

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

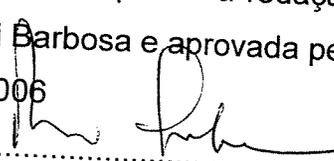
TESE DE DOUTORADO

DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO A ÉTICA DO CUIDADO: UMA LEITURA  
A PARTIR DO PENSAMENTO DE LEONARDO BOFF

Autor: Vanderlei Barbosa  
Orientador: Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

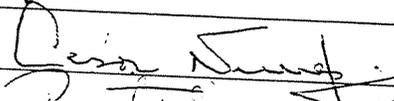
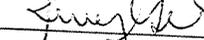
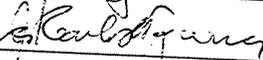
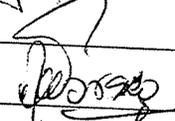
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida  
por Vanderlei Barbosa e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 17/02/2006

Assinatura:.....

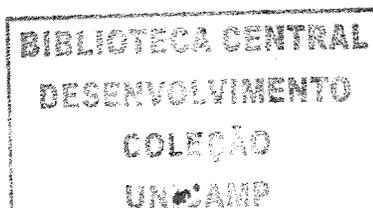
Orientador

COMISSÃO JULGADORA

  
\_\_\_\_\_  
  
\_\_\_\_\_  
  
\_\_\_\_\_  
 

2006

i



© by Vanderlei Barbosa, 2006.

BC

DA	11/11/2006
EX	169056
	123.06
D	<input checked="" type="checkbox"/>
	100
	3-06-06

1 382688

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca  
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

B234d Barbosa, Vanderlei  
Da ética da libertação à ética do cuidado : uma leitura a partir do pensamento de Leonardo Boff / Vanderlei Barbosa. -- Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador : Pedro Laudinor Goergen  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Educação. 2. Integração. 3. Alteridade. 4. Ecologia. 5. Crises.  
I. Goergen, Pedro Laudinor. II. Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

06-054-BFE

**Keywords :** Education; Integration; Alterity; Ecology; Crisis

**Área de concentração :** História, Filosofia e Educação.

**Titulação :** Doutor em Educação

**Banca examinadora :** Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen  
Prof. Dr. João Carlos Nogueira  
Prof. Dr. Renê José Trentin da Silveira  
Prof. Dr. Augusto João Crema Novaski  
Prof. Dr. César Aparecido Nunes

**Data da defesa:** 17/02/2006

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

VANDERLEI BARBOSA

DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO À ÉTICA DO CUIDADO  
UMA LEITURA A PARTIR DO PENSAMENTO DE LEONARDO BOFF

Tese apresentada como exigência final para  
obtenção do título de doutor em educação ao  
Programa de Pós-Graduação da Faculdade de  
Educação da Universidade Estadual de  
Campinas.

**Orientador:**

Prof..Dr. Pedro Laudinor Goergen

Campinas

2006

Dedico este trabalho:

A querida,

**Maria das Graças, Dadá,**

pelo exemplo de cuidado.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus amores **Rô, Leonardo e Beatriz**. A Rô pela compreensão e apoio, e ao Léo e a Bia pela certeza de que tudo vale a pena.

Aos meus pais, **Vicente e Maria Teresa**, pelo carinho e respeito.

Aos meus **irmãos**, pelo estímulo sempre solidário.

Ao Prof. Dr. **Pedro Goergen**, meu orientador, pela crítica respeitosa e estimulante. Pela amizade e por compartilhar comigo sua sabedoria, levando-me a enfrentar desafios, a corrigir os passos a começar de novo, assegurando-me, durante todo processo vivido, liberdade e autonomia.

Ao Prof. Dr. **João Carlos Nogueira** e ao Prof. Dr. **René José Trentin da Silveira**, pelas oportunas críticas e sugestões, por ocasião da qualificação e ao Prof. Dr. **Augusto Novaski** pela disponibilidade com que atendeu o convite para participar nesta banca de defesa e ao Prof. Dr. **César Nunes**, pela presença importante em minha trajetória acadêmica.

Ao Prof. Dr. **Luís Roberto Gomes**, pela amizade e parceria na reflexão acadêmica.

Aos colegas **Armindo, Nelson, Larissa, Anunciação, Margarita, Beto e Rogério**, pela rica experiência no caminho que percorremos juntos.

À **equipe** de trabalho da Secretaria de Pós-Graduação da Faculdade de Educação pelo atendimento sempre gentil e cuidadoso.

A **Luciana**, pelos préstimos e competência na organização e formalização do texto final.

A Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> **Margarida** e a Prof<sup>ª</sup> **Rosa**, pela amizade e incentivo no desenvolvimento deste trabalho.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>CAPÍTULO I</b>	
A CRISE ÉTICA NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO.....	15
1.1 Crise! Que crise!.....	22
1.2 Sintomas da crise ética contemporânea.....	29
1.3 Cenário da crise ética contemporânea: para onde estamos indo?.....	33
1.4 Crise ética da modernidade: para onde nos conduziu o progresso?.....	47
<b>CAPÍTULO II</b>	
DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO À ÉTICA DO CUIDADO.....	61
2.1 Aspectos semânticos da ética e da moral.....	63
2.2 Principais correntes éticas contemporâneas.....	76
2.3 A pobreza como questão ética e epistemológica.....	82
2.4 A pertinência filosófica da ética da libertação.....	94
<b>CAPÍTULO III</b>	
ÉTICA DO CUIDADO: BASE DE UM NOVO ETHOS EDUCATIVO.....	103
3.1 Preservar o futuro com cuidado.....	105
3.2 Retomando alguns aspectos da ética do cuidado.....	122
3.3 O cenário pedagógico à luz de alguns autores.....	129
3.4 Ethos Educativo na perspectiva do cuidado.....	143
3.5 Ética do cuidado e Educação.....	157
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	165
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	173

## RESUMO

---

**BARBOSA, V. DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO À ÉTICA DO CUIDADO: UMA LEITURA A PARTIR DO PENSAMENTO DE LEONARDO BOFF. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de educação da UNICAMP. 2006, 187 fl, Orientador: Prof. Dr. Pedro Goergen.**

---

Tomando por base o pensamento de Leonardo Boff, esta tese ressalta a importância do cuidado como possibilidade de construção de um novo paradigma ético, apresentando-o como elemento fundamental para a sobrevivência e desenvolvimento do planeta, da humanidade e da civilização, assim como para a conquista da plenitude na vida individual e coletiva. Análises feitas demonstram como os paradigmas dominantes, fundamentados na racionalidade instrumental ao prescindir da *literatura do espírito*, destruíram o conceito de integração e acabaram por minar os fundamentos da ética. Neste contexto, partindo do conceito da ética da libertação e seu alargamento, defendemos a ética do cuidado como uma perspectiva fecunda para pensar as práticas sociais e os assuntos humanos. Ao propor o cuidado como o ethos fundamental do humano e parâmetro de ação em relação à alteridade da Terra e da humanidade, num empenho de libertação que destaca o tema da pobreza e da destruição da natureza como um dos males que precisam ser combatidos em suas causas, Boff apresenta importantes elementos para compreender a conjuntura da sociedade atual em seus aspectos histórico-cultural, sócio-político e ético-religioso.

**Palavras-chave:** ética, cuidado, integração, educação, libertação e alteridade.

## ABSTRACT

---

**BARBOSA, V. FROM THE ETHICS OF LIBERATION TO THE ETHICS OF CARE. A READING FROM THOUGHTS OF LEONARDO BOFF. PhD. Thesis – College of Education, State University of Campinas (UNICAMP), Sao Paulo, Brazil – 2006, 187 fl. Advisor – Pedro Goergen, PhD.**

---

Taking into account Leonardo Boff's thoughts, this paper highlights the importance of concern as a possibility for construction of a new ethic paradigm. This is shown as a fundamental element for survival and development of the planet, of mankind and of civilization, as well as for the conquest of plenitude either in individual or community life. Analyses have demonstrated how the prevailing paradigms –based on instrumental rationality, so, prescinding *literature of spirit* – destroyed the integration concept and ended up to undermine the principles of Ethics. In this context, considering the liberation concept and its enlargements, we support the ethics of concern as a fertile perspective to think of social actions and human subjects. Boff presents the concern as the human fundamental “ethos” and action parameter in relation to Earth and Humanity alterity, searching for liberation and pointing Poverty and Nature destruction as evils that must be overcome in their causes. By doing this, Boff proposes important elements to conceive the present society conjuncture in its different aspects: historical-cultural, social-political and ethical-religious.

**Key-words:** Ethics, concern, integration, education, liberation, alterity

# INTRODUÇÃO

A presente tese tem como objetivo inicial evidenciar a natureza e os pressupostos da ética do cuidado – dimensão que a racionalidade moderna não contemplou, mas que parece ser uma perspectiva fecunda para pensar as práticas sociais numa dimensão mais holística, isto é, na perspectiva de que as práticas sociais e os assuntos humanos fazem parte de um todo – como possibilidade de construção ou reconstrução de um novo paradigma, visando responder as seguintes indagações: Como viver de acordo com a natureza humana racional e livre? Qual o fim último do agir humano? Estas são questões fundamentais da ética desde os gregos. No entanto, a busca do entendimento destas questões impõe uma avaliação crítica da crise contemporânea, pois atualmente vivemos uma cultura mutável, plural e aprisionada, marcada pelo individualismo, em que as pessoas estão encerradas no círculo fechado de seus interesses e impulsos, que faz com que a vida política e social já não tenha mais legitimação universal. Trata-se de uma sociedade desprovida das regras da civilização, como diz Hobsbawm em *Sobre História* (1998), de modo que a não realização dos princípios da razão e liberdade leva-nos à impossibilidade da ética, e sem ela, não é possível recolocar o sentido da civilização, entendida como progresso espiritual/racional da humanidade, objetivado como busca da felicidade.

As razões que levaram a empreender essa pesquisa foram definidas pelas repercussões da teologia da libertação que, assumindo-se como uma interpretação crítica da realidade a partir do mundo latino-americano, tornou-se uma das correntes mais expressivas do pensamento contemporâneo, sob o estímulo de seus representantes mais destacados, como Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Clodovis Boff, Leonardo Boff, entre outros<sup>1</sup>. O surgimento e a formulação de tal reflexão deram-se em resposta a uma necessidade de se entender o ambiente político, econômico e cultural de dependência em que vivia a América Latina nas décadas de 60 e 70 do século passado. Neste contexto, a categoria de contradição nos ajuda a recuperar a dimensão dialética, que revela as contradições desde o ponto de vista de opressão que, por sua vez, marca o processo histórico do continente latino-americano e abre a perspectiva de libertação, entendida como toda “ação que visa criar espaço para a liberdade”. (BOFF, 1980, p. 87)

Sua elaboração, em termos metodológicos, se processa em três mediações fundamentais: *a mediação sócio-analítica, a mediação hermenêutica e a mediação prática.*

Para a *mediação sócio-analítica*, “[...] libertação é libertação do oprimido. Por isso, a teologia da libertação deve começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o oprimido, de qualquer ordem ele seja.” (BOFF, 2001, p. 45)

A *mediação hermenêutica* é o segundo momento da construção e concretização de um discurso que ousa “[...] interrogar a totalidade da Escritura a partir da ótica dos oprimidos” (idem, p. 57), buscando nela um sentido atual e suas implicações políticas.

---

<sup>1</sup> É importante um esclarecimento sobre estes autores. Não é nossa intenção sistematizar e aprofundar o estudo de cada um deles a partir de suas obras. Procuramos apenas considerar alguns aspectos de suas abordagens filosóficas, principalmente para entender os elementos críticos que corroboram para a fundamentação de nossa pesquisa.

Finalmente tem-se a *mediação prática*, que é o momento do agir, implicando no uso de estratégias e táticas de ação, articulações das forças históricas e éticas da libertação<sup>2</sup>, entre inúmeras outras coisas.

Dentre os principais expoentes desta proposta, destaca-se o teólogo Leonardo Boff, nascido no dia 14 de dezembro de 1938, em Concórdia, Santa Catarina, e filho de uma família de onze irmãos, descendente de italianos. Em 1964, ordenou-se presbítero franciscano e na década de 1970 fez seus estudos de doutorado em teologia na Alemanha.

Sua biografia inclui a militância política como assessor de vários organismos eclesiais, a atuação em movimentos populares e de comunidades eclesiais de base, a partir de temas axiais que apontam numa perspectiva de futuro. Tornou-se conhecido principalmente por sua vastíssima obra escrita que abrange mais de sessenta livros nas áreas de teologia, espiritualidade, filosofia e ética e, mais recentemente, por seus trabalhos sobre ecologia e questões éticas. Em 2001, recebeu na Suécia, o Prêmio *Right Livelihood*, por unir em sua reflexão “*espiritualidade, justiça social e proteção do meio ambiente*”. Atualmente divide seu tempo entre conferências, assessorias a movimentos sociais e a docência como professor visitante em universidades como Harvard, nos Estados Unidos, e Heidelberg, na Alemanha. Por sua reflexão e visão crítica da sociedade contemporânea, é reconhecido mundialmente como um pensador *militante*, que consegue fazer uma reflexão crítica, orgânica e articulada, de relevância acadêmica e significância prática.

---

<sup>2</sup> Para uma compreensão mais ampla da teologia do método da libertação Cf. L. BOFF, e C. BOFF. *Como fazer teologia da libertação*. 8 ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001, sobretudo o capítulo III.

A biografia, o engajamento político e a teologia inovadora de Boff dimensionam a abrangência teórica que fundamenta a ética da libertação que, no seu processo de evolução, liberta-se das malhas estritamente cristãs e católicas, para alcançar um horizonte mais amplo, ecumênico e ecológico. Sua crítica totalizante amplia as referências tradicionais baseadas no dogma, no medo e no autoritarismo do poder, para um novo referencial constituído pela gratuidade, pela liberdade e beleza do carisma. Segundo Boff, esta crítica serve de protesto à sociedade contemporânea, chamada sociedade do conhecimento e da informação, que contraditoriamente, está criando, cada vez mais, incomunicabilidade e solidão entre as pessoas.

Neste contexto cultural, emerge o *cuidado* como suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência, entendido, numa palavra, como o *ethos* fundamental do ser humano<sup>3</sup>, e que servirá de parâmetro crítico à nossa *civilização administrada* e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade<sup>4</sup>. Ao propor o *cuidado* como o *ethos* fundamental do humano e parâmetro de ação em relação à alteridade da terra e da humanidade, num empenho de libertação que destaca o tema da pobreza e da destruição da natureza como um dos males que precisam ser combatidos em suas causas, Boff apresenta importantes elementos para compreender a conjuntura da sociedade atual em seus aspectos histórico-cultural, sócio-político e ético-religioso.

Este pensamento repercute e chega à realidade social, ou seja, é uma reflexão de caráter globalizante que configura um processo de conversão do olhar para uma forma de

---

<sup>3</sup> Leonardo.BOFF. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 11.

<sup>4</sup> Idem. p. 13.

resistência ao relativismo e cinismo contemporâneos, com capacidade de crítica à crise atual, resgatando as utopias e as atitudes de orientação que se manifestam em forma de resistência ética e de teologia inversa<sup>5</sup>.

Extemporâneo o resgate destas questões? A novidade em nossa leitura consiste na ênfase dada aos movimentos coletivos, contracenando com a tendência atual do sistema econômico neoliberal, que enfatiza os interesses individuais e a lógica do mercado, que, por sua vez, colocam em risco o futuro da Terra e do próprio homem.

Trata-se, portanto, de uma *teologia para a libertação* de todos os poderes usurpadores da liberdade, inclusive o poder religioso. A análise da hierarquia da Igreja e do seu Magistério, ao fazer suas objeções e “correções” transforma a teologia da libertação em *teologia e libertação*, e tira-lhe a força inovadora e revolucionária, originária do pensamento latino-americano.

Partindo de Kant e de sua idéia de emancipação, fundada no sujeito, e passando pelo coletivismo de Marx, a teologia da libertação chega a um sentido mais amplo de emancipação, aberta ao diálogo, à alteridade e à solidariedade, sem abdicar do individual e do coletivo.

O objetivo de nossa pesquisa é desenvolver uma compreensão do pensamento de Leonardo Boff a partir das obras em que enfoca os pressupostos éticos por ele formulados com relação ao cuidado, apontando para um alargamento da ética da libertação para uma ética do cuidado. O cuidado como novo paradigma se constitui em progressivas travessias: passando

---

<sup>5</sup> Expressão utilizada por Gustavo Gutiérrez para designar que a teologia da libertação propõe uma história contada a partir dos excluídos, diferente da história oficial que conta os acontecimentos na ótica dos vencedores.

da parte para o todo, do simples para o complexo, do local para o global, do nacional para o planetário, do planetário para o cósmico e do cósmico para o mistério. (2005, p. 28)

No âmbito da Igreja também ocorreu uma efervescência, sobretudo nos anos 60, quando se verificavam práticas realmente promotoras da consciência e das condições de vida das populações carentes<sup>6</sup>. O Concílio Vaticano II (1962-1965) forneceu a melhor justificativa teórica para práticas elaboradas sob o signo de uma autêntica secularização e da promoção humana. Acrescenta-se a isso uma vigorosa análise sociológica que mostrava as verdadeiras causas do subdesenvolvimento e das contradições, sintetizadas por Jung Mo Sung (1992), no encontro da modernidade e do avanço tecnológico, com a pobreza e a ignorância.

Em consonância com esta perspectiva, Boff afirma que “a pobreza das nações do terceiro mundo é o preço a ser pago para que o primeiro mundo possa desfrutar da abundância”. E que, portanto, “à dependência entre o centro e a periferia se deveria opor o processo de ruptura e libertação.” (BOFF, C. BOFF, L. 2001, p. 110)

As bases reais e materiais deste pensamento, no sentido de uma libertação sócio-política, passam também por uma efervescência teológica, a partir das classes populares que iniciaram as primeiras reflexões voltadas para esta libertação. “Urgia-se um engajamento pessoal na realidade, decodificada mediante o estudo das ciências, do social e do homem e iluminado pelos princípios universais do cristianismo.” (2001, p. 111)

Em maio de 1971, Hugo Assmann publica o livro “Oprección-Liberación: Desafío de los cristianos”. Ainda neste mesmo ano, em dezembro, Leonardo Boff publica sua obra “Jesus Cristo

---

<sup>6</sup> Como exemplo temos: JUC (Juventude Universitária Católica), JOC (Juventude Operária Católica), MEB (Movimento de Educação de Base), CEBs (Comunidade Eclesiais de Base), dentre outros movimentos de promoção da consciência crítica.

Libertador” e Gustavo Gutierrez apresenta o grande clássico “Teologia da Libertação, perspectivas”. Estas foram as obras que inauguraram “[...] uma teologia feita a partir da periferia e articulada com as questões dessa periferia, que representavam e continuam representando ainda um imenso desafio.” (Idem, p. 113)

Em *Como Fazer Teologia da Libertação* (2001), Leonardo Boff e Clodovis Boff distinguem quatro etapas na formulação da teologia da libertação: desbravamento, edificação, embasamento e sistematização. A primeira etapa caracteriza-se por apresentar as perspectivas e horizontes desta corrente de pensamento. A segunda representa o esforço de edificar os fundamentos teóricos da teologia da libertação. A terceira mostra uma consciência clara da necessidade de se fundar epistemologicamente um discurso articulado à práxis, num diálogo produtivo com outros “intelectuais orgânicos” dos meios populares. Finalmente, a última etapa é caracterizada pela busca de uma sistematização das dimensões sociais e libertadoras deste pensamento, que é latino-americano.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), a Exortação apostólica *Evangelii Nuntianti* de Paulo VI (1975) e a III Conferência Geral em Puebla (1979), foram alguns eventos que marcaram a dinâmica instauradora da teologia da libertação na América Latina, cuja vocação própria foi pensar a fé articulada com a história<sup>7</sup>. Assim, a teologia deixou de ser decididamente uma teologia regional para se tornar uma teologia universal, ou seja, verdadeiramente “ecumênica” e “católica”. “A teologia da libertação extrapolou os limites da Igreja, pertencendo hoje ao domínio público, tocando em questões que envolvem toda a sociedade.” (BOFF, C. BOFF, L. 2001, p. 137) Sua

---

<sup>7</sup> Hoje, nos discursos do próprio Magistério, aparece de modo bastante perceptível, um alargamento da teologia da libertação, que passa a ser incorporada como linguagem dos pobres e da libertação.

universalidade revela-se ao tematizar questões que interessam ao humano para além de sua coloração ideológica ou de sua inscrição religiosa, procurando pensar a práxis concreta e os problemas reais da existência a partir da causa dos últimos, dos condenados da terra. Nela se fundem, sem se confundir, os horizontes do espiritual, do político e do histórico<sup>8</sup>.

