composição material. Os organismos vivos não humanos encontram inscrita em seu código genético a sabedoria necessária para conduzir e preservar seu estado de viventes. Tal sabedoria se manifesta nos tropismos, para os vegetativos, e nos instintos, para os sensitivos.

O ser humano, além de toda sabedoria genética, pode programar sua vida pela criação de novos conhecimentos e de técnicas de intervenção voluntária sobre si mesmo. É exatamente neste momento que a educação física pode traçar sua ação específica. Poderá traçar uma técnica para que o homem atue robotizado, automatizado. Poderá fortalecer o corpo para que se imole nos campos de batalha, em defesa de supostos ideais de humanidade; ou para esgotar-se nos estádios, nas pistas de atletismo, nas quadras

esportivas, nos ringues, nos tatames ou nos ginásios e piscinas. Poderá continuar usando a vida, ou poderá ensinar, se é que se ensina, a viver a vida.

A educação física é, para mim, a ação pedagógica, que desenvolve no homem a sabedoria de viver, um viver com felicidade e prazer. Parodiando o médico francês, Pierre-Marie Brunetti, eu diria que a boa educação física não é a dominação tecnológica da corporeidade humana, mas a compreensão de sua lógica.

O DESAFIO FUTURO DA EDUCAÇÃO FÍSICA¹

Para iniciar a minha intervenção nesta mesa redonda, quero fazê-lo de maneira provocativa, dizendo que o desafio futuro da educação física é o presente ou está no presente.

Para justificar minha afirmação, vou lembrar três atitudes diferentes assumidas pela humanidade frente ao seu próprio projeto de vida, dito de maneira mais pós-moderna, frente ao seu destino. Durante muito tempo a humanidade viveu voltada para o passado, pelo menos no que se refere ao ocidente. Os antropólogos afirmaram em relação às comunidades primitivas que eram governadas pelos mortos. As sociedades desenvolvidas ou civilizadas da antiguidade guiavam-se, senão pelos mortos, pelo menos por um ideal de perfeição perdido nos tempos imemoriais. A tradição bíblica, a grande inspiradora da imagem humana ocidental, coloca no Gênesis o momento da plenitude humana, perdida por uma rebeldia dos primeiros homens frente a um mandamento divino. Aí se deu a decadência da humanidade. Tornou-se pecadora, culpada e condenada ao sofrimento e à morte.

Era preciso encontrar um caminho de retorno, senão cronológico, ao menos que possibilitasse a restauração do bem-estar primordial. A história da salvação, de todos conhecida, garantiria a recomposição do homem com seu destino e sua dignidade.

Na Idade Moderna, a humanidade substituiu o passado pelo futuro. A mudança da imagem fixista do mundo para a visão evolucionista mostrou que a perfeição estaria na frente do homem. O homem passa a ser visto como um projeto em construção. Ele se torna criatura e criador de si mesmo. Construtor da história. Inventor do conhecimento. As ciências encarregaram-

¹ Palestra proferida no 9º Seminário Internacional de Educação Física, realizado de 20 a 22 de julho de 1995, em Viña del Mar – Chile.

se de prever e projetar o futuro buscando eliminar as imprevisibilidades. O homem passou a temer o que poderia acontecer-lhe no dia seguinte. A sua ação não só se dirige para o mundo exterior, mas volta-se sobre si mesmo buscando imunizar-se, vacinar-se e proteger-se dos perigos invisíveis do futuro. E quando as ciências não são suficientes para esta antecipação do acontecer futuro, não exita recorrer aos artifícios da magia.

Torna-se óbvio dizer que toda educação humana pautava-se por estas cosmovisões. Em ambos os casos, a dimensão corporal humana não passa de um subproduto de sua existência. A perfeição do homem estava centrada no desenvolvimento de sua mente ou inteligência. A diferença consiste em que a sabedoria do culto ao passado residia na experiência vivida pelos anciãos; a sabedoria dos sonhos do futuro pertence aos jovens como esperança de novas realizações. O papel da educação física, quando houver, fica muito bem delimitado e, em geral, como uma ação repressora ou exploradora.

A pós-modernidade coloca seus pés no presente e no cotidiano. O passado e o futuro se encontram no presente. A pesquisa, conhecida como nova história, vê o passado como algo inexistente em si mesmo. O passado que chamo de passado presentifica-se pela minha compreensão. O acontecer futuro define-se pela definição de minha presença atual.

Este privilegiamento do cotidiano traz consigo uma série de elementos que merecem muita atenção. Vou referir-me a alguns deles apenas com um olhar horizontal. Começemos pelo ser humano. O perfil do homem aparece com a imagem de corporeidade ou de corpo. A presença do homem no mundo é corporal. Cada um tem uma imagem corporal de si mesmo. A psicologia, mesmo a clássica, mostra que os grandes dramas vividos pelas pessoas acontecem nas passagens das fases etárias. Dois momentos, talvez, sejam os mais dramáticos. O primeiro, quando da perda da imagem corporal infantil e a construção de uma imagem adulta. O segundo, o mais trágico, se dá com o envelhecimento e, hoje, mais do que nunca, a humanidade não aceita a imagem corporal envelhecida, porque envelhecimento significa decadência e fim da prospectividade. Busca, então, por todos os meios, esconder-se dela. Estas são conseqüências de colocar a nossa perfeição no futuro. A velhice é o encurtamento dos horizontes futuros e, conseqüentemente, a dilatação dos espaços do passado.

O privilegiamento da corporeidade traz, também, consigo todas as suas manifestações, antes excluídas pelo projeto da racionalidade. O conhecimento sensível passa a ter crédito. É por ele que o homem inicia orientar sua vida. Mesmo depois da domesticação racional, percebe que a sensibilidade é uma fonte confiável de informações seguras para orientar suas decisões. Os sentimentos não são fenômenos sem fundamento, eles percebem as aparências, que o conhecimento científico despreza e, mais, detectam as verdades invisíveis que não alcançam a razão, mas passam pelo coração. A vida afetiva, emocional e sensual é reabilitada. O prazer deixa de ser uma questão de moral para tornar-se um valor antropológico, ou seja, uma manifestação vital do ser humano. A racionalidade, que, na modernidade, definia de maneira

absolutista as relações sociais, perde a exclusividade. Surge, assim, a figura da comunidade emocional caracterizada pela unidade de um destino comum, onde o cimento da socialidade, como diz Maffesoli, é construído pelo costume. Por isso que ele pode propor a ética da estética.

Para não me delongar demais nesta descrição, gostaria dizer, agora, com maior objetividade, que o desafio futuro da educação física é assumir esta nova realidade e traçar sua intervenção no cotidiano da vida. Aceitar a idéia de que o futuro da vida está na sua manifestação cotidiana.

Sem pretender elaborar uma receita, apontaria quatro passos indispensáveis para a educação física enfrentar seu desafio futuro. Já foi dito que não se trata de prognósticos ou antevisões do futuro, mas de um diagnóstico minucioso do presente, do cotidiano, do que está acontecendo.

1º Passo – Capacidade comunicativa

A educação física enfrenta seu desafio começando por elaborar seu próprio discurso. Não pode ser um discurso hermético, circunscrito a um grupo de especialistas. Precisa aprender a linguagem da corporeidade. Mais que conhecer cientificamente e dominar tecnicamente o corpo e o movimento, é preciso aprender comunicar-se com eles. O corpo não pode ser reduzido a uma arquitetura mecânica, e o movimento não se limita às leis da física. Corpo e movimento podem fazer parte das instâncias da arte, da linguagem, do sentimento. Somente uma comunicação dialógica pode ser legítima. Não pode ser feita numa relação de sujeito-objeto. A educação física precisa instaurar um diálogo com o ser humano não mais o diálogo da linguagem conceitual, não a fala da inteligência, mas a fala da corporeidade, do movimento, da gestualidade. Sem conhecer a linguagem do corpo, torna-se difícil a comunicação.

Depois de garantir esse diálogo interno, depois de dominar a linguagem do mundo de sua atuação, a educação física poderá comunicar-se com as outras áreas do saber humano, com autonomia e credibilidade. Sendo criadora de seu discurso, ainda que não seja científico, ela será capaz de dialogar com os outros. O diálogo exige que os interlocutores tenham coisas para comunicar. Até agora a educação física submeteu-se ao domínio do discurso das ciências.

2º Passo – Alfabetização do homem corporal

O segundo passo é decisivo. A educação física precisa convencer-se que falta, na história do homem, a alfabetização corporal. Até agora o homem foi alfabetizado na inteligência. Todo ensino-aprendizagem está limitado ao processo de desenvolvimento da arte de pensar ou na apreensão de conteúdos inteligíveis. Supõe-se que a linguagem humana constitui-se de palavras, de conceitos, ou seja, do fato lingüístico ou, para usar a expressão de Austin, o ato da fala. O corpo também fala. Segundo Merleau-Ponty, o corpo é expressão e palavra (*Phénoménologie de la perception*, p. 203-232). Entretanto

não aprendemos a ler o corpo. Sem dúvida, não tem um alfabeto universal, uma gramática ou uma sintaxe comum. Mas ele fala a linguagem da emoção, da paixão, do sentimento. A linguagem das necessidades, dos desejos, da presença.

Alfabetizar o homem para aprender essa linguagem que, no meu entender, constitui o cerne da ação pedagógica da educação física. Galileu falou que era preciso aprender a ler o mundo, e disse que a sua escrita era matemática. O homem moderno não aprendeu esta linguagem do mundo, mas também a transferiu para a leitura do corpo humano. Fomos reduzidos a objetos quantificáveis e mensuráveis. Nos tornamos números, cifras, cálculos e assumimos dimensões, formas e fórmulas geométricas.

Foi este o discurso que a educação física assumiu para treinar e domesticar o corpo, tornando-o disciplinado, funcional e produtivo.

3º Passo – Solidariedade orgânica

O terceiro passo consiste em trabalhar com a idéia de que o ser vivo é dotado de uma solidariedade orgânica (Maffesoli). Ele não pode ser visto como uma máquina onde as peças estão relacionadas por uma causalidade linear e seqüencial. Cada peça encosta na outra, mas não há um vínculo coletivo de unidade, a não ser a sua funcionalidade. A isto Maffesoli chama de solidariedade mecânica. O ser vivo, ao contrário, estabelece uma relação de sentimento. Qualquer alteração que se dá numa célula, todo o organismo tem conhecimento e se dispõe a socorrer o ponto atingido em caso de necessidade. Um estímulo direcionado para qualquer parte do corpo mobiliza todo o sistema. Por isto que a ordem biológica é uma complexa rede de comunicação. O organismo mais do que um conjunto de peças é um sistema de comunicação solidária. Baseado nestas descobertas de biologia, Niklas Ludman diz que "la sociedad no es compuesta de seres humanos, sino de comunicaciones" (Niklas Ludman. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, p. 27).

O tratamento mecanicista é uma violência contra a própria organização comunicativa da corporeidade. Nós nem sabemos se a fadiga é um desequilíbrio ou se é uma defesa do organismo, exatamente neste processo de informações e de ordens que o próprio organismo elabora.

4º Passo – A restauração do homem *aestheticus*

Por fim a educação física trabalharia diretamente para a educação do *Homo Aestheticus*. Já Friedrich Schiller, em sua obra *Cartas para educação estética do homem*, propõe o desenvolvimento do impulso sensível, vinculado à aparência, isto é, à beleza e ao lúdico. Em um longo tratado Luc Ferry descreve a imagem do *homo aestheticus*, cujas características pertencem à ordem da beleza, do gosto, do sentimento, da arte.

A sensibilidade humana foi esquecida, desprezada e excluída do convívio público. Ela encontra seu espaço limitado, na vida privada. Foi relegada

ao lar, o lugar da vida íntima, o lugar da mulher, por sinal, a única que pode manifestar publicamente seus sentimentos e que pode assumir a sensibilidade como característica de sua personalidade.

O homem *aesthéticus* encontra na figura de Dionísio sua manifestação plena, assim como Apolo o era para o *homo sapiens*, e Prometeu para o *homo faber*.

A educação física tem como desafio acreditar que o homem *aesthéticus* tem lugar no mundo contemporâneo, ele vive a vida, ele não vive para trabalhar, para ir para o céu, para conquistar o poder. Ele vive porque vive. Assim como o poeta medieval Silésio disse: "A flor é sem por quê, floresce por florescer, não olha para si mesma, nem pergunta se alguém a vê" (In: Carneiro Leão, *Aprendendo a pensar*, p. 267).

ÉTICA E SENSIBILIDADE

INTRODUÇÃO

Estamos diante de duas palavras cuja expressividade alcança uma abrangência complexa e vasta, quase ilimitada, no interior da cultura ocidental. Digo ocidental não para excluir as culturas orientais, mas porque no pensamento oriental, sem dúvida, ética e sensibilidade adquirem uma expressividade própria. A justificativa primeira para estabelecer essa diferenciação é de que o império e o monopólio da Razão, parece, não teria instalado lá a dinâmica de sua lógica. No Ocidente, desde nossas raízes gregas, o *logos* grego – ou a *ratio* latina – passou a ser a referência máxima e, talvez, não seria exagero dizer também a única de tudo o que se pensa e faz.

O Homem ocidental deixou-se conduzir docilmente pelos artifícios seguros, ainda que ilusórios, da Racionalidade. Hoje, parece que o homem da racionalidade científica e tecnológica, cansado do raciocínio lógico, da verdade científica e do agir instrumental, começa a rebelar-se, denunciando os cantos e os encantos das sereias racionais. Emmanuel Carneiro Leão diz que o homem ocidental, qual filho pródigo, volta à casa paterna depois de ter delapidado os bens de sua herança nos desvarios da racionalidade.

É dentro deste panorama de denúncia ou, no mínimo, de desconfiança nos poderes da racionalidade que as questões éticas encontram um novo vigor, e que a sensibilidade consegue emergir de seu ostracismo a que foi condenada pela jurisprudência da verdade racional, tanto da filosofia quanto da ciência.

O desafio, neste momento, é saber como desenvolver, num curto espaço de tempo, a temática expressa por essas duas palavras: *ética e sensibilidade*, que, paradoxalmente, se apresenta com contornos não claramente definidos pela maneira como está sendo colocada atualmente, e, especialmente, porque vem carregada com uma herança histórica milenar.

Vamos tratar, inicialmente, a ética e a sensibilidade como dois temas distintos, embora ambos vinculados a um mesmo passado histórico atrelado ao destino humano, traçado pelo *logos* ou pela *razão*, da humanidade ocidental. Mas seria esta a única racionalidade possível? O apelo à história, depois de Foucault, tornou-se um recurso indispensável para a compreensão de qualquer fenômeno, de qualquer fato e, mesmo, de qualquer ciência. Todas as coisas não só têm sua história, mas são história.

1 – O PERCURSO HISTÓRICO DA ÉTICA

A história da ética nos leva até o momento em que ela não se torna uma questão intelectualizada. Julgo fundamental, portanto, apresentar uma descrição, ainda que rápida, da genealogia e do percurso histórico dos problemas éticos. Provavelmente esta visão histórica não trará novidades; entretanto, no meu entender, torna-se indispensável para construir e expor uma perspectiva das possíveis aproximações entre ética e sensibilidade.

Um pequeno parêntese para lembrar o óbvio. Sempre que nos referimos à ética, normalmente lembramos a palavra moral. Ética e moral dizem a mesma coisa. Se nos limitarmos à nossa herança lingüística, encontramos claramente uma certa sinonímia, já que *ética* – termo grego – remete à *moral* – termo latino – que presume ser a tradução do primeiro, e ambos referem-se aos costumes. Portanto, tanto o termo ética, quanto o termo moral tratam dos costumes. Entretanto, se observarmos a evolução do pensamento ocidental, quando os temas morais foram intelectualizados, a ética passou a ser entendida como a ciência da moral. Ela aponta para a idéia da teoria da moral. E a moral passou a ser caracterizada como o conjunto de regras e normas que inspira nossa conduta e identifica conseqüentes transgressões. Na linguagem cotidiana, entretanto, ética e moral confundem-se porque ambas dizem respeito aos costumes e práticas dos homens. (Kostas. Axelos. *Pour une étique problematique*, p. 12).

1.1 – O problema ético

Para encontramos a genealogia das questões éticas, precisamos nos perguntar, inicialmente, sobre a maneira como se constituiu o problema ético, como esse problema se deixou expor no passado e qual sua formulação atual. O problema ético diz respeito especifica e exclusivamente ao modo de ser do homem. Ele trata dos fundamentos que regem as relações do homem consigo mesmo e particularmente das relações entre os homens. Até aqui nada de novo e nada de estranho. A novidade fica por conta de saber como e por que o comportamento dos homens e suas relações tornaram-se problemáticos.

De imediato aparece um dado muito interessante para o homem intelectualizado. Os costumes, os comportamentos e as relações entre os homens

são fatos eminentemente práticos. O que constitui o conteúdo específico da ética e da moral entendidas como instituições que regem a vida do homem dentro do princípio de "como deve agir". A preocupação de estabelecer o *modus vivendi* do homem em sua vida privada e no convívio com seus semelhantes acompanhou o homem desde suas origens. Faz parte da própria definição da existência humana, já que não mais está circunscrito à ordem biológica, mas pode orientar-se pelas inspirações de seu imaginário. Assim, neste primeiro momento, a ética não passa de uma prática existencial espontânea vinculada aos padrões de vida, herdados da tradição. O Homem, antes de ser racional, antes de ser cientista, é um ser sentimental. A vida humana, antes da ciência (no seu sentido mais amplo), tem profundidade e superfície que se nos afiguram mais amplas, mais ricas e mais variadas; conhece a banalidade do dia-a-dia e as horas de sua grandeza. Ela já é dinamizada pelo jogo dos chamados fenômenos existenciais, isto é, de todos os sentimentos que tornam o modo de ser do homem uma existência, na linguagem dos filósofos existencialistas.

As comunidades humanas da era pré-racional, ainda não atingidas pelas divisões internas, entendem a ética como um agir espontâneo vinculado aos padrões assumidos pelos ancestrais e herdados desde os tempos imemoriais. Parece que o princípio inquestionável era: "sempre se agiu assim, por isso, assim será preciso continuar agindo". Não há necessidade de argumentações ou explicações. Novamente o princípio parece muito claro e simples: "As coisas são assim porque, exatamente, são assim". A eticidade da moral não se fundamentava nas explicações; ela se enraizava na história do grupo.

1.2 – Teorizações da ética

Num segundo momento, a ética, como a definição de como se deve agir, passou a exigir explicações, fundamentações e justificativas de outra ordem que não a da tradição. Estava instaurado o problema ético. A ética deixou de ser um problema prático para tornar-se um problema teórico. Era preciso definir os fundamentos do agir humano. Uma vez especificados os fundamentos, seria possível garantir a ação humana como sendo boa ou má, justa ou injusta, verdadeira ou falsa. Tornou-se um problema teórico. Quando se fala em ética, desde então, entramos nos debates que visam estabelecer os pressupostos de sua fundação e de sua justificação. Assim, no coração da filosofia, inicialmente, e das ciências humanas, posteriormente, move-se a ética em duplo sentido, enquanto filosofia teórica dizendo o *ser*, e como filosofia prática dizendo o *dever ser*. O que para os gregos fazia a distinção entre a teoria e a *tecne*.

Desde Aristóteles, com a obra *Ética a Nicômano*, a eticidade passa a ser uma preocupação dos intelectuais. É um problema teórico, que deveria ser objeto de uma apreensão inteligível, ainda que suas conseqüências fossem eminentemente práticas. (Aspecto que vai continuar vivo e desafiante para

todos os pensadores da ética posteriormente). Na história da ética ocidental, entretanto, encontramos um momento em que a Teologia Moral da Idade Média fugiu um tanto do debate ético propriamente dito para se concentrar nas normas morais. A eticidade não era objeto de discussão. O fundador da moral era a Divindade. E a moralidade consistia em definir as normas da caminhada do homem para Deus. As leis morais eram as leis da Vontade Divina. O comportamento, os costumes e as relações humanas eram boas e justas, desde que conduzissem à finalidade última.

O problema ético, formulado desde a fundação da Polis grega como um dos seus discursos necessários, foi adquirindo importância e merecendo a atenção dos intelectuais ocidentais à medida que o homem ocidental ia assumindo o compromisso de construir livremente sua sociedade em nome do próprio homem. Diante desta situação fica evidenciado que o problema ético acompanha o movimento da organização social. Kostas Axelos, em sua obra *Pour une éthique problématique* diz claramente que, sendo a ética aquela que propõe os fundamentos que regem as relações do indivíduo consigo mesmo e especialmente nas relações entre os homens, fica evidenciado que ética e política acabam interligadas, uma pressupõe a outra. Quando substituímos a religião e buscamos realizar a ética num mundo aparentemente dessacralizado e laico, a política pretende regular a sorte da ética. E, para ele, o mais nobre ideal ético e político que jamais inspirou os homens foi traçado pelo socialismo-e-comunismo (*Pour une éthique problématique*, p. 14-15). Com a inclusão do tema ecológico no discurso político, a ética ampliou seus horizontes, incluindo as relações do homem com a natureza. O que nos permite dizer, com muita legitimidade, que o problema ético tem suas raízes mais profundas nas misteriosas forças que regem, unem e entrelaçam o jogo do homem e o jogo do mundo.

Com o discurso político, o homem moderno assumiu a iniciativa de construir o estado moderno, ou seja, a sociedade do homem para o homem. O mundo moderno introduz a sociedade, diz Marilena Chauui. E a primeira marca desta ordem social é a percepção do isolamento; a atomização de seus membros. Situações que forçam o pensamento moderno a ter que explicar a origem do próprio social e a dinâmica de sua própria organização interna. A sociedade é uma construção do imaginário social, afirma Castoriadis, onde se instala um sistema simbólico constituído de todos os valores que regem o intercâmbio das manifestações culturais. Aí surgem os valores como o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, a noção de lei e, conseqüentemente, do que é permitido e do que é proibido; e se estabelece a distinção e a distribuição dos espaços do poder. O problema ético assume seu papel, no âmbito do discurso político, como a justificação última da manutenção ou da mudança da ordem social. A instância ética parece colocar-se além e acima do discurso político, ainda que este seja hegemônico na prática.

É, sem dúvida, neste momento que o problema ético atinge sua maioridade. A ética torna-se um discurso à procura de seu sujeito-fundador para

não se tornar um subproduto do discurso político. E esta ausência da definição de um sujeito-fundador manifesta-se quando a pergunta que o homem se fazia – *como devo agir?*, – segundo Barbara Freitag, transformou-se numa série de outras dúvidas que exigiam esclarecimentos. O homem passou a indagar-se sobre: como posso julgar a minha ação e as dos outros? Em nome de que critérios ou valores faço tais julgamentos? Como posso saber que os valores, os princípios que norteiam minha ação e a dos outros são bons, verdadeiros e justos? (*Itinerários de Antígona*, p. 11)

Na superação destas dúvidas, o intelectual passou a construir bases teóricas, capazes de dar uma resposta ao problema ético. Com o abandono da ética religiosa, mais especificamente a partir do racionalismo e do iluminismo nos séculos XVII e XVIII, surge o projeto de fundar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião. Não há nenhum exagero em se afirmar que o problema ético como tal é inaugurado em toda sua extensão neste momento. Antes, quando algo parecia inexplicado, entregava-se a solução aos desígnios de Deus ou de um seu substituto, a metafísica. A dramaticidade das soluções éticas está entregue ao homem.

O século das luzes proclamara a supremacia absoluta da Razão como única fonte de todo conhecimento e toda instituição humana. Nenhuma ação ou instituição teria valor se não estivesse fundada na Razão. O estatuto da ética somente poderia ser alcançado pelas luzes da razão. Rousseau (1712-1778), partidário das teses do iluminismo, defende, entretanto, a espontaneidade natural que, de qualquer maneira, é o marco inicial de uma moral laicizada e dessacralizada. A natureza antecede a toda manifestação humana. Ela é o estado primitivo e originário da humanidade. Será ela a fonte primeira da moral, tese que tentou demonstrar em sua obra pedagógica *O Emílio*. O Emílio representa uma ética igualitária, desprezando e desrespeitando as hierarquias feudais existentes, e postulando uma igualdade entre todos os homens, incorporando inclusive os escravos. (Ver Barbara Freitag, op. cit., p. 234). (O que comprova a interação da ética com a política ou a ordem social). Para ele "existe, no fundo das almas, um princípio inato de justiça, com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as alheias como boas ou más". A ética natural rousseauiana colocava o homem como o fundador da moral, enquanto agia de conformidade com a natureza. O grande mérito para o debate ético, segundo Barbara Freitag, está em ter proporcionado a compreensão dialética entre consciência moral subjetiva e suas formas de realização (objetivações) em um todo social (Op. cit., p. 56). Mas este debate vai acontecer posteriormente.

Os críticos da moral naturalista surgiram de todos os lados. A lista pode começar com Kant até o atual Habermas. Desta reação surgem as éticas cognitivistas que tinham como ponto comum um problema levantado por MacIntyre de saber se a razão pode se desenvolver tanto na esfera da verdade, quanto na esfera da práxis. Para ele, a "razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da

prática, só pode falar de meios, sobre os fins tem que se calar" (In: Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 62). Desta maneira fica claro que a verdade e práxis encontram-se em esferas diferentes, sendo que a razão pode se desenvolver na esfera da verdade pela sua ação cognitiva, mas não consegue prosperar nas questões práticas. Estava criado o grande dilema que vai ocupar os defensores da ética cognitivista.

A volta ao imperativo categórico de Kant tornou-se o ponto central, num primeiro momento, da contestação à tese de que as questões práticas estão excluídas da ação cognitiva da razão; num segundo momento serviu para que as éticas cognitivistas se empenhassem em demonstrar que as questões práticas são passíveis de verdade. (Habermas, Op. cit., p. 62). Kostas Axelos reforçando esta posição faz uma observação sobre o fato de que sem Deus – ou seu substituto – sem fundamento onto-teo-lógico, pensou-se que a ética e a moral tornar-se-iam ininteligíveis e impraticáveis; entretanto, elas continuam sustentando sua existência, isto porque, necessariamente, somos governados por uma ética (*Pour une éthique problematique*, p. 13).

Não se trata aqui de apresentar as diferentes teses das éticas cognitivistas, mas apenas de salientar que a autonomia da formação da vontade, condição indispensável da eticidade, dever ser alcançada através de argumentações que garantem o entendimento; em outras palavras, todo agir ético é precedido pelo conhecimento. Tal privilégio da ação gnoseológica sobre a ação moral está presente na ética do discurso de Karl Otto Apel, de Tugendhat e outros intelectuais do problema ético. Já a tese das intuições morais do quotidiano de Strawson, manifestas em fenômenos como a indignação e o ressentimento, parece escapar da supremacia do aspecto cognitivista.

Na atualidade, a tese do agir comunicativo ou, simplesmente, a teoria da ação comunicativa, defendida por Habermas, tornou-se, certamente, a mais divulgada e, talvez, a mais consistente proposta de fundamentação de uma ciência ética. A ação comunicativa, segundo Habermas, proporciona a sociabilidade, a espontaneidade, a solidariedade e a cooperação. Isto porque no agir comunicativo os indivíduos se relacionam diretamente com os objetos da natureza, com os membros do grupo e podem externar seus próprios sentimentos e vivências. É um processo de interação em todos os níveis que se constitui um indivíduo como sujeito consciente de si e responsável pelas suas ações (Freitag, Op. cit. p. 133).

Todas as tentativas de alcançar os fundamentos de uma eticidade científica, desde o século XVII, sempre mantiveram a perspectiva de uma ética universal que, em última instância, acabou inviabilizando as iniciativas. Ainda que se admita o aparente fracasso das éticas cognitivistas, tais tentativas desnudaram alguns problemas e desencadearam algumas reflexões abrindo espaços para outras alternativas do debate ético.

Enquanto se avança na compreensão das dimensões do problema ético, aumenta a impressão de que o fato moral não se deixa reduzir ao tramento de uma ciência específica que seria a ética. O problema ético vai além da teoria do conhecimento e de um discurso fundamentador. Podemos alinhar tês

tendências que, de algum modo, caracterizam este esforço de dar um novo tratamento às questões éticas.

1.3 – A transdisciplinaridade

Barbara Freitag, analisando a pergunta central da moralidade: como devo agir coloca sabiamente em destaque a figura do sujeito que age. E, em atenção à condição do agente do gesto ético, conclui que o problema ético pode ser alcançado por diferentes ciências. Razão porque propõe a idéia da transdisciplinaridade, o que demonstra em seu livro: *Itinerários de Antígona – a questão da moralidade*. Sua argumentação começa por referir-se ao fato de que toda ação pode ser submetida a julgamento que somente poderá ser feito em nome de critérios e de valores que, por sua vez, podem ser traduzidos em princípios orientadores das ações. Considerando esses pressupostos, o fato moral, enquanto ação de um sujeito que se relaciona com os outros, torna-se assunto de interesse da *sociologia*; enquanto a ação do sujeito pressupõe uma intencionalidade e razões que o levaram a agir desta maneira e não de outra, entramos no domínio do psiquismo, o que faz do fato moral um objeto da *psicologia*; por fim, é certo que toda ação pode ser analisada, criticada ou julgada. Acontece, entretanto, que toda análise criteriosa precisa de fundamentos capazes de instrumentalizar o analista com um raciocínio correto e verdadeiro, o que exige uma *reflexão filosófica*. (*Itinerários de Antígona*, p. 12).

Portanto, seguindo esse raciocínio, defendido por Freitag, podemos concluir que o fato moral, enquanto a ação de um ego em relação a um alter-ego, pertence à *sociologia*; enquanto a ação é submetida à reflexão sobre os valores e critérios que orientam e controlam o seu julgamento, precisamos da *filosofia*; e enquanto são procurados os motivos conscientes ou inconscientes que levam o sujeito a agir, entramos no mérito da *psicologia* (*Itinerários de Antígona*, p. 11-3).

1.4 – Ética e ciência

O problema ético encontrou, no confronto com a ciência, algumas dificuldades para se adaptar. Em certos aspectos parece que as relações entre ciência e ética são cruciais e excludentes. Duas perguntas podem refletir essa situação. Primeiramente, as ciências podem fundar a ética? A outra, haverá incompatibilidade entre ciência e ética?

Evidentemente, como se podia prever, as vozes em torno do tema são discordantes. Numa primeira constatação da oposição entre ciência e ética Bronowski lamenta que apenas a ciência não parou desde Hobbes, mas assuntos tais como a ética pararam. (*Ciência e valores humanos*). Einstein, olhando para o mundo de seu tempo, parece confirmar o mesmo diagnóstico

ao dizer que, "Sem cultura moral, nenhuma saída para os homens (*Como vejo o mundo*, p. 25). Este descompasso entre o avanço das ciências e a estagnação da ética seria apenas uma consequência das atitudes humanas ou estaria enraizado na natureza diferenciada das duas realidades, a da ciência e a da ética?

Monod Pergunta-se: Devemos admitir uma vez por todas que a verdade objetiva e a teoria dos valores constituem para sempre domínios estranhos, impenetráveis um ao outro?" (*O acaso e a necessidade*). Tal atitude, para ele, ainda que seja assumida por grande parte de pensadores modernos, tanto escritores, filósofos e cientistas, não pode ser aceita. A razão fundamental desta recusa é porque tanto o conhecimento quanto os valores estão necessariamente associados à ação. Assim ética e conhecimento estão inevitavelmente vinculados na ação, porque esta emprega, ao mesmo tempo, o conhecimento e os valores. Já na Idade Média, Abelardo sustentava que toda verdade, mesmo a mais sublime, é acessível à experiência (In: *Ciência e valores humanos*). Bronowski ainda se pergunta: "Será verdade que os conceitos de ciência e de ética e dos valores pertencem a mundos diferentes? Para ele, o poeta, tanto quanto o biólogo, crê presentemente que a vida lhe fala através dos sentidos (*Ciência e valores humanos*, p. 46). O divórcio atual entre conhecimento científico ou verdade racional e vivência ou valores precisa ser encontrado em outro patamar. Tudo leva a crer que se trata de uma única obra humana.

A grande cisão entre ciência e valores aconteceu, segundo Monod, no momento em que foi estabelecido o postulado da objetividade como condição necessária de toda verdade no conhecimento: uma instituição radical, indispensável à procura da verdade mesma entre o domínio da ética e o do conhecimento. O conhecimento científico exclui todo juízo de valor, com exceção do valor epistemológico. E a ética, por essência não objetiva, para sempre está excluída do campo do conhecimento científico (*O acaso e a necessidade*, p. 192).

E Henri Atlan parece concordar com Monod, ao sustentar que o fundamento da objetividade científica é sem a submissão a protocolos que impõem regras na maneira de fazer experiências, assim como na maneira de raciocinar. Em consequência disto, as vivências inspiradas nos valores, seu ponto nevrálgico, acabam marginalizadas. A ciência evita o vivido, porque não é objetivável. E mais: para ele, a experiência subjetiva deve saber, em determinado momento, renunciar a ser objetivada.

Diante de todas as controvérsias dos pensadores no trato da irreduzibilidade ou não entre ética e ciência, não é de estranhar que a sociedade acabe pedindo à ciência normas éticas, embora, ao constituir-se, tenha-se afastado do mundo da vida humana. Este paradoxo é compreensível porque os homens acreditam na ciência por ser um empreendimento bem sucedido, especialmente quando se observa que, paralelamente ao desenvolvimento das ciências exatas, as normas éticas tradicionais perderam a credibilidade, particularmente ao serem vinculadas à metafísica e às religiões que a ciência teria desmistificado.

As sociedades modernas, tecidas pela ciência, vivem de seus produtos numa total dependência. Assim poder-se-ia concluir que a ética do conhecimento, criadora do mundo moderno, é a única compatível com ele, a única capaz, uma vez compreendida e aceita, de guiar sua evolução. A ciência põe nas mãos dos homens imensos poderes que, hoje, o enriquecem e o ameaçam, o libertam e podem escravizá-lo (*O acaso e a necessidade*, p. 194-5).

1.5 – Paradigmas ético-estéticos

Uma terceira tendência caracteriza-se pela reflexão que busca inspiração fora das éticas cognitivistas. Não sei se é possível rotulá-la com um nome específico. Para identificá-la, podemos recorrer à perspectiva de Felix Guattari que consiste em "fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos" (*Caosmose*). A questão não é mais a de saber se o fato moral precisa de explicações, de esclarecimentos cognitivos ou de um sujeito-fundador, mas de interpretá-lo em sua etiologia que se liga historicamente à existência humana. Surge assim a linha de reflexão do problema ético que poderíamos chamá-la de ética da estética.

A ética da estética reintroduz o sujeito do discurso, isto é, a subjetividade como condição de eticidade. Diz Guattari que o importante é promover paradigmas ético-estéticos, suscetíveis de retomar a questão do sujeito. O que torna lícito se falar de uma ética da finitude constituinte, ou criadora, de tal maneira que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade onde instala suas demarcações tanto de conteúdo cognitivo, quanto mítico e emotivo.

O objetivo modernista era o de um habitat padrão, estalecido a partir de supostas necessidades fundamentais, fazendo com que o ser humano contemporâneo se torne, fundamentalmente, um cidadão desterritorializado. Com isto acabam as terras natais, diz Guattari, exatamente porque seus territórios etológicos originários – corpo, clã, aldeia, culto, corporação – não estão mais situados num ponto preciso da terra, mas incrustados em universos incorporais. Assim a subjetividade se encontra ameaçada de paralisia, e as terras natais estão definitivamente ameaçadas de paralisia (*Caosmose*, p. 169). Não seria exagero, seguindo ainda o pensamento de Guattari, enfatizar que a tomada de consciência ecológica, além de se preocupar com fatores ambientais, deverá, também, dar atenção às devastações ecológicas no campo social e no domínio mental (*Caosmose*, p. 173). O que possibilitaria a restauração de uma ética da subjetividade ou da estética (p. 176).

Neste momento podemos voltar ao segundo elemento que compõe o nosso tema: a sensibilidade. A compreensão da ética da estética encontra na sensibilidade seu ponto fundamental. Precisamos descrever o percurso histórico da sensibilidade para entender de que maneira ela pode tornar-se o ponto de partida de uma nova formulação do problema ético.

2. O PERCURSO HISTÓRICO DA SENSIBILIDADE

O resgate da sensibilidade parece ser um dos temas centrais deste final do século. Não se trata de um tema novo, mas apenas de uma retomada de algo que, de alguma maneira, fora esquecido ou, no mínimo, marginalizado pelo progresso do conhecimento científico e pelas atitudes do homem racional. O reencontro com a sensibilidade revela que sua história é paralela à história da racionalidade; conseqüentemente remete para uma revisão do projeto antropológico e social. Racionalidade e sensibilidade representam duas dimensões do homem que, entretanto, reúnem valores que aparecem em frontal oposição em nossa tradição antropológica e, especialmente, na construção e evoluções da ordem social. A existência humana e a vida social, no Ocidente, ficaram marcadas pela dualidade excludente entre *as razões da razão e as razões do coração*, para usar a linguagem de Pascal. Razão e Coração seriam duas faculdades contraditórias da natureza humana com repercussões trágicas para a existência humana; pelo menos é o que tenta demonstrar Unamuno em seu livro *El sentimiento trágico de la vida*.

2.1 – O que entender por sensibilidade

O termo sensibilidade adquire, hoje, uma significação muito importante para traçar um novo perfil humano que, por sua vez, leva a repensar o projeto antropológico e rever a ordem social vigente. Isto porque a sensibilidade tornou-se um ponto chave para tentar descrever e designar as dimensões humanas excluídas pela visão racional e científica do mundo e do homem. Dentro deste largo espectro ela pode referir-se a um conjunto muito amplo de significações, além de vincular-se a outros elementos como a subjetividade, os valores existenciais, o mundo vivido, etc., o que torna ainda mais difícil sua conceituação.

1º – Modo de conhecer

Em termos gerais, poderíamos pontuar duas distinções partindo da área de sua abrangência. Primeiramente, sensibilidade seria um modo de conhecer ou, simplesmente, a faculdade de ter sensações ou de sentir, de experimentar, de conhecer, de compreender por uma espécie de instinto natural. Assim dizemos que temos o sentido do dever, do belo, das conveniências. Ou, então, o contrário, não temos o sentido do dever ou da dignidade humana. Trata-se de um conhecimento que nos é vinculado existencialmente ao objeto "conhecido", ou, melhor dito, sentido. Ela é um conhecimento intuitivo, que representa uma volta ao vivido. É o conhecimento que se confunde com as manifestações vitais. O mundo vegetal e o mundo animal vivem o conhecimento vital, por ele são orientados. Não podemos reduzir o conhecimento sensível humano ao nível do vegetativo e do sensitivo dos seres vivos em

geral. No homem a sensibilidade atinge um grau superior porque, inclusive, pode valer-se das informações da razão ou da inteligência e, até, porque não, manifestar-se através delas.

2º – Vida afetiva

Num segundo sentido, a sensibilidade refere-se à vida afetiva. É o aspecto mais desenvolvido e explorado. A afetividade vincula-se às emoções em geral, mas que, no fundo, não deixam de ser um tipo de conhecimento que gera tais estados emocionais ou patêmicos (sofrer – no sentido de pathos grego). Assim, toda a sensibilidade foi reduzida a meros estados afetivos ou emocionais, reconhecidamente como atitudes condenáveis ou, no mínimo, suspeitas para o bom desempenho do homem racional ou do cientista.

Assim, para o homem das ciências, os sentimentos não têm utilidade; eles atrapalham a verdade racional, ameaçam a virtude do homem religioso, dificultam a seriedade das pesquisas dos cientistas e, por fim, eles são uma ameaça ao exercício efetivo da justiça e da moral.

Os sentidos e os sentimentos são enganadores, tanto para distinguir o bem e o mal, quanto para definir o verdadeiro e o falso. Só a razão garante a objetividade do conhecimento e a certeza da verdade. Max Weber dizia, referindo-se aos historiadores, que "todas as 'intuições' históricas não articuladas têm seu valor científico como conhecimento diminuído em relação direta com a fascinação estética" (*El problema de la irracionalidad*, p. 145). Por isso, aparentemente, o resgate da sensibilidade representa uma reação contra a cientificidade e a racionalidade já que por elas foi excluída do projeto de produção do conhecimento e da verdade. O debate da sensibilidade, sem dúvida, levou a rever suas vinculações com a ciência e a razão.