A Igreja não é um bloco monolítico, mas comporta em seu interior profundas contradições. Historicamente, podemos perceber que a fé exerceu, nos primeiros séculos do cristianismo, uma função de profunda *contestação* (carisma). Posteriormente, ela passa a exercer um papel de conservação da ordem social vigente, consagrando o *status quo* (poder). Assumir um papel de resistência à ordem vigente, evocando a responsabilidade histórica e forjando uma sociedade alternativa à sociedade capitalista, foi perspectiva do pensamento latino-americano, que resgatou as raízes das primeiras comunidades cristãs. E, ultimamente, ao que parece, esse potencial crítico encontra-se fortemente obscurecido por uma ausência terminante de compromisso histórico-emancipatório. Assiste-se a um refluxo ao conservadorismo, numa glorificação dos valores tradicionais, estimulando, sobretudo por meio da mídia, uma religião de consolo e alienação.

Daí a importância de recuperar o viés emancipatório deste processo cultural latino-americano, pois, é precisamente a partir deste viés que queremos pensar a ética do cuidado como olhar crítico e auscultativo, para enfrentar os desafios que o próprio homem tem de enfrentar, isto é, queremos uma ética do engajamento do ser humano, na concretude da fome, da miséria, da exclusão.

---

<sup>8</sup> “Libertação: palavra que designa hoje o programa de uma teologia que pensa uma fé desperta, e que sacudiu o pesadelo da “religião-ópio”, propondo uma fé desalienada, fermento de uma história nova, fonte de compromisso social e não mais de alienação histórica.” (L. Boff e C. Boff, 2001, p. 139)

O núcleo central de onde emerge o pensamento de Leonardo Boff é a *ética da vida*. Ética como gesto filosófico de responsabilidade com a verdade concreta que se materializa nos pobres. Esse comprometimento ético significa que o pensamento tem uma destinação prática que olha e contempla a alteridade. Esse aspecto significativo da responsabilidade, da alteridade e da libertação, encontra profunda densidade também em outros pensadores como Hans Jonas (1979), Emanuel Levinas (1978) e Enrique Dussel (2000). Tal impulso teológico e político – que pensa as relações humanas – pode ser compreendido como chão da vida, campo da ética e da espiritualidade, no entrelaçamento com a política. A ética da libertação não é um compromisso com a retórica, mas um discurso comprometido com o sofrimento humano em vista da libertação dos esquecidos<sup>9</sup>. O pensamento latino-americano significou um processo fértil ainda pouco explorado, que permeou todos os movimentos de transformação social, mediante uma práxis educacional marcada pela luta popular, formando líderes a partir dos anos 60.

No entanto, com o pontificado do Papa João Paulo II, ocorreu um refluxo da Igreja em termos ortodoxos e conservadores, além de um certo cerceamento da reflexão teológica a partir da realidade histórica, que havia configurado o pensamento latino-americano em sua proposta dialógica com o mundo moderno. Este movimento conservador parece visar o caráter educativo da Igreja que foi acentuadamente explicitado em Medellín (1968) e Puebla (1979), período em que ela esteve solidária com os interesses populares e democráticos. Este movimento era todo perpassado por uma dimensão pedagógica, numa vinculação orgânica de viés emancipatório. Neste contexto, as comunidades eclesiais de base tiveram destaque importante. Foi uma

---

<sup>9</sup> Uma das singularidades da teologia da libertação reside em seu método, cujo ponto de partida é a análise da realidade histórico-social na perspectiva das vítimas, à luz da mística cristã, visando uma práxis libertadora no sentido de instaurar um novo projeto utópico.

verdadeira “escola” não formal, onde se aprendia e se ensinava, participando das ações de libertação. Nisso, exatamente, reside o caráter político desta “escola” vinculada à prática social.

Ao fazer a passagem da ética da libertação para a ética do cuidado, a preocupação é manter essa dimensão formativo-pedagógica, que delinea uma importante potencialidade de reflexão crítica. Em termos éticos, significa sustentar que o cuidado tem enorme potencial crítico quando se resgata a força do pensamento de todo etnocentrismo e absolutismo, quer este venha de Deus ou da razão totalitária, sem cair no relativismo. Na verdade, Boff não escreveu com intenção específica de propor uma ética do cuidado. Mas, de suas obras podemos extrair indicações sobre os fundamentos e a pertinência desta proposta frente à grave crise contemporânea. Boff apresenta uma proposta original para resgatar a ética e a espiritualidade como uma abordagem construtiva e merecedora de atenção, tendo ainda o mérito de procurar retomar, de forma inovadora, uma das mais valiosas fontes de orientação, presente em diferentes culturas: a espiritualidade. Na obra de Boff pode-se encontrar a tematização de Deus, da religião, da transcendência e da espiritualidade, desde um viés de contemplação hermenêutica, numa atitude emblemática de referência e esforço intelectual, de mística e revolução diante do infável. Mais do que *ascese* em busca do sagrado, vê-se, no pensamento de Boff, a *kenosis* em direção ao profano, propondo uma concepção ampla de espiritualidade que transcende todas as estruturas axiológicas instituídas pelos homens, dentre elas as igrejas. É daqui que partem as restrições do Vaticano ao pensamento de Boff. Não agrada seu estilo crítico e provocador das estruturas de poder<sup>10</sup>. Mas, o que queremos salientar é que o tema da religião não pode ser negligenciado como têm demonstrado importantes autores, como Jürgen Habermas (2000), Jacques Derrida (1997),

---

<sup>10</sup> Em 1984, por causa do livro *Igreja: carisma e poder*, Boff sofreu um processo judicial movido pela Congregação para a Doutrina da Fé, recebendo como punição um ano de silêncio obsequioso.

Vattimo (1991), dentre outros. E nesse campo, o pensamento latino-americano é uma experiência que merece destaque, pois tem muito a contribuir para o debate que visa a compreender o nosso tempo, mediante a inclusão da dimensão espiritual.

O pensamento de Leonardo Boff em sua vertente ética será a referência primordial de nossa tese, que tem como escopo explicitar os fundamentos da *ética do cuidado* enquanto possibilidade de refazer as bases mínimas, que permitam o emergir de um novo *ethos* educativo. Cresce a consciência de que temos somente o planeta Terra como pátria comum na qual podemos viver. Tanto a Terra quanto a vida que sobre ela existe estão ameaçadas pela intervenção do homem. Garantir o futuro da Terra e da vida humana constitui a grande centralidade: sem isso nenhum valor se sustenta. Portanto, é imperativo uma *ética do cuidado* em todas as instâncias. Ela propõe uma re-educação da humanidade para que esta possa, ao mesmo tempo, satisfazer suas necessidades mediante o uso dos recursos naturais sem destruição e que possa, também, garantir o futuro da vida do planeta e do ser humano. Não somos meros habitantes da Terra. Numa perspectiva radical, somos a própria Terra que em seu processo de evolução alcançou, através do ser humano, a capacidade de sentir, de pensar, de amar e de se preocupar consigo mesma<sup>11</sup>.

O que nos levou a escolher esta temática? Certamente alguns motivos existenciais: formação teológica, atração pelo pensamento progressista de setores da Igreja na defesa de direitos humanos e democráticos, e a suspeita de que o pensamento latino-americano é portador de um potencial emancipatório que ainda não foi totalmente explicitado e desenvolvido. Daí a finalidade desta pesquisa: mostrar, a partir da análise da *ética do cuidado*, o potencial crítico deste

---

<sup>11</sup> Para uma discussão mais alongada sobre a dimensão material e terrenal da existência cf. Leonardo Boff. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

pensamento latino-americano que, de modo original, segundo nossa tese, conseguiu articular a reflexão filosófica à práxis de libertação, num esforço de transformação da realidade, envolvendo tanto a pesquisa de intelectuais quanto o fazer prático de lideranças populares. Nosso objetivo, portanto, é mostrar que a teologia da libertação é uma reflexão determinada e com conotação política, cultural, educacional e filosófica, tendo no cuidado, sua mais elevada dimensão ética.

Partimos de uma investigação dos pressupostos constitutivos da espiritualidade e da ética do pensamento de Leonardo Boff porque ele é autor de uma vasta obra, cuja clareza desvela, com extraordinária sutileza, abrangência e simplicidade, as mais profundas aspirações humanas, alargando a idéia de libertação para o campo da ecologia, fundamento de uma nova ética do cuidado e da cooperação planetária. O propósito neste estudo, portanto, é mostrar como Boff procede à construção de uma reflexão sensível sobre o humano, inserindo essa reflexão em um contexto mais amplo do debate, envolvendo a religião e a razão como as “duas fontes que orientaram e orientam ética e moralmente as sociedades até os nossos dias.” (Boff, 2003, p. 28) Segundo ele, “[...] esses dois paradigmas não ficam invalidados pela crise atual, mas precisam ser enriquecidos, se quisermos estar à altura das demandas éticas que nos vêm da realidade hoje globalizada.” (2003, p. 29)

Entendemos a crise da ética como a crise do não-lugar, do homem sem morada e, neste contexto, nos parece muito relevante como Boff consegue falar desses temas – ética, ecologia e espiritualidade – que assumem centralidade na filosofia contemporânea, sem nenhum pieguismo e sem cair em um racionalismo crasso. Ética, ecologia e espiritualidade são questões que envolvem três necessidades vitais: a necessidade de se criar um ponto de referência à vida

humana (ética), a necessidade do cuidado com nossa casa comum, preservando a possibilidade e a sustentabilidade de toda forma de vida (ecologia), e a necessidade de se dar mais sentido e mais relevo à vida (espiritualidade). A relevância da problemática envolvendo ética, ecologia e espiritualidade pode ser constatada não somente na obra de Boff, mas vem ganhando atenção de muitos cientistas, historiadores e filósofos, que se interrogam sobre o conhecimento que temos de nós mesmos, da natureza e da base axiológica que nos orienta.

Visando a tais encaminhamentos, a pesquisa encontra-se organizada em três capítulos. No primeiro, situamos o problema da crise ética contemporânea e buscamos fazer um amplo prólogo sobre os seus sintomas, abrangendo a crise da modernidade a partir de diferentes enfoques, nomeadamente o debate entre modernos e pós-modernos. No segundo, discutimos o alargamento da ética da libertação à ética do cuidado, porquanto, a primeira era tendencialmente circunscrita à América Latina, e a segunda, abrangia a dimensão planetária. Porém, para compreender este alargamento, é necessário retomar as raízes históricas da teologia da libertação que se acham fincadas na tradição profética, e que remontam nomes como Bartolomeu de Las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, Frei Caneca, entre outros; há também raízes na efervescência político-social dos governos populistas dos anos 50 e 60, notadamente com Peron na Argentina, Vargas no Brasil e Cárdenas no México. Estes últimos impulsionaram uma consciência nacionalista e uma significativa ampliação industrial de substituição de importações, beneficiando a classe burguesa e a população urbana, mas disseminando a pobreza e, por conseguinte, a marginalização em imensas porções do campesinato (L. BOFF e C. BOFF, 2001, P. 108). No terceiro capítulo, estabelecemos os pressupostos constitutivos do cuidado como base de um novo ethos educativo. Boff procura aproximar-se daquilo que constitui o cuidado, enfatizando que sua problematização, quer se trate de ética, de política, de arte, de educação ou

de estética, está no seu vínculo com a educação e a filosofia e sua força está em sua “fraqueza” que reconhece em cada singularidade uma alteridade que merece um diálogo reverencial.

## CAPÍTULO I

### A CRISE ÉTICA NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

O dinheiro e o poder não podem comprar nem obter pela força solidariedade e sentido. (JÜRGEN HABERMAS)

Diante dos acontecimentos marcantes do século XX, na ótica de sua dimensão nebulosa – hegemonia do capitalismo norte-americano, massacres, guerras, extermínios, genocídios – o historiador Eric Hobsbawm no livro *Era dos Extremos* constata que este foi “[...] o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, na freqüência e na extensão da guerra que o preencheu [...], como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático”. (HOBSBAWM, 1995, p. 22) Nesta ótica, segundo Hobsbawm<sup>1</sup>, “houve momentos em que talvez fosse de esperar-se que o Deus ou deuses que os humanos pios acreditavam ter criado o mundo e tudo o que nele existe estivessem arrependidos de havê-lo feito”. Hobsbawm é muito enfático ao afirmar que:

---

<sup>1</sup> Para aprofundamentos da crise numa perspectiva histórica ver E. HOBSBAWM. *Era dos Extremos: O breve Século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Nesta obra, Hobsbawm divide o Século XX em duas grandes eras, a da catástrofe (1914 a 1948) e a de ouro (1949 a 1973). Mostra ainda a contradição da coincidência entre a era do bem estar com a era da degradação humana.

A humanidade sobreviveu. Contudo, o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram. Não há como compreender o breve século XX sem ela. Ele foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam. Sua história e, mais especificamente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe devem começar com a guerra mundial de 31 anos. (HOBSBAWM, 1995, p. 30)

Este processo gerou um estigma profundo, destruindo em muitos a certeza e a confiança no futuro. Mas, como tudo tem outros ângulos de interpretação, na ótica de sua dimensão luminosa, este século conheceu revoluções extraordinárias pelo progresso da ciência, acelerando o desenvolvimento tecnológico, afirmando a igualdade da mulher e exaltando os direitos do homem, culminando como “o século da tecnologia, aquele em que a modernização da vida, em todas as suas dimensões, assumiu um ritmo incomparável com tudo o que se havia vivido.” (SADER, 2000, p.120) Essa leitura do “nebuloso” ao “luminoso” é necessária, mas não basta para pensar as diferentes crises – econômicas, políticas, ecológicas e culturais – que se manifestam como desafios que ameaçam a possibilidade de futuro.

Theodor Adorno e Max Horkheimer, críticos da modernidade, sintetizam esta inquietação defendendo a tese de que isso acontece “porque a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11) Essa constatação leva-nos a assumir uma postura crítica em relação ao nosso tempo, isto é, a de não aceitação de uma crise generalizada que, por sua vez, esconde a verdadeira crise do capitalismo<sup>2</sup>, que se apropriou das descobertas tecnológicas e do desenvolvimento científico, submetendo estas conquistas à lógica do capital e da *racionalidade instrumental*. Esta percepção nos dá a dimensão dos desafios que foram estabelecidos pelas

---

<sup>2</sup> J. L. SANFELICE. Crise! Que crise! in: *NUANCES: Revista do curso de Pedagogia* – UNESP, Volume 2, Número 2, Presidente Prudente, 1996.

ambigüidades da modernidade. Esta mesma inquietação está presente em *Eclipse da Razão*, em que Horkheimer afirma textualmente que

As esperanças da espécie humana parecem hoje mais distantes de serem realizadas do que mesmo nas épocas ainda tateantes em que primeiro foram formuladas pelos humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem. (HORKHEIMER, 2000, p. 9-10)

Essas críticas severas de Adorno e Horkheimer ao construto técnico-científico da modernidade não devem representar o fim de um sonho, mas sim revitalizar a urgente esperança num novo *ethos* civilizacional, que nos permita superar a barbárie que caracteriza a sociedade contemporânea, e revitalizar a idéia de homem e o seu verdadeiro estado de humanização.

Um dos impactos mais preocupantes, e sobre o qual têm se debruçado estudiosos do campo filosófico e educacional neste final e início de século, é o que se refere à ética como sendo um conjunto de regras de comportamento humano, capazes de orientar o comportamento num cenário de relações de múltiplas interdeterminações, tornando possível um pensar e um refletir sobre a crise civilizatória que se abate sobre nós.

Walter Benjamin reforça as críticas de seus colegas Horkheimer e Adorno com sua persuasiva imagem do “Anjo da História” a revelar que o conceito de progresso material coincide com o aprofundamento inexorável da barbárie<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Walter Benjamin. *Teses sobre a filosofia da história* in: Walter Benjamin, F. Kothe e F. Fernandes (orgs.). São Paulo: Ática, 1991. “Há um quadro de Paul Klee que se chama *Ângelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas

É neste cenário temerário e desafiador que Leonardo Boff delinea a possibilidade de um *ethos* mundial fundado não só no *logos*, mas também no *phatos*.

A razão, como a própria filosofia tem reconhecido, não é o primeiro nem o último momento da existência. Por isso não explica tudo nem abarca tudo. Ela se abre para baixo, de onde emerge de algo mais elementar e ancestral: a afetividade. Abre-se para cima, para o espírito, que é o momento em que a consciência se sente parte de um todo e que culmina na contemplação e na espiritualidade. Portanto, a experiência de base não é ‘penso, logo existo’, mas ‘sinto, logo existo’. Na raiz de tudo não está a razão (logos), mas a paixão (pathos). (BOFF, 2003, p. 30)

Como podemos observar, Boff busca uma saída para os desafios do nosso tempo não só na racionalidade grega que assentou as bases de conquistas incontestáveis (e de riscos incalculáveis, é verdade), mas também na mística semita que orientou o sentido ético da civilização ocidental.

Boff se refere à crise ética contemporânea como resultante da dissolução do paradigma da espiritualidade que fora abandonado pela cultura iluminista. Ou seja, com a passagem do paradigma metafísico-religioso para o paradigma técnico-científico ocorreu um processo de fragmentação da “integralidade” do ser humano, e sobre cada fragmento constituiu-se um saber especializado que fragmentou o que estamos chamando de princípio de integração.

Esse reducionismo, usado aqui como sinônimo de rompimento e fragmentação da “integralidade” do ser humano em sua unidade dinâmica, paradoxal e sempre aberta, motivou o recalque de dimensões essenciais do ser humano, como, por exemplo, a espiritualidade, entendida como dimensão humana portadora de emancipação e de integração do ser humano.

---

abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.

Ao falar de espiritualidade integral, Leonardo Boff (1993, p. 139) procura enfatizar seu movimento dialético interior-exterior. Para ele, a espiritualidade “[...] revela um lado exterior como conjunto de relações que concernem ao outro como homem-mulher, à sociedade e à natureza, produzindo solidariedade, respeito às diferenças, reciprocidade e sentido de complementação a partir dos outros. Possui também um lado interior que se realiza como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós, com o mistério que nos habitam [...]”. Como se vê, espiritualidade integral é aquela que articula a libertação interior com a libertação social e política<sup>4</sup>.