2.2 – Racionalidade versus sensibilidade

A retomada do debate sobre a sensibilidade revelou os grandes dramas da vida humana, obrigando a rever os conceitos de humanismo e de humanização. A suposta neutralidade do compromisso da ciência com a verdade foi colocada sob suspeita. A razão, como sendo a característica única e suprema da identidade do homem, também está passando por uma série de questionamentos. A racionalidade, especialmente a do mundo moderno, passou a ser tratada como uma das possíveis racionalidades que o homem pode construir. A inteligência desenvolvida pelo nosso estatuto epistemológico não passa de uma inteligência artificial, submetida aos modelos lógicos e matemáticos. Existiriam outras inteligências e outras maneiras de pensar a inteligibilidade racional não é nem a única e nem a melhor.

O projeto do pensamento racional excluiu a sensibilidade da ordem do conhecimento válido e verdadeiro. Ela podia ser adequada ao pensamento artístico e poético. Apesar desta predominância de colocar sob suspeição a

capacidade dos conhecimentos sensíveis, sempre surgiram pensadores que tentavam recuperar sua validade cognitiva. Rousseau (1712-1778), por exemplo, sustentou o primado do conhecimento sensorial e proclamou que era preciso recorrer ao sentimento, voltar à natureza, fonte de espontaneidade e de liberdade e força contra todo o vínculo inatural e toda escravidão artificial. O grupo dos empiristas ingleses também era defensor da capacidade cognitiva dos sentidos. Entre eles, Hume, defendia a tese de que todo nosso conhecimento é rigorosamente empírico, sensível.

Desde a inauguração do pensamento racional, instalou-se nos intelectuais uma forte desconfiança das reais possibilidades cognitivas dos sentidos. Eles nos enganam. Sua falta de validade, segundo Max Weber, está no fato de não ser articulado conceitualmente (*El problema de la irracionalidad*, p. 145). Seus dados devem passar pelo crivo do intelecto e chegar à formulação conceitual. Os sentidos não passam de meros fornecedores do material necessário para que a inteligência elabore a verdade. O medo da sensibilidade aumentou com a modernidade e continua muito presente entre filósofos e cientistas. Um exemplo eloqüente da situação de penúria em que foi colocada a sensibilidade no contexto do conhecimento foi dado pela crítica feita pelo Prof. Stein à conferência de Maffesoli (nov. de 1993). Disse ele: "Nunca vi se fazer uma discussão científica apelando para noções de sensibilidade (*Geempa*, p. 21). É a atitude mais inequívoca do cientificismo da modernidade.

Diante desta atitude cientificista surgem, hoje, vozes que, denunciando o objetivismo do conhecimento científico, reivindicam o valor da subjetividade na produção do saber. Para Henri Atlan, o teórico da auto-organização, a ciência se fundou justamente sobre a exclusão do vivido. A verdade científica nos ensina a dominar as coisas e não ensina a viver. Cesar Lattes diz, também, que na ciência não existe maneira de falar em felicidade. A ciência nos afasta da vida. As questões de vida passam à margem dos problemas científicos (*Nicolau*, ano 6, nº 4). No coro destas vozes, Unamuno participa de uma maneira mais eloqüente dizendo: "E eis que a rigor a razão é inimiga da vida. É uma coisa terrível a inteligência. O vivo, o que é absolutamente instável, o absolutamente individual, é, a rigor, ininteligível. Como irá abrir-se a razão à revelação da vida? É um trágico combate, é o fundo da tragédia, o combate da vida com a razão. E a verdade se vive ou se compreende? Todo vital é irracional, e todo racional é antivital. Há pessoas, de fato que parecem pensar exclusivamente com o cérebro, entretanto outras pensam com todo corpo e toda alma, com o sangue, com a medula dos ossos, com o coração, com os pulmões, com o ventre, com a vida". (Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 19). E Nietzsche parece confirmar a mesma idéia ao dizer: "J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels" (In: *Verneaux*, p. 44).

Schiller e Konrad Lorenz parecem colocar o rumo certo para a superação deste conflito. Schiller, ainda no século XVIII, afirmava que "a formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas

porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado e eficaz para a vida, mas também porque desperta a própria melhora do conhecimento" (*Educação estética do homem*, p. 51). E Konrad Lorenz, mais recentemente, reforça a idéia de Schiller ao defender a capacidade do médico e do ecólogo regional de perceberem, inicialmente de modo não racional, fundando-se puramente na sensação, que "algo está errado" com o sistema. Max Weber segue na mesma linha ao atribuir à experiência do capitão de um navio a capacidade de perceber a situação e tomar a decisão adequada. (*El problema de la irracionalidad*), e diz: "É a esta característica, justamente, que se costuma chamar de 'o olhar clínico' do médico experiente". Ele lamenta que a mentalidade cientificista tenha abandonado o desenvolvimento deste 'olhar clínico' na formação dos médicos, e completa, dizendo que: "é uma esperança ilusória a substituição desta característica de nossa percepção por uma grande quantidade de dados e por seu processamento através de computadores" (*A demolição do homem*, p. 197).

O caminho para reavaliar todas essas dimensões excluídas pelo projeto da cientificidade poderia ser o resgate da sensibilidade, e reconhecer que existem muitos valores que estão fora da racionalidade, sem serem irracionais.

2.3 – O resgate da sensibilidade

O resgate da sensibilidade precisa acontecer nas duas dimensões, enquanto conhecimento válido e enquanto vida afetiva, condições inerentes da vida do sujeito cognoscente. Para a verdade cognitiva, todo sujeito cognoscente é um possuidor de razão, desprovido de subjetividade e de vida afetiva. Trata-se de conciliar razão e sensibilidade, subjetividade e objetividade. Schiller, já no século XVIII, falando da educação estética do homem, via no impulso lúdico que a razão e a sensibilidade atuam juntas e não se pode mais falar em tirania de uma sobre a outra. Através do belo, o homem é como que recriado em todas as suas potencialidades e recupera sua liberdade tanto em face das determinações do sentido, quanto em face das determinações da razão.

É bom lembrar que o resgate da sensibilidade não significa uma volta ao passado, ao originário natural como pretendia Rousseau e os filósofos naturalistas. Não há a pretensão da restauração da ordem natural, porque não se sabe se isto é melhor, mas um novo tratamento da vida e da natureza. Uma idéia do que se pretenderia com o resgate da sensibilidade pode ser encontrada nesta passagem do livro *O ponto de mutação*, de Fritjof Capra: "A imagem da terra como organismo vivo e mãe nutriente serviu como restrição cultural, limitando as ações dos seres humanos. Não se mata facilmente uma mãe, perfurando suas entranhas em busca de ouro ou mutilando seu corpo. Enquanto a terra fosse considerada viva e sensível, seria uma violação do comportamento ético humano levar a efeito atos destrutivos contra ela. O

homem moderno estendeu sua visão mecanicista da matéria aos organismos vivos. Plantas, animais e homens passaram a ser considerados simples máquinas. Máquinas que não têm sensibilidade e máquinas que podem ser utilizadas livremente".

A sensibilidade representa a volta do sujeito e da subjetividade na produção do conhecimento humano e, segundo Capra, a avaliação do conhecimento subjetivo é algo que certamente podemos aprender com o Oriente. O resgate da sensibilidade nos dá a coragem de voltar a falar sobre as questões que realmente importam como a tranqüilidade, a beleza, a felicidade, como diz R. Alves (Entrevista à *Folha de São Paulo*, 20.03.83). Significa, ainda, restaurar o sentido da coisa que a verdade excluiu; e desmascarar o preconceito racionalista de que só há conhecimento racional. "A ciência, diz Unamuno, poderá satisfazer nossas crescentes necessidades lógicas ou mentais, nosso desejo de saber e conhecer a verdade; entretanto a ciência não satisfaz nossas necessidades afetivas e volitivas, nossa fome de imortalidade, e longe de satisfazê-las, as contradiz (Op. cit., p. 83). Por isto, lembra Beardief, que nós conhecemos muito mais pelo sentimento, pois o sentido não pode ser conhecido sem juízos de valor, o conhecimento do sentido é antes de tudo conhecimento do coração (Berdiaef, *5 meditations sur l'existencialisme*, p. 21).

Por fim o resgate da sensibilidade encontra seu ponto mais significativo nas idéias do que poderia ser denominada de ética da estética.

3 – A ÉTICA DA ESTÉTICA

A expressão ética da estética foi construída pela compreensão, como capacidade de sentir, a partir do sentido mais original grego, de *aisthesis* que significa sentir com o outro, experienciar emoções com os outros.

A ética da estética emerge, neste contexto pós-moderno de manifestações de parâmetros e características sociais que se tinham deixado de lado e que ganham espaço, cada vez mais na vida social. A importância que vai tomando o imaginário, a paixão, o afetivo na vida social. São esses parâmetros que, de uma certa maneira, não eram vividos anteriormente, durante a modernidade, e que neste momento entram em cena. O onírico, o lúdico, que aconteciam na vida privada acabam por entrar nas relações sociais gerais. (as grandes manifestações esportivas, comemorar as grandes alegrias e conquistas e as grandes tragédias de maneira afetiva, hedonística, sentir com o outro...)

Pondemos apontar quatro momentos da pós-modernidade como sendo o conjunto de apoios da ética da estética.

3.1 – A construção do corpo

A idéia de um corpo construído parece ser o ponto central da própria compreensão da ética da estética. Para Maffesoli a idéia da construção do corpo é uma das primeiras manifestações da ética da estética (textos UFBA p. 8). Ao longo de nossa tradição, o corpo nos foi colocado como uma realidade dada, como um organismo vivo fechado, cuja estrutura estava selada em seu código genético. As ciências naturais simplificam ainda mais o corpo transformando-o numa máquina. *L'homme machine*, de Lametrie, parece continuar muito presente pelo menos nas atividades em que somos obrigados nele intervir; daqui não escapam as ciências da saúde, no meu entender.

Não se pode deixar de mencionar a presença do tema do corpo na Filosofia desde a Fenomenologia husserliana. As correntes existencialistas, em particular Heidegger e Sartre, abriram espaços para que o corpo se tornasse uma condição fundamental do modo de ser do homem. Entretanto, coube a Merleau-Ponty trazer para a filosofia a abordagem mais significativa da corporeidade como a maneira específica da presença do homem no mundo. Michel Foucault, por sua vez, desmascarou os mecanismos de disciplina e de utilização dos corpos pelos poderes das instituições sociais. O corpo foi apresentado como um objeto do poder político. Daí a importância do controle do discurso médico como parte do discurso político.

A idéia da construção do corpo segue na direção desta nova presença do corpo na filosofia; entretanto, procura fugir da visão cientificista e mecanicista para vê-lo como uma construção simbólica. A arquitetura do corpo não é mais reduzida à engenharia genética, mas resultado de um processo do imaginário humano. O corpo faz parte de um sistema simbólico que sustenta toda ordem social. É exatamente essa construção corporal simbólica que emerge das relações sociais. Assim sua construção não pode ser vista apenas como corpo individual que eu construo, mas se trata de um corpo que eu construo sob o olhar do outro e para que ele possa ser olhado pelo outro.

Cada sociedade tem suas próprias construções corporais resultantes da estrutura e dos sistemas que a sustentam, que podem ser de ordem religiosa, econômica ou política. A arquitetura corporal reproduz a arquitetura da ordem social. O corpo e os corpos passam a ser objeto de valorizações ou desvalorizações por diferentes critérios e por isto tornam-se o centro do problema ético para a ética da estética.

A dimensão ética da construção do corpo parece atingir sua mais alta expressão e, até certo ponto, nova, em Emmanuel Levinas. O corpo passa a ter a perspectiva do rosto e o rosto passa a ter as dimensões do corpo. O rosto exerce o papel de ser a identidade do corpo humano. O rosto caracteriza-se por ser significação, mas, diz Levinas, uma significação sem contexto. O contexto torna-se o ponto de referências significativas exteriores, para além da significação. Ser simplesmente rosto, significa não ser identificado a partir das funções ou dos cargos ou da filiação. Por exemplo, ser presidente do

clube, ser ministro do tribunal de contas, etc. Tais contextos tornam-se referências significativas de um personagem. O rosto como significação faz com que tu sejas tu. O rosto torna-se uma realidade que não apreende cognitivamente, mas como presença, como relação que acontecem para além do saber. O acesso ao rosto, segundo Levinas, é, num primeiro momento, ético. O rosto é o expressivo do outro, e neste sentido o corpo humano todo é rosto – o que faz com que estamos face a face numa presença imediata sem intermediários de espécie alguma, nem mesmo a imagem mental. O rosto tem a condição de se expor integralmente. A sua pele é de uma nudez total, que o deixa exposto e ameaçado, segundo Levinas, numa dupla e paradoxal situação. Num momento o rosto parece ser um convite a um ato de violência; num segundo momento ele é que nos proíbe matar (*Totalité et infini – Ética e infinito*).

3.2 – O hedonismo

O Hedonismo é uma decorrência natural do culto do corpo. A dinâmica da construção corporal, o móvel único desta engenharia simbólica encontra no hedonismo sua fonte de inspiração.

Fica claro que não podemos continuar com a velha compreensão de hedonismo. Longo seria tentar libertar o hedonismo desta pesada carga histórica que pesa sobre ele. Marcuse, em seu livro *Cultura e sociedade* tem um capítulo (A propósito da crítica do hedonismo) em que faz uma severa análise crítica a esse respeito. A idéia de prazer ficou muito vinculada ao problema moral. Sendo uma questão moral, prazer sempre foi limitado e controlado, seja por princípios morais, seja por regras sociais e até políticas. O prazer, é evidente, se dá no comportamento a respeito das coisas e dos homens. Contudo o dinamismo do prazer não segue regras lógicas, por isso poderia pôr em perigo a necessária disciplina, seja em relação ao comportamento individual, seja em relação às atitudes com outros, seja dentro do próprio sistema produtivo nas relações de trabalho. Diante da ameaça do prazer, segundo Marcuse, a regulamentação econômica, intervém a polícia e a justiça (p. 106-14).

Na idéia da ética da estética o hedonismo consistiria numa superação dos antigos conceitos, enquanto se transforma em um novo princípio de organização social e não em outro princípio filosófico. Volta-se a reafirmar que seria, neste caso, a sensibilidade e não a razão a fonte da felicidade (p. 106-7). O importante, neste momento, é que o hedonismo aparece como uma possibilidade de ordenação social, não mais submetido às leis da razão.

Com Maffesoli o hedonismo torna-se uma forma de comunicação. A comunicação não pode ser resumida ao que tradicionalmente se chamou de comunicação verbal. O ocidente sempre privilegiou a comunicação verbal. Entretanto existe um outro tipo de comunicação que é a comunicação não-verbal. Na sociedades existem canais de comunicação que fogem ao verbal.

No pós-moderno parece que há um resgate das formas não verbais de comunicação.

3.3 – A taticidade

Do outro lado da construção do corpo – hedonismo num verdadeiro culto que acompanha a execução desta arquitetura corporal –, instala-se a dimensão da taticidade, o que faz com que os elementos destas construções corporais se toquem uns nos outros, não apenas da construção individual, mas e, especialmente, para o outro. Para Maffesoli há, cada vez mais em nossa sociedade, a dimensão do tátil. Aumenta a vontade de tocar o outro numa verdadeira liturgia cultural (Textos UFBA).

O tátil = tocar o outro. Ser tocado pelo outro numa verdadeira comunicação não-verbal. No fundo há a retomada de um certo primitivismo ou, no mínimo, um arcaísmo da idéia de comunidade, de vida familiar ou do clã, onde o outro está próximo, é quase um contínuo e estímulo constante de tocar o outro que é comunidade, continuidade. Parece que a nossa vida social retoma esta estrutura das relações táteis onde tudo se coloca ao alcance de todos. Não é apenas o tocar epidérmico, sensível, mas o toque proporcionado pela alta tecnologia das comunicações.

Maffesoli recorre a uma velha categorização dos historiadores alemães da arte que apresentavam o barroco, para mostrar, nas esculturas, na arquitetura e na ambiência o que chamavam de taticidade. O barroco se apresenta como uma articulação onde todas as linhas se tocam numa certa liturgia de gestos entrelaçados. Em nossa sociedade essa tendência tátil, essa vontade de tocar se manifesta nas grandes comemorações festivas das aglomerações para fins esportivos, artísticos, cívicos ou de consumo. A micro-informática, a televisão a cabo, o sistema integrado de computadores, o fax, etc. garantem esta interdependência constante de uma conexão, de certa forma, tátil.

A dimensão do tátil nos introduz não numa cultura da razão ou da verdade científica, mas na cultura que é um verdadeiro ato cultural do sentimento, do corpo e do prazer numa vida de comunhão ou de encarnação.

3.4 – O tribalismo ou a visão comunitária

Os três pontos já enfocados não só remetem para as questões sociais, mas, e particularmente, para uma revisão da ordem social ou, até, para uma nova compreensão de sociabilidade. Uma coisa fica certa: a ordem social instalada pela modernidade sob inspiração da era industrial fica profundamente abalada. Tudo indica que a sociabilidade adquire as características da vida comunitária ou, no dizer de Maffesoli, do tribalismo.

Foi colocado acima que a ordem social, no dizer de Marilena Chauí, é uma invenção do homem moderno e que exige constantemente ser justificada-

da. A sociabilidade da comunidade tem como marca primeira, ainda seguindo o pensamento de Chauí, a indivisão interna o que gera o sentimento de uma unidade de destino, e estabelece a definição de um bem comum. Elementos que desaparecem no mundo moderno e que, parece, seriam recuperados neste final de século com as idéias da pós-modernidade. (*Teoria e debate* nº 8. 1989, p. 51).

Na perspectiva de Maffesoli, a modernidade estruturou-se sobre uma epistheme como conjunto de representações que determinou o conjunto da organização da sociedade; nela se proclamou a autonomia do eu, o que quer dizer que a minha lei é a lei. Na pós-modernidade, na perspectiva do tribalismo, não há mais a autonomia do eu, mas instala-se a heteronomia estrutural. Autonomia quer dizer eu sou minha própria lei. Isso é modernidade. Para a pós-modernidade é a heteronomia, o que quer dizer que a minha lei, a lei em geral, me é dada pelo outro. (Textos, p. 7 – *Geempa*, p. 13). Levinas reforça esta mesma visão ao dizer que "o rosto pede-me, ordena-me" (*Ética e infinito*, p. 89).

Com a instalação do ideal comunitário ou do tribalismo, Maffesoli anuncia a substituição da moral política pela ética da estética, exatamente porque na dimensão comunitária acontecem as características acima descritas, da construção do corpo, do hedonismo e da taticidade. Para ele, o ideal democrático é substituído pelo ideal comunitário, o que quer dizer o fim do político e a introdução do doméstico. O sentido de doméstico deve ser entendido em seu significado nobre de *domus*, não apenas a casa e sim com tudo o que a circunda, portanto mais no significado de *oikós*, ecologia. Dar-se-ia, assim, a passagem de uma lógica política para a lógica do doméstico (*Geempa*, p. 17).

Para completar esta visão de uma sociabilidade familiar, doméstica ou tribal, podemos recorrer mais uma vez ao pensamento de Levinas, retomando a idéia de rosto. O rosto está intimamente relacionado a duas outras características: o da responsabilidade e o da subjetividade. A responsabilidade, no dizer de Levinas, pode ser tomada como a estrutura essencial, primeira e fundamental da subjetividade. A subjetividade deve ser entendida aqui não sob o ângulo epistemológico, mas em termos éticos. E é na ética, entendida como responsabilidade, que se dá o próprio nó da subjetividade. É importante esclarecer que, para Levinas, a responsabilidade deve ser entendida como responsabilidade pelo outro. Da mesma maneira, a subjetividade não é um para si mesmo; ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro. Subjetividade e responsabilidade são os laços que das relações inter-humanas como proximidade com o outro. Esta proximidade não é estar próximo espacialmente nem por parentesco, mas enquanto me sinto e sou responsável pelo outro. (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence). Voltando a Maffesoli para quem, com o fim do político e a instalação do doméstico, surge um cimento novo, um novo liame que se funda no que ele chama de o "estético", isto é, o fato de que vou experimentar emoções com os outros em todos os domínios. São as novas "normas" da ética da estética. (Textos UFBA)

CONCLUSÃO

Para concluir esta rápida ainda que abrangente exposição sobre a possibilidade de vincular a ética à sensibilidade, gostaria de lembrar que a ética da estética não é um novo código de moral para substituir antigos decálogos. Essa afirmação não pretende ser uma fuga de responsabilidade, mas o cumprimento do papel do intelectual, no dizer de Michel Foucault, que não é mais aquele de dar conselhos. Cabe àqueles que se batem e se debatem encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam. O que o intelectual pode fazer é fornecer instrumentos de análise para que se tenha do presente uma percepção densa, de longo alcance, que permita localizar onde estão os pontos frágeis e onde estão os pontos fortes de uma questão. Portanto, a ética da estética, enquanto não se apresenta como um código e na medida que tem a sensibilidade como seu solo de apoio, exige de cada um a capacidade de ser construtor, desconstrutor e reconstrutor permanente. O que mostra que ela se dá como encontro, como aproximação de subjetividades; talvez, seja esta a saída mais promissora para a superação de qualquer tipo de violência, não apenas as violências conseqüentes de violências anteriores e mascaradas por falsos moralismos, mas de qualquer tipo de violência.

E, por fim, como tentativa de apontar um rumo para os nossos sonhos de felicidade, dentro do que poderia ser sugerido pela ética da estética, vou lembrar dois pensamentos. O primeiro, tirado de Walter Benjamin e Ernst Bloch, ao nos dizerem que "sonhando a nossa época é que se poderia compreender aquilo que se seguiria; é preciso sonhar acordado sobre o que está acontecendo para se compreender o que virá a acontecer" Entretanto, nós estamos habituados a fazer o contrário: imaginamos e projetamos o que vai acontecer para saber o que vamos fazer agora. O segundo pensamento vem de Carlos Castaneda que nos sugere: "Olhe cada caminho com cuidado e atenção. Tente-o tantas vezes quantas julgar necessárias... Então, faça a si mesmo e apenas a si mesmo uma pergunta: possui esse caminho um coração? Em caso afirmativo, o caminho é bom. Caso contrário, esse caminho não possui importância alguma (Carlos Castañeda, In *Tao da física*, p. 21 – The Teachings of Don Juan).

ÉTICA E ESTÉTICA NA EDUCAÇÃO E NA SAÚDE¹

1 – A RAZÃO DO TEMA

Por que falar de ética e de estética? Ética, talvez, seja uma palavra que se ouve com maior frequência. Entretanto, estética é uma palavra que soa estranho para o ouvido da maioria das pessoas. No fundo, nenhuma faz parte do discurso do cotidiano. No debate acadêmico aparecem como partes integrantes de um mesmo discurso, que se pretende ser novo. Tornaram-se inseparáveis.

Onde poderíamos encontrar as razões que justifiquem as preocupações de grande parte dos intelectuais e pensadores atuais? Seria um velho problema da humanidade, ainda não solucionado que, em determinadas épocas de crise, resurge como fonte inspiradora de novas perspectivas. E, neste sentido, é bom lembrar Henri Atlan quando diz que existe um velho sonho da humanidade: o da união da lei moral com a lei natural, o de um mundo em que o bem se confundisse com a verdade e, por que não, também com o belo. Esse sonho, atualmente, estaria fortemente comprometido, mas, como uma fênix, renasce repentinamente de suas cinzas (*Entre o cristal e a fumaça*, p. 228).

Então precisamos indagar, por que o sonho da unidade entre bem, verdade e beleza tornou-se ilusão? Talvez, não seja difícil encontrar a resposta. Ela está aí desafiadora, exposta diuturnamente à nossa frente. O difícil é assumi-la. Ela invade e domina nosso cotidiano. Em casa, na rua, no trabalho, no esporte, nos meios de comunicação, em todo lugar e a todo momento nos deparamos com os fragmentos deste sonho desfeito.

¹ Palestra proferida na congresso O adulto e a educação – Curitiba 23-25-08-1995.

Pelo debate sobre ética e estética estaríamos, então, tentando refazer o nosso sonho? Como conseguir ouvintes para o discurso da ética e da estética? Novamente, se olharmos à nossa volta, percebemos que o único discurso a ter um auditório assegurado é o econômico. Até a queda do muro de Berlim o mundo estava dividido ideologicamente em dois hemisférios, o capitalista e o socialista. Hoje, o mundo é agrupado em torno de interesses econômicos. Quatro grandes grupos estão claramente se desenhando. Há vinte anos surgiu o primeiro aglomerado econômico denominado, no meu entender, ironicamente, de Comunidade Econômica Européia. Depois foram se definindo os componentes do NAFTA, os Tigres Asiáticos e, por fim, busca afirmação o nosso Mercosul.

Entre nós, é só acompanhar a mídia para assegurar-se de que tudo depende da estabilidade econômica. A saúde, a educação, a justiça social são abertamente colocadas como resultantes dela. Entretanto, nunca se discute claramente em que consiste esta estabilidade. Como é possível construir a estabilidade econômica excluindo do processo a maior parte da população? Talvez seja fácil entender esta situação comparando-a ao tempo das sociedades escravistas. A ordem social era preservada às custas da manutenção da escravidão como condição legal. Vende-se a ilusão de que, uma vez garantida a estabilidade econômica, todos serão beneficiados. É interessante lembrar que, há algum tempo, a estabilidade econômica chamava-se bolo. Quando o bolo crescesse, seria repartido para a festa de todos.

Por isso, talvez, seja importante e necessário redescobrir as questões da ética e da estética. Diante de tanta violência, de tantas injustiças, de tanta impunidade, de tanta insensibilidade, sem dúvida nenhuma, é urgentíssimo que os temas da ética sejam colocados como prioridade máxima em todas as instituições responsáveis pela sociedade. É urgente que se repense os valores que sustentam uma ordem econômica, onde alguns privilegiados possuem quase tudo e a maioria possui quase nada. (No Brasil, a proporção, segundo dados publicados pela imprensa, seria de 110 milhões de excluídos para 30 milhões de favorecidos (Carlos Heitor Cony, *Folha de São Paulo*, Cad. 1.3. de 25.6.95.). Alguns poucos vivem no meio de supérfluos e esbanjamentos perdulários, e todos os outros, mergulhados na miséria, lutam desesperadamente para sobreviver.

E a estética por que seria importante? Seria ela um refúgio ou uma fuga para o homem racionalizado e maquínico? Cercado pelas lógicas racionais, enleado nos fios de conceitos e definições, transformado em fórmulas matemáticas e químicas, enfim, cansado das promessas ilusórias da razão, teria o homem da era da ciência e da técnica visto na estética o lugar de reencontro consigo mesmo, isto é, com os valores humanos perdidos? Esta poderia ser uma boa razão; entretanto, há um dado muito mais decisivo trazido necessariamente pelo retorno dos temas éticos. Ética e estética andam juntas. São complementares, pelo menos, considerando a maneira como emergiram no contexto atual. Sem pensar a estética, torna-se impossível falar de uma nova

ética. A estética representa uma alternativa à racionalidade lógico-matemática para fundar uma ética diferente.

Portanto a redescoberta da estética pode ser motivada por uma tríplice perda do humano do homem ou, então, segundo expressão de Konrad Lorenz, pela "demolição do humano". O homem perdeu-se de si mesmo. As perdas aconteceram porque o homem não buscou construir sua identidade a partir dele mesmo. Buscou identidades em lugares distantes. A primeira grande perda foi com o pensamento racional. O homem tornou-se um conceito abstrato universal. Ele se identificou com uma essência, uma substância, eternamente a mesma. O ser humano temporal, existencial e presente na cotidianidade da vida deve ser entendido a partir de um conceito ideal de homem. A segunda grande perda aconteceu quando foi transformado em alma, ou seja, em espírito, portador da imagem e semelhança de Deus. Não se nega a possibilidade do homem participar da divindade; entretanto, não se pode esquecer a condição humana. O homem não vive sua condição mundana para garantir uma cidadania celeste. Mais que humano, precisava ele ser anjo. A última e mais feroz perda de si mesmo infligida ao homem foi quando ele tornou-se uma máquina. A maquinaria fez do homem um robô, um autômato subjugado aos princípios da funcionalidade e acoplado a um sistema de produção.

Assim, o homem de hoje não se vê mais nas antropologias. A sua humanidade perdeu-se na fluidez das categorias universalizantes do comum, da igualdade e da homogeneidade. Sente-se mergulhado no amálgama gelatinoso do impessoal, da ausência e do exílio. O homem atual não tem mais o sentido do torrão natal, da língua materna, da casa paterna, da pátria.

Para reforçar esta situação nada melhor do que lembrar algumas passagens da carta de Mary Mccarthy, dirigida a sua amiga Hannah Arendt, quando afirma que "há muito tempo penso que a igualdade é o espectro que tem rondado o mundo desde o século 18". Eu acrescentaria, sem receio de errar, desde a invenção do saber conceitual por Sócrates. E ela continua dizendo que "uma vez introduzida esta idéia na mente humana, a existência torna-se insuportável". Para ela, paradoxalmente a este massacre igualitário, "as únicas pessoas que continuam felizes ou contentes são as que ainda não ouviram falar dela, por uma razão ou por outra – em ambos os extremos da escala social (Carta a Hannah Arendt, In *Folha de São Paulo*. Cad. 5-7, de 18.6.95.). Uns são aqueles que, embora admitindo o princípio da igualdade dos homens, julgam-se, na linguagem de Orson Welles, mais iguais que os outros. No outro extremo situam-se os que não sabem que são iguais aos demais humanos, porque se julgam inferiores. Aliás, a toda hora, a grande imprensa confirma-lhes esta situação de inferioridade, porque não souberam aproveitar as oportunidades oferecidas. Eles não fazem parte do rol dos que, surgindo do nada, tornam-se poderosos, senhores de impérios econômicos. Não se enquadram na categoria do programa *Gente que faz* da rede Globo de televisão.

Neste momento podemos concluir que a redescoberta da ética e da estética poderá representar a própria sobrevivência do humano do homem. O desafio, entretanto, está em descobrir qual a maneira mais adequada para entrar no mérito da questão, sem deturpá-la e, especialmente, sem cooptá-la para os esquemas lógico-rationais do passado. É fundamental, caso não se queira persistir nas mesmas ilusões, encontrar a originalidade e as diferenças que a ética e a estética podem trazer, não só para a educação e à saúde, mas para repensar o próprio projeto antropológico.

2 – COMO TRATAR O TEMA

Essa questão aparentemente parece sem sentido. As regras das epistemologias científicas já estabeleceram os métodos de investigação para solucionar os problemas que o homem formula. No meu entender, a questão primeira e fundamental consiste em definir o modo como pretendemos tratar as questões da ética e da estética, pois revela se continuamos repetindo os velhos jargões da cientificidade oficializada ou se estamos buscando outras alternativas de construção do saber.

Inicialmente, precisamos saber as fontes originais que inspiraram as preocupações com a ética e a estética. Quem as formulou? Surgiram elas das camadas populares? Ou, mais uma vez, são frutos de intelectuais profissionais que se constituem como caixas de ressonância de uma camada social que se sente ameaçada em seus privilégios?

Em segundo lugar, creio que precisamos saber quem vai dar a resposta às questões éticas e estéticas. Novamente, seria esse o trabalho dos intelectuais, responsáveis para, como diz Giannotti, "tecer os grandes painéis em que a experiência dum povo se fabrique como engenho e arte"? Ou, como diz Maffesoli, seria acompanhar aquilo que se vive, que se contenta em somente nomear aquilo que é (*Geempa*, p. 21).

Caso a tarefa do intelectual seja exatamente a de verbalizar os problemas que afligem a sociedade e buscar respostas adequadas aos mesmos, podemos nos perguntar pela maneira mais eficaz e fiel de assumir tal compromisso. Julgo oportuno distinguir duas atitudes diferentes que podem ser assumidas. Há os intelectuais críticos. Estes seguem a tradição, que, no dizer de Maffesoli, assumem a "atitude do juiz que diz o que é verdadeiro, o que é falso, o que é bom e o que é mau, aquilo que se deve guardar e aquilo que se deve rejeitar" (*Geempa*, p. 20). São os intelectuais que se arrogam a missão de portadores do universal e julgam-se fundadores da responsabilidade coletiva (*O conhecimento comum*, p. 243). Este grupo de intelectuais apresenta de maneira abusiva seu saber como o mais legítimo. O único verdadeiro e confiável.

Maffesoli fala, também, de outro tipo de intelectuais que se guia por outra sensibilidade. Nesta sensibilidade não há o recurso à crítica. Estes são chamados, por ele, de "intelectuais orgânicos, que estão mais próximos da vida

do povo, que se põem na escuta daquilo que é vivido" (*Geempa*, p. 21). Constrõem, então, um conhecimento que não é o da dominação das coisas investigadas, mas um conhecimento que reedita o sentido originário do termo latino *cognoscere*, isto é, nascer com. O conhecimento é um nascer com o outro: Precisamos entrar nesta metodologia de nascer com essas coisas que estão crescendo, que estão sendo vividas e sentidas pelas pessoas. Há um estilo do cotidiano feito de gestos, de palavras, de teatralidade, de obras em caracteres maiúsculos e minúsculos, do qual é preciso que se dê conta – ainda que, para tanto, seja necessário contentar-se em tocar de leve, em afagar contornos" (*O conhecimento comum*, p. 36). A nossa apreensão cognitiva deve preservar e consagrar o cotidiano e não transformá-lo em conceitos abstratos e em mensurações estatísticas.

Portanto, neste momento, precisamos surpreender o acontecer daquelas coisas que afligem a existência humana, e que, academicamente, chamamos de preocupações éticas e estéticas. Elas se manifestam para o povo, não em palavras rutilantes e sonoras, mas em forma de lutas pela sobrevivência através das práticas de um certo "saber-fazer", de certo "saber-dizer" e, acima de tudo, de um certo "saber-viver". É nesta imprecisão e confusão que o sentido ético e estético da existência se manifesta, da mesma maneira como faziam parte do cotidiano grego as palavras *ethos* e *aisthesis*, hoje erigidos em termos basilares de um discurso técnico e acadêmico. De fato, diz Maffesoli, "o que constitui a cultura é a opinião, o pensamento das ruas e das praças, que são ingredientes essenciais do cimento emocional da socialidade. Somente a posteriori elabora-se o conhecimento erudito (*O conhecimento comum*, p. 257). O perigo está nesta passagem do cotidiano para o conhecimento formal, científico ou filosófico, que a concretude cotidiana se perde. E Jean Baudrillard alerta que a atividade acadêmica tornou-se uma discussão de conceitos reduzindo sua missão a produzir e veicular sentidos (*À sobra das multidões silenciosas*). Sem dúvida, precisamos ouvir o poeta maldito, Baudelaire, autor de *Fleurs du Mal*, quando diz que "é a sabedoria popular que nos ensina que uma coisa pode ser verdadeira, ainda que não seja e efetivamente não sendo nem bela, nem santa, nem boa" (In: *O conhecimento comum*, p. 220).

Somente esta aproximação direta ao concreto cotidiano ou ao vivido aponta para uma comunicação, para um fazer em comum e para um sentir em comum, condições indispensáveis que garantem a fidelidade da compreensão das coisas que se quer traduzir em palavras e transformar em discurso.

A nossa tarefa de tratar as questões éticas e estéticas somente será bem sucedida se conseguirmos romper os limites do discurso acadêmico e alcançar os dramas populares. De pouco adianta ficarmos na estratosfera metafísica ou científica dos conceitos e das definições. Poderemos definir na esterilidade se não conseguirmos chegar à dramaturgia do cotidiano.

Não podemos deixar de nos perguntar quais seriam, então, os problemas verdadeiros que devem alimentar os debates éticos e estéticos. São realmente os problemas da vida concreta das pessoas da sociedade em geral ou são

questões abstratas dos intelectuais de gabinete ou de ofício? Será que o nosso debate deve concentrar-se nos dicionários ou deve encontrar o significado antes que fosse dicionarizado, quando era ainda fala ordinária, comum. Os medievais investigaram a imortalidade da alma, a essência da Divindade, a natureza dos anjos, os caminhos do paraíso e esqueceram de falar dos caminhos da terra, do desespero da fome, da maldição das doenças, da humilhação da ignorância, da tirania da escravidão. Na modernidade, filósofos dedicaram-se a demonstrar a importância do método na produção do saber e buscar critérios evidentes para garantir a verdade e a legitimidade do conhecimento humano. Os cientistas, por sua vez, proclamaram que haviam encontrado o caminho da solução de todos os problemas e a tecnologia para a dominação do universo. Seria uma questão de tempo para que a ignorância se tornasse uma coisa do passado. Entretanto, isto não garantia que muitos homens não continuassem ignorantes. A verdade científica foi apresentada como sendo a verdade do homem. O desenvolvimento da ciência e da técnica significava o bem do homem. Assim, como na medievalidade o homem entregou-se nas mãos de Deus que lhe garantia o paraíso, a modernidade vendeu a alma para a ciência e a tecnologia.

Os modernos filósofos dedicaram-se às verdades abstratas da metafísica; os cientistas perseguiram a verdade das ciências, ambos esqueceram a verdade dos homens. Hoje, os meios de comunicação falam de crimes hediondos, como o seqüestro, o estupro e esquecem de incluir a fome, a miséria e a morte, o analfabetismo, os massacres dos excluídos. Talvez tenhamos, como fez Paul Valery, de nos perguntar: Que sabemos nós? Que nos ensinaram nas escolas, salvo as línguas e as ciências exatas, uma metafísica? (*Introdução ao método*, de Paul Valery, p. 32). E ele continua: "As discussões dos filósofos não se assentam sobre a natureza das coisas, mas sobre as relações de certas palavras, largamente abstratas e por serem vazias e indefiníveis. Realistas e nominalistas, idealistas e materialistas são campos nos jogos da inteligência" (idem, p. 33). As questões do homem, da vida, dos fatos, das coisas foram enclausuradas na estreiteza e simplificação dos conceitos e laboratórios. O homem sentiu-se despido, paralisado, descarnado, mumificado.

O homem, entregue aos sonhos dos paraísos, tornou-se um ser sem vida carnal, sem paixões, sem emoção; investigado nos laboratórios e purificado de suas variáveis pessoais, ele se transformou em fórmulas padronizadas completamente despersonalizantes.

Os caminhos dos debates da ética e da estética devem garantir a restauração do compromisso com a sociedade, com as multidões excluídas dos bens da cultura, da saúde, da educação, do consumo, do prazer e da felicidade. A ética e a estética precisam trazer de volta a capacidade de captar e apreciar o vivido, isto é, o drama do cotidiano.

3 – A ÉTICA E A ESTÉTICA E OS CAMINHOS DO COTIDIANO

A primeira exigência é mudar a atitude do intelectual. Ele precisa sair de sua torre de marfim e de seus esconderijos metafísicos e científicos. Precisa abandonar suas becas, suas cátedras e seus laboratórios; seus manuais e suas gramáticas; suas lógicas e suas teorias. Liberto desta tecelagem retórica, poderá contemplar face a face o cotidiano, o vivido, o emocional; sentir a presença do outro, ouvir a palavra das coisas e dos fatos, perceber o perfil e os contornos dos rostos, acompanhar a dramaturgia da vida.

Quem diz ética, diz ethos, e ethos significa costume. E costume é a tecitura do viver. Estética lembra aisthesis que significa sensibilidade, e sensibilidade significa vivência, sentir-se e sentir com outro: substratos do costume.

Esta prática fere mortalmente o código da metodologia científica, o que a compromete e a exclui do convívio das ciências. É uma prática subversiva, romântica, poética e infantil para os investigadores sérios e cientificistas. Entretanto, ela poderá esconder os outros caminhos que reconduzem o homem ao seu próprio encontro. Talvez, estejamos diante de mais uma proclamação da liberdade humana. Suas características são muito bem descritas por Maffesoli ao enfatizar que "a fecundidade, a originalidade e o aspecto prospectivo de uma obra são sempre apanágio de espíritos livres que provocam curto-circuito nas escolas, nos dogmatismos e nas modas, pois mesclam intimamente pensamento e paixão, não hesitando em transformar esta conjunção numa verdadeira aventura". Ainda que de modo breve, convém lembrar que o *establishment* universitário, retomando uma antiga prática eclesiástica, sempre soube proteger-se das ousadias intelectuais procedendo a uma crítica "*ad hominem*". (crítica que pode confundir eventuais adversários ao lhes opor suas próprias palavras ou atos (*O conhecimento comum*, p. 46).