Mas com o debate reducionista desta questão, tanto a razão, quanto a espiritualidade, ficaram desfiguradas. Usando o dito popular podemos dizer que “a criança foi jogada fora junto com a água do banho”. Assim, a razão tornou-se soberba e instrumental, e a espiritualidade ficou

---

<sup>4</sup> Leonardo Boff reconhece a espiritualidade como aquela dimensão de onde emerge a profundidade do ser humano e do universo numa totalidade que liga e re-liga todas as coisas. De modo sintético, este conceito é assim formulado por ele em *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, pp. 66 - 67: “Espiritualidade tem a ver com experiência, não com doutrina, não com dogmas, não com ritos, não com celebrações, que são apenas caminhos institucionais capazes de nos ajudar na espiritualidade, mas que são posteriores à espiritualidade. Nasceram da espiritualidade, podem conter a espiritualidade, mas não são as espiritualidades. São águas canalizadas, não as fontes da água cristalina. É grandioso quando a religião ou determinado caminho espiritual consegue de fato canalizar a experiência espiritual e nos levar continuamente a beber da fonte. Trata-se então de uma religião que guarda sua funcionalidade verdadeira, que se enche de reverência e, por isso, não manipula os sentimentos humanos, não aterroriza as consciências, nem prende os profetas na trama de seus dogmas. Entende tudo como aceno para o mistério, como indicações sobre o inefável. Só se contenta quando leva o ser humano a mergulhar nessa suprema realidade, e não quando o transforma num devoto seguidor de suas doutrinas, ritos e preceitos morais. Não é fácil manter essa dialética entre espiritualidade e religião. Muitas vezes só chegamos a uma verdadeira experiência espiritual desmontando o edifício religioso, tal como fazemos com os resíduos que escondem o ouro precioso.” Dalai Lama tem essa mesma percepção. Em *Uma Ética para o Novo Milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, pp. 32 - 33, faz uma importante distinção entre religião e espiritualidade. “Julgo que a religião esteja relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé, crença esta que tem como um de seus principais aspectos a aceitação de alguma forma de realidade metafísica ou sobrenatural, incluindo possivelmente uma idéia de paraíso ou nirvana. Associados a isso estão ensinamentos ou dogmas religiosos, rituais, orações, e assim por diante. Considero que a espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano - tais como amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia - que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros. Ritual e oração, junto com as questões de nirvana e salvação, estão diretamente ligados à fé religiosa, mas essas qualidades interiores não precisam estar. Não existe, portanto, nenhuma razão pela qual um indivíduo não possa desenvolvê-las, até mesmo em alto grau, sem recorrer a qualquer sistema religioso ou metafísico.”

distorcida, ou seja, perdeu o seu sentido. Diante desta perda de relevância, a espiritualidade sobreviveu à margem da modernidade.

Estabelecer em termos filosóficos um debate fecundo numa perspectiva que envolva a totalidade da razão, do universo e do homem (dimensão racional, ética, estética, ecológica e espiritual) é uma urgência do nosso tempo. Assim, cabe fazer a distinção, mas não separar razão e espiritualidade, imanência e transcendência. São fontes de uma mesma totalidade que precisam ser devidamente valorizadas como possibilidade de melhorar o ser humano em suas complexas formas de manifestações culturais e religiosas.

A preocupação com estas duas fontes parece justificar o empenho de Boff, pois “[...] pela primeira vez podemos liquidar as bases de sobrevivência da espécie, o que torna a questão ética (como devemos nos comportar) premente e inadiável.” (BOFF, 2001, P. 32) A grande questão hoje está entre a demência e a sabedoria, isto é, somos orientados pela eficácia e pelo pragmatismo em seu sentido mais estreito; perdemos a centralidade da especulação e a capacidade de admiração e, com isso, somos dirigidos pela demência que tem nos conduzido para o abismo e não para o alto.

Neste contexto, como superar o risco de autodestruição? Esse é o problema que reclama e exige um encaminhamento urgente. Parece-nos um caminho articulá-lo à ética do cuidado para a instauração de um novo *ethos*, entendido como morada humana, onde sejam possíveis gestos concretos de solidariedade e de tolerância que reconheçam na pluralidade das formas de vida, um convite ao cuidado como modo de vida, que oriente o nosso sentir, pensar e agir.

Se quisermos uma revolução ética que responda aos desafios de nosso tempo, devemos desentulhar e liberar o daimon interior e começar a auscultá-lo de novo. No termo, precisamos resgatar o bom senso ético, aquilo que

simplesmente deve ser, pois essa é a missão que o daimom desempenha dentro de nós. Ele é fonte da criatividade ética e moral. Ele nos sugerirá como ordenar a casa que é a cidade, o Estado e a Casa Comum planetária. (BOFF, 2003, p. 36)

Boff descreve o nosso tempo como um tempo de novos desafios em vários campos – economia, ecologia, saúde educação, ética – e, neste contexto, pergunta: “Como construir uma plataforma comum sobre a qual todos possamos nos assentar e nos entender?”. Ele mesmo responde: “Para viver como humanos, os homens e as mulheres precisam criar certos consensos, coordenar certas ações, coibir certas práticas e elaborar expectativas e projetos coletivos.” (BOFF, 2001, P. 27)

Este é o problema fundamental que permeia a discussão dessa tese que é, de algum modo, um certo risco e um atrevimento na academia, onde não é comum o debate sobre o tema espiritualidade. Entretanto, parece-nos importante mostrar que a espiritualidade é uma das fontes primordiais que vêm sendo descobertas em meio aos conflitos sociais, existenciais e ambientais, como nos sugere o debate da atualidade<sup>5</sup>. Para o povo a religião constitui a abertura principal à consciência, inclusive à conscientização política. A experiência mostra que as pessoas ou os

---

<sup>5</sup> É importante notar que está em curso um ressurgimento global da religiosidade. Trata-se de um debate que tem merecido a atenção de pensadores importantes como A. Giddens, S. Huntington, J. Derrida, J. F. Lyotard e J. Habermas. Este último dedica toda a parte final de sua obra *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2004) à análise da questão o problema da integração “Fé e Saber”. A esse respeito, Habermas comenta que “Ainda há pouco, os espíritos se dividiam a respeito de outro tema: saber se e até que ponto devemos nos submeter a uma auto-instrumentalização pela técnica genética ou mesmo se devemos perseguir o objetivo de uma auto-otimização. Nos primeiros passos nesse caminho foi desencadeado um conflito de poderes da fé entre os porta-vozes da ciência organizada e os das igrejas. De um lado, o temor do obscurantismo e de um ceticismo em relação à ciência que se encerra na remanescência de sentimentos arcaicos; de outro, a oposição à fé cientificista no progresso, própria de um naturalismo cru, que mina a moral. No entanto, no dia 11 de setembro, a tensão entre sociedade secular e a religião explodiu de maneira diferente [...] “Não obstante sua linguagem religiosa, o fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno” [...] “No estágio em que estamos, não podemos esperar por nada além da razão e por um pouco de autoconsciência. Com efeito, essa falha afásica também divide nossa própria casa. Só teremos condições de avaliar os riscos de uma secularização realizada alhures e fora dos trilhos se soubermos claramente o que significa secularização nas nossas sociedades pós-seculares. É com essa intenção que retomo o antigo tema Fé e Saber”. Cf. também “O Choque dos ocidentes”. Debate entre dois dos principais cientistas políticos da atualidade Anthony Giddens e Samuel Huntington. In: *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 07/03/2004. “A religião exerce papel cada vez mais importante na maneira como os países definem suas identidades nacionais – no mundo como os governos tentam estabelecer sua legitimidade – e também vem se tornando um fator considerável em conflitos sociais”. Embora seja bom lembrar que o aumento do fenômeno não garante o aprimoramento da espiritualidade.

grupos militantes que quiseram driblar esta dimensão importante da consciência religiosa substimando-a, ou pior, contrariando-a, nunca alcançaram êxito em termos de aceitação popular.

Jürgen Habermas, um dos mais importantes filósofos ainda vivos, consagra a última parte de sua obra *O Futuro da Natureza Humana* ao ressurgimento da religiosidade como um sinal surpreendente do mundo contemporâneo. Para ele, o problema da religiosidade, embora submetido à crítica, continua um núcleo de aglutinação e um elemento de ligação dos diferentes problemas fundamentais, em torno dos quais se articulam tanto a possibilidade de emancipação quanto a possibilidade do fundamentalismo. O que julgamos importante salientar é que esta tendência, num contexto em que a dimensão qualitativa da vida tem sido deteriorada pelo consumismo deletério e pela transformação da corporeidade em uma máquina, não está sendo ignorada pelos grandes pensadores contemporâneos, mas, ao contrário, sendo concebida como um tema atual, digno de atenção neste início de século. Realmente, a religião emerge como um fenômeno que não pode ser negligenciado porquanto se apresenta como um dos grandes desafios da sociedade contemporânea. Sendo assim, torna-se necessário indagar, analisar e olhar criticamente este fenômeno, principalmente por sua relevância e pertinência filosófica. A religião, como realidade multifacetada, é expressão de contradições. Nela estão colocadas várias vertentes que mostram a necessidade de analisar suas implicações para os nossos dias.

### **1.1 Crise, que crise?<sup>6</sup>**

Vivemos em um tempo de mudanças profundas (estruturais e conjunturais) nesta entrada de século XXI e começo do terceiro milênio, que ocorrem em todos os níveis – social, político, econômico, ambiental, cultural, religioso. Constata-se a crise da razão, da

---

<sup>6</sup> Tomamos este título emprestado de um artigo de José Luiz Sanfelice. In: *NUANCES: Revista do Curso de Pedagogia* – UNESP, Volume 2, Número 2, Presidente Prudente, 1996.

fé e da ciência. Em poucas palavras, usando o termo técnico ou conceito de T. Kuhn, constatamos uma *crise dos paradigmas*. Inegavelmente, vivemos um tempo de tensões, lutas e temores: a queda do Muro de Berlim que abalou o socialismo histórico e o aparente triunfo do capitalismo, que se apresenta como a “nova ordem mundial”, marcam o nosso tempo. Libânio (1996, p. 43) caracteriza bem esse “novo tempo” quando afirma que “[...] economicamente, chama-se neoliberalismo. Seu nome político é democracia. Culturalmente recebe o nome de pós-modernidade e religiosamente se anuncia como Nova Era.”

*Nova Ordem. Novos Tempos. Nova Era.* São expressões que denotam que vivemos um processo de mudança de grandes proporções e magnitude. Dentro deste quadro em que se configura o momento atual, sentimo-nos impelidos a pensar essa complexidade, essa crise, esse colapso dos grandes paradigmas, sem relativizá-los ou torná-los absolutos, pois crise é um componente inerente à história humana. Existiu, existe e existirá sempre. O que muda, na realidade, são suas configurações e intensidades históricas: crise política, crise econômica, crise social e uma infinidade de crises que poderíamos aqui elencar. Este começo de século vive uma crise generalizada. Tornou-se lugar comum falar em crise, conjuntura e perplexidade. Parece, realmente, que a crise atinge proporções sem precedentes na história. Um dos aspectos que fundamentam tal crise, em nosso entendimento, é o antropológico, envolvendo a compreensão do significado do ser humano frente ao mundo, ou seja, frente a sua própria realidade. Diante disso, diz-se que tudo está em crise. Isso será mesmo verdade? Como se expressa esta crise? A resposta a esta questão, a partir do senso comum, não é difícil de ser dada. No entanto, se estamos trabalhando com a categoria contradição, a ciência, a partir da idéia de “progresso”, pode não estar em crise. Porém, sob o ponto de vista de seus fundamentos epistemológicos e por estar a serviço da

construção de uma sociedade mais justa, pode estar vivendo uma profunda crise de paradigma e de sentido.

*Crise! Que Crise!* Este é o instigante título de um pequeno e denso artigo do educador José Luis Sanfelice e que nos ajuda a entender o sentido da crise atual da educação. Sua recusa obstinada a toda generalização “[...] pode ser muitas vezes conseqüência de uma leitura mais política do que científica do real” (1996) sugere uma leitura mais profunda da crise educacional sem torná-la absoluta, nem relativa. Nesta mesma perspectiva, podemos analisar outros aspectos, como por exemplo, a ciência, a tecnologia, a economia, a religião, a política, a cultura. Explicitemos rapidamente cada um deles.

A ciência está em crise? Sim e não. Nunca se progrediu tanto no campo da ciência. Basta lembrar as realidades dos transplantes, da clonagem, da revolução genética. O que não houve foi um progresso distributivo na mesma proporção dos avanços científicos, no sentido de submeter a ciência aos interesses do bem-estar da humanidade. Crise histórica e antropológica: pensou-se na ciência e não se pensou no homem.

A tecnologia está em crise? Igualmente sim e não. Nunca se verificou tanto aperfeiçoamento tecnológico. Basta lembrar o desenvolvimento dos simples aparelhos eletrônicos aos sofisticados sistemas da informática, com seus chips e satélites. O que não ocorreu foi um aprofundamento ético com as mesmas dimensões. Crise histórica e antropológica: pensou-se na técnica e não se pensou na ética.

A economia está em crise? Sim e não. Nunca a estrutura do mercado, a capacidade de produção de bens de consumo e de riquezas atingiram tamanho potencial. Basta lembrar

o crescimento econômico e o aumento do Produto Interno Bruto (PIB), principalmente dos países em desenvolvimento. O aumento da produção de alimentos, tanto na indústria como na agricultura, demonstra isso. O que não se verifica é uma estruturação social com os mesmos alcances e possibilidades. Crise histórica e antropológica: pensou-se no econômico e não se pensou no social.

A Religião está em crise? Sim e não. Nunca se respirou tanto incenso como nos dias atuais. Basta lembrar o ressurgimento das igrejas pentecostais e dos diversos grupos místicos. O que não houve foi o cultivo da gratuidade e da dimensão mais profunda e bela da religião, que é a sua graça. Crise histórica e antropológica: pensou-se na utilidade e não se pensou na gratuidade.

A política está em crise? Sim e não. Nunca se divulgou tanto na esfera mundial, pelo menos teoricamente, os ideais democráticos e o valor da democracia. Basta lembrar a superação dos regimes ditatoriais, a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (que significa um iniludível avanço no reconhecimento da diversidade humana) e a criação de instituições voltadas para a manutenção da paz e para a busca do bem comum. O que não se vislumbra é a ampliação da consciência de cidadania na mesma proporcionalidade. Crise histórica e antropológica: pensou-se na democracia e não se pensou no cidadão.

Finalmente, a cultura está em crise? Sim e não. Nunca a construção objetiva e simbólica da humanidade ganhou lastros tão densos como na pós-modernidade<sup>7</sup>. Basta

---

<sup>7</sup> As profundas transformações que vêm ocorrendo em esfera planetária têm como resultado a pós-modernidade. Este é um conceito atualíssimo no debate entre os intelectuais, dada a sua falta de padrões e consensos definidos. Para um estudo mais aprofundado sobre o assunto, veja-se Octavio Ianni, *A Sociedade Global*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

lembrar a ampliação dos direitos, a quebra de tabus e a superação de preconceitos. O que não se constata é a socialização ou a apropriação desses bens culturais. Crise histórica e antropológica: pensou-se na necessidade e não se pensou na liberdade.

Outros aspectos poderiam ser aqui elencados dentro deste mesmo raciocínio. Porém, bastam os exemplos citados para demonstrar nosso propósito e aprofundar nossa reflexão acerca da temática mencionada, tornando evidentes as contradições que permeiam esse processo. A questão fundamental é, o que nas entrelinhas já dissemos, a questão da proporcionalidade. Tudo o que é desproporcional, como o próprio termo expressa, é assimétrico. Toda assimetria gera contradição, conflitos e crise. Aqui está o ponto de partida para repensar os caminhos da humanidade a partir de uma outra perspectiva: a globalização humana. Como lembra o geógrafo Milton Santos (1999):

A globalização como agora se manifesta em todas as partes do planeta, funda-se em novos sistemas de referência, em que noções clássicas, como a democracia, a república, a cidadania, e individualidade forte, constituem matéria predileta do marketing político, mas, graças a um jogo de espelhos apenas aparecem como retórica, enquanto são outros os valores da nova ética, fundada num discurso enganoso, mas avassalador.

É inegável o progresso científico-tecnológico, econômico-espiritual e político-cultural, mas o desenvolvimento humano praticamente não foi contemplado nos grandes projetos da humanidade em termos de bem-estar, ética, sociabilidade, gratuidade, cidadania e liberdade, dimensões que foram relegadas a um plano secundário pelo privilégio dos aspectos tecnológico e econômico. Aqui evocamos Marx e Engels (1976) para reafirmar a necessidade de colocar a base material como motor da história. Esta base material que tem na vida humana, de acordo com Marx e Engels, sua radicalidade maior, se concretiza afetiva e efetivamente, num horizonte de coletividade. No entanto, o que tem movido a trajetória histórica do capitalismo tem sido a primazia da esfera econômica sobre as outras

esferas da produção humana<sup>8</sup>. Esta precedência na atual forma histórica do capitalismo está se radicalizando na “livre competição” do mercado e na livre escolha de um individualismo egoísta, estabelecidos como parâmetros axiológicos de ação e comportamento. Como diz Radcliffe (1998, p. 6):

Liberdade de concorrência sobre o mercado livre, onde cada um é livre de escolher o que quer. Todavia vimos que também tal liberdade é de certa forma ilusória. Porque estamos presos numa transformação geral do mundo que nos torna impotentes e que ninguém é capaz de parar, uma transformação que destrói as comunidades e devora o planeta. Encontra-se assim, no coração da história moderna, uma dupla contradição. Oferece-nos o progresso e encontramos a pobreza; oferece-nos a liberdade e nos encontramos impotentes.

Progresso e pobreza, liberdade e impotência, são realidades assimétricas e paradoxais, que devem ser tratadas com urgência para que encontremos os instrumentos de superação da crise gerada pelo paradoxo entre elas. Esses fatos demonstram a dialeticidade da história e nos convocam a entrar nessa dinâmica, superando a implacável ideologia do tempo homogêneo e hegemônico, e do pensamento único. A questão da compreensão do tempo é de fundamental importância para a compreensão da lógica homogeneizadora da globalização, difundida pela ideologia neoliberal. Uma reflexão mais radical sobre o problema do tempo pode ser encontrada em Benjamin (1991), quando o autor trabalha com um conceito de *revolução*, desatrelando-o do conceito de *progresso*. Benjamin destrói a mistificação do *tempo* como um *contínuo* linear que impede que emergjam processos criativos, rupturas, revolução. Essa crise histórico-antropológica, caracterizada pelo distanciamento entre as pessoas e suas produções, e das pessoas entre si, é um dos grandes desafios atuais.

---

<sup>8</sup> Uma análise aguda da crise estrutural global do capital pode ser conferida em István Mészáros. *A educação para além do capital*; tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

Nesse debate, a teologia da libertação, tem uma função de suma relevância no resgate da promoção humana, e conseqüentemente, na formação da consciência de cidadania, da consciência e da proximidade entre as pessoas. Sem compreensão e conhecimento das articulações e dos movimentos sociais não há condições para um progresso humano libertário. É preciso ter consciência dos interesses e dos conflitos que impulsionam o movimento da sociedade nos seus vários aspectos. Essa práxis pedagógica da formação da consciência, ligada aos movimentos sociais e eclesiais, alcança pessoas analfabetas que exercem um verdadeiro compromisso de cidadania a partir do conhecimento que têm da escola da vida. Essas pessoas têm, em seu grupo social, a possibilidade de adquirir informações, conhecimentos, sabedoria e de se tornarem aquilo que Antônio Gramsci (1979) qualifica como sendo *intelectuais orgânicos* de sua classe.

E aqui cabe salientar que a educação não se restringe ao seu aspecto formal, institucional ou acadêmico. De certa forma, os grupos e os diversos segmentos sociais, tais como igrejas, sindicatos e associações, exercem alguma função educativa, embora nem sempre de forma sistematizada. Informalmente se aprende muito de diferentes modos, em muitos lugares e em diferentes situações e possibilidades: escolas, leituras, celebrações, viagens, integração em grupos sociais, cinema, teatro, exposições, festas e artes. É esse aspecto da práxis pedagógica informal, que emerge dos movimentos sociais, que desejamos defender sem cair na lógica da homogeneização e sem negar que este contexto, embora favorável ao desenvolvimento humano, é também contraditório.