Outra atitude fundamental para se alcançar a ética e a estética em suas manifestações espontâneas no cotidiano exige que se abandone as tradicionais categoriais universalizantes da monovalência racional. A racionalidade, fica claro, não é a única nem a mais adequada maneira de explicar o mundo social, especialmente quando se trata de apreendê-lo em seu acontecer concreto. Os enredos da vida humana particular e coletiva entrecruzam-se numa tal heterogeneidade que se torna impossível enclausurá-los nos esquemas conceituais de uma ciência unidimensional. A arquitetura lógico-matemática, imposta desde a instalação das ciências exatas, definia um conhecimento como verdadeiro, ou apresentava um valor como bom; cabia, segundo diz Maffesoli, ao intelectual proceder de forma a que este conhecimento e este valor universais adquirissem a força de lei (*O conhecimento comum*, p. 248).

Os caminhos da ética e da estética conduzem para o vivido, isto é, as maneiras de viver, o que se denomina de costume. Aquilo que se faz porque acreditamos que é assim que se vive. O que se vive é a concretude daquilo que sentimos. Viver é realizar o sentir. As ciências se fundaram sobre, senão,

a exclusão do vivido ou, no mínimo, sobre sua indiferença. É, entretanto, neste espaço que germinam e crescem tanto a ética quanto a estética, exatamente porque elas confundem-se com a maneira de viver e com os sentimentos vividos. O mundo ético-estético não se deixa enquadrar pelas racionalizações e legitimações dos procedimentos unidimensionais das teorizações científicas. O vivido representa sempre uma rebeldia e uma fuga das racionalizações e legitimações da normalidade racional, porque é moldado por afetos não explicados, por sentimentos indefinidos, por emoções confusas. Falar do mundo do vivido é aceitar o fragmentado, o fugidio, o heterogêneo, ou seja, aquilo que, por mais que se diga, sempre está em algum outro lugar que não aquele do discurso que pretende imobilizá-lo. No dizer de Maffesoli, "todas estas coisas ajustam-se mal à simplicidade do ideal, à simplificação da perfeição ou, ainda, ao fantasma simplório que reduz a existência àquilo que deveria ser." Enquadrar a vida ou o vivido ao que deveria ser foi sempre a grande meta das éticas cognitivas universalizantes, da mesma maneira como as ciências modernas pretenderam enquadrar toda a realidade numa arquitetura lógico-matemática. E isto é plenamente compreensível à luz do princípio de Marx de que o "homem somente se coloca os problemas que consegue resolver", é muito fácil meditar sobre um mundo inteligível, que é dócil e submisso à vontade e às acrobacias dos artifícios conceituais.

A ética e a estética, privilegiando o vivido, dirigem seu olhar para este "concreto mais externo" de que fala Walter Benjamin, que é a vida de todos os dias, que constitui daquilo que se quer e se pode fazer, ou, simplesmente, daquilo que se faz. Talvez, neste momento, precisamos não apenas fazer como o oftalmologista russo Svyatoslav Fyodorov que, com sua tecnologia microcirúrgica, consegue reconstruir olhos, mas reorganizar, através da acuidade fina da sensibilidade, o nosso olhar, ofuscado pelos quadros mentais da cientificidade racional. Mas isto exige uma cirurgia profunda no organismo de nossos aparatos conceituais. E isto poderia acontecer aceitando a possibilidade de uma comunidade emocional e o surgimento do *homo aestheticus*.

4 – COMUNIDADE EMOCIONAL

Falar de ética e de estética significa percorrer as questões fundamentais da ordem social. Suas temáticas, certamente, nos levam para fora dos parâmetros de nossa sociedade. Antes de entrar no mérito propriamente dito do problema, é importante fazer algumas observações.

Todos sabemos o que se pretende dizer quando usamos a palavra sociedade, ou, pelo menos, todos pensamos saber. Ela é passada de uma pessoa para outra como uma moeda cujo valor fosse de todos conhecido e cujo conteúdo já não precisa ser testado. O hábito nos convenceu a acreditar que, quando alguém diz sociedade e outras pessoas a escutam, elas entendem sem dificuldade. Mas será que realmente nos entendemos? Uma simples obser-

vação sobre as múltiplas diferenças existentes nos grupos humanos designados como sociedades nos leva a suspeitar seriamente que o significado de sociedade não é assim tão claro como se supõe. O mesmo problema, sem dúvida, se repete quando falamos de comunidade. E fica ainda mais complicado quando dizemos comunidade emocional. Entretanto, hoje, parece que há uma convicção muito forte e firme de que a palavra comunidade é muito mais apropriada para designar os diferentes agrupamentos humanos; e que a idéia de emocional corresponde mais fielmente ao princípio da socialidade humana. Fica claro, assim, que a ética e a estética expressariam o dinamismo da socialidade da comunidade emocional.

A compreensão de comunidade esbarra no problema de que as sociedades modernas são justamente *sociedades* e não *comunidades*, o que nos deixa sem um parâmetro sociológico real. Marilena Chauí, em artigo publicado na revista *Teoria e debate*, descreve com muita clareza a diferença entre sociedade e comunidade: "A marca de uma comunidade é a indivisão interna, o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, a definição de um bem comum e a encarnação em determinadas figuras do espírito da comunidade. Ora é isso que no mundo moderno desaparece. O que o mundo moderno introduziu é a sociedade. E a primeira marca da sociedade é a percepção do isolamento; a atomização de seus membros, atomização que força o pensamento moderno a ter que explicar a origem do próprio social e conduz à idéia de pacto social, dos indivíduos isolados terem feito um contrato para viver juntos. A segunda grande marca da sociedade, aquilo que faz uma sociedade ser sociedade, é sua divisão interna" (*Teoria e debate*, p. 51).

As comunidades constituem-se de maneira espontânea e natural porque encontram seus princípios na própria dinâmica do destino comum de um povo, não precisa de explicações nem de justificações. Há uma adesão total. As sociedades nascem por um pacto social; por isso precisam de explicações e de legitimações. No primeiro caso, desenvolvem-se as éticas da estética. É o costume que constitui o cimento social, na expressão de Maffesoli. No segundo caso, construíram-se as éticas cognitivas, sempre com a característica de normatividade imposta por leis apresentadas com pretensões de universalidade. Nelas reside a sustentação do social. Na medida em que o fundamento da ética, na sociedade da era industrial, encontra-se abalado; exatamente porque as ciências se constroem excluindo o vivido, a própria ordem social não tem mais parâmetros éticos para sustentar um contrato social, cujo valor, no dizer de Maffesoli, se esgotou, dando lugar às relações "tribais".

Esta situação, no meu entender, poderá ser melhor compreendida recorrendo aos depoimentos de Edgar Morin, expressos em seu último livro *Mes démons*. Logo na primeira página, ele diz: "Em 1974, senti a necessidade não somente de sacudir as etiquetas que colocaram sobre minha pessoa, mas de me por a distância de uma nomenclatura intelectual ou universitária na qual acreditavam que eu estava integrado." Ele confessa que, neste seu projeto inicial, queria manter-se fiel a ele mesmo e às suas idéias. Também não queria

ser reconhecido em oposição ao outro, mas pelas suas idéias-força. Reconhece que sua vida intelectual é inseparável de sua vida. Esta maneira de pensar, sem dúvida, enraíza todas as descrições que se possa fazer da ética (ethos-costume) e da estética (aisthesis-sensibilidade).

Seus depoimentos vão mais longe e reforçam cada vez mais a importância do sentimento e da vida familiar, como a comunidade eminentemente inspirada no Eros (amor). Assim, escreve ele, a família transmitiu-lhe o gosto pelas comidas caseiras reunidas desde seus ancestrais em diversas regiões, as quais tornaram-se sua alimentação matricial em Paris, onde nasceu e cresceu. Foi na família, também, que sentiu fortes emoções, culminando o aprendizado, (aos nove anos de idade), do que é a morte com o atropelamento de sua mãe por um vagão da viação férrea. Esta seria a face da vida humana, do vivido, do sentimento, da emoção.

A outra face, Edgar Morin descreve desta maneira. Eu tornei-me "enfant de la patrie" na escola, onde eu fui absorvido e integrado à história da França". Ele cita uma série de eventos fundamentais da história francesa, que passou, segundo ele, a assumí-los e a vivê-los. "Assim eu incorporei a substância francesa e a ela fui incorporado" (Mes démons, p. 10).

A questão da ética e da estética nos leva para fora de nossa sociedade, numa certa lembrança do tempo das tribos, no dizer de Michel Maffesoli. Para isso nada melhor do que relembrar a história dos trogloditas de Montesquieu, narrada em seu livro, *Cartas persas*, escrito em 1721. Nesta obra, Montesquieu reúne a correspondência de dois viajantes persas, Usbek e Rica. Através destes dois personagens estrangeiros, ele descreve os traços da vida da sociedade parisiense de sua época e aponta o papel da ética na ordem social. A história dos trogloditas é narrada por Usbek nas cartas XI, XII, XIII e XIV que, de alguma maneira, reproduziam a situação parisiense da época, mas que, me parece, não está tão distante da nossa situação brasileira.

Usbek, precisamente, conta a história do povo Troglodita para responder à questão de um amigo, que lhe pede explicação sobre uma afirmação anterior sua, na qual defendia que os homens haviam nascido para serem virtuosos e que a justiça era uma qualidade própria deles como a existência. Assim começa Usbek a história: "Na Arábia havia um pequeno povo chamado Troglodita, o qual descendia dos antigos trogloditas, que, segundo dizem os historiados, mais que a humanos a brutos se assemelhavam." Além de terem uma configuração física estranha, entre eles não se conhecia princípio nenhum de equidade e justiça.

Eram governados por um rei estrangeiro, que se sentia impotente para corrigir suas perversidades. Num determinado momento sublevaram-se e derrubaram o rei, elegendo um rei próprio. Este durou pouco, pois os trogloditas resolveram que poderiam viver sem governantes. Todos concordaram que deveriam viver na mais absoluta liberdade. Ninguém obedecia a ninguém. Cada um seguia seus próprios interesses. (Mais ou menos como o princípio da livre negociação entre poderosos e fracos, ou entre o cordeiro e o lobo, ou entre a raposa e o leão). Cada um pensava em si mesmo e pouco

lhes importava que os outros vivessem ou morressem na miséria. Não havia árbitros ou juízes para qualquer conflito; tudo era resolvido na força. Surge, entretanto, um fato novo que muda o rumo da vida dos trogloditas. Uma violenta epidemia surge ameaçando dizimar toda a população. Um habilidoso médico de um país vizinho foi convidado e com uma terapia salvadora libertou os trogloditas do esterminio total. Entretanto, depois de curados, recusaram-se a pagar os serviços ao médico. Um tempo depois, a epidemia voltou, e o médico mais uma vez convidado, não aceitou tratá-los dizendo que a mente dos trogloditas estava infestada por uma praga mais mortal que a outra que matava os corpos. Assim, entregues à sua sorte, ficaram virtualmente extintos. Dois homens e suas famílias escaparam da mortandade geral. Eles, no tempo da perversão, haviam vivido em total isolamento porque não concordavam com tanta maldade. Conheciam a justiça, eram humanos, amavam a saúde. A cobiça era-lhes desconhecida. Sua única competição era a da benevolência e a do altruísmo. Os rebanhos viviam misturados. A propriedade era uma instituição que não tinha razão de ser. Enfim, o povo troglodita vivia agora, em suma, como uma única família. Tal bem-estar e prosperidade provocou a inveja dos povos vizinhos, mas eles, com muita sabedoria, souberam superá-los e vencê-los. Entretanto, depois de muito tempo, com o crescimento da população, concluíram que convinha proclamar um rei. Reuniram-se em assembléia e elegeram para governá-los um ancião, honrado e venerado de todos pela idade e pela virtude. Este reluta em aceitar a missão e, ainda, profetiza ao povo troglodita que desta maneira iria acabar a era harmoniosa da história troglodita. E proclama: "Percebo bem o que sucede, ó trogloditas! Começais a sentir a virtude como um fardo. Na condição de liberdade em que viveis, sem chefe algum, deveis ser virtuosos por vós mesmos. Hoje, esse jugo vos parece demasiado pesado; preferis submeter-vos às leis da vontade de um príncipe e às suas leis, que serão menos rígidas que vossos costumes. Assim podereis satisfazer vossa ambição, adquirir riquezas e enfraquecer em covarde volúpia, bastando apenas que eviteis cometer grandes crimes. Chego ao fim de meus dias; em breve hei de rever meus sagrados ancestrais. Por que desejais que eu os aflija, e que seja obrigado a lhes dizer que vos deixei submetidos a um jugo que não é mais o da virtude?" (*Cartas Persas*, p.34).

Parece que tais histórias têm sua continuidade em nossos dias. Marx dizia, no século passado, que a burguesia transmudou toda a honra e dignidade pessoais em valor de troca; e em lugar das liberdades pelas quais os homens têm lutado, colocou uma liberdade sem princípios – a livre troca". O primeiro ponto aqui é o imenso poder do mercado na vida interior do homem moderno: este examina a lista de preços à procura de respostas apenas a questões econômicas, mas metafísicas – questões sobre o que é mais valioso, o que é mais honorável e até o que é real. Quando afirma que todos os demais valores foram transmudados em valor de troca, Marx aponta o fato de que a sociedade burguesa não eliminou as velhas estruturas de valor, mas absorveu-as mudadas. As velhas formas de honra e dignidade não

morrem; são, antes, incorporadas ao mercado, ganham etiquetas de preço, ganham nova vida, enfim, como mercadorias. Com isso qualquer conduta humana se torna permissível no instante em que se mostre economicamente viável, tornado-se valiosa; tudo o que pagar bem terá livre curso. – uma ordem que relaciona nosso valor humano ao nosso preço de mercado, nem mais, nem menos, e que força a nossa expansão empurrando nosso preço para cima até onde podemos ir. (Marshall Berman. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, p.108).

A redescoberta da comunidade emocional, provocada pelos debates éticos e estéticos, proporcionou o reencontro de grupos humanos ou de manifestações culturais, onde a sensibilidade, a intuição, o êxtase iluminavam as relações sociais, mesmo que estes movimentos fossem vistos como contrários aos sistemas estratificados vigentes, seja em casos mais recentes, os da ordem racional e científica; seja nos casos mais antigos referentes às religiões tradicionais. Desde a Grécia antiga podemos encontrar tais movimentos conduzidos pela "desordem" emocional. O Orfismo, o Dionisismo e os Mistérios de Elêusis constituem bons exemplos. Tais correntes ofereciam a todos igualmente – até aos deserdados – a comunhão com o divino. Orfeu e Dionísio foram cooptados pela religião oficial. Foi notável o que ocorreu com o culto de Dionísio, que terminou "apolinizado", pois a vivência do êxtase ameaçava a sociedade racional, cuja proteção divina vinha de Apolo e das divindades de Olímpo. O homem apolíneo é o homem da razão, do "Logos". Elêusis distava vinte quilômetros de Atenas, mas Deméter e a sua filha Perséfone levaram séculos para chegar até a Pólis, onde imperavam os eupátridas e o legalismo de Apolo. Mais do que isto, trata-se de um culto desestabilizador e suspeito, que exaltava a figura da mulher em contraposição ao domínio do homem. O estado terminou por tolerar as práticas dos Mistérios, pois Deméter e Perséfone, afinal, eram responsáveis pelas sementes, e destas dependiam dos frutos e do bem-estar da coletividade (Rose Muraro. In: *Mitologia Grega*, de Junito de Souza Brandão, p. 10-11).

Por referência à imagem emblemática de Dionísio, escreve Maffesoli em sua obra *O conhecimento comum*: Parece-me que estamos voltando a uma relação carnal com o mundo social e com o meio circundante natural. A separação da objetividade está em vias de dar seu lugar à intuição da experiência. Para G. Durand, caminhamos para uma comunicação experimentada, uma vez que, no sentido pleno do termo, "uma compaixão fundamental acha-se na raiz de toda Ciência que se pretenda humana". Alguns aspectos marcantes como a astrologia, os movimentos ecológicos, a medicina alternativa, a alimentação macrobiótica, a importância da natureza, a ligação ao torrão natal, os grupos de defesas das tradições regionais, tudo mostra que a atitude de "tomar distância", das epistemologias e das práticas sociais tradicionais, vai dando lugar a uma maneira mais participativa. O corpo individual e ou coletivo faz a experiência do mundo, faz experiências com o mundo (*O conhecimento comum*, p. 215).

Esta valorização dada ao cotidiano acaba por acentuar os gestos "inexpressivos" da vida tumultuada das ruas, das feiras, dos mercados, das praças, do campo e que, no entender dos pensadores tradicionais, constituem a estrutura sem qualidades, tantas vezes tida como insignificante, mas que de fato é a matéria prima com o qual se estabelece o sentido de todas as trocas sociais. Essa gestualidade confusa de estar-junto-com os outros da vida cotidiana demonstra que a subjetividade não se reduz a uma categoria metafísica (*O conhecimento comum*, p. 221) ou, como diz Luc Ferry, "a subjetividade já não se reduz às faculdades inteligíveis, e a humanidade deixa de se separar da animalidade apenas pelas virtudes da razão (*Homo Aestheticus*, p. 41).

A comunidade emocional constitui-se num desmascaramento da atitude racionalista de desprezar aquilo que é vivido e, também, da arrogância dos intelectuais que se julgavam portadores e arautos do universal e fundadores da responsabilidade coletiva (*O conhecimento comum*, p. 243).

Portanto, podemos concluir com Maffesoli que vivemos um momento dos mais interessantes em que a notável expansão do vivido convida a um conhecimento plural, e em que a análise disjuntiva, as técnicas de segmentação e o apriorismo conceitual devem ceder lugar a uma fenomenologia complexa, que saiba integrar a participação, a descrição, as histórias de vida as diversas manifestações dos imaginários coletivos. Assim a vitalidade societal corresponderia a um vitalismo lógico. Em outros termos, uma lógica das paixões (ou da confusão) sucederia à lógica político-moral à qual estamos habituados. Martineau completa proclamando: "nada de autoridades dominadoras, mas o que aí é/está, isto é, as oportunidades, os momentos vividos em comum (*O conhecimento comum*, p. 244-245).

A comunidade emocional nos obriga a pensar um outro tipo de homem que, embora não se coloque como substitutivo, entretanto reivindica um lugar junto ao *homo sapiens*, ao *homo faber*, ao *homo economicus*, ao *homo ludens*. Trata-se do *homo aestheticus*.

5 – HOMO AESTHETICUS

As antropologias tradicionais incorporaram em nosso vocabulário termos que expressam os diferentes momentos da evolução do homem, seja no processo de humanização, seja nas diferentes construções culturais. Assim temos, inicialmente, o *homo sapiens* que estabelecia o início da humanidade como um ser diferenciado dos demais seres vivos, especialmente os primatas. Com a instalação da era industrial, o *homo faber*, que, no fundo, nada mais é do que o último estágio do *homo prometeico*, assumiu o lugar de destaque como expressão da criatividade e do trabalho transformador do homem moderno.

Em artigo recente, publicado na *Folha de São Paulo*, Cad. p. 5-8, de 18.06.95, Hannah Arendt afirma que "o prestígio dado à figura do *homo faber* na

modernidade acarretou o enorme desenvolvimento técnico dos séculos seguintes". Inicialmente, o critério que determinou este desenvolvimento fez com que se promovesse a produção de coisas que eram acrescentadas ao mundo. Ele se justificava na medida em que dele resultavam produtos. No momento seguinte, no entanto, a força contida neste processo, a sua própria produtividade, foi de tal forma impactante que sua importância passou a ser maior que a dos seus produtos. Neste momento da modernidade, a ênfase deslocou-se da questão "o que uma coisa é?" para uma outra relativa ao próprio processo de produção.

Entretanto, em seu livro, *Entre o passado e o futuro*, a própria Hannah Arendt chama a atenção para outros valores do fazer humano que transcendem a ideologia do *homo faber*. Diz ela que: "o critério apropriado para julgar as aparências é a beleza." As coisas podem ser consideradas do ponto de vista da sua utilidade para nós, como simples meios, tal como os produtos do trabalho e como tudo que está contido no universo da tecnologia; ou pode-se lidar com as coisas considerando-as na medida em que satisfazem nossas necessidades, com os bens que resultam do labor como quase tudo nas sociedades de consumo. Na verdade, em todos esses casos não se está levando em conta a aparência das coisas. Apenas quando se aprecia as coisas em sua beleza é que elas aparecem em sentido próprio.

Para o *homo faber* da sociedade moderna as instâncias da beleza colocam-se além do foco de sua objetiva racional, já que o mundo sensível não merece crédito e considera o belo como manifestação da irracionalidade.

Kant estabelece os critérios que estão em jogo nos juízos de gosto que expressam o contentamento com a beleza. O primeiro é o desinteresse que não é indiferença. O desinteresse remete, em Kant, à idéia da abertura máxima, de total e emociada expectativa. Os interesses, que indicam a parcialidade da apreensão, são pré-disposições. Por exemplo, o *homo faber* considera o mundo nos limites da utilidade que tem para ele. A máxima abertura é dada na experiência do prazer entusiasmado e eloquente do espectador (*Folha de São Paulo*. Cad. p. 5.8, de 18.06.95.).

Portanto, podemos, com toda razão, afirmar que o *homo economicus*, interessado no distante e no domínio da natureza, e o *homo politicus*, fascinado pelo poder e que se posiciona a favor ou contra ele, poderiam muito bem dar lugar ao que podemos chamar de *homo aestheticus*, que está preocupado, antes de mais nada, em experimentar algumas emoções coletivas. Ele privilegia o que está próximo, familiar, cotidiano. Ele dá importância ao consenso em seu sentido etimológico, *cum sensualis*, ou seja: comunhão dos sentimentos. Esse consenso está, antes de mais nada, centrado no que podemos chamar de proximidade. Em todos os campos (trabalho, cultura, sexualidade), é dada prioridade, por bem ou por mal, ao sentimento de pertença. É evidente que tal consenso nada mais tem a ver com o modelo do contrato social, determinado, antes de tudo, por um desenvolvimento linear racional e previsível. São as circunstâncias e o prazer do viver em conjunto momentos de intensi-

dade que irão caracterizar, assim, as diversas explosões sociais (Maffesoli, In: *Folha de São Paulo*, Cad. p. 5.8, de 18.06.95)."

A comunhão do sentimento é o verdadeiro cimento social; pode levar à sublevação política, à revolta pontual, à luta contra a exclusão, à greve de solidariedade. Em todos os casos constitui um ethos que faz com que um povo se mantenha acima de todas as genocídios ou carnificinas e a todas as peripécias políticas. Se refaz a cada frustração das promessas demagógicas e eleitoreiras. Esse ethos, entendido como um modo de ser, é o que se chamaria, segundo Maffesoli, de socialidade, que era tratado como objeto de menor importância nos quadros das relações sociais da modernidade. Ao social pertencem a solidariedade mecânica, a instrumentalidade, o projeto, a racionalidade e a finalidade. A socialidade, ao contrário, assiste ao desenvolvimento da solidariedade orgânica, da dimensão simbólica (comunicação), da preocupação com o presente. Multiplicação dos pequenos grupos de redes existenciais. Acompanhar com atenção os meandros das paixões e dos sentimentos coletivos que não são verbalizados em manifestos ou em programas clássicos, mas que se expressam numa prática, às vezes muito banal, que marca sempre profundamente o corpo social (Michel Maffesoli, *Folha de São Paulo*, cad. p. 6-3, de 19.03.95).

Desde a instalação do pensamento racional ou da identificação da racionalidade com a humanidade do homem, estabeleceu-se que a sabedoria recomenda que se deve raciocinar de cabeça fria, denunciando o efeito perturbador que as emoções fortes provocam nos atos de pensar, de decidir, de agir e de julgar. Diante de tantas barbaridades provocadas em nome da racionalidade científica, entretanto, constatou-se que as capacidades racionais de conhecer do homem encontram-se totalmente desnorteadas em sua conduta ética. A incapacidade de sentimento, de indignação, de enternecimento diante dos fatos gerou nos indivíduos uma verdadeira loucura moral. Estaríamos diante de uma situação tão complexa que parece aplicar-se claramente o famoso, e muitas vezes citado, paradoxo de Chesterton: "o pior louco é o que perdeu tudo, menos a razão."

Fábio Konder Comparato, em artigo publicado na *Folha de S. Paulo*, referindo-se às constatações da biologia de que há homens patologicamente incapazes de compaixão, julga que tal patologia pode acontecer na ordem social. Para ele, "a insensibilidade ética dos governantes, a sua incapacidade de sentir em profundidade – como um verdadeiro insulto social – as situações de aviltamento e exploração de multidões humanas, conduzem a reiterados fracassos as políticas consideradas as mais racionais possíveis, fundadas em análises científicas e juízos imparciais. Esses governantes, ainda que bem assessorados intelectual e tecnicamente, encontram-se condenados a ignorar constantemente a alma do povo. Os políticos mais intelectualizados seriam, segundo Comparato, os mais vulneráveis por estas moléstias da insensibilidade. São personalidades insensíveis às misérias da condição humana e que cultivam a falsa imagem de implacabilidade, com sarcasmos sempre prontos a disparar contra pieguices e romantismos. Não se trata da vulgar imorali-

dade, mas de algo mais sutil e, por isso mesmo, mais perigoso: é a incapacidade patológica de compaixão (*Folha de S. Paulo*, Cad. p. 1-3, 25 de junho de 1995).

Neste momento, para fugir do pedantismo da linguagem acadêmica, talvez seja mais esclarecedor para descrever o *homo aestheticus*, recorrer a uma carta escrita em 1854 pelo chefe índio Seattle ao presidente dos Estados Unidos, Franklin Pierce, que pretendia comprar uma imensa faixa de terra de sua tribo em troca de uma "reserva". (nada a ver com as semelhanças da política indigenista dos governantes brasileiros). Vamos ver algumas passagens deste documento que pode ser considerado a carta magna do *homo aestheticus*, isto é, o homem de sentimentos. Assim começa a carta; "Como podereis vós comprar ou vender o céu, o calor, a terra? Se nós não possuímos a frescura da água e do ar, de que maneira V. Ex^a poderia comprá-la? Cada espinho do pinheiro, cada rio murmurante, cada bruma nos bosques, cada clareira, cada zumbido de insetos é sagrado na lembrança e na vivência do meu povo. A seiva que corre nas árvores lembra o meu povo. Nós somos uma parte da terra e ela faz parte de nós. (..) As rochas escarpadas, o aroma das pradarias, o ímpeto dos nossos cavalos e o homem todos são da mesma família". (...) O chefe índio avisa que se "nós vendermos a nossa terra vós deveis vos lembrar e ensinar a vossos filhos que os rios são nossos irmãos e também vossos. E vós deveis dar aos rios a ternura que mostrais para um irmão. Sabemos que o homem branco não entende nossos costumes. Um pedaço de terra, para ele, é igual ao pedaço de terra vizinho, pois é um estranho que chega às escuras. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga. Seu apetite arrasará a terra e não deixará mais que um deserto." E continua perguntando: "O que é o homem sem os animais? Se os animais desaparecerem, o homem morrerá dentro de uma grande solidão. Ensinai também a vossos filhos aquilo que ensinamos aos nossos 'Que a terra é nossa Mãe'. Tudo o que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no chão, eles cospem neles mesmos."

O depoimento já secular do chefe índio demonstra o quanto o homem da razão ficou insensível diante das belezas do universo. Os movimentos ecológicos, hoje, tentam restabelecer estas relações de empatia universal. Habitados pelos projetos científicos de dominação do universo, desaprendemos de ver o que está ao nosso redor, aquilo que nos toca, de perceber a presença corpórea e carnal. Precisamos rever nossa crença de que a razão foi a que nos arrancou do estado selvagem, e aceitar o que Nietzsche diz: "o fenômeno, para todos os povos, que os fez emergir da escravidão do estado animal, foi a alegria com a aparência, a inclinação para o enfeite e para o jogo." A Ciência nos levou para lá destas aparências, estas são tratadas como enganosas. Assim perdemos a noção da presença, de estar perto, junto com os outros numa comunhão existencial. Somente a sensibilidade é capaz de cultivar as aparências, isto é, aquilo que aparece, que se manifesta, que nos olha face a face. As características do *homo aestheticus* (sensível).

A imagem de *homo aestheticus* parece levar para um mundo imaginário; entretanto, uma simples observação mostra que é ele o suporte de todas as manifestações humanas. Um instante, por mais curto que seja, dedicado a olhar para nós mesmos, nos revela que os momentos mais agradáveis da vida são aqueles que se inspiram na sensibilidade. As decisões mais fundamentais que dizem respeito ao destino pessoal de cada um são tomados pela força das emoções. É inútil querer descrever tais estratos da vida pessoal, pois é suficiente cada um contemplar sua trajetória de vida e constatar a veracidade desta situação. Talvez, tenhamos que reconhecer que o homem se distingue de todos os outros seres vivos pelo sentimento, pela emoção, pela paixão. A racionalidade é apenas uma das possibilidades da sensibilidade humana. E, diga-se de passagem, uma sensibilidade tirânica e, em muitos casos, destruidora e perversa.

Outro dado muito significativo da dimensão da sensibilidade para se compreender a vida humana está no fundamento da ordem social. Os grandes defensores da ordem social ocidental sempre costumam colocar a estabilidade, a harmonia, o equilíbrio da sociedade numa instituição, cujo fundamento não é nada racional. Trata-se da família. A instituição familiar é eminentemente uma instituição baseada no amor. O amor é a manifestação mais profunda da sensibilidade. Os valores mais cantados e mais celebrados, seja na vida íntima, seja na vida pública, são aqueles do amor. A vida humana, propriamente humana, é regida pelo coração, isto é, pelos sentimentos, pela sensibilidade. O trágico de tudo isto é que ela fica excluída, exatamente, nos momentos mais decisivos da ordem social. E mais, os impulsos sensíveis precisam passar pela legitimação da racionalidade, precisamente, a força que a eles se opõem.

Creio que ficou suficientemente claro que o *homo aestheticus* representa a restauração da sensibilidade humana. É ela que precisa ser cultivada e cultuada, ou, se quisermos, educada. A educação demasiadamente racionalizante imposta pelo cultivo da inteligência e da razão, sem dúvida, é uma imposição do modelo de ciência praticado pelo homem ocidental. A leitura do livro de Friedrich Schiller – Cartas para a educação estética do homem – poderia ser um bom começo para se pensar novas alternativas pedagógicas e societárias.

CONCLUSÃO – DOIS MOMENTOS PRIVILEGIADOS: A EDUCAÇÃO E A SAÚDE

Há, na vida de todas as pessoas, dois momentos em que a sensibilidade torna-se o valor supremo, por que não, o único capaz de inspirar as nossas atividades. Esses dois momentos acontecem nas etapas mais delicadas da vida humana. O primeiro, não significa ordem cronológica, acontece quando crescemos e nos desenvolvemos. O segundo momento acontece quando nossa vida fica ameaçada pela doença. O que há de mais importante da vida

de cada um do que este momento em que estamos começando a viver ou o outro momento em que a vida está ameaçada de destruição? E o que há de mais necessitado de carinho, de compreensão e de amor do que a pessoa que aprende a viver e do que a pessoa que sente sua vida elanguescer?

Infelizmente os esquemas da racionalidade dominaram estas duas áreas da vida humana. As pedagogias racionalizantes, além de não desenvolverem a sensibilidade, a tratam como perniciosa nas relações didáticas. Os contatos sensíveis, afetivos, fundamentais na vida familiar, devem ser substituídos, na escola, pelas relações de ensino-aprendizagem de conteúdos inteligíveis. O sistema produtivo da sociedade racional exige que a escola purifique a mente da juventude de seus sentimentos através da imposição de esquemas lógico-matemáticos de pensar, únicos valores aprovados pela sociedade da ciência e da técnica.

Na área da saúde, os fatos não são diferentes. As instituições das atividades medicinais, sejam médicas ou farmacêuticas, obedecem aos modelos de qualquer outra instituição empresarial. O doente, por sua vez, é o mais violentado em suas necessidades emocionais. A doença, pelo fato de ser uma situação extremamente delicada, que afeta o equilíbrio da pessoa inteira, necessita de um relacionamento inspirado na sensibilidade. O que acontece, entretanto, é o contrário. O doente é afastado de todos os seus elos afetivos e entregue e enclausurado num ambiente desconhecido e habitado por pessoas estranhas. Na maioria das vezes, sem voz e sem rosto.

Muitas vezes levantaram-se para denunciar as barbaridades do sistema da saúde, seja referente às instituições hospitalares, seja quanto às práticas terapêuticas. Entre as muitas críticas, gostaria lembrar apenas o que diz o médico francês, Pierre-Marie Brunetti, na introdução do livro *La medicina a la question*: "Os médicos que lutam por uma medicina de qualidade encontram em toda parte resistências em razão dos condicionamentos criados no público e no corpo medical pela mitologia técnica e pela generalização das relações mercadológicas". Para ele, uma boa medicina não é a dominação tecnológica da natureza, mas a compreensão de sua lógica.

As preocupações dos engenheiros sociais sempre trabalharam com leis determinantes do processo de socialização, do funcionamento das relações econômicas ou da manutenção da ordem pelo controle do poder. A saúde e a educação não escaparam do alcance destas engenharias, e, mais, tornaram-se preciosos objetos de grandes investimentos, no caso da saúde, ou de descasos criminosos em relação à educação. Sabemos, hoje, que a construção da socialidade não pode ser vista como uma obra de cálculos matemáticos, de simetrias geométricas, de probabilidades estatísticas ou de projetos de engenharias. Seu dinamismo exige algo mais do que teorias econômicas, planos monetaristas ou sistemas produtivos; exige o calor da subjetividade, do sentimento, da emoção: ingredientes básicos para se pensar a ética e a estética. Somente assim será possível fazer a fusão da ética com a estética. Com isto podemos falar em ética da estética, não para estabelecer um decálogo regulador, mas para garantir a própria manifestação do mistério

da vida. A ética da estética é a seiva da solidariedade orgânica, cuja unidade pode ser traduzida pela pergunta da sabedoria Zen: "Você pode reproduzir o som de duas mãos batendo uma na outra. Mas qual é o som de uma das mãos?" (In: Fritjof Capra. *O ponto de mutação*) A grande eloquência da solidariedade orgânica se dá na expressão cotidiana do querer viver e do saber viver.

O querer viver e o saber viver devem ser as grandes fontes inspiradoras de toda atividade nas áreas da educação e da saúde. A teleonomia de todo ser vivo é manter-se vivo. O supremo ideal de cada ser humano é querer saber viver.

Vontade de viver e sabedoria de viver são como duas mãos que, em uníssono, produzem a melodia da vida.

A ÉTICA E AS CIÊNCIAS DO ESPORTE

(Uma consciência filosófica da questão)¹

Estamos diante de um enunciado cuja fórmula de solução parece estar ao alcance de todos, guardada num arquivo que é só consultar, ou na memória de um computador que falta acessar. Tratar-se-ia de uma simples questão cuja resposta exige tão somente encaixar as peças conforme uma metodologia comprovada e um modelo pré-estabelecido. Temos duas entidades, aparentemente conhecidas, que precisam ser relacionadas, confrontadas e aproximadas. O *E* copulativo tem a função gramatical de agrupar elementos numa mesma esfera de realidade. É este minúsculo *E* que esconde o segredo e estabelece as regras do nosso jogo. Mas nem sempre a conjunção copulativa esclarece e facilita a compreensão da tarefa; em muitos casos, cria situações paradoxais. Não é sem razão que o furor iconoclasta de Nietzsche se insurgiu contra "essa suprema presunção da palavrinha *e* porque consegue reunir coisas que jamais deveriam estar juntas (In: *Textos de Cultura e comunicação*. Deptº de Comunicação da UFBA. Nº 1. Salvador, 1985. p. 46).

No presente caso, o enunciado do tema oferece uma composição constituída por uma dupla de elementos, que, aparentemente, são conciliáveis entre si, graças exatamente à força copulativa do *e*. De um lado temos a ética. Ela parece ter as faces de um rosto já muito conhecido. Faz parte de nossa paisagem cotidiana. Plenamente familiar. *E*, por ser familiar, supomos que é totalmente transparente, longe de qualquer suspeita. Uma figura pela qual apelamos a todo instante. Presença indispensável em qualquer situação. Do outro lado aparecem as ciências do esporte. Uma expressão que entrou no

¹ Palestra proferida no Congresso Anual da SBPC, para o CBCE, realizada em Vitória – ES em julho de 1994.

discurso da educação física e recebeu cadeira cativa. Incorporou-se ao carro-chefe dos grandes temas das utopias, se assim se pode falar, que inspiram os ideais de cientificidade da Educação Física. Falar em ciências do esporte é aumentar a eloquência do discurso acadêmico e sonhar com a convivência da comunidade científica. Um momento de atenção sobre a eloquência científica da expressão ciências do esporte pode desmascarar um discurso falacioso.

Antes de entrar no mérito desta polêmica e permanecendo na literalidade do enunciado, ética e ciências do esporte, tem-se a garantia de uma tarefa, aparentemente, fácil, tranqüila e segura. Uma simples preocupação didática, quase mecânica e funcional. Afinal, que problemas encontraríamos em aproximar duas realidades que fazem parte da cotidianidade de nosso discurso acadêmico? É só trazer as grandes teses da ética e confrontá-las com as doutrinas científicas que as ciências do esporte nos oferecem. Consistiria em descrever o que a ética tem a ver com as ciências do esporte. Assim que a tarefa começa a ser executada, percebe-se que as duas entidades a serem confrontadas não se oferecem de maneira transparente. Surgem algumas surpresas inesperadas.

Primeira surpresa: Não precisamos de muito esforço para constatar que, há muito tempo, os domínios da ética constituem um território minado. A ética, hoje, é literalmente questionável desde seus princípios fundantes até suas aplicações práticas. Assim, podemos perguntar: Onde está a ética? Haverá uma ética com seus princípios teóricos e práticos definidos e conhecidos? Podemos falar de uma ética como ciência? Qual conteúdo ético servirá de ponto de partida para abordar as ciências do Esporte?

A segunda surpresa emerge da compreensão das ciências do esporte. A expressão ciências do esporte refere-se a que ciências? Quais e quantas seriam? Como podemos nos assegurar que tal ciência pode ser identificada como ciência do esporte? Quando falamos em ciências do esporte, nos referimos a que ciências? Fica evidenciado que a expressão ciências do esporte não consegue delimitar claramente sua abrangência. Assim, precisamos nos perguntar: O que constitui uma ciência como ciência do esporte? São as ciências que se construíram sobre o esporte ou, em outras palavras, as ciências que têm no esporte seu objeto específico? Ou seriam todas as ciências que podem ser aplicadas às práticas esportivas?

Assim, a tarefa que, inicialmente, aparentava uma simplicidade cotidiana e familiar, acabou transformando-se numa tarefa quase impossível porque não possuímos a compreensão das duas entidades a serem relacionadas. Será necessário iniciar a tarefa num patamar anterior. Precisamos construir uma compreensão da ética e das ciências do esporte para, num segundo momento, tentar descrever suas mútuas vinculações. O primeiro passo, portanto, deverá traçar as linhas básicas que garantam a identidade da ética, e definir os critérios que possam assegurar que tais ciências podem ser chamadas de ciências do esporte. Somente após este trabalho preliminar

poderemos ter as condições necessárias para levantar as questões que articulam e envolvem a ética e as ciências do esporte.

1 – A SITUAÇÃO DA ÉTICA

O objetivo não é fazer um tratado de ética, mas apenas uma descrição da situação da ética. É bom fazer uma distinção, para caracterizar o tipo de descrição, entre o problema ético e as questões da moralidade.

A redução da abordagem a uma simples descrição da situação da ética, não eliminou a complexidade do tema, pois situar a ética no contexto do pensamento contemporâneo não é tarefa para ser cumprida em algumas páginas, nem facilmente sistematizada.