## 1.2 Sintomas da crise ética contemporânea

Embora levando em consideração o caráter contraditório dos movimentos que vivemos, parece-nos adequado falar de crise em diferentes perspectivas: a crise na *economia global* caracterizada pelo sistema capitalista que, nessa etapa de hegemonia neoliberal, gerou uma nova ordem mundial em que a especulação financeira predomina sobre o investimento produtivo; a crise na *ecologia planetária*, que ocasiona sistemáticas implicações antropológicas e sociais que ameaçam a natureza, a vida, a liberdade e o futuro do homem, e do sistema Terra; a crise na *política mundial*, que com o “esvaziamento” da utopia socialista, vê cada vez mais minimizada a capacidade da esfera pública de ampliar as atividades comunitárias em vista do bem comum, provocando com isso, o enfraquecimento da política como força maior de efetiva universalização de direitos e valores humanos.

Em decorrência, temos a afirmação e a prevalência da economia de mercado que, como mecanismo de sustentação e legitimação discursiva, usa tendencialmente, de forma ortodoxa e pragmática, seu predomínio ideológico que, por sua vez, impõe ao mundo de forma avassaladora, a inserção quase obrigatória do advento de uma “nova ordem mundial”, o chamado processo de globalização, não admitindo nenhum outro horizonte utópico, isto é, nenhuma nova forma ou alternativa de sociabilidade baseada na criatividade humana. Tal tendência provoca conseqüências na formação econômica, política, social, cultural e ética da humanidade. Mas, não podemos falar da diversidade da crise atual sem uma percepção dos eixos balizadores que orientaram o século XX<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O sociólogo brasileiro Octávio Ianni, em sua obra *A Sociedade Global* (1995, p. 65), apresenta a globalização como “[...] um vasto processo histórico no qual emergem conquistas e realizações, impasses e contradições. Na essência da racionalidade do capitalismo, como modo de produção material e espiritual, como processo civilizatório, encontra-se a sua irracionalidade, a sua negatividade, o seu absurdo.” Na opinião de Ianni, em sua obra *A era do globalismo*

Hobsbawm, historiador que viveu e estudou intensamente este período, avalia-o, como já mencionamos, como o século que “viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam” (HOBSBAWM, 1995, p. 30). É difícil fundamentar um juízo tão global sobre uma época de densa transformação, sobretudo após as duas grandes guerras mundiais, que alteraram radicalmente “o grande edifício da civilização” e colocaram em colapso o paradigma moderno e suas certezas. Daí a interrogação de Hobsbawm: “Para onde estamos indo?” Essa questão encerra uma implicação ética desafiadora, que consiste em pensar a realidade a partir de uma percepção planetária do mundo. Aqui delinea-se o tema de fundo desta tese: a crise ética contemporânea.

Em nosso entendimento, a crise ética contemporânea se expressa na crise de *integração*, que rompe com todos os vínculos e pontos de referência comuns que, por sua vez, orientam as condutas pessoais e coletivas em busca de consensos mínimos.

A perspectiva ética que defendemos considera que essa ruptura com o conceito de *integração*, como ponto de equilíbrio e de consensos mínimos entre os seres humanos, tenha levado o projeto moderno, na sua dimensão instrumental, a prescindir, na expressão utilizada por

---

(1999, p. 11), “[...] a globalização do mundo expressa um novo ciclo de expansão do capitalismo, como modo de produção e processo civilizatório de alcance mundial. Um processo de amplas proporções envolvendo nações e nacionalidades, regimes políticos e projetos nacionais, grupos e classes sociais, economias e sociedades, culturas e civilizações. Assinala a emergência da sociedade global, como uma totalidade abrangente, complexa e contraditória. Uma realidade ainda pouco conhecida, desafiando práticas e ideais, situações consolidadas e interpretações sedimentadas, formas de pensamento e vôos da imaginação. Para reconhecer essa nova realidade precisamente no que ela tem de novo, ou desconhecido, torna-se necessário reconhecer que a trama da história não se desenvolve apenas em continuidades, seqüências, recorrências. A mesma história adquire movimentos insustentados, surpreendentes. Toda duração se deixa atravessar por rupturas. A mesma dinâmica das continuidades germina possibilidades inesperadas, hiatos inadvertidos, rupturas que parecem terremotos.” Octávio Ianni parece compartilhar da tese em que a crise atual é resultante da ruptura da bipolaridade entre capitalismo e socialismo no fim do século XX. “O globalismo é produto e condição de múltiplos processos sociais, econômicos, políticos e culturais, em geral sintetizado no conceito de globalização. Resulta de um jogo complexo de forças atuando em diferentes níveis da realidade, em âmbito local, nacional, regional e mundial. Algumas dessas forças emergem com o nascimento do capitalismo, ao passo que outras com o colonialismo e o imperialismo, compreendendo a formação de monopólios, trustes, cartéis, corporações transnacionais.” (1999, p.184)

Joseph Campbell (1904-1987), da *literatura do espírito*<sup>10</sup>. Campbell, ao abordar o poder do mito, constata que “o que temos hoje é um mundo desmitologizado” e por isso, carente de “sinais” ao longo da “travessia”. Campbell descreve com precisão, o mito como elemento constitutivo da história humana, como algo que confirma e dá significado aos conflitos humanos.

Um de nossos problemas, hoje em dia, é que não estamos familiarizados com a literatura do espírito. Estamos interessados nas notícias do dia e nos problemas do momento. Antigamente, o campus de uma universidade era uma espécie de área hermeticamente fechada, onde as notícias do dia não se chocavam com a atenção que você dedicava à vida interior, nem com a magnífica herança humana que recebemos de nossa grande tradição – Platão, Confúcio, Buda, Goethe, e outros, que falam dos valores eternos, que têm a ver com o centro de nossas vidas. Quando um dia você ficar velho e, tendo as necessidades imediatas todas atendidas, então se voltar para a vida interior, aí bem, se você não souber onde está ou o que é esse centro, você vai sofrer. (CAMPBELL, 1990, p. 3 - 4)

Mais adiante, ele acentua a necessidade da recuperação da idéia do mito para entender os problemas e interrogações de nossa realidade contemporânea, apontando que os mitos sempre deram sustentação à vida humana.

As literaturas grega e latina e a Bíblia costumavam fazer parte da educação de toda gente. Tendo sido suprimidas, toda uma tradição de informação mitológica do Ocidente se perdeu. Muitas histórias se conservam, de hábito, na mente das pessoas. Quando a história está em sua mente, você percebe sua relevância para com aquilo que esteja acontecendo em sua vida. Isso dá perspectiva ao que lhe está acontecendo. Com a perda disso, perdemos efetivamente algo, porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar. Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele. (CAMPBELL, 1990, p. 3 e 4)

Abstraindo da vida interior para enfatizar o esclarecimento apenas racional, científico-tecnológico de tudo, o projeto moderno acabou desfazendo os vínculos com as referências que

---

<sup>10</sup> Cf. J. CAMPBELL. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athenas, 1990.

davam à vida um sentido de integração e impulsionavam a solidariedade com a totalidade cósmica, que se abria à transcendência<sup>11</sup>. Essa situação se agrava ainda mais na sociedade contemporânea, que exalta em excesso os interesses particulares, a lógica dominante da economia de mercado e o progresso da racionalidade técnico-instrumental.

No entanto, coerentemente com a leitura dialética antes referida, demolir as esperanças revolucionárias e focar a vida nos interesses privados, tornou, paradoxalmente, imperativa a necessidade de construção de uma ética mundial fundada no cuidado essencial que se traduz em consensos mínimos, como reconhecimento das raízes coletivas e comunitárias, portadoras de enormes possibilidades de erradicação das discrepantes desigualdades e contradições de nosso tempo.

Torna-se, assim, imperioso o resgate do conceito de integração como pressuposto necessário para o reconhecimento de um consenso mínimo em meio à pluralidade e à complexidade dos valores que orientam o pensamento humano. Para isso, é necessário que a integração assuma dialeticamente a construção de uma síntese que traduza o processo dinâmico da existência, que é ao mesmo tempo, imanência e transcendência, isto é, a condição humana é, por uma parte, profundo enraizamento no cotidiano da vida, nas tradições culturais e nas

---

<sup>11</sup> Este é outro conceito que merece ser explicitado. Transcendência é fundamentalmente uma dimensão intrínseca do ser humano: capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além. O ser humano, como ser histórico, é ao mesmo tempo um ser de raiz (imanência) e um ser de abertura para as infinitas possibilidades de emancipação (transcendência). Leonardo Boff, em *Tempo de Transcendência: o ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 22-23: “[...] nós, seres humanos, homens e mulheres, na verdade, somos essencialmente seres de *protest-ação*, de ação de protesto. Protestamos continuamente. Recusamo-nos a aceitar a realidade na qual estamos mergulhados porque somos mais, e nos sentimos maiores do que tudo o que nos cerca. Desbordamos todos os esquemas, nada nos encaixa. Não há sistema militar mais duro, não há nazismo mais feroz, não há repressão eclesiástica mais dogmática que possam enquadrar o ser humano. Sempre sobra alguma coisa nele. E não há sistema social, por mais fechado que seja, que não tenha brechas por onde o ser humano possa entrar, fazendo explodir essa realidade. Por mais aprisionado que ele esteja, nos fundos da Terra, ou dentro de uma nave espacial no espaço exterior, mesmo aí o ser humano transcende tudo. Porque, com seu pensamento, ele habita as estrelas, rompe todos os espaços. Por isso, nós, seres humanos, temos uma existência condenada – condenada a abrir caminhos, sempre novos e sempre surpreendentes.”

limitações da contingência histórica, e por outra, é sempre abertura em sua criatividade, em sua capacidade de romper barreiras e ir além de todos os limites.

Buscando uma melhor compreensão conceitual dos termos dialética, revolução e integração, procuramos explicitar o sentido que emprestamos a essas categorias no contexto de nossa tese. Dialética, a rigor, supõe confronto, acirramento das contradições, lutas e superações, sendo exatamente este, o sentido que empregamos ao termo. Revolução, no contexto de nossa pesquisa, tem o sentido de visão transformadora contra todo imobilismo estático que conduz às aporias. E, por fim, integração representa uma totalidade complexa que revela capacidade de abertura a toda alteridade, isto é, terra, humanidade e todos os seres se entrelaçam em redes de inter-retro-conexões, isto é, não se trata de uma simples junção de coisas, mas de uma integração que possibilita a unidade na diversidade.

### **1.3 Cenário da crise ética contemporânea: para onde estamos indo?**

O primeiro questionamento que se coloca ao debate contemporâneo, em diversos campos do conhecimento, em particular no campo da filosofia, é o da relação entre modernidade e pós-modernidade, como a grande problemática do nosso tempo. O que a modernidade queria? Para responder a esta pergunta torna-se necessário estabelecer algumas distinções do conceito de modernidade, pelo menos em duas vertentes – iluminismo e modernização – que se combinam e revelam dimensões do projeto moderno, mas, inevitavelmente, apresentam conseqüências muito diferentes e não abarcam a totalidade deste projeto, que emerge na Europa a partir do século XVII<sup>12</sup>. Para os iluministas, o projeto da modernidade significava fundamentalmente uma auto-referente profissão de fé na própria razão, ou seja, a emancipação dos homens dos jugos da

---

<sup>12</sup> Cf. Anthony Giddens. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

religião e da tutela da moral. A idéia de desenvolvimento, agora sujeita ao controle humano, torna-se o grande mote da modernidade, cuja concepção é profundamente reducionista, inclusive em sua construção constituída de um núcleo duro de argumentação sempre centrada na idéia de progresso. Igualmente, a categoria de modernização apresenta uma percepção reducionista vinculada à cultura e à arte, fundamentalmente em sua dimensão técnica<sup>13</sup>. Em sentido *weberiano*, é o processo de racionalização do ocidente que se resume na racionalidade com respeito a fins, que, por sua vez, culminará na racionalidade instrumental.

Essas duas vertentes – iluminismo e modernização – são partes importantes do projeto moderno, embora insuficientes e sem a abrangência para cobrir a modernidade em seu sentido amplo, que, na acepção *habermasiana*, deve ser entendida como potencial crítico e emancipatório que permite a superação do processo de racionalização por meio de uma nova compreensão da razão, na perspectiva da racionalidade comunicativa.

Feitas estas observações, distinguindo-se a perspectiva iluminista da perspectiva de modernização, entendemos, com Habermas, que a modernidade é um projeto inacabado e que,

---

<sup>13</sup>Cf. L. Boff. *A Voz do Arco-Íris*. Brasília: Letraviva, 2000, p. 20. “O núcleo da modernidade reside na emancipação do indivíduo de seus contextos ideológicos, econômicos, e sociais. O indivíduo sempre visto como um momento de uma totalidade social maior”. Mas, “[...] a modernidade, desde a sua emergência”, escreve Boff, “[...] mostrou traços destrutivos, haja visto o imperialismo ocidental, a história da violência e da opressão sobre povos, gêneros e raças, a manipulação da religião para conferir uma aura de sacralidade ao seu projeto e a fascinação pela violência nas relações sociais e no imaginário dos meios de comunicação [...]” (Idem, op. cit., p. 29-30). Essa assertiva evidencia a ausência de integração, isto é, não há diálogo e encontro, mas imposição etnocêntrica da cultura moderna. “A pós-modernidade participa de todos os pós-ismos (pos-histoire, pós-industrialismo, pós-estruturalismo, pós-socialismo, pós-marxismo, pós-cristianismo, etc.) com aquilo que eles têm em comum: a vontade de distanciamento de certo tipo de passado ou a recusa a certo tipo de vida e de consciência, a percepção de descontinuidade sentida e sofrida no curso comum da história, e a insegurança generalizada.” A pós-modernidade se refere à ruptura com as visões universais, chamadas metanarrativas, e proclama a impossibilidade dos fundamentos epistemológicos e teleológicos da história. Boff (op. cit.), principalmente na primeira parte, defende a “crítica à pós-modernidade e resgate da subjetividade”. Vale ressaltar que o termo pós-modernidade possui, no debate contemporâneo, múltiplas significações. Para Lyotard, marca o fracasso da modernidade; para Habermas, a modernidade é um projeto inacabado e vê no resgate da racionalidade comunicativa a possibilidade do entendimento. Cf. também: L. R. Benedetti, “Fundamentalismo: novidade?”, in: *Cadernos de teologia*, número 03, 1997: “Entenda-se pelo termo um estado de espírito desencantado com as grandes teorias históricas e marcado por um ideal de liberdade individual ilimitada: cada um constrói para si mesmo uma identidade a seu gosto.”

para retomá-lo, é necessário retomar o caminho da própria modernidade<sup>14</sup>. As raízes da modernidade remontam ao *cogito* cartesiano, cujo racionalismo em todas as suas formas, constitui o traço fundamental do Iluminismo<sup>15</sup>. Mas o espírito moderno, em sua configuração clássica, ganha especialmente em Kant, a sua maioridade formalizada na famosa expressão *sapere aude!* (Ousa valer-te de tua própria razão!). Ele expressa sua confiança no poder da razão como instrumento que levaria o homem à autonomia e à liberdade diante de todas as tutelas exteriores<sup>16</sup>. Na perspectiva de Kant, portanto, a modernidade se coloca como tarefa permanente do homem; mais do que afirmar que o uso da razão levará a um estágio de perfeição, estabelece que o meio que o homem tem para aperfeiçoar-se é a razão. Quanto melhor for o uso que dela fizer, melhor será a sua sorte.

Na concepção de Habermas (2000), Hegel foi o primeiro a considerar conscientemente a consolidação dos “novos tempos”, dos “tempos modernos”. Portanto, em Hegel, a modernidade atinge o seu apogeu, marcando a ruptura com a tradição teológica e feudal, originando um novo período, pleno de possibilidades e alimentado pela fé na razão, que encontra em si mesma, a legitimação.

Mas, não demorou muito tempo para que esta dimensão luminosa da modernidade fosse ofuscada pela dimensão sombria, revelando o paradoxo deste novo momento histórico. De um lado, a possibilidade de criar um sistema social mais humano (Marx), uma vida social

---

<sup>14</sup> Habermas esclarece que apenas nos anos 50 a palavra “modernização” foi utilizada como termo técnico, sendo Hegel o primeiro a desenvolver um conceito claro de modernidade. Esse conceito refere-se a “[...] um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas, etc.” Jürgen HABERMAS. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 4-5

<sup>15</sup> René DESCARTES. O Discurso do Método e as Meditações Metafísicas. in: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

<sup>16</sup> Cf. Immanuel KANT. *Resposta à pergunta: que é Iluminismo? A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

harmoniosa e gratificante (Durkheim) e uma ordem social mais feliz, fundamentada na crença do “progresso” da ciência (Comte); de outro, a realidade do totalitarismo, do despotismo, do fascismo, do nazismo, entre outros eventos aterrorizantes, que jogaram sombras profundas sobre a modernidade, deixando para o século XX, a triste marca de ser o século das guerras e dos holocaustos.

É deste lado sombrio que emerge o pensamento pós-moderno, uma tentativa rica, ainda que ambígua em diversos níveis, de uma crítica à filosofia do sujeito – da subjetividade cartesiana. No campo filosófico e epistemológico, a pós-modernidade ganhou visibilidade na reflexão de muitos pensadores, tais como Derrida, Baudrillard, Vattimo, mas, sobretudo, de Jean-François Lyotard, que levantou a tese de que estaríamos no início de uma nova era histórica, pós-moderna, caracterizada pelo fim das metanarrativas, dos projetos globalizantes e das utopias. Todas estas narrativas, projetos e utopias – que teriam causado as guerras, o poder totalitário e o imperialismo da razão ocidental – enfrentam hoje, segundo Lyotard, uma profunda crise de legitimação epistemológica, principalmente na perspectiva do saber científico, que coincide com a racionalidade instrumental.

Para Lyotard não há uma filosofia da história. A legitimação deve ser buscada em cada contexto, predominando portanto, “os jogos de linguagens”: o que prevalece não é mais o saber racional na forma de uma escatologia secularizada como foi pensado no Iluminismo, mas a “performance” nos “jogos de linguagens”, isto é, a imposição do melhor argumento em cada contexto específico. Lyotard expressa isto com vigor ao afirmar que “[...] na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação.”

(LYOTARD, 2002, p. 69) Neste sentido, o problema da legitimação do saber não encontra sua validade nos “grandes relatos”, mas na “paralogia”<sup>17</sup>.

Na avaliação crítica de Boff, a perspectiva pós-moderna é absolutamente plural: “estilos de vida, formas literárias, códigos de conduta, escalas de valores, tradições religiosas e espirituais estão no mesmo nível. Tudo é igualmente válido.” (2000, p. 22) Além dessa pluralidade, característica da pós-modernidade, é importante ressaltar também a sua fragmentação e o seu relativismo, pois, “[...] a pós-modernidade, mais que uma nova fase da história, deve ser vista como uma atitude de espírito em contexto de crise e de ocultamento de todas as referências.” (2000, p. 23) O teólogo chama atenção para os riscos dessa fragmentação pelas limitações, que impõe à compreensão da realidade para além do indivíduo: “[...] desaparece o horizonte utópico, sem o qual nenhuma sociedade pode viver e nenhum compromisso humano ganha significação e sustentabilidade.” (2000, p. 23)

Boff interpreta o pensamento pós-moderno a partir de seu interesse pela emancipação, assinalando que “a pós-modernidade [...] não aponta para uma superação da modernidade. Pelo contrário: ratifica e glorifica o seu lado patológico. Nesse sentido, a pós-modernidade continua sendo uma expressão da modernidade no seu lado *demens* (que sempre vem junto do lado *sapiens*).” (2000, p. 29) Na esteira deste debate – modernidade x pós-modernidade – está a relação entre o local e o global<sup>18</sup>, e o nexos entre razão e emancipação, que nos impõem algumas importantes indagações: existe ainda a possibilidade de fundamentar um princípio ético-normativo de ação a partir da razão? Como manter uma tensão produtiva entre o local e o global?