Entretanto, não podemos fugir ao desafio, porque sem isto não há condições de entrar no mérito do tema. Para viabilizar a nossa reflexão, podemos começar perguntado: Estamos nós à procura de uma ética? Ou imaginamos existir uma ética pronta e acabada da qual podemos dispor para aproximá-la das ciências do esporte? Ainda: Por que queremos tratar as ciências do esporte em nome da ética? O móvel principal não seria por que, tanto a ética quanto as ciências do esporte carecem de uma autonomia teórica e de uma práxis específica? Estaríamos à procura de uma fundamentação ética para justificar a utilização das ciências e da técnica como bases teórica e prática das atividades esportivas?

Seja qual for o desafio motivador de nosso tema, parece claro que o único caminho de solução que nos resta será traçar algumas linhas gerais da dramaturgia da ética que se desenrola desde o início dos tempos modernos. Não se trata de estabelecer uma definição conceitual da ética, mas apenas de descrever a situação de ambigüidade que se manifesta nos pensadores que buscam fundar uma nova ética. Com esta descrição, ainda que horizontalmente feita, poderemos iniciar um trabalho de aproximação entre as questões éticas e as questões científicas do esporte.

O primeiro ponto da descrição pode começar por algumas indagações. O que constitui o problema da ética? E como esse problema se deixa expor? O caminho das respostas aponta, como centro de todas as questões éticas, o homem. A ética diz respeito especificamente ao modo de ser do homem, porque ela se constrói sobre o sistema de significações que sustentam a ordem social, cujas fontes primordiais são a magia, os mitos e a religião. Toda ética, para Kostas Axelos, é mágica, mitológica e de inspiração religiosa. Tanto que, diz ele, os filósofos e os cientistas, diante dos fundadores das grandes religiões, não passam de pobres amadores. A ética diz respeito aos fundamentos que regem as relações do indivíduo consigo mesmo, mas especialmente nas relações entre os homens. É por isto que ética e política acabam interligadas, uma pressupõe a outra. Quando substituímos a religião e buscamos realizar a ética num mundo aparentemente dessacralizado e laico, a política pretende regulamentar a sorte da ética. E Kostas Axelos acrescenta

que em termos de uma ética da idealidade, o mais nobre ideal ético e político que jamais inspirou os homens foi traçado pelo socialismo-e-comunismo" (Axelos, Costa. *Pour une éthique problématique*, p. 14-15). Hoje o problema ético, com os movimentos ecológicos, amplia seus horizontes e inclui as relações do homem com a natureza. O que nos permite dizer, com muita legitimidade, que o problema ético tem suas raízes mais profundas nas misteriosas forças que regem, unem e entrelaçam o jogo do homem e o jogo do mundo.

Um pouco de história ajuda a compreender a necessidade, que o homem moderno sente, de pensar uma eticidade capaz de fundar cientificamente a moralidade da vida humana. A moralidade, expressa na preocupação de saber como o homem deve agir, esteve sempre presente na história da humanidade. A ética aparecia como uma prática espontânea vinculada aos padrões de vida, herdados da tradição. Ela se referia, apenas, aos costumes e ao comportamento de um grupo. O problema ético, propriamente dito, surgiu tardiamente. Só aparece quando a pergunta que o homem se fazia, "como devo agir", transformou-se numa série de outras dúvidas que exigiam esclarecimentos. O homem passou a indagar-se sobre: Como posso julgar a minha ação e as dos outros? Em nome de que critérios ou valores faço tais julgamentos? Como posso saber que os valores, os princípios que norteiam minha ação e a dos outros são bons, verdadeiros e justos? (Freitag, Bárbara. *Itinéraires de Antigone*, p. 11). O problema ético, portanto, ocorre como um processo de teorização dos conteúdos morais. Deixou de ser uma simples práxis para tornar-se uma teorização em busca de fundamentos legitimadores e justificadores das práticas morais. Desta maneira podemos estabelecer uma certa distinção entre a teoria e a práxis éticas. A ética passou a ser entendida como a ciência da moral. Apesar desta distinção, diz Kostas Axelos, ética e moral, na prática, confundem-se. A nossa herança lingüística mostra claramente uma certa sinonímia, já que ética – termo grego – remete à moral – termo latino – que presume ser sua tradução, ambas referem-se aos costumes. Entretanto a moral passou a ser caracterizada como o conjunto de regras e normas que inspira nossa conduta e identifica as conseqüentes transgressões. A ética, por sua vez, aponta para a idéia da teoria da moral, por isso, tornou-se problema que faz pensar (Axelos, Costa. *Opus Cit.*, p. 12). Quando falamos em ética, entramos nos debates que visam estabelecer os pressupostos de sua fundamentação.

Assim no coração da pré-filosofia e da filosofia move-se a ética em duplo sentido, enquanto filosofia teórica dizendo o ser, e como filosofia prática o dever-ser. Desde Aristóteles, com a ética, a Nicômaco, a eticidade passa a ser uma preocupação dos intelectuais. A teologia moral, na Idade Média, fugiu um tanto do debate ético para se concentrar nas normas morais. A eticidade não era objeto de discussão. O fundador da moral era a Divindade. E a moralidade consistia em definir as normas da caminhada do homem para Deus. Tudo o que conduzisse a Deus era verdadeiro, justo e bom.

Com o abandono da ética religiosa, mais especificamente a partir do Iluminismo, surge o projeto de fundamentar uma moral secularizada, inde-

pendente das suposições da metafísica e da religião. Não há nenhum exagero em se afirmar que o problema ético como tal é inaugurado neste momento. Antes, quando algo parecia inexplicado, entregava-se aos desígnios de Deus ou ao seu substituto, a metafísica. A dramaticidade desta busca de uma ética laicizada encontra seu marco inicial na obra, *O Emílio*, de Jean Jacques Rousseau. O Emílio representa uma ética igualitária, desprezando e desrespeitando as hierarquias feudais existentes, e postulando uma igualdade entre todos os homens, incorporando os escravos. Para Rousseau, "existe, no fundo das almas, um princípio inato de justiça, com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as alheias como boas ou más" (Freitag, B. Op. Cit., p. 234). Assim começou a idéia da ética natural, inscrita no homem, não ainda como resultado de uma construção da Razão, colocando no homem seu ponto de partida.

Os críticos da moral naturalista surgiram de todos os lados. Neste sentido é bom lembrar Macintyre, não por ser o principal, mas por representar uma base fundamental dos rumos seguidos pelos pensadores atuais da ética, especialmente os defensores das éticas cognitivistas. Para ele a "Razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre fins, ela tem que se calar" (Habermas, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 62). Desta maneira, fica claro que verdade e práxis encontram-se em esferas diferentes, sendo que a razão pode se desenvolver na esfera da verdade pela sua ação cognitiva, mas não consegue prosperar nas questões práticas.

O imperativo categórico de Kant tornou-se o ponto central da contestação da tese de Macintyre e o grande apoio das éticas cognitivistas, que asseguram a possibilidade de que as questões práticas são passíveis de verdade (Idem, *ibidem*). Kostas Axelos, por sua vez, faz uma observação muito perspicaz diante do fato de que sem Deus – ou seu substituto – sem fundamento onto-teo-lógico, pensou-se que a ética e a moral tornar-se-iam ininteligíveis e impraticáveis; entretanto, elas continuam sustentando sua existência, isto porque, necessariamente, somos governados por uma ética (Axelos, Costa. Op. Cit., p. 13).

No contexto das éticas cognitivistas, Karl Otto Apel apresentou a ética do discurso que, no entender de Habermas, pode ser considerada como a abordagem mais promissora da atualidade. A ética do discurso, em Tugendhat, caracteriza-se pela participação de um discurso prático. O dado mais significativo é o princípio da universalização que se constitui por uma vontade comum e esta é formada pelo processo de argumentação. As argumentações devem produzir um acordo. Somente a construção de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva. Pela argumentação os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum. Tal convicção comum pode ser reconhecida como uma norma universal desde que se torne "igualmente boa para todos". Para isto a forma da argumentação resulta da necessidade da participação e do equilíbrio de poder (Habermas. Op. Cit., p. 92). Primeramente é preciso

garantir que toda pessoa envolvida tenha a chance de dar espontaneamente seu assentimento. Deve-se evitar que na forma argumentativa alguns prescrevam ou mesmo sugiram aos outros o que é bom para eles. A argumentação não tem a finalidade de gerar a imparcialidade, mas de assegurar a autonomia da formação da vontade.

Strawson, por sua vez, desenvolve a tese das intuições morais do cotidiano, que se concretizam como indignação e como ressentimento contra as pessoas que ferem nossa dignidade. O ressentimento, entendido como reação pessoal da pessoa ofendida, só se concretiza na "atitude performativa" de um participante na interação social. Desta maneira é possível definir o ressentimento como a expressão de uma condenação moral.

A teoria da ação comunicativa, apresentada por Habermas, tornou-se, certamente, a mais divulgada e, talvez, consistente proposta de fundamentação de uma ciência ética. O agir comunicativo proporciona, segundo ele, a sociabilidade, a espontaneidade, a solidariedade e a cooperação. Isto porque, na ação comunicativa, os indivíduos se relacionam diretamente com os objetos da natureza, com os membros do grupo e podem externar seus próprios sentimentos e vivências. A relação instrumental deve ser superada pela comunicação que instaura um processo interativo, capaz de fazer do indivíduo um sujeito consciente de si e responsável pelas suas ações (Freitag. Op. Cit., p. 233).

Até aqui foram lembradas algumas posições que sustentam a possibilidade de ser a moral um objeto exclusivo de uma ciência específica, que seria a ética. Entretanto, avançando na compreensão das dimensões do problema ético, aumenta a impressão de que o fato moral não se deixa reduzir ao tratamento de uma ciência única. Parece que a moralidade, na exposição de Barbara Freitag, reclama uma transdisciplinaridade, acabando por entrar no conteúdo de várias ciências.

A moralidade, seguindo o raciocínio de Freitag, centrada na pergunta: "como devo agir?", coloca em destaque o sujeito que age. E como toda ação pode ser submetida a julgamento que somente poderá ser feito em nome de critérios e de valores que, por sua vez, podem ser traduzidos em princípios orientadores das ações. A partir destes pressupostos, o fato moral, enquanto ação de um sujeito que se relaciona com os outros torna-se assunto de interesse da sociologia; enquanto a ação do sujeito pressupõe uma intencionalidade e razões que o levaram a agir desta maneira e não de outra, entramos no domínio do psiquismo, levando o fato moral a ser objeto da psicologia; por fim, é certo que toda ação pode ser analisada, criticada ou julgada. Acontece, entretanto, que toda análise criteriosa precisa de fundamentos capazes de instrumentalizar o analista com um raciocínio correto e verdadeiro, o que exige uma reflexão filosófica. Portanto, seguindo esse princípio, defendido por Freitag, podemos concluir que o fato moral, enquanto é ação de um ego em relação a um alter-ego, pertence à sociologia; enquanto a ação é submetida à reflexão sobre os valores e critérios que a orientam e controlam o seu julgamento, precisamos da filosofia; e enquanto são procurados os

motivos conscientes ou inconscientes que levam o sujeito a agir, entramos no mérito da psicologia (Freitag. op. cit., p. 11-13).

A descrição da situação da ética levou à descoberta de um problema muito crucial. Haverá incompatibilidade entre a ciência e a ética? Ou, ainda, as ciências podem fundar a ética? Somente as dimensões destas perguntas seriam suficientes para levantar uma polêmica interminável, com repercussões fantásticas em nosso tema. Vejamos alguns aspectos como complemento de nossa descrição.

Evidentemente, como se podia prever, as vozes em torno do tema são discordantes. Numa primeira constatação da oposição entre ciência e ética, Bronowski lamenta que apenas a ciência não parou desde Hobbes, mas assuntos tais como a ética pararam (Bronowski, Jacob. *Ciência e valores humanos*, p. 45). Einstein, olhando para o mundo de seu tempo, parece confirmar o mesmo diagnóstico ao dizer que, "Sem cultura moral, nenhuma saída para os homens (Einstein, Albert. *Como vejo o mundo*, p. 25). Este descompasso entre o avanço das ciências e a estagnação da ética seria apenas uma consequência das atitudes humanas ou estaria enraizado na natureza diferenciada das duas realidades?

Monod Pergunta-se: Devemos admitir uma vez por todas que a verdade objetiva e a teoria dos valores constituem para sempre domínios estranhos, impenetráveis um ao outro?" (MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*, p. 191). Tal atitude, para ele, ainda que seja assumida por grande parte de pensadores modernos, tanto escritores, filósofos e cientistas, não pode ser aceita. A razão fundamental desta recusa é porque tanto o conhecimento quanto os valores estão necessariamente associados à ação. Assim ética e conhecimento estão inevitavelmente vinculados na ação, porque esta emprega, ao mesmo tempo, o conhecimento e os valores.

Já na Idade Média, Abelardo sustentava que toda verdade, mesmo a mais sublime, é acessível à experiência. Bronowski ainda se pergunta: "Será verdade que os conceitos de ciência e de ética e dos valores pertencem a mundos diferentes? Para ele, o poeta, tanto quanto o biólogo, crê presentemente que a vida lhe fala através dos sentidos (Bronowski. op. cit., p. 46). O divórcio atual entre conhecimento ou verdade e vivência ou valores precisa ser encontrado em outro patamar. Tudo leva a crer que se trata de uma obra humana.

A grande cisão entre ciência e valores aconteceu, segundo Monod, no momento em que foi estabelecido o postulado da objetividade como condição necessária de toda verdade no conhecimento. Uma instituição radical, indispensável à procura da verdade mesma se instituiu entre o domínio da ética e do conhecimento. O conhecimento científico exclui todo juízo de valor, com exceção do valor epistemológico. E a ética, por essência não objetiva, para sempre está excluída do campo do conhecimento (Monod. op. cit., p. 192).

E Henri Atlan parece concordar com Monod, ao sustentar que o fundamento da objetividade científica é sem a submissão a protocolos que impõem

regras na maneira de fazer experiências, assim como na maneira de raciocinar. Em consequência disto, as vivências inspiradas nos valores, ponto nevrálgico das vivências, acabam marginalizadas. A ciência evita o vivido, porque não é objetivável. E mais, para ele, a experiência subjetiva deve saber, em determinado momento, renunciar a ser objetivada.

Diante de todas as controvérsias dos pensadores no trato da irreduzibilidade ou não, entre ética e ciência, não é de estranhar que a sociedade acabe pedindo à ciência normas éticas, embora, ao constituir-se, se tenha afastado do mundo da vida humana. Este paradoxo é compreensível porque os homens acreditam na ciência por ser um empreendimento bem sucedido, especialmente quando se observa que, paralelamente ao desenvolvimento das ciências exatas, as normas éticas tradicionais perderam a credibilidade, particularmente ao serem vinculadas à metafísica e às religiões que a ciência teria desmistificado.

As sociedades modernas, tecidas pela ciência, vivem de seus produtos numa total dependência. Assim poder-se-ia concluir que a ética do conhecimento, criadora do mundo moderno, é a única compatível com ele, a única capaz, uma vez compreendida e aceita, de guiar sua evolução. A ciência põe nas mãos dos homens imensos poderes que, hoje, o enriquecem e o ameaçam, o libertam e podem escravizá-lo. Assim poderia haver, segundo Monod, uma conciliação porque a ética do conhecimento não se impõe ao homem; ao contrário, é ele que a impõe a si, tornando-a axiomáticamente a condição de autenticidade de todo discurso e de toda ação (Monod. Op. Cit., p. 194-5).

Para completar a descrição da situação da ética não podemos esquecer uma outra linha de reflexão, que se desenrola fora das éticas cognitivistas. Não sei se é possível rotulá-las com um nome específico. Para identificá-las podemos recorrer à perspectiva de Felix Guattari que consiste em "fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos" (GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Contra-capá). A questão não é mais a de saber se o fato moral precisa de explicações ou de esclarecimentos cognitivos, mas de interpretá-lo em sua etiologia que se liga historicamente à existência humana. Surge assim a linha de reflexão do problema ético que poderíamos chamá-la de ética da estética.

A ética da estética reintroduz o sujeito do discurso, isto é, a subjetividade como condição de eticidade. Diz Guattari que o importante é promover paradigmas ético-estéticos, suscetíveis de retomar a questão do sujeito. O que torna lícito se falar de uma ética da finitude constituinte, ou criadora, de tal maneira que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade onde instala suas demarcações tanto de conteúdo cognitivo, quanto mítico e emotivo.

O objetivo modernista era o de um habitat padrão, estalecido a partir de supostas necessidades fundamentais, fazendo com que o ser humano contemporâneo se torne, fundamentalmente, um cidadão desterritorializado. Com isto acabam as terras natais, diz Guattari, exatamente porque seus territórios etológicos originários – corpo, clã, aldeia, culto, corporação – não

estão mais situados num ponto preciso da terra, mas incrustados em universos incorporais. Assim a subjetividade se encontra ameaçada de paralisia e as terras natais estão definitivamente ameaçadas de paralisia (Guattari. op. cit., p. 169). Não seria exagero, seguindo ainda o pensamento de Guattari, enfatizar que a tomada de consciência ecológica, além de se preocupar com fatores ambientais, deverá, também, dar atenção às devastações ecológicas no campo social e no domínio mental (Guattari. op. cit., p. 123). O que possibilitaria a restauração de uma ética da subjetividade ou da estética (Guattari, op. cit., p. 126).

Maffesoli segue a linha da ética da estética. Ele, ao anunciar o fim do político, diz que no seu vácuo se está elaborando esse cimento novo, esse novo liame que se funda no que ele chama de o "estético", isto é, o fato de que eu vou experimentar emoções com outros, em todos os domínios (musical, esportivo, consumo, lazer, etc.) e é isso que vai ser o liame social (Maffesoli, Michel. *Conferência In Textos UFBA*. p. 8). Com isto ele faz, claramente, uma oposição entre uma moral política, geral, voltada para o futuro, que caracterizou a modernidade, sendo a moral dos direitos humanos sua expressão mais simples, e a ética da estética.

No movimento pós-moderno, a ética da estética pode ser vista como uma de suas características fundamentais. No surgimento desta ética da estética podemos identificar duas grandes manifestações. De um lado, há o culto do corpo que se dá, originariamente, pela sua construção, não apenas como corpo individual que eu construo, mas se trata de um corpo que eu construo sob o olhar do outro e para que ele possa ser olhado pelo outro. Maffesoli acaba reforçando a idéia dizendo: "Creio que essa idéia de construção do corpo é, para mim, uma das primeiras manifestações dessa ética da estética" (Maffesoli. Op. Cit., p. 8). Do outro lado, a idéia de "culto" implica uma dimensão de taticidade, o que faz com que os elementos destas construções corporais se toquem uns aos outros. Para Maffesoli há, cada vez mais em nossa vida social, a dimensão tátil. Aumenta a vontade de tocar o outro numa verdadeira liturgia cultural.

Nesta mesma ótica da ética da estética podemos colocar Emmanuel Levinas na medida em que centra sua perspectiva na compreensão de rosto como significação. O outro é rosto que fala-me e eu falo-lhe. Assim rosto e discurso estão ligados. A relação com o rosto não se dá cognitivamente, mas como uma relação ética. O rosto está exposto, sua pele é a que permanece mais nua, mais despida. Nesta sua "exposição", o rosto está ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, ele é o que nos proíbe matar. "O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: "tu não matarás" (Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 77 e ss.).

Após esta descrição da situação da ética precisamos resolver a questão das ciências do esporte.

2 – AS CIÊNCIAS DO ESPORTE

Quando falamos em ciências do esporte, de imediato, surge uma dúvida sobre o significado preciso desta expressão. O que queremos dizer por ciências do esporte? Teria o mesmo significado de quando dizemos ciências do homem? A ambigüidade fica mais clara quando apelamos para conversão lingüística e dizemos: ciências esportivas e ciências humanas? Fica claro que não estamos diante de duas realidades semelhantes. Alguma coisa mostra que a referência lingüística não é a mesma.