---

<sup>17</sup> J.F. LYOTARD. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. 111: “O recurso aos grandes relatos está excluído; não seria o caso, portanto, de recorrer nem à dialética do espírito nem mesmo à emancipação da humanidade para a validação do discurso científico pós-moderno”. Sobre a legitimação pela paralogia, vale conferir especialmente o capítulo 14 desta obra.

<sup>18</sup> Cf. Jörg Zirfas. “Ética Global como Ética Glocal” (Tradução do alemão por Pedro Goergen), in: *Educação & Sociedade*, ano XXII, número 76, Outubro, 2001.

Como superar o etnocentrismo e, ao mesmo tempo, estar aberto ao novo, mantendo a identidade das culturas? Este cenário de pluralidade, de dúvidas, de incertezas e de profundas transformações de nossa época revela, fundamentalmente, a crise do nosso *ethos* e as contradições de nosso tempo. De um lado, os admiráveis progressos da ciência e tecnologia, que produziram avanços notáveis, sobretudo nos campos da comunicação social e da biologia, que por sua vez, oferecem incríveis oportunidades de intervenção nos processos vitais e de comunicação; em contrapartida, estes mesmos progressos interferem profundamente nos valores e tradições éticas, gerando uma crise sem precedentes e novos desafios, que exigem respostas urgentes por parte da sociedade, tendo em vista os radicais riscos que corre em função dos rumos assumidos pela razão.

Diante deste contexto, a pergunta sobre o lugar da ética no mundo atual é, ao mesmo tempo, iniludível e crucial, pois se torna cada vez mais urgente a criação de novas formas de racionalidade, que restaurem a dialogicidade, a alteridade, a solidariedade e a integração, como bases para um novo *ethos* educativo. E como vamos instaurar um novo *ethos*? As inquietações geradas por diversos movimentos sociais em todo o mundo constituem um sinal de que um *outro mundo é possível*<sup>19</sup>. Esses movimentos se tornam, pelas crises atuais, paradigmáticos e, ao mesmo tempo, forjadores de um novo consenso ético, ao abordar os temas fundamentais da humanidade e ao ampliar o debate sobre a possibilidade de uma fundamentação racional, em um contexto de pluralismo cultural e diversidade moral; surge, portanto, a necessidade de uma ética que possa garantir consensos mínimos entre os humanos.

---

<sup>19</sup> Este é o slogan do Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, em 2001, que ao indicar a centralidade dos movimentos sociais como protagonistas de uma globalização solidária, apontou para uma nova possibilidade de se pensar a ética nos dias atuais.

Mas, antes disso, no que tange ao caráter plural da cultura contemporânea, assistimos a uma crise axiológica sem precedentes, na qual incontestavelmente estamos inseridos, isto é, estamos imersos em uma permanente tensão que causa um intenso mal-estar pela falta de um conjunto de valores e de princípios, constituidores de uma visão capaz de fornecer parâmetros orientadores para a ação humana. Tal crise redundava numa das principais razões – agora mais do que em qualquer época do passado – de insegurança e instabilidade, que configuram a sociedade global destituída de um horizonte ético.

Como bem sublinha Jean-François Mattei (2002, p. 39), “[...] vivemos o fim das ideologias, o fim do progresso, o fim da história, o fim da arte e, para os mais refinados, o fim da metafísica”. E continua Mattei:

O século XX pensou triunfar sobre a ignorância, a guerra e a violência graças aos progressos da ciência e à generalização da democracia. Contudo, engendrou guerras mundiais, extermínios e genocídios a grau jamais igualado na história, para não dizer nada da humilhação generalizada da figura humana de que são testemunhos a literatura e a filosofia. (2002, p. 10)

Mattei partilha com muitos outros pensadores contemporâneos a opinião de que, seja do ponto de vista histórico (Hobsbawm), seja do ponto de vista filosófico (Boff), não há saídas fáceis para a crise atual. Esta se distingue de todas as que a precederam, uma vez que ao mesmo tempo em que se movimenta sobre o chão de riscos explosivos, coloca em questão não apenas este ou aquele valor, esta ou aquela forma de comportamento, mas os próprios fundamentos da ética tradicional. Essa é a razão da advertência feita por Hobsbawm (1995), quando enfatiza que

Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir ad infinitum. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o

nova centralidade no processo de renovação social. “Essa é a nova centralidade social, a nova racionalidade necessária e salvadora, fundada no pathos, no sentimento profundo de pertença e solidariedade, de familiaridade, hospitalidade e comensalidade entre todos os seres da natureza.” (BOFF, 2002, p. 16)

Fica evidente a partir desta afirmação que Boff não compartilha da posição “pós-moderna”, visto que a condição pós-moderna critica radicalmente as pretensões universalizantes da modernidade, focando-se numa perspectiva absolutamente individualista<sup>22</sup>. Assim entendida, a pós-modernidade catalisa uma das características mais evidentes do contexto contemporâneo: a fragmentação. Impõe-se a pergunta se na situação atual de substituição da totalidade pelo fragmento, é possível defender o futuro comum da Terra e da humanidade. Estamos em um processo de globalização em que começa a emergir um estado de consciência de que todos estamos sobre o planeta Terra. Essa descoberta do planeta e do cosmos como totalidade, estando tudo relacionado e formando a “comunidade biótica”, vai dando contornos que possibilitam construir os fundamentos de uma convivência possível, dentro de um projeto orientador da “geossociedade planetária”, com uma base comum de valores. Qual é nossa responsabilidade? Seria incorporar essa nova visão, com a consciência de que nós, seres humanos, somos a Terra<sup>23</sup>.

Estas constatações mostram, pela análise realizada até aqui, que estamos de fato vivendo neste início do século XXI, uma grave crise de valores, um mundo de profundas transformações,

---

<sup>22</sup> A respeito desta questão sugere-se dentre outras fontes a leitura de Jean-François Lyotard. *A condição pós-moderna*, 7ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002; Pedro Goergen. *Pós-modernidade, Ética e Educação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001. “A ciência e a tecnologia, os dois fogosos cavalos de batalha do Iluminismo conduziram a carruagem do mundo ocidental, a par dos lugares de conforto e bem-estar, à beira dos abismos assustadores das dicotomias individuais e sociais em que segurança e fragilidade, conhecimento e ignorância, riqueza e pobreza, saúde e doença, opulência e miséria, vida e morte coabitam lado a lado.” (GOERGEN, 2001, p. 6)

<sup>23</sup> A palavra homem deriva da palavra húmus, que significa terra fértil. Adão significa terra fecunda. É a terra que olha para si. É a terra que olha para o céu. A singularidade e a responsabilidade do ser humano está no cuidado, ou seja, em ser o “anjo” ou o jardineiro da terra como é descrito nas primeiras páginas do Gênesis.

em que tudo está sendo questionado. Na tentativa de compreender as incertezas e as ambivalências deste nosso tempo, diferentes vozes – a partir de diferentes óticas – têm construído o debate em torno da crise contemporânea<sup>24</sup>. Boff está entre os intelectuais que pensam essa crise e nos auxiliam a reconhecer que “[...] nosso tempo se caracteriza por uma crise generalizada que atinge os fundamentos das convicções estabelecidas, das culturas, das religiões, dos valores, das políticas e do cotidiano.” (BOFF, 2002, p. 9) Deste processo resulta o que Boff chama de três problemas mundiais que suscitam a urgência de uma ética mundial: *a crise social, a crise do sistema de trabalho e a crise ecológica*. (2000, p. 11)

Para o autor, é neste contexto desafiador em que estamos vivendo que se torna necessário situar o debate contemporâneo sob o ponto de vista de uma ética mundial. Este debate põe em evidência a crise dos grandes eixos estruturadores da modernidade, como por exemplo, a crise social, onde “[...] os níveis de solidariedade entre os humanos decaíram aos tempos da barbárie mais cruel” (2003, p. 11). Observa-se, segundo ele, uma divisão profunda da espécie humana. De um lado, a “humanidade opulenta” e, de outro, “os deserdados e destituídos”. Os primeiros controlam as conquistas humanas e culturais e os demais estão condenados à marginalidade e à exclusão.

Da perspectiva da crise do sistema de trabalho, constata-se que, com a perda da centralidade do trabalho e as novas formas de produção completamente automatizadas, é cada vez maior o exército de excluídos em todas as sociedades mundiais. Finalmente, sobre o aspecto

---

<sup>24</sup> Entre as várias leituras, sugerimos: L. BOFF. *Crise: oportunidade de crescimento*. Campinas, SP: Verus, 2002. Sobre os diferentes aspectos da crise ver também as aberrantes contradições de nosso tempo, como constata C. Buarque: "Fabricamos carros para ganhar tempo, e cada carro adicional significa mais perda de tempo em engarrafamentos; construímos infra-estrutura urbana para ajustar nossas cidades ao automóvel, e cada obra significa menos área verde e menos recursos para os investimentos sociais. Queremos melhorar a qualidade de vida, e só conseguimos piorá-la. Buscamos tornar todos mais ricos, e ampliamos a desigualdade. No final temos uma sociedade mais rica e mais pobre. Mais rica na economia, mas pobre na qualidade de vida que se pretendia obter com o crescimento econômico. (BUARQUE, 2000, p. 97)

da crise ecológica, criamos ao longo das últimas décadas o “princípio de autodestruição”. Acrescenta-se a isso, a cultura do consumo, a ausência de uma utopia estimuladora de transformação social e a falência do Estado como esfera pública reguladora do bem coletivo. Todos estes sintomas da crise, suscitam a urgência de um novo *ethos* mundial.

A atividade humana irresponsável, em face da máquina de morte que criou, pode produzir danos irreparáveis à biosfera e destruir as condições de vida dos seres humanos. Numa palavra, vivemos sob uma grave ameaça de desequilíbrio ecológico que poderá afetar a Terra como sistema integrador de sistemas. Ela é como um coração. Atingido gravemente, todos os demais organismos vitais serão lesados: os climas, as águas potáveis, a química dos solos, os microorganismos, as sociedades humanas. A sustentabilidade do planeta, urdida em bilhões de anos de trabalho cósmico, poderá desfazer-se. A Terra buscará um novo equilíbrio que, seguramente, acarretará uma devastação fantástica de vidas. Tal princípio de autodestruição convoca urgentemente outro: o princípio de co-responsabilidade por nossa existência como espécie e como planeta. (BOFF, 2003, p. 13)

Este diagnóstico revela os dilemas básicos do momento histórico em que estamos vivendo. Desse modo, configura-se o cenário de uma conjuntura mundial marcada pela hegemonia do ideário político-econômico neoliberal, em que o social e o ético já não passam de um ideal de moral do passado.

Na expressão de Lipovetsky (1994), vivemos hoje “*a fase do crepúsculo do dever*”, ou seja, trata-se do fim da “ética do dever” (um dos pilares que sustentaram a modernidade em sua pretensão de universalidade) e do começo de uma aventura estritamente individualista, que dá os primeiros passos na direção de um novo ideal “[...] encarnando o novo valor absoluto dos tempos modernos: o indivíduo humano.” (1994, p. 29) Essa mudança provoca uma verdadeira transformação ao pôr em crise as idéias e os fundamentos que deram sustentação e asseguravam sentido ao edifício do projeto moderno.

A perspectiva pós-moderna, ao indicar a centralidade do indivíduo como condição da cultura contemporânea e, conseqüentemente, a perda do enfoque na esfera pública, legitima-se

como a conjuntura atual em que se globaliza o capital especulativo articulado aos centros financeiros, cuja hegemonia concentra e monopoliza o conhecimento (a ciência, as novas tecnologias microeletrônicas, a genética, enfim, a informação) como força produtiva apropriada à acumulação do capital<sup>25</sup>. Essa lógica orientada pelo princípio econômico como critério estruturador das relações produtivas individualizadas, acaba por excluir o ser humano e a esfera pública como fundamentos e valores éticos capazes de orientar um novo processo civilizatório.

Neste contexto, a lógica da competitividade econômica, aliada às possibilidades tecnológicas e sustentada pela ideologia neoliberal e sua avassaladora investida contra a esfera pública, tem conduzido brutalmente milhões de seres humanos à fome e a níveis lamentáveis de vida, o que demonstra que o ser humano não faz parte da lógica necrófila do capital<sup>26</sup>, que ao atribuir valor absoluto ao mercado e à economia, deixa de lado o primado da pessoa, assim como constata Oliveira (1995):

Nossa situação oferece razões para a consciência de crise que, nas últimas décadas, perpassa o mundo: o progresso tecnológico aprofundou o fosso entre ricos e pobres. Ao lado das imensas possibilidades tecnológicas criadas, a fome se alastra pelo mundo reduzindo milhões de pessoas a situações estúpidas de miséria e de ameaça permanente à sobrevivência. O avanço mesmo da tecnologia possibilitou a atual revolução tecnológica que tem deixado milhões no desemprego em todo o mundo. Estamos em pleno aprofundamento de um processo de globalização do sistema produtivo e do sistema financeiro em nível mundial, o que está conduzindo a um processo de reconcentração de capital no hemisfério norte e a formação de megablocos econômicos, que dividem entre si o que há de significativo na economia mundial, conduzindo à marginalização milhões de pessoas nos países ditos em desenvolvimento, o que significa: falta de emprego, fome, doença, falta de moradia, ausência de educação, de lazer, de

---

<sup>25</sup> Sobre esta questão conferir as obras: G. LIPOVETSKY. *Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989; *A Era do Vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Antropos, 1989; *O Crepúsculo do dever: a ética indolor dos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1994; *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

<sup>26</sup> A FAO, Organismo das Nações Unidas para Agricultura, afirma que existem hoje condições tecnológicas capazes de produzir alimentos para 12 bilhões de pessoas. Hoje somos 6 bilhões de habitantes no planeta e destes, mais de 3 bilhões vivem subnutridos. Citado por Frei Betto em “Crise da Modernidade e Espiritualidade” in: *Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

cultura, o que está conduzindo a situações de violência permanente e à exclusão da participação nas decisões políticas. (1995, p. 24)

Nesse contexto, prevalece a lógica da competição que exclui a relação de respeito à alteridade. O parâmetro orientador do comportamento humano passa ser o mercado, que dita, categoricamente, o que se deve fazer e que somente obedecendo às suas imposições cruéis, cada indivíduo poderá encontrar prosperidade. Os encantos do mercado parecem mais sedutores do que o “canto das sereias” que o velho Ulisses enfrentou. O que rege as relações são as competências e não mais a moralidade. A pergunta de fundo que neste contexto cabe colocar é esta: o que é viável e eficiente do ponto de vista econômico, é aceitável também do ponto de vista ético? A resposta a esta pergunta pressupõe outras duas questões de fundo: saber assumir que o paradigma que orientou a idéia da emancipação da humanidade, desde uma perspectiva racional, ancorada no critério de validade lógica própria do ocidente, atualmente se encontra em crise e considerar que o paradigma contemporâneo nomeado por Vattimo, Lyotard, entre outros da *pós-modernidade*, ao proclamar a *falência da razão* e ao recusar as *metanarrativas*, coloca sob suspeita toda pretensão filosófica e científica da modernidade de oferecer uma interpretação totalizante do real.

Estas duas questões indicam que a relação entre modernidade e pós-modernidade é, ainda, um tema amplamente aberto ao debate. Trata-se de perceber que os conflitos sociais, políticos, econômicos e ambientais subjacentes à realidade histórica, na perspectiva da ética do cuidado, precisam ser assumidos como ponto de partida para uma reflexão a partir da realidade, lançando perspectivas de um *ethos* educativo.

## 1.4 Crise ética da modernidade: para onde nos conduziu o progresso?

Para compreender as causas da crise ética contemporânea faz-se necessário refletir sobre os traços fundamentais do paradigma moderno. A conquista da *maioridade* do ser humano constitui o traço essencial do projeto da modernidade. Nos termos do pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), o conhecimento passa a ser derivado da razão prática e a história a ser interpretada a partir do próprio homem e não mais a partir da religião. A racionalidade sobrepõe-se à revelação. Encerra-se, assim, uma fase teocêntrica, na qual o saber divino e as revelações são pressupostos aceitos a priori; inicia-se a fase antropocêntrica, em que tudo se fundamenta a partir do próprio homem<sup>27</sup>. Com essa mudança de eixo ou de paradigma, instaurou-se o projeto iluminista<sup>28</sup> e lançou-se as bases definitivas da modernidade, que facultaram realizações decisivas nos “novos tempos”. Na interpretação de Goergen (2001), passa-se da idéia de salvação para a de emancipação. Enquanto aquela depende da providência divina, esta depende da responsabilidade humana de construir sua emancipação e legitimar sua verdade, isto é, “[...] o projeto moderno sintetiza-se pela fé na racionalidade e no progresso.” (2001, pp. 12-13) Neste sentido, a modernidade trazia em seu seio a idéia de progresso linear, de afirmação de uma razão vigorosa, de emancipação individual, de secularização dos valores e de centralidade do sujeito. Todos esses aspectos constituíam uma promessa que impulsionava o aperfeiçoamento e o desenvolvimento da civilização. A humanidade teria, de hora em diante, acreditavam os modernos, a possibilidade de

---

<sup>27</sup> A obra *O discurso filosófico da modernidade* nos introduz no pensamento de Habermas e em sua teoria da ação comunicativa. Logo no prefácio, Habermas deixa clara sua posição sobre a modernidade: a modernidade é um projeto inacabado. O tema da relação entre modernidade e racionalismo ocidental, portanto, perpassa toda esta obra, em que Habermas trava um embate com os hegelianos (de esquerda e de direita (neoconservadores)) e Nietzsche, que abandonaram o Iluminismo, o Esclarecimento e as condições da emancipação humana – essa é a proposta da modernidade em oposição à Idade Média, um mundo fundado na teologia. A novidade que a modernidade trouxe foi a de o homem tomar em suas mãos o seu próprio destino. Neste percurso, a modernidade suplantara o mito, a teologia, e pelo uso da razão, garantiria à sociedade um futuro melhor.

<sup>28</sup> O termo alemão *Aufklärung* (esclarecimento) foi elucidado por Kant que, sob a influência do Iluminismo, formulou a frase *Sapere aude!* (que significa: ousa saber). Tenhas coragem de servir-te do teu próprio entendimento. É neste sentido que compreendemos o conceito de Iluminismo.

atingir a maioria pelo uso público da razão, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas em qualquer ordem da vida humana. Sobre este último aspecto, acreditava-se que as tutelas impediam o homem de chegar à idade adulta.

Deste modo, o projeto da modernidade com seus processos de racionalização e secularização, trouxe ao homem a possibilidade de conhecimento e autonomia, permitindo avanços fantásticos da ciência, a produção e disseminação de técnicas que forjaram profundas mudanças e a alteração de modelos sociais, econômicos, políticos, culturais. A esse respeito, Morin comenta que “[...] o progresso era identificado com a própria marcha da história moderna.” (MORIN e WULF, 2003, p. 13) Mas, o próprio Morin, ao refletir criticamente acerca da idéia de progresso da modernidade, aponta para sua ambivalência e suas contradições: o modelo da energia nuclear não mais conduz apenas ao progresso, mas também ao aniquilamento humano.

O progresso trazia em seu seio a emancipação individual, a secularização geral dos valores, a diferenciação do verdadeiro, do belo e do bom. A partir de agora, percebe-se que o individualismo significa não apenas autonomia e emancipação, como também atomização e anomização. A secularização significa não só a libertação dos dogmas religiosos, mas também a perda dos valores, a angústia e a incerteza. A diferenciação dos valores conduz não somente à autonomia moral, ao prazer estético e a livre busca da verdade, mas igualmente a amoralidade, ao esteticismo frívolo e ao niilismo. (MORIN e WULF, 2003, pp. 16-17)

Nesta mesma perspectiva, pode-se afirmar que o *Sapere Aude!* entrou em colapso, pois já não é possível confiar nas próprias capacidades de estabelecer juízos de valor. As referências de orientação entraram em colapso, tudo se rompeu e essa desagregação trouxe grandes conseqüências para a vida, gerando uma postura niilista, reducionista ou relativista, assumida pelos pós-modernos como a marca do nosso tempo. Esse estado de desorientação e de vácuo moral é um desafio à pesquisa filosófica no sentido de voltar à necessidade originária e primeira

da ética, ou teoria dos valores, para refazer as bases de uma nova ética e de uma nova ótica, que ofereça um projeto de futuro. Um dos grandes desafios contemporâneos da humanidade parece ser o de construir novos parâmetros norteadores.

Habermas, no contexto deste debate, nos oferece importantes contribuições, pois ele vê a superação da subjetividade (filosofia do sujeito) mediante a uma ação voltada ao entendimento, numa sociedade mais integrada, sem abandonar-se o mundo tecnocientífico, ou seja, ele condena a racionalização sem abrir mão da racionalidade.

Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o “desencantamento” das cosmovisões orientadoras da ação, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma “racionalidade” crescente da ação social (HABERMAS, 2001, pp. 45-46).

Talvez a melhor forma de explicitar a tese de Habermas referente à racionalidade comunicativa seja retomar o pensamento de Adorno e Horkheimer (1985). Em *Dialética do Esclarecimento*, ainda apoiados no paradigma da subjetividade, estes filósofos fizeram uma crítica demolidora da trajetória da razão ocidental e da crise que a acompanha. O mote desta crítica consiste no arcabouço paradoxal da *Dialética do Esclarecimento*, segundo o qual, o enorme esforço que teve início na mitologia grega de libertar o homem dos diferentes jugos que lhe eram impostos, redundou, depois de muitos séculos, num novo mito que é a razão instrumental. É a razão científica e tecnológica que se centra exclusivamente na busca de meios para alcançar determinados fins, ou seja, a razão tornou-se um instrumento a serviço do sistema, perdeu sua autonomia crítica e tornou-se um instrumento totalitário.

Habermas (2000) assume a crítica de Adorno e Horkheimer (1985) à racionalidade ocidental, mas não partilha a mesma conclusão. Onde Adorno e Horkheimer vêem aporia,

Habermas, embora admita que a sociedade ainda esteja dominada por uma racionalidade instrumental, vislumbra a possibilidade de solução a partir do paradigma da intersubjetividade e da razão comunicativa<sup>29</sup>. Este conceito tem implicações importantes para a ética, a democracia e a cidadania pública.

Na verdade, a crítica de Habermas sintetiza todo o seu esforço para demonstrar que “[...] a crítica radical da razão paga um alto preço pela despedida da modernidade [...] Dialética negativa, genealogia e desconstrução esquivam-se de maneira análoga àquelas categorias segundo as quais o saber moderno, não por acaso, se diferenciou e que hoje constituem a base de nossa compreensão de textos.” (2000, p. 467) Habermas faz uma crítica também a Hegel que, ao colocar o conceito de absoluto como princípio unificador, não superou o paradigma da subjetividade. O iluminismo, que emerge em oposição ao mito, acaba por instituir a razão como um novo mito em sua dimensão instrumental. O desencantamento reincide em um novo absoluto que tentou negar. Diante desta “situação aporética”, é o próprio Habermas quem nos mostra que “[...] é aconselhável percorrer o caminho do discurso filosófico da modernidade até o seu ponto de partida – para reexaminar mais uma vez em suas encruzilhadas a direção até então adotada” (2000, p. 412). A ruptura com o passado como tempo de superstição, o conceito de progresso e o domínio das forças da natureza, são indicadores da perfeição humana que caracteriza a modernidade.

É nesse contínuo vaivém de avanços e recuos que se coloca o problema do pensamento contemporâneo configurando a crise da modernidade. Isso gera a necessidade do resgate da razão, que possibilita a abertura a outras dimensões como instâncias universais da maior importância para um novo *ethos* mundial. Dentre estas dimensões, está a recuperação da

---

<sup>29</sup> Cf. sobre este assunto: J. HABERMAS. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

espiritualidade visando despertar o agir emancipatório, pautado no princípio do *logos* e do *pathos*<sup>30</sup>.

É justamente no limiar dessa crise que notamos um retorno ao pensamento clássico, como por exemplo, o resgate de Aristóteles<sup>31</sup>. E a partir desta visão clássica, passa-se a discutir os temores, incertezas, paradoxos e ambivalências, como sintomas da crise contemporânea. Por isso, o discurso ético que tentamos desenvolver parte de um estudo sistemático a respeito dos fundamentos das normas e valores que orientam o agir moral dos homens, tendo como referência a *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles (2001), visto que para este filósofo, a ética só pode ser pensada no contexto político, isto é, na *pólis*. A ética tem para o filósofo um componente predominantemente coletivo. E isto torna o seu pensamento muito atual como contraponto ao contexto contemporâneo, marcado por interesses individuais e pela utilidade, tendo o hedonismo ocupado o centro difusor do agir humano.

Na referida obra *Ética a Nicômacos*, Aristóteles concebe a felicidade como o bem supremo do homem. Mas o que é o bem? Segundo Aristóteles, a felicidade é o bem maior que os seres humanos buscam. É o objetivo de todas as coisas. Pode-se dizer que existem três tipos principais de vida: a vida agradável, a vida política e a vida contemplativa<sup>32</sup>. O ser humano deve estar intimamente ligado à *pólis* que é, na sua tradução política, o lugar da cultura, cuja finalidade “deve ser o bem do homem”. A *pólis* representa essencialmente o espaço do político, traduzido por regras, valores e cultura, onde a comunidade de cidadãos tem precedência sobre o indivíduo.

---

<sup>30</sup> Cf. L. BOFF. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, sobretudo o capítulo VII.

<sup>31</sup> S. Cremaschi. “Tendências neo-aristotélicas na ética atual” in: Manfredo Araújo Oliveira (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, EN, I 1095 b.

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para a atingirmos, seja para a perseguirmos, embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política<sup>33</sup>.

Segundo a concepção aristotélica, a *pólis* é a esfera constituidora da humanidade e do homem, que só é humano quando participa de sua cultura. Sendo o homem um ser político, a *pólis* é o ideal da socialização, da individuação, da ética e da felicidade, que se materializa na práxis de ordem política. Como diz Manfredo Araújo de Oliveira, em *Ética e Sociabilidade*, vida boa é a vida na *pólis*:

A *pólis* é a obra fundamental do homem, pois é através do debate, da administração, da legislação, da jurisdição que se dá sua universalização. A *pólis* é livre enquanto autônoma, enquanto comunidade capaz de reger sua convivência através de leis criadas pelos cidadãos, cuja finalidade é exatamente a vida boa, isto é, a consecução, a efetivação da essência humana dentro das especificidades próprias a esta comunidade. A liberdade do indivíduo significa sua participação nessa comunidade livre, de tal modo que liberdade é aqui sinônimo de vida política. (1993, p. 15)

O leitor, que até aqui vem nos acompanhando, deve estar se perguntando: por que esse “desvio” de rota? A resposta está no nosso propósito de assinalar que o tema da ética em Aristóteles está ligado ao político e ao homem e que, em nossa interpretação, se mantém extremamente atual. E Boff, ao trabalhar o paradigma Terra no âmbito do político como a grande questão contemporânea (que pode ser a comunidade, o Estado ou o planeta e as questões humanas na dramaticidade do contexto atual), aponta para essa concepção clássica. A política como espaço público circunscreve-se, para Aristóteles, como lugar em que podemos viver sem medo, como espaço político da cooperação. Assim, o problema central da ética é a existência da esfera pública. Para além dos limites estreitos da subjetividade individual, como foi consagrada

---

<sup>33</sup> Cf. Aristóteles Op. cit., EN, I 1094 b.

na modernidade, a subjetividade é pensada em sua relação com a esfera pública; portanto, o que resta de público é a chance que a história tem, como já afirmamos anteriormente, de restabelecer os valores de uma cultura fundada na perspectiva integradora da vida.

Tais elementos da esfera pública e da coletividade podem, na nossa avaliação, ser encontrados na *Ética da Libertação*, movimento libertário da atualidade, como alternativa que se devota à causa da vida que foi construída pela humanidade ao longo dos séculos, contra os riscos e desvios decorrentes dos rumos assumidos pela modernidade. Isso esclarece o fenômeno libertário latino-americano e desvela sua autêntica conexão com a vida em cada possibilidade de emancipação. É justamente na atual situação de esgotamento de paradigmas, de referenciais teóricos, culturais e ideológicos, que a espiritualidade ainda é uma questão instigante, pois nos parece cada vez mais necessário resgatar a reflexão sobre a interioridade perdida. O reconhecimento do valor do tema é retomado por Boff em sua reflexão sobre ética, na qual ele define a substancialidade da ética como portadora de um teor crítico e emancipatório no contexto contemporâneo. Não se trata de algo novo pois, como vimos, já para Aristóteles o coletivo é anterior ao individual e é no político que o ser humano se constitui e realiza sua essência que é a de ser social.

Com esta preocupação de desvendar este cenário de crise ética da modernidade gostaríamos de recuperar também o conceito de *mito*, que na sua estruturação integradora (que não pode ser detalhada aqui), orientou a memória e a história, o sagrado e o humano, na sua sobrevivência<sup>34</sup>. A volta à perspectiva aristotélica e mitológica justifica-se, porque, diante dos impasses e incertezas que marcam nosso mundo contemporâneo, ela aponta para o político, o

---

<sup>34</sup> Para aprofundar este tema vale a pena cf. J. L. IDÍGORAS. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983 e cf. também, J. CAMPBELL. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athenas, 1990.

coletivo e o comunitário como força imperiosa, portadora de uma outra ótica e uma nova lógica. É precisamente sob a perspectiva de “uma outra ótica e uma nova lógica” que colocamos algumas indagações das quais nos ocuparemos ao longo deste estudo para buscar compreender nossa época<sup>35</sup>. Existe lugar para o mito numa sociedade científica e tecnológica? É possível um diálogo entre os valores espirituais e os valores da racionalidade técnico-científica? Ainda tem sentido falar em humanidade, gratuidade, leveza e espiritualidade num contexto de pragmatismo, mercantilismo e de pós-modernidade? Como pensar a ética num mundo efêmero, em que o individual e o particular se sobrepõem ao universal, ao coletivo e ao bem comum? Como delinear uma mediação entre a imanência e a transcendência?

A história nos revela a existência de uma ontologia primitiva nos mitos, que através de seus símbolos exercem uma função integradora. Mas, na compreensão do senso comum o mito é, freqüentemente, compreendido como uma narração fabulosa e fictícia, contrária à verdade. Neste sentido, o mito equivale a engano, à falsidade, ao não-racional, a uma grande ilusão na perspectiva da razão moderna. Outros autores, porém, assinalam o mito como algo decisivo nos caminhos da humanidade. Idígoras (1983), por exemplo, considera o mito como a instância totalizante que sinaliza a “travessia” humana:

Essa visão simplista está inteiramente superada, pois sabemos que muitos dos conhecimentos mais profundos e misteriosos são de tipo inconsciente e simbólico. Em um sentido mais profundo, entende-se por *mitos* as descrições religiosas antigas, que expressam os modelos, os arquétipos da ação humana através dos atos originários dos *deuses* nos diversos campos. É nesse sentido que os mitos adquirem grande importância, pois expressam o sentimento mais profundo dos povos, suas concepções religiosas. (1983, p. 296)

---

<sup>35</sup> Ítalo Calvino revela que: “[...] cada vez que o reino do humano me parece condenado ao peso, digo para mim mesmo que à maneira de Perseu eu devia voar para outro espaço. Não se trata absolutamente de fuga para o sonho ou o irracional. Quero dizer que preciso mudar de ponto de observação, que preciso considerar o mundo sob uma outra ótica, uma outra lógica, outros meios de conhecimento e controle. As imagens de leveza que busco não devem, em contato com a realidade presente e futura, dissolver-se como sonhos [...]”. Cf. Í. CALVINO. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 19.

Na verdade, os mitos são narrativas sagradas primitivas, dotadas de grande autoridade e normatividade para a vida humana. Para Idígoras, os mitos representam os poderes e virtudes de deuses ou heróis e inauguram criativamente as formas fundamentais que orientam a ação do homem, proporcionando um conhecimento significativo do mundo e da vida. Assim, os mitos constituem expressões profundas e vivenciais da condição humana em suas diversas esferas. Eles representam, mediante suas figuras e histórias, os valores e as idéias que correspondem às dimensões básicas do homem, como a sua origem, a sua relação com o mundo e com as forças naturais, a sexualidade, a guerra, a morte e o destino humano. A mitologia constitui um dos estudos fundamentais para a compreensão das diversas culturas dos povos. Graças aos mitos, os homens conseguiram, sem a ajuda das ciências naturais ou antropológicas, situar-se no cosmos e descobrir um sentido integrador de sua existência<sup>36</sup>, isto é, a função dos mitos, dentro do seu contexto, era conferir uma ordenação à realidade do homem concreto.

Por essa razão, toda pretensão de desmitologização corre o risco de incorrer em novas formas míticas, pois o aspecto religioso e até mesmo o aspecto pessoal humano não conseguem ser expressos de outra forma. De fato, toda mentalidade moderna está cheia de mitos, como o mito do progresso, que concebe a história como um desenvolvimento ininterrupto, o mito marxista da vitória dos oprimidos, o mito do socialismo ou da cidade ideal, o mito do super-homem com seus poderes e sua vitória sobre o espaço e o tempo, o mito dos seres de outros planetas como arquétipos para nós, os mitos escatológicos de um fim do mundo imediato tal como é proclamado pelas seitas adventistas, os mitos esotéricos para conquistar a paz e a vitória independentemente dos condicionamentos da matéria. Muitos mitos são propagados pelo romance contemporâneo e pelo cinema, que os revivem em uma dimensão fantástica, que supera o espaço e o tempo e é capaz da mais extraordinária magia em seus efeitos. (IDÍGORAS, 1983, p. 297)

Nesta passagem, vemos claramente como o homem, na busca de fundamentos, encontra nos mitos um manancial que orienta, integra e dá sentido à sua realidade. A mesma compreensão

---

<sup>36</sup> Cf. J. L. IDÍGORAS, op cit., p. 296, especialmente, o verbete mito.

tem Ilya Prigogine (2002), que se referindo ao deus de Einstein<sup>37</sup>, escreve: “O essencial é que Einstein queria expressar um sentimento de solidariedade cósmica. Creio que, para ele, Deus representava uma transcendência, a expressão de que o homem pertence a algo que o ultrapassa” (2002, p. 19). Transcender, ultrapassar, integrar, são características presentes nos mitos, em que tudo coexiste numa visão holística do universo. Todos estes aspectos são importantes na superação do paradigma da fragmentação que tem pautado nossas ações no presente.

Adorno e Horkheimer, ao situarem as discussões em torno do conceito de Esclarecimento na perspectiva da racionalidade moderna, sugerem a tensão entre razão e mito ao afirmarem que “[...] no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores.” (1985, p. 19) Esse objetivo, que ocupa a centralidade no desenvolvimento da cultura ocidental, tem no desejo do saber, a marca da superação das coisas sagradas, como constatam os autores sobre o “programa do desencantamento do mundo”. “Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. Para eles, no entanto, tal programa resulta em um alarmante embaraço: ‘Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal’. Isso leva à confirmação da tese de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pp. 19-15):

O mito converte-se em esclarecimento e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. (1985, p. 24).

---

<sup>37</sup> O deus de Einstein (que era ateu) parece aproximar-se da figura do mito e preencher, de certo modo, as mesmas funções.

Embora o mito tenha sido uma primeira forma de esclarecimento, Adorno argumenta que o homem sempre lutou para superá-lo, ou seja, investiu no caminho da razão. O primeiro passo foi a filosofia. E segue argumentando que com o absolutismo da razão moderna o homem recaiu na rota do mito. Podemos, então, concluir que Adorno propõe a superação do mito e não a sua (de certa maneira) retomada. Mesmo assim suas idéias corroboram nossa reflexão quando argumenta que ciência e tecnologia são um falso mito porque já não servem para esclarecer o ser humano sobre o mundo e sobre si mesmo, mas para obscurecer na medida em que limitam e instrumentalizam a razão. Portanto, este é o motivo de resgatar o conceito de mito pois ele ajuda a refletir sobre estas questões.

A mitologia, em seu sentido amplo, constitui-se numa das questões fundamentais para a compreensão das diversas manifestações culturais dos povos, e uma das bases que orientaram as elaborações da arte, da filosofia, da religião e da ciência. A mitologia contém uma força integradora, e é exatamente essa idéia de integração presente no mito que queremos resgatar como parâmetro, permitindo o alargamento da base de interpretação da situação aporética que estamos vivendo. A mentalidade tecnológica de nossos dias (mito da racionalidade instrumental) e a exaltação do mercado (grande deus dos novos tempos) tornaram-se mitos, mas sem a força integradora de base que as dimensões teológicas, filosóficas, artísticas e mitológicas clássicas possuíam como base constitutiva do ser humano. A partir deste conceito de integração, como parâmetro de totalidade, pretendemos trazer à discussão a possibilidade de uma ética do cuidado, tendo como pressuposto essencial o arquétipo da espiritualidade, que também possui essa dimensão pródiga em integração.

O vasto acúmulo de conhecimento, o acervo de conquistas científicas, a enorme produção e sofisticação das técnicas, e a fantástica expansão dos meios modernos de comunicação,

revelam-se insuficientes para garantir eticamente um estágio mais benfazejo para a humanidade. É exatamente este o questionamento que Boff faz às bases e à finalidade da ciência e da técnica: "O saber e o poder nos levaram à Lua e já para fora do sistema solar. Mas a serviço de que projeto de ser humano, de sociedade e de mundo utilizamos o poder da ciência e da técnica?" (1999, p.22). De fato, é importante ressaltar o caráter instrumental da racionalidade, que não tem promovido, de modo satisfatório, o aprofundamento dos vínculos ético-morais da convivência humana. Trata-se, portanto, nesta perspectiva, de superar o déficit moral e, ao mesmo tempo, criar um pensamento e uma autonomia à altura de uma nova cultura e de uma nova solidariedade, que superem o descompasso entre progresso técnico e desenvolvimento humano<sup>38</sup>. Nesse contexto, torna-se necessário criar um movimento plural de forças convergentes para um processo ou instauração de uma nova ética, que será construída nestas teias de relações.