Quando falamos em ciências do homem, entendemos que são ciências que têm como objeto específico de sua investigação o ser humano. Elas são constituídas de conhecimentos sobre o homem, enquanto ser humano, e se constituem numa categoria específica de ciências. A ciência do homem propriamente dita é a antropologia que, por sua vez, pode ser subdividida em várias, como a antropologia social, a antropologia física, a antropologia filosófica, a antropologia cultural. E ainda podemos falar da etnologia. Fica claro que, em relação às ciências do homem, temos a possibilidade de enumerá-las e de delimitá-las. O mesmo procedimento é inviável em relação às ciências do esporte. Por isso, apesar de falarmos com certa segurança, talvez, ingenuidade, de ciências do esporte, continuamos sem saber quais são essas ciências e quantas são?

Vamos tentar esclarecer a questão. Começemos falando dos critérios que nos garantiriam a identificação de uma ciência, em geral, e especificamente de uma ciência particular. Podemos simplificar dizendo que o objeto de estudo e a maneira de abordá-lo confere a uma ciência sua identidade. A biologia é identificada pelo seu objeto, o ser vivo em geral. A química trata dos objetos em sua composição química. E assim por diante. A questão fica tão óbvia que não há nenhuma necessidade de explicar o sentido de química e do seu objeto, quando falamos da ciência química.

Isto não ocorre com nenhuma ciência que, uma vez mencionada, possamos garantir que ela é uma ciência do esporte. Isto somente ocorrerá quando entre a ciência e seu objeto há perfeita identidade. E qual seria a ciência que tem como objeto específico o esporte? A Educação Física, que, aparentemente, se identifica com o esporte, não pode ser caracterizada como a ciência do esporte. Parece que não se comete crime algum ao afirmarmos que não há nenhuma ciência específica do esporte, que mereça ser chamada de ciência do esporte.

Então, o que poderíamos entender ao falarmos de ciências do esporte? Talvez, o significado mais correto estaria na compreensão de ciências aplicadas ao esporte. Temos ciências que possuem um objeto específico, tem sua própria teorização, mas, embora não tendo o esporte como seu objeto, podemos tomar-lhes as teses e a metodologia emprestadas para estudar o esportes e fundamentar práxis esportivas. Por exemplo, a medicina valeu-se e vale-se dos conhecimentos de outras ciências para fundamentar sua própria atividade. As ciências humanas nunca conseguiram construir uma metodo-

logia própria – é verdade que isto lhe acarretou gravíssimos problemas – mas apelou para a metodologia das ciências empíricas ou naturais.

Aceitando a idéia de que as ciências do esporte são ciências aplicadas ao esporte podemos observar a presença dos dois grandes gêneros de ciências – ciências exatas e ciências humanas – presentes, tanto na pesquisa do esporte, quanto na definição de técnicas de práticas esportivas. E isto pode muito bem ser comprovado pelo conflito gerado entre os que pensam o esporte científica e tecnicamente, e os que pensam o esporte humanisticamente.

O cientificismo trata o fenômeno esporte em sua globalidade sob a ótica do quantitativo, talvez, também qualitativo, mas sempre como algo objetivável e controlável. O esporte, na medida que é um fato físico e não por ser esportivo, pode ser tratado pela física, pela biomecânica, pela química, entre outras. Todo fato físico supõe movimento e todo movimento é regido por leis determináveis e controláveis. Todo corpo possui uma composição química, que pode ser analisada. E todo corpo em movimento dispende energias que precisam de fontes alimentadoras. O esporte é um fenômeno perfeitamente enquadrado nestes moldes.

Há, também, o lado dos humanistas, onde o esporte aparece como um fenômeno social, cultural, político, pedagógico ou lúdico. Numa palavra, o esporte é um fato humano, portanto, irreduzível ao fato físico. O praticante do esporte nunca pode ser uma máquina redutível a fórmulas de física ou a estruturas mecânicas.

É inútil, neste momento falar deste conflito por ser largamente conhecido pelos profissionais da educação física. Essa lembrança é suficiente para garantir que o problema ético emergirá nas ciências do esporte com a cara desta duplicidade irreduzível, implantada pela oposição entre ciências humanas e ciências exatas.

3 – ÉTICA E CIÊNCIAS DO ESPORTE

Chegamos ao ponto central de nossa tarefa que é a de sabermos como a ética e as ciências do esporte podem e devem andar juntas e se complementarem. Pela exposição feita, ficou claro que essa tarefa tornou-se impossível se exigirmos a definição clara dos conteúdos da ética, de um lado, e da identificação e delimitação das ciências do esporte, de outro lado. Como isto não aconteceu, pelas razões que, penso eu, tenham ficado implicitamente compreendidas na descrição da situação da ética e na exposição da dificuldade em se saber quais são efetivamente as ciências do esporte.

Isto não significa que não se possa pensar a ética e as ciências no contexto dos fatos esportivos. Para isso, talvez, seria mais correto e mais seguro pensarmos a ética e os esportes. De um lado teríamos o esporte como um fenômeno sócio-cultural, como seria a economia, a educação ou a política, e, do outro lado, teríamos o sistema de valores que se tornariam a base para se

definir os critérios e os princípios, em nome dos quais seria definida a ação esportiva, econômica, educacional ou política.

Retomando o nosso discurso, parece que ficou evidenciado que não dispomos de uma ética como um referencial teórico capaz de determinar o que deve ser bom ou mau, justo ou injusto. Também não temos uma definição das ciências do esporte. Temos, na verdade, de um lado uma ética problemática que busca encontrar seus próprios pressupostos teóricos para se autoconstruir, e temos um conjunto de ciências, mais ou menos, indefinido, que podem ser aceitas como ciências do esporte, porque fornecem os fundamentos teóricos para estabelecer e desenvolver as práticas esportivas ou para administrar o esporte como um fato qualquer.

Precisamos trabalhar com uma ética problemática que nos faz pensar as questões morais, não apenas sob o ponto de vista de uma suposta eticidade científica, mas também como princípio normativo que, necessariamente, estará presente, na escolha das ciências que definiram o suporte teórico e prático dos esportes. A eticidade da ética nunca se fixará para estabelecer uma ética regional, própria do esporte, mas buscará uma teorização universalizante a fim de sustentar uma práxis moral para todo o agir humano, aí incluído o esportivo. Fica claro, entretanto, que não se pode falar de ciências do esporte sem falar da ética dos esportes, assim como se fala em medicina esportiva ou sociologia dos esportes. Quem pensa os esportes à luz das ciências em geral, precisa pensá-los também à luz do problema ético.

Voltando à ética e as ciências do esporte, poderíamos estabelecer uma dupla possibilidade da práxis ética a partir de uma divisão das ciências do esporte em duas categorias. Estas categorias formam-se a partir da clássica distinção entre ciências humanas e ciências exatas.

As ciências exatas, fundadas nos postulados do rigor e da objetividade, reduziriam o esporte a um objeto empírico, como qualquer outro, portanto, perfeitamente objetivável e quantificável. O que importa é o desenvolvimento do conhecimento de todos os elementos que constituem a ação esportiva, seja entendendo o esporte como um simples fato físico, seja incluindo o praticante esportivo (atleta), como uma mera máquina regida por forças físico químicas. Neste caso a ética será estabelecida pelas ciências, e somente elas poderão fazê-lo, caso contrário incorremos no risco do fracasso. O princípio ético fundamental estaria dirigido para garantir os resultados eficazes na confecção e realização do gesto esportivo; e na performance de máximo desempenho, no caso do atleta.

As ciências humanas, é óbvio, centrariam sua atenção no ser humano, enquanto sujeito de escolhas conscientes e de decisões livres. E o esporte, uma ação especificamente humana e, enquanto criação cultural, incorporado a um sistema de significações e de valores que sustentam a ordem social. Neste caso a ética privilegia o esporte como uma maneira de melhorar o bem-viver do cidadão, além de percebê-lo como um espaço onde cada um desenvolve sua criatividade, manifesta e vive suas emoções na solidariedade societária. O esporte tem mais o caráter de uma atitude ilógica, conduzida

pela emoção, pela festa, pelo onírico, pelo lúdico. Ele é proposto não como uma prática a ser executada, mas como uma experiência vivida.

Os princípios desta ética não estão atrelados às éticas cognitivistas, mas à ética da estética. Onde é possível se pensar no culto ao corpo, não enquanto alcança altos índices de rendimento, mas enquanto consegue a plenitude do bem-viver. O que poderá ser concretizado no esforço da construção dos corpos, de que fala Maffesoli, corpos construídos, não, apenas, como corpo individual, mas como corpo construído sob o olhar do outro, com todas as possibilidades de experimentar emoções, no significado mais originário de estético (Maffesoli. op. cit., p. 8).

Neste contexto podemos incluir a figura de rosto de Emmanuel Levinas. A construção do corpo é a de um corpo-rosto. O rosto é significação, que não se objetiva, mas que se mantém sempre na ambigüidade da subjetividade. O rosto posiciona-se para além do saber, a fim de colocar-se sempre em posição dialógica. O "tu não matarás" é a primeira palavra do rosto, o que significa dizer que ele precisa manter-se sempre como rosto de outro e original. Não pode ser moldado pelos nossos quadros cognitivos, como fazem as ciências que simplificam tudo através da homogeneização (Levinas. op. cit., p. 79-80).

Não sei se é necessário continuar; penso que, após tudo o que foi dito, todos devem ter presente as possíveis conclusões. Entretanto julgo importante andar um pouco mais para acrescentar alguns outros aspectos.

CONCLUSÃO: O QUE SERIA POSSÍVEL FAZER

No final desta apresentação e conforme o estilo de abordagem, a conclusão não pretende ser uma solução e nem um decálogo de preceitos do que deveria ser feito, mas, apenas, um indicativo de caminhos possíveis para se agir eticamente nas práticas esportivas.

Inicialmente, vou apelar a um recurso pouco ortodoxo, entretanto, no meu entender, profundamente instigador. Não sei se tal atitude não poderá constituir-se num ultrage às exigências da seriedade científica e, especialmente, num dos templos mais reconhecidos da cientificidade nacional. Posso até correr o risco da ridicularização, mas acredito que vale a pena. Busco coragem para tal ousadia, recorrendo a um filósofo dinamarquês, não muito lembrado e mais reconhecido como um dos precursores do existencialismo, Soren Kierkegaard (1813-1855), quando diz: "O que falta à nossa época não é a reflexão, mas a paixão" (Kierkegaard, Soren. In Verneaux, Roger. *Histoire de la philosophie contemporaine*. p. 21.). O que temos de sobra é ciência e técnica, o que nos falta é sentimento, é emoção. Estamos dominados pelo conhecimento, pelas explicações e afastados da intuição e da sedução.

Supostamente protegido por este abrigo kierkegaardiano vou tentar expor a sabedoria, inscrita numa lenda ou parábola, que aprendi desde o tempo do colégio, como sendo da tradição oriental. Começa, a exemplo de todas as histórias, assim: Era uma vez um homem muito rico e sábio que,

presentindo o fim próximo de seus dias, reuniu os filhos e entregou-lhes todas as suas terras. Todos eles herdaram terras férteis e cultiváveis. Ao mais moço, entretanto, coube uma área de terras alagadiças e pantanosas, infrutíferas e impróprias para a agricultura. Seus amigos, cientes do ocorrido e entristecidos, foram visitá-lo para lamentar a injustiça que ele sofrera. O jovem herdeiro, sem perturbar-se, surpreendeu a todos dizendo: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá". No ano seguinte, uma longa e avassaladora estiagem acabou com as plantações, matou os animais e secou as fontes das terras férteis de seus irmãos. Os alagadiços do irmão mais jovem, ao contrário, transformaram-se num imenso oásis onde tudo frutificou numa abundância nunca vista. O seu dono alcançou enormes lucros amealhando uma grande riqueza. Com uma pequena parte dos ganhos comprou um lindo cavalo branco. Os amigos não tardaram em aparecer para festejar tão grande e maravilhosa fortuna. O jovem rico, sempre muito sereno, limitou-se a dizer: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá." O dia seguinte, começou com uma triste novidade. O cavalo branco de raça fugira sem deixar rastro nenhum. A tristeza foi geral. Os amigos, que mal haviam saído, retornaram para lamentar o novo infortúnio. E o dono do cavalo, sem apresentar nenhuma surpresa, repetiu-lhes o mesmo adágio: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá." Decorridos apenas sete dias, numa linda manhã de sol, como por encanto, o cavalo fugitivo voltou acompanhado de dez lindos cavalos selvagens. E os atenciosos amigos, novamente, compareceram para congratular-se e comemorar esta nova fortuna. E o homem sem titubear lembrou a todos que: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá". No dia seguinte, um dos seus filhos, imprudente e afoito, resolveu montar um desses cavalos selvagens. Aconteceu o esperado: o cavalo selvagem, depois de corcovear violentamente, jogou longe o cavaleiro. Resultado: várias escoriações e uma perna quebrada. E os amigos não esqueceram de comparecer para lamentar mais uma desgraça. O pai, com a sabedoria de sempre, disse-lhes as mesmas palavras: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá." Passado pouco tempo, chegaram a casa os emissários do rei convocando todos os jovens para a guerra. Lá se foram todos os filhos, menos o da perna quebrada. Os velhos amigos, como de hábito, se alegraram e festejaram a sorte. O pai viu tudo e com seu olhar de sabedoria e disse uma coisa só: "Se é bom ou se é mau, só o futuro dirá..."

Assim termina a lenda, mas poderia continuar indefinidamente. Permanece a lição, como um desafio constante, para sabermos distinguir o que constitui o bem da vida. A sabedoria da lenda parece, num momento, proclamar a inviabilidade de se defender o caráter universal de um sistema ético. Neste sentido, parece haver um consenso geral de que nenhum sistema de valores pode pretender construir uma verdadeira ética extensiva a todos os homens, a não ser que seja proposta como um ideal supremo que transcenda os indivíduos a ponto de justificar, caso necessário, que estes se submetam a ele.

Diante da impossibilidade de se ter um sistema de valores universalmente válido, surge o segundo ponto da lição da sabedoria oriental como um

instigamento de nossa responsabilidade na instauração do que é bom ou mau, justo ou injusto.

Onde, então, encontrar a fonte de verdade e a inspiração moral que fundamente nossa decisão responsável? Esta também é uma escolha do homem, pois, no dizer de Monod, o homem precisa saber que está sozinho na imensidão indiferente do universo. Nem seu destino, nem seu dever estão inscritos em algum lugar. Cabe-lhe escolher entre o reino e as trevas (Monod. op. cit., p. 198).

Talvez, tenhamos medo, nós, filhos da ciência e da objetividade, deste tipo de responsabilidade. Nós somos das definições claras e precisas que nos garantam o que é bom e o que é mau, o que é certo e o que é errado, o que é justo e o que é injusto. Nós, intelectuais, nos debatemos em polêmicas memoráveis e nos entregamos a longas e estafantes vigílias, para construir os instrumentos que garantam o divisor de águas entre o bem e o mal, entre a verdade e a falsidade, entre a justiça e a injustiça. O estranho em tudo isto é que não sabemos em nome de quem nós nos atribuímos o direito e o dever de sermos estes engenheiros da construção da ordem social. Em nome da religião, da metafísica ou do positivismo científico?

É bom lembrar, neste instante, um alerta de Max Weber sobre uma preocupação, muito ocidental, de que tudo deve ser mediatizado pelas teorias. Émile Durkheim reforça tal constatação dizendo que tudo adquire sentido quando alcançar a iluminação do pensamento racional. Em nome do qual imaginamos que as massas aspirariam espontaneamente às luzes naturais da razão. Hipótese sempre hipócrita, diz Baudrillard, que permite salvaguardar o conforto intelectual dos produtores de sentido (Baudrillard, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas*. p. 14).

A nossa aporia poderia ser superada a partir de duas alternativas. A de Monod que propõe uma moral de um humanismo socialista, inspirada nas fontes da ciência mesma, na ética que funda o conhecimento, tornando-o, por livre escolha, o valor supremo, medida e garantia de todos os outros valores. Ética que funda a responsabilidade moral na própria liberdade dessa escolha axiomática (Monod. op. cit., p. 197). Neste sentido, o conhecimento não é imposto ao homem, mas o homem livremente se o impõe. "A segunda alternativa vem de Karl Otto Apel. A civilização científico-técnica confrontou todos os povos, nações, culturas com suas tradições morais, culturais e grupais com suas respectivas especificidades. Pela primeira vez na história da humanidade, os homens estão diante da tarefa prática de assumir a responsabilidade solidária pelas conseqüências de suas ações, seguindo parâmetros de dimensões planetárias." (Freitag. op. cit., p. 231).

Haveria um outro nível de fundamentar nossa responsabilidade. Não tanto a partir da definição de pressupostos, mas na consideração da interioridade do fato e de uma certa previsibilidade das conseqüências. Segundo Sartre, o homem é responsável por si e pelos outros a partir do que decide ser e fazer. Por sua decisão do que quer ser e do que quer fazer, é responsável por si e por todos (Sartre, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. p. 247).

O maior exercício da responsabilidade, na configuração da ética da estética, reside na idéia de construção do corpo do pensamento de Maffesoli. Ele foi fortemente explícito ao dizer que para a construção do corpo é a primeira manifestação da ética da sensibilidade. E este corpo construído, reforçado pela idéia de rosto, apresentada por Levinas, me parece traçar a linha mestra de uma ética para os esportes. O corpo-rosto meu e do outro é construído numa comunidade intercorporal de corpos vividos e não massacrados e espoliados pelos esportes.

Minha conclusão pessoal: Este trabalho não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida. Não o fim do jogo, mas o seu começo. A ética, assim como as ciências do esporte, precisa ser inventada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*.
- ATLAN, Henri. *Entre o cristal e a fumaça*. Ensaios Sobre a organização do ser vivo. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- AXELOS, Kostas. *Pour une éthique problématique*. Paris: Minuit, 1972.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Campinas: Papirus, 1992.
- . *À sombra das maiorias silenciosas*. Trad. Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERDIAEF. *5 méditations sur l'existencialisme*.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BERNARD, Jean. *Da biologia à ética*. São Paulo: Editorial Psy II, 1994.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 2.
- BRONOWSKI, Jacob. *Ciência e valores humanos*. Trad. Alceu Letal. São Paulo: EDUSP, 1979.
- CAPRA, Fritjof. *O tau da física*. Trad. José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 1983.
- . *O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Trad. H.P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- FERRY, Luc. *Homo aestheticus*. Trad. Eliana Maria de Mello Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FREITAG, Barbara. *Itinerários de antigona; a questão da moralidade*. Campinas: Papirus, 1992.
- GUATTARI, Felix. *Caosmose; um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro, 1992.
- GOLDSMITH, Edouard, BRUNETTI, Pierre-Marie. *La medicina a la question*. Paris: Fernand Nathan, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tb, 1983.
- Jornal – Folha de São Paulo. São Paulo.
- Jornal – Nicolau. Ano 6. n. 4.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa. Ed. 70, 1976.
- LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. Trad. Horst Wertig. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LUHMANN, Niklas. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós, 1990.

- MAUROIS, André. *Introdução ao método de paul valéry*. Trad. Fábio Lucas. Campinas: Pontes, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Trad. Bruno Palma. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MONTESQUIEU. *Cartas persas*. Buenos Aires. Ediciones Siglo Veinte. 1819.
- MORIN, Edgar. *Mes démons*. Paris: Stock, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. In *Textos de cultura e comunicação*. Dept^o de Comunicação da UFBA. n.º 1. Salvador, 1985, p. 46.
- PESSIS-PASTERNAK, Guitta. *Do caos à inteligência artificial*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: UNESP, 1993.
- Revista *GEEMPA*, n. 3, março 1994. Porto Alegre.
- Revista. *Teoria e debate*. São Paulo, n. 8, out./nov. 1989.
- SANTIN, Silvino. *Educação física, outros caminhos*. Porto Alegre: EST-ESEF, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1964.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuri. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- SILVA, Juremir Machado da. *O pensamento no fim do século*. Porto Alegre: L&PM, 1993.
- Textos da Cultura e Comunicação*. Departamento de Comunicação da UFBA, n.º 1, Salvador, 1985.
- TIBON-CORNILLOT, Michel. *Les corps transfigurés*. Paris: Seuil, 1992.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. México: Porrúa, 1990.
- VERNEUAX, Roger. *Histoire de la philosophie contemporaine*. 11. ed. Paris: Beuachnesne, 1960.
- WEBER, Max. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1992.