Mais e mais ganha adesão, na consciência coletiva, a constatação de que a Terra é um superorganismo vivo que tem bilhões de anos de evolução e de história. A Terra é parte da história do universo, a vida é parte da história da Terra, e a vida humana é parte da história da vida. Cosmo, Terra, vida e humanidade não são realidades justapostas, mas formam um todo orgânico. Como humanos, somos filhos e filhas da Terra, melhor ainda, somos a própria Terra que chegou ao seu momento de consciência, de sentimento, de liberdade, de responsabilidade e de veneração sagrada. (BOFF, 2002, p. 113)

Retomando o conceito de *Esclarecimento* vemos que a relação do homem com a natureza esteve sempre pautada pela idéia de domínio e posse. Conforme Horkheimer e Adorno “[...] no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.” (1985, p.19) Reconhecemos que o programa do esclarecimento de desencantar o mundo, de dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber, resultou na capacidade de conquista que já não conhece

---

<sup>38</sup> Uma reflexão radical sobre esses aspectos pode ser encontrada em W. Benjamin, “Teses sobre a filosofia da história”, in: W. Benjamin F. Kothe e F. Fernandes. (orgs.). São Paulo: Ática, 1991.

mais fronteira. A técnica é a essência desse espírito científico que, na esteira da idéia baconiana de que *o saber é poder*, já não conhece limites, pois, “[...] o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens [...]”, ou seja, “[...] o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama *verdade*, mas a *operation*, o procedimento eficaz [...]” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 20). O esclarecimento tornou-se, assim, a suprema expressão da “razão instrumental” totalitária.

Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 22)

Qual a conseqüência de tudo isso? Resulta que tudo se transforma em calculabilidade, em aparelhagem matemática, em que tudo é pensado em termos de quantidade como base do conhecimento. “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 37) Nesse sentido, ‘dialética do esclarecimento’ mostra que a ciência não levou somente à transformação da natureza, mas à anulação do próprio homem que, enquanto ser criativo, se vê refém de sua própria criação. Mostra ainda que, “[...] o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado.” (1985, p. 38) Trata-se de uma ameaça na qual “o eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa imunidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome.” (1985, p. 42) Essas reflexões nos revelam que a imaginação criadora e o trabalho humano a cada dia se vêem ameaçados pelas máquinas, que transformam o próprio homem em um instrumento do sistema. Neste contexto, o mito como imaginação criadora

que possibilita a libertação do homem de sua subordinação ao imediatamente dado, no nosso entendimento, parece uma referência importante como, por exemplo, a recriação mítica do verdadeiro sentido do humano.

Agora que uma parte mínima do tempo de trabalho à disposição dos donos da sociedade é suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas, o resto supérfluo, a massa imensa da população, é adestrada como uma guarda suplementar do sistema, a serviço de seus planos grandiosos para o presente e o futuro. Eles são sustentados como um exército dos desempregados. Rebaixados ao nível de simples objetos do sistema administrativo, que preforma todos os setores da vida moderna, inclusive a linguagem e a percepção, sua degradação reflete para eles a necessidade objetiva contra a qual se crêem impotentes. Na medida em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente toda miséria, cresce também desmesuradamente a miséria enquanto antítese da potência e da impotência. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 49)

Conclui-se daí que o poder do sistema sobre os homens cresce à mesma medida em que os subtrai ao poder da natureza, denunciando que a razão moderna incorreu em sérias aporias com relação à realização do ser humano enquanto ser feito para a liberdade.

Sintetizando as idéias desenvolvidas neste primeiro capítulo, podemos dizer que o objetivo destas considerações foi mostrar alguns momentos críticos da evolução da razão ocidental, particularmente nos tempos modernos mais recentes, revelando que, ao privilegiar exclusivamente seu lado científico e instrumental, ela não foi capaz de garantir a integração como referência epistemológica, resultando em riscos iminentes que ameaçam não só a natureza, mas a vida em todos os sentidos. Tal situação constitui a base material e epistemológica de vários projetos para a fundamentação de uma nova ética, o que parece ser uma das mais importantes carências do homem contemporâneo. A seguir, nos propusemos a analisar uma destas propostas, que é a ética do cuidado, elaborada por Leonardo Boff.

## CAPÍTULO II

### DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO À ÉTICA DO CUIDADO

A satisfação das necessidades torna possível à vida; a realização dos desejos a torna agradável. Mas para poder ser agradável, antes tem que ser possível.

(FRANZ HINKELAMMERT)

Já apareceram nas argumentações que desenvolvemos no transcorrer do capítulo I, alguns questionamentos que colocaram em relevo a necessidade de se abrir espaço para analisar, do ponto de vista crítico, o problema da ética em nosso contexto contemporâneo. A passagem *da ética da libertação à ética do cuidado* constitui-se a maneira de uma consciência crítica que revela o alargamento e a fecundidade de um pensamento aberto à totalidade, em perspectiva filosófica. Esta nova teoria ética – a ética do cuidado – nasce no contexto histórico cultural latino-americano, se deixa impregnar pela problemática que dele emerge, e busca dar sentido integrador à nova fase da humanidade, a fase planetária. Este novo cenário planetário, decorrente das circunstâncias científicas, tecnológicas, econômicas, midiáticas etc. encontra eco no pensamento de Leonardo Boff, quando aponta que “[...] as crises são acrisoladoras e o caos momentâneo prepara a irrupção de uma ordem mais alta e integradora.” (BOFF, 2000, p. 21)

Para explicitar esse alargamento, começaremos por uma exposição dos aspectos semânticos da ética e da moral, tendo como referência o pensamento de Leonardo Boff e como principal interlocutor, os *Escritos Filosóficos*, de Lima Vaz (2000); também as leituras introdutórias sobre a problemática da ética de Adolfo Sánchez Vázquez<sup>1</sup>. Em seguida, apresentaremos uma análise bastante sintética das principais correntes éticas contemporâneas, estabelecendo um diálogo com o que estamos designando como ética do cuidado. Além disso, abordaremos, de forma aprofundada, a questão da pobreza como questão ética e epistemológica e, por fim, apontaremos a pertinência filosófica da ética da libertação como fonte e origem da ética do cuidado.

Portanto, o objetivo deste capítulo, como o próprio título indica, é fundamentalmente demonstrar que houve um alargamento da ética da libertação (focada na ação revolucionária para libertar os condenados da terra a partir da realidade histórico-social e em sua perspectiva latino-americana) para a ética do cuidado (voltada para a ação revolucionária que busca libertar os condenados e a Terra a partir da realidade ético-global, e em sua perspectiva planetária). Esta perspectiva ética que emerge do mundo latino-americano tem um significado e uma responsabilidade significativos para o debate em torno de um *ethos* mundial.

Mas, antes disso, é necessário fazer a distinção entre ética e moral, tentando compreender o sentido de cada um destes conceitos que, nos dias atuais, são utilizados de forma banalizada, em prejuízo de seus significados filosófico, político e jurídico e o conseqüente incremento do niilismo dos valores. Nestes termos, Roberto Romano (2001) acha urgente retomar as fontes originárias destas noções no pensamento moderno, pois nelas se encontram as bases e os

---

<sup>1</sup> Embora a posição de Vasquez, nestes textos, nos pareça uma posição ainda introdutória aos problemas da ética, julgamos oportuno mencioná-la para uma articulação com os Escritos de Filosofia II e Escrito de Filosofia IV de Lima Vaz que são efetivamente magistrais na abordagem da ética filosófica.

parâmetros do conceito de ética<sup>2</sup>, que se contrapõe ao processo de vulgarização do conceito, hoje corrente em diversos campos da atividade humana.

Não podemos mascar as palavras: quem banaliza as doutrinas sobre o bem, gera o mal. E isso não significa nenhum maniqueísmo moralista, mas apenas honesta lucidez. [...] Uns preferem a papa fina filosófica. Mas esta é muito cara, pois exige disciplina, contensão, respeito. Outros se alegram com alimentos espirituais baratos, que mimetizam a filosofia, estragam o gosto e o sentido dos valores. (ROMANO, 2001, p. 97)

Essas considerações do filósofo tornam manifesta a preocupação com a ética na perspectiva da crise contemporânea, revelando que sua presença constante nas reflexões filosóficas, políticas e jurídicas, não garante necessária e respectivamente, o engajamento e a responsabilidade, a criação coletiva e a ampliação da esfera pública, a liberdade e a justiça.

Parece-nos, ao abordar os pressupostos semânticos e os aspectos conceituais da ética, que, antes de tudo, temos de corrigir nossa leitura, descobrindo formas novas de interpretar os assuntos humanos que se encontram obnubilados por uma banalização suprema, marca da sociedade atual. O objetivo, conseqüentemente, é restabelecer o sentido específico da ética, que é pensar o agir moral dos homens, colocando uma tensão positiva entre práxis e valores, e seus fundamentos.

## **2.1 Aspectos semânticos da ética e da moral**

Para compreender os pressupostos semânticos e os aspectos conceituais da ética vamos partir da distinção entre ética e moral, em sentido clássico e de sua configuração não explícita, como modernamente se faz. Ética e moral são dois conceitos que, do ponto de vista filosófico-etimológico, representam sentidos muito próximos. Moral deriva de *mos more*, que significa

---

<sup>2</sup> Hoje a ética é refletida de forma superficial e há uma verdadeira confusão ou mesmo banalização conceitual. Sobre a urgência de retomada dos fundamentos filosóficos e dos conceitos de ética e moral, cf. Roberto ROMANO. “Contra o abuso da ética e da moral” in: *Educação & Sociedade*, ano XXII, número 76, Outubro, 2001.

costume, e é exatamente a tradução grega de *ethos*, que significa morada, no grego clássico, o lugar, o habitat dos animais, onde eles vivem, onde eles procriam. Posteriormente, o *ethos* passou a significar “casa do homem”, onde ele habita, onde ele se abriga. Desta metáfora do abrigo, como o espaço no qual o homem se desenvolve e exerce a sua liberdade, surge o conceito que deu origem à ética no sentido filosófico, que incluía os princípios, as regras e os costumes, valores da ética efetivamente vivida. A partir da ética vivida (*ethos* originário das comunidades) é que tem origem a ética refletida, ou seja, a ética filosófica.

Nos célebres *Escritos de Filosofia II* (2000), Lima Vaz, um dos autores que mais avançaram na reflexão sobre o campo filosófico da ética, faz uma exposição do problema do *ethos*, fundamentando a fenomenologia da ética, problema que retoma depois em *Escritos de Filosofia IV* (2002), quando faz da história da ética uma reflexão especificamente filosófica. Ao colocar o problema de uma civilização da razão, que efetivamente não pode prescindir da ética, o problema da mediação filosófica como sendo imprescindível para o diálogo com a teologia é trazido pela ética do cuidado, sem esquecer a mediação sócio-política que também é importante, pelas visões antropológicas presentes na reflexão que orientou a pertinência filosófica da ética da libertação.

O problema e o destino da ética na tradição cultural e filosófica do ocidente têm origem grega. Aristóteles é, por excelência, o autor que traçou as linhas básicas da ética como ciência do *ethos*. Para este filósofo, aliás, seria insensato e dispensável demonstrar a existência do *ethos* e da *physis*. “*Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *práxis*.” (LIMA VAZ, 2000, p. 11); ou seja, na *physis* como elemento natural (o que é sempre), no domínio da necessidade, no *ethos* como hábito (quase sempre), no espaço da liberdade e na *práxis* como ação humana (agir

mediador), o ser humano constrói, dialeticamente, suas relações histórico-sociais materializadas em costumes.

Demonstrar a ordem da práxis, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas segundo o finalismo imanente do logos ou da razão, eis o propósito de uma ciência do *ethos* tal como Aristóteles se propõe constituir-la, coroando a tradição socrático-platônica. (LIMA VAZ, 2000, pp. 11-12)

A *physis*, enquanto manifestação ou representação do real, do que é natural, é imanente, é dada aos homens; o *ethos* é construído ou reconstruído, manifestando um acréscimo ao homem a partir da práxis<sup>3</sup>. O mundo da *physis* permite a abertura ao *ethos* para que ele possa modificar a própria natureza humana. O *ethos* é gerado dentro da *physis*, pois transformá-la é natural, e o modo como o homem efetiva, desenvolve e modifica a *physis* pelo *ethos*, também o é, não constituindo, portanto, um determinismo. O *ethos* como costume ou em sua realidade histórico-social é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito. A práxis, por sua vez, é a mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e como hábito. A circularidade entre os três momentos constitui o que Lima Vaz descreve como “círculo dialético”<sup>4</sup>, isto é, “[...] a ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso.” (LIMA VAZ, 2000, p.15-16)

Ao analisar o sentido profundo da relação entre *ethos* e tradição, Lima Vaz demonstra que a estrutura histórico-social do *ethos* grego com a aparição do logos reflexivo e demonstrativo no

---

<sup>3</sup> Sobre o conceito de práxis ver Hans-Georg Gadamer. O que é a práxis? As condições da razão social in: *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

<sup>4</sup> Ao expor essa circularidade dialética do *ethos*, Lima Vaz refere-se a Hegel, que aponta a diferença entre *ethos* e *nómos*. “A passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a práxis humana como ação efetivamente livre. O *ethos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei.” (2000, p. 15 - 16)

domínio da práxis, inaugura uma profunda transformação na filosofia ocidental para se pensar o *ethos*. Isto é, a forma de existência histórica do *ethos* é a tradição:

Elevando-se sobre a *physis*, o *ethos* recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais. Na *physis*, estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. (2000, p.17)

E prossegue: “Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se como corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra da cultura.” (2000, p. 17) A relação entre o *ethos* e a tradição, entendida nesta essencialidade, é a relação que se estabelece entre a comunidade e o indivíduo, justamente para se elevar ao nível das exigências éticas, do universal ético ou do *ethos* da comunidade. Para o autor, a tradição se mostra ordenadora do tempo a partir de um processo de reiteração vivente de normas e valores, que constitui a cadência própria da história do *ethos*, quando passado e presente são componentes estruturais de um tempo qualitativo, articulados para construir o tempo histórico, o tempo do *ethos* ou da tradição ética.

Ao definir a sociedade como um “conjunto de conjunto”, Lima Vaz afirma que a vida social se ordena segundo uma estrutura axiológica, na qual a práxis humana é sempre situada em um “todo social”, e neste caso, os aspectos, econômico, cultural, social, e outros, são componentes do *ethos*. A esfera do *ethos* foi relativizada e relegada ao universo das formas simbólicas. A obsessiva valorização da esfera econômica como fator determinante exclui, por definição, a estrutura dialética e teleológica do *ethos*.

A relação entre *ethos* e indivíduo é, por excelência, uma relação dialética, segundo a qual “[...] a liberdade não é exterior ao *ethos* como o *ethos* não é exterior ao indivíduo.” (LIMA VAZ,

2000, p. 29) O movimento dialético se dá pelo conflito ético que é, fundamentalmente, um momento estrutural do dinamismo histórico do *ethos*. A ética seria desnecessária se o ser humano não fosse um ser social. Mas, dentro de uma sociedade entendida como um “conjunto de conjunto”, o que pressupõe notadamente conflitos de valores que se chocam ao se estabelecer critérios e regras de comportamento, tem-se mediante o diálogo e o consenso, o forjar de novos paradigmas éticos.

No risco do conflito ético, manifesta-se a fluidez e a labilidade da socialidade humana, essencialmente distinta das rígidas formas associativas do reino animal. O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. (LIMA VAZ, 2000, p.30)

Vale insistir que o conflito ético traz em si a exigência de uma criação ética superior e não pode ser confundido com a permissividade e o individualismo, tão marcantes na sociedade contemporânea. Para explicitar o conflito ético, Lima Vaz (2000) recorre à categoria psicológica de *transgressão*, em sua acepção positiva, de consciência dos limites de uma liberdade sempre situada e sempre aberta. Neste sentido, para ele, a transgressão é o transbordar de uma plenitude de liberdade, em que os limites do *ethos*, socialmente estabelecidos, não podem ser contidos.

A partir desses limites reconhecidos e aceitos, o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que surge de exigências mais profundas e aparentemente paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade. (LIMA VAZ, 2000, p. 34)

Assim, no cenário da discussão ética, o fenômeno religioso é, reconhecidamente, a expressão cultural mais antiga e universal presente em todos os povos, tempos e lugares, e é uma

questão que permanece na atualidade. No entanto, “[...] a esfera do *ethos* na sua linguagem e na sua expressão conceitual, tende historicamente a se distinguir da esfera do religioso e do sagrado, não obstante a *motivação religiosa* (grifo nosso) permanecer, talvez, a mais universal das motivações que alimentam o agir ético.” (2000, p. 41)

Em consonância com Lima Vaz, o teólogo suíço Hans Küng (1999) afirma que é impossível separar, na história das grandes civilizações, a tradição ética da tradição religiosa, como formula ao discutir a chamada Regra Áurea<sup>5</sup>:

- Confúcio (cerca de 551 - 489 a.C.): “O que tu mesmo não desejas, não o faças também a outros.” (Discursos e Conversações 15,23)
- Rabbi Hillel (60 a.C. – 10 d.C.): “Não faças aos outros o que não queres que eles te façam.” (Sabbat 31a)
- Jesus de Nazaré: “Tudo que desejais que os homens vos façam, fazei vós a eles.” (Mt. 7,12; Lc. 6,31)
- Islamismo: “Nenhum de vós é um crente enquanto não deseja para o seu irmão o que deseja para si mesmo.” (40 *hadithes* de na Nawawi 13)
- Jainismo: “O homem deveria comportar-se indiferentemente em relação às coisas mundanas e tratar todas as criaturas do mundo assim como ele próprio gostaria de ser tratado.” (Sutrakritanga I 11.33)
- Budismo: “Uma situação que não é agradável ou satisfatória para mim também não o há de ser para ele; e uma situação que não é agradável ou satisfatória para mim, como hei de impô-la a um outro?” (Samyuta Nikaya V, 353.35 – 354.2)

---

<sup>5</sup> A chamada Regra Áurea ou Regra de Ouro pode ser encontrada em todas as grandes tradições religiosas do mundo. Para uma análise mais pormenorizada sobre as motivações religiosas no agir ético, ver Hans Küng. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Cf. também William, SEARS. *Ladrão na Noite*. 5 ed. Mogi Mirim: Bahá'í Brasil, 2002.

- Hinduísmo: “Não devemos nos comportar em relação a outros de uma maneira que para nós é desagradável; esta é a essência da moral” (Mahabharata XIII 14.8).

O que é ética? O que é moral? Como se relacionam estes termos? Estas são questões fundamentais que se impõem à discussão sobre o modo de agir humano diante da dramaticidade do nosso tempo, ou seja, sobre o uso da responsabilidade e da liberdade diante dos problemas da contemporaneidade, sobretudo os ligados ao domínio da vida em seu sentido amplo, incluindo a vida humana. O termo ética é dos mais difundidos e dos mais constantemente usados na linguagem contemporânea, seja na vida cotidiana, na literatura especializada ou na comunicação de massa. No entanto, há uma clara deterioração semântica do termo na sua passagem por tantas formas de linguagem. (LIMA VAZ, 2002) Assim sendo, o que pretendemos neste estudo, é delinear os contornos semânticos dentro dos quais o termo ética será, do ponto de vista histórico e teórico, designado. Esses contornos são amplamente desenvolvidos pelo filósofo Lima Vaz na busca dos seus fundamentos filosóficos. Trata-se, em primeiro lugar, de “[...] dizer uma palavra sobre um problema de natureza terminológica que ocorre constantemente na linguagem e na literatura sobre ética, a saber, o problema do uso das denominações Ética e Moral para designar o mesmo domínio do conhecimento.” (2002, p. 12). Lima Vaz esclarece que, “essa dupla designação tem suscitado alguma dúvida sobre a sinonímia original dos dois termos na medida em que cada um parece exprimir um aspecto diferente da conduta humana em suas componentes social e individual.” (2002, p. 12) Provavelmente, a dúvida a respeito do caráter semântico diverso de ética e moral começou a formar-se desde os tempos kantianos e acentuou-se com a distinção introduzida por Hegel, na estrutura dialética da sua filosofia do espírito objetivo entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, a primeira designando o domínio kantiano da moralidade interior, a segunda significando o campo clássico da eticidade social e política.

Ainda tomando como base a obra de Lima Vaz (2002), examinemos primeiramente a ascendência etimológica do termo ética, herdado, como é sabido, da língua grega. No uso vulgarizado a partir de Aristóteles, ética (*ethike*) é um adjetivo que qualifica um tipo determinado de saber, e foi o filósofo o primeiro a fazer a definição deste termo com exatidão. Assim, surge a expressão aristotélica *ethike pragmateia* (Aristóteles usou igualmente o termo *praktike philosophia*, Met. II (*alpha elatton*), 1. 993 b 19-23), que podemos traduzir como o exercício constante das virtudes morais, ou como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes (*ethea*).

Posteriormente, o autor esclarece que a partir provavelmente já da primeira academia (século IV a.C.), segundo o testemunho de Xenócrates (Fr. 1), os adjetivos *ethike*, *logike* e *physike*, passam a qualificar cada um, as três partes nas quais é dividida a Filosofia concebida como ciência (*epistheme*): lógica, física e ética (*logike*, *physike* e *ethike*), divisão que perdura até o século XVIII d.C. Lentamente o adjetivo se substantiva, dando origem às disciplinas hoje conhecidas como Lógica, Física e Ética. Buscando possibilidades de melhor compreender a semântica dos termos, o autor assim se posiciona.

Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsílon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, dono de um termo moderno Etologia ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana. [...] O vocábulo moral, tradução do latim *moralis*, apresenta

uma evolução semântica, análoga à do termo ético(a). Etimologicamente a raiz de *moralis* é o substantivo *mos* (*moris*) que corresponde ao grego *ethos*, mas é dotado de uma polissemia mais rica, pois seu uso se estende a um amplo campo de expressões como pode ser verificado nos léxicos latinos. Mas já desde a época clássica, *moralis*, como substantivo ou adjetivo, passa a ser a tradução usual do grego *ethike* e esse uso é transmitido ao latim tardio e, finalmente, ao latim escolástico, prevalecendo seu emprego tanto como adjetivo para designar uma das partes da filosofia ou qualificar essa disciplina filosófica com a expressão *philosophia moralis*, hoje vulgarizada nas diversas línguas ocidentais, quanto simplesmente como substantivo, como *moral* em nossa linguagem corrente. (LIMA VAZ, 2002, p. 12 - 14)

Vemos, assim, que a evolução semântica dos termos ética e moral não apresenta, desde sua origem etimológica, diferença significativa para designar o modo de agir do indivíduo, segundo o costume socialmente estabelecido. Desta maneira, acreditamos ter explicitado as características básicas da ética como área de investigação e de reflexão filosófica, e é nessa especificidade que Lima Vaz se tornou a grande referência neste campo tão complexo da reflexão ético-filosófica contemporânea.

Estas considerações de Lima Vaz são corroboradas por Leonardo Boff (2003a) que, por sua vez, esclarece o sentido originário dos termos ética e moralidade recorrendo à filologia de cada palavra – ética (*ethos*, em grego) e moral (*mos-mores*, em latim). O autor concebe o significado etimológico de ética em duas categorias: a primeira como *ethos/ética*, que significa morada, abrigo permanente, seja dos animais, seja dos seres humanos, estando a ética ligada a fins fundamentais, com valores imprescindíveis e com princípios fundadores de ações; a segunda, como *ethos/moral*, que significa costumes, ou seja, o conjunto de valores e de hábitos consagrados pela tradição de uma determinada cultura. Essa segunda acepção encontra correspondência no termo *mos-mores* que, em latim, significa igualmente costumes e valores de uma tradição cultural. Daí a imbricação dos

termos ética e moral em nosso cotidiano<sup>6</sup>, quando os termos são usados de formas indistintas, referindo-se ao conjunto de princípios e valores que servem de orientação ao agir humano.

Para efeito de maior clareza, na explicitação destas duas dimensões, recorreremos ainda a uma outra obra de Boff, que apresenta uma definição precisa do significado etimológico de ética e de moral. A ética, diz Boff, “[...] é parte da filosofia”, ou seja, refere-se a “concepções de fundo acerca da vida, do universo, do ser humano e de seu destino, estatui princípios e valores que orientam pessoas e sociedades.” (2003b, p. 37) Enquanto que moral, “[...] é parte da vida concreta. Trata da prática real das pessoas que se expressam por costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos.” (2003b, p. 37) Portanto, o discurso ético, como reflexão filosófica sobre o agir humano, é o estudo sistemático a respeito do fundamento das normas e valores que constituem a mediação entre racionalidade “prática” e racionalidade “crítica”, ou seja, entre consciência histórica e análise hermenêutica.

Embora seja uma obra introdutória, a *Ética*, de Adolfo Sanchez Vázquez (1999), parece-nos um referencial importante no debate sobre a ética enquanto reflexão filosófica sobre o agir moral do

---

<sup>6</sup> Cf. a respeito da distinção fundamental entre ética e moral: Leonardo BOFF. *Ethos Mundial – um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003, pp. 28-29: “Esse vocábulo se escreve de duas formas: com eta (a letra e em tamanho pequeno) e com epsilon (a letra E em tamanho grande). Ethos com e pequeno significa a morada, o abrigo permanente, seja dos animais (estábulo), seja dos seres humanos (casa). Ethos com E grande significa os costumes, vale dizer, o conjunto de valores e de hábitos consagrados pela tradição cultural de um povo”. Leonardo BOFF. *Ética e Moral – a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. E ainda, Leonardo BOFF. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, pp. 90-92: “Ethos – ética, em grego – designa a morada humana. O ser humano separa uma parte do mundo para, moldando-a ao seu jeito, construir um abrigo protetor e permanente. A ética, como morada humana, não é algo pronto e construído de uma só vez. O ser humano está sempre tornando habitável a casa que construiu para si. Ético significa, portanto, tudo aquilo que ajuda a tornar melhor o ambiente para que seja uma moradia saudável: materialmente sustentável, psicologicamente integrada e espiritualmente fecunda.” [...] “Moral, do latim *mos, mores*, designa os costumes e as tradições. Quando um modo de se organizar a casa é considerado bom a ponto de ser uma referência coletiva e ser reproduzido constantemente, surge então uma tradição e um estilo arquitetônico. Assistimos, ao nível dos comportamentos humanos, ao nascimento da moral”. Para maior aprofundamento: cf. também Adolfo Sánchez VÁZQUEZ. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. E, sobretudo, Aristóteles. *Ética a Nicômacos*, que ainda é o grande clássico adotado por estes autores contemporâneos como Leonardo Boff e Adolfo Sánchez Vázquez. Uma descrição esclarecedora sobre o sentido do ethos, que remonta a Homero como o educador de toda a Grécia, pode ser encontrada na célebre obra de Werner JAEGER. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª. ed. – São Paulo: Marins Fontes, 1995.

ser humano. Ética é entendida por ele como “teoria ou ciência do comportamento moral”, isto é, a moral é o objeto da ética. Portanto, a função primordial da ética é a mesma de toda teoria, ou seja, cabe a ela refletir a partir da vida histórica dos homens e explicar essa realidade<sup>7</sup>. Vázquez também apresenta uma distinção destes termos a partir do seu significado etimológico. Faz a mesma observação que Boff quanto à origem do termo moral (*mos-mores*, em latim), indicando hábitos ou costumes – conjunto de normas ou regras produzidas pela cultura de um povo e cultivadas por hábitos adquiridos – e ética (*ethos*, em grego), indicando também modo de ser ou caráter – hábitos, costumes, instituições – produzidos pela sociedade e pela organização dos homens. Na concepção do filósofo, os dois termos não podem ser usados arbitrariamente, isto é, não se pode usar de forma indistinta ética e moral.

A ética não cria a moral. Conquanto seja certo que toda moral supõe determinados princípios, normas ou regras de comportamento, não é a ética que os estabelece numa determinada comunidade. A ética depara com uma experiência histórico-social no terreno da moral, ou seja, com uma série de práticas morais já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes de avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais. (VÁZQUEZ, 1999, p.22)

É exatamente isso que Vázquez sugere quando anuncia que:

A ética é teoria, investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade. O que nela se afirma sobre a natureza ou fundamento das normas morais deve valer para a moral da sociedade grega, ou para a moral que vigora de fato uma comunidade humana moderna. É isso que assegura o seu caráter teórico e evita sua redução a uma disciplina normativa ou pragmática. O valor da ética como teoria está naquilo que explica, e não no fato de prescrever ou recomendar com vistas à ação em situações concretas. (1999, p. 21)

---

<sup>7</sup> Embora seja uma leitura introdutória ao problema da ética, vale a pena conferir o que assinala VÁZQUEZ, A. S., 1999, p. 23: “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”.

O autor aprofunda sua reflexão ao constatar que “[...] enquanto conhecimento científico, a ética deve aspirar à racionalidade e objetividade mais completas e ao mesmo tempo, deve proporcionar conhecimentos sistemáticos, metódicos e, no limite do possível, comprováveis.” (1999, p. 23) Portanto, a ética, enquanto uma esfera específica do comportamento humano não pode ser reduzida a um conjunto de normas e prescrições. Mesmo entendendo o caráter científico da ética como ciência moral, Vázquez faz questão de explicitar que não se pode confundir a teoria com o seu objeto, isto é, as questões éticas se caracterizam pela sua generalidade, distinguindo-se da moral da vida cotidiana, que é o campo dos problemas dos juízos morais, que enfrentamos em situações concretas. “As proposições da ética devem ter o mesmo rigor, a mesma coerência e fundamentação das proposições científicas. Ao contrário, os princípios, as normas ou os juízos de uma moral determinada não apresentam esse caráter.” (VÁZQUEZ, 1999, p. 23)

Essa constatação aponta para o incremento teórico da ética, que se contrapõe à concepção tradicional, que nega o estatuto epistemológico da ética ao reduzi-la a um modesto capítulo da Filosofia. A tradição que nega o caráter científico da ética fundamenta-se na idéia de que esta não é ciência porque não elabora proposições objetivamente válidas, mas juízos de valor, normas, que não têm validade científica. Vasquez discorda argumentando que “[...] isso se aplica a um tipo determinado de ética – a normativa – que se atribui a função fundamental de fazer recomendações e formular uma série de normas e prescrições morais; mas esta objeção não atinge a teoria ética, que pretende explicar a natureza, fundamentos e condições da moral, relacionando-a com as necessidades sociais dos homens.” (1999, p. 25)

Ao defender o estatuto epistemológico científico e contrariar a concepção tradicional que busca a concordância com os princípios filosóficos universais, Vázquez institui o parâmetro da historicidade como base para a afirmação e a autonomia da ética, sem negar a contribuição da

própria filosofia especulativa em sua vitalidade. Embora numa época em que a história, a antropologia, a psicologia e as ciências sociais proporcionam materiais valiosos para pensar o fato moral, não se justifica mais para Vásquez a existência de uma ética puramente filosófica, divorciada da ciência e da própria realidade moral.

Porém, o autor deixa claro também, que a ética não pode ser independente da filosofia, pois “[...] uma ética científica pressupõe necessariamente uma concepção filosófica.” (VÁZQUEZ, 1999, p.27) A ética, cujo objeto de investigação é a moral, continua estreitamente relacionada à filosofia em suas questões fundamentais, que dizem respeito ao agir humano, ou seja, a ética, enquanto campo filosófico, embora se relacione com outras ciências, não deve esquecer o seu objeto específico de reflexão, que é o comportamento moral do ser humano. Em termos filosóficos, pensamos a ética como a ciência do agir moral dos homens, como teoria que investiga o comportamento humano em suas relações sociais, a partir dos parâmetros (regras, princípios e valores) vinculados à realidade histórico-cultural. A ética, enquanto teoria (filosofia moral), preocupa-se com o agir humano, buscando os fundamentos dos princípios, normas e valores que orientam as tomadas de decisões dos indivíduos ou da coletividade.

Sintetizando as reflexões de Lima Vaz, Leonardo Boff e Sanches Vázquez acerca das questões éticas contemporâneas, podemos afirmar que as definições de ética e moral de Vaz e Boff parecem coincidir na recuperação dos pressupostos semânticos clássicos da ética como concepção de fundo acerca da interpretação da vida, do universo, do ser humano e de seu destino. Já a perspectiva marxista de Vásquez observa a ética a partir do parâmetro da historicidade, relacionando-a com as necessidades materiais concretas dos homens. Portanto, temos, de um lado, a análise hermenêutica e, de outro, a análise histórico-cultural. Feitas as distinções podemos afirmar que o que está em pauta atualmente é a urgência de se refazer as bases da convivência humana, articulando-as à

ecologia e à espiritualidade, como base para a construção de um novo *ethos* em perspectiva de mundialização. A recuperação do conceito de ética serviria como contraponto à vulgarização reinante em nossos dias.

## 2.2 Principais correntes éticas contemporâneas

As discussões em torno das principais correntes éticas contemporâneas são, sem sombra de dúvidas, as mais instigantes. Tal fato, segundo Boff, se deve à situação de crise em que estamos mergulhados. “Estamos fazendo a passagem de uma concepção da história ligada às culturas, às religiões, aos estados-nações, às classes sociais e às pessoas referenciais para uma história coletiva e planetária da espécie humana. Para entendê-la adequadamente devemos situá-la dentro do processo evolucionário, da biogênese, da antropogênese e da planetogênese.” (2005, p. 9)

Ao delinear os riscos e as possibilidades da crise, Boff assinala que toda transição possui uma dimensão de *continuidade* e outra de *novidade*. Se prevalecer a primeira dimensão, o horizonte é a tragédia. Se triunfar a segunda, a possibilidade de um novo arranjo existencial será plausível. É cada vez maior a consciência de que ciência, tecnologia e economia, ainda que indispensáveis, não são suficientes para responder aos desafios de ordem ecológica, ética e espiritual. Neste sentido, nosso empenho teórico e prático consiste em resgatar a ética e a espiritualidade como bases de um novo *ethos* mundial, configurado no cuidado, na alteridade e na solidariedade<sup>8</sup>.

O novo paradigma emergente se opera em progressivas travessias: passamos da parte para o todo, do simples para o complexo, do local para o global, do nacional para o planetário, do

---

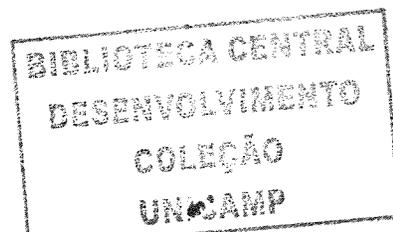
<sup>8</sup> A obra *Eu e Tu*, de Martin Buber (1977), é uma das melhores expressões filosóficas da ética do outro e do diálogo permanente.

planetário para o cósmico e do cósmico para o mistério. Aqui parece, claramente, que o conceito de *integração* é simultaneamente todas estas dimensões, formando numa totalidade complexa, um sistema aberto às novas incorporações. Todos os seres se entrelaçam em redes de inter-retro-conexões no interior dessa totalidade complexa, cósmica e antropológica.

Esta perspectiva crítica aponta os limites da racionalidade instrumental que, tendo como foco de orientação o desenvolvimento eficiente, pragmático e utilitário, fundou uma tendência de autodestruição que ameaça a humanidade. Para contrapor-se a esse dilema, Boff insiste no princípio do cuidado, da co-responsabilidade e da compaixão. Para tanto, sugere que o ser humano precisa assumir o seu destino associado ao destino da Terra, numa perspectiva de autolimitação, de controle dos mecanismos de destruição, de busca da justa medida e da potencialização dos esforços de preservação e regeneração da integralidade da natureza. (2005, p. 56)

Impõe-se mais e mais na consciência coletiva a unidade da espécie humana, sapiens e demens. Por maiores que sejam as diferenças culturais, vigora uma unidade genética básica, temos a mesma constituição anatômica, os mesmos mecanismos psicológicos, os mesmos impulsos espirituais, os mesmos desejos arquetípicos. Embora mudem os códigos de expressão, todos somos portadores de emoção, de inteligência, de amorosidade, de capacidade lúdica e humorística, de musicalidade, de expressão artística e de experiência espiritual. Ao mesmo tempo, se manifesta também nossa capacidade de mesquinharia, de exclusão do outro, de violência contra a natureza, de destruição, de vingança e de morte. Somos a unidade complexa destes contrários. (BOFF, 2005, p. 61-62)

Com isso, instala-se a possibilidade de construção de um novo paradigma ético, que deve perpassar diferentes domínios humanos como, por exemplo, a democracia, que como valor universal e diálogo permanente a ser vivido em todas as instâncias humanas, deve ser símbolo de tolerância constante e busca incansável de convergência na diversidade.



Boff destaca que “[...] um consenso mínimo para uma ética global se concentra na *humanitas* (humanidade) da qual todos e cada um somos portadores. Mais que um conceito, a *humanitas* é um sentimento profundo de que [...] participamos de um mesmo destino.” (2005, p. 63) Na seqüência, Boff destaca que “[...] só nessa dimensão de extrapolação e de superação de toda medida, de todo espaço/tempo e de todo desejo é que o ser humano se sente realmente humano.” (2005, p. 64)

Depois de analisar e apreender os riscos e as possibilidades da crise contemporânea, Boff (2005, p. 65-66) insiste que é imperativo preocupar-se com a dimensão utópica e buscar a humanização do ser humano na sua singularidade, como ser comunitário, ser de cooperação, ser de compaixão, ser ético. “Essa ética mínima pressupõe a acolhida do outro, o respeito por sua singularidade e a disposição para uma aliança duradoura com ele. Estes propósitos estão contidos na idéia da hospitalidade aberta e irrestrita.” (2005, p. 151) A ética da libertação, ao fazer a opção pelos excluídos, atualizando o legado judeu-cristão como atitude libertadora, o fez assumindo o imperativo categórico desta ética, formulado por Enrique Dussel (1987) como: “liberte o pobre”.

Retomando a discussão sobre as correntes éticas, ao discorrer sobre o percurso das grandes formas de universalização do discurso ético contemporâneo e suas concepções argumentativas na proposição do viver ético, Boff (2003) enumera seis correntes principais, a saber: a ética do utilitarismo social, as éticas do discurso comunicativo e da justiça, a ética baseada na natureza, a ética enraizada nas tradições religiosas da humanidade, a ética da libertação, fundada no pobre e no excluído, e a ética ecológica, fundada na dignidade da Terra.

Todas estas correntes éticas contemporâneas são de imenso valor. Na medida do possível, iremos incorporar as várias contribuições em nossa pesquisa. Contudo, como o objetivo deste

capítulo é aprofundar filosoficamente a compreensão de um aspecto da crise contemporânea que é, exatamente, o campo da ética, vamos examinar brevemente cada uma delas, mas privilegiando a ética voltada ao pobre e ao excluído, que, no seu alargamento, abre caminho à ética ecológica. Dessas duas correntes emergem, então, a ética do cuidado, na qual se encontra o *ethos* necessário para possibilitar a sociabilidade humana e, principalmente, para identificar a essência de um novo *ethos* de cuidado, de sinergia, de re-ligação para com a vida da Terra, da sociedade e das pessoas, em particular as excluídas e condenadas. Por hora, desejamos apenas designar os traços fundamentais de cada uma destas correntes, para entendermos as implicações político-sociais e ético-filosóficas que elas têm em nossa conjuntura contemporânea<sup>9</sup>.

Iniciando pela *ética utilitarista* como corrente de investigação que tem seu início no final do século XVIII, é importante realçar o seu critério de ação voltado ao interesse e à utilidade, isto é, seu princípio de orientação como prática eficaz: gerar a maior felicidade e realização para o maior número possível de pessoas. Para compreender o significado dessa visão pragmática do utilitarismo, Boff ressalta que é importante reter alguns princípios fundamentais deste pensamento, cuja base remonta ao empirismo inglês e tem em Jeremy Bentham e John Stuart Mill, seus principais formuladores.

Quais são estes princípios fundamentais do *ethos* utilitarista? O primeiro é o *princípio da consequência ou princípio teológico*. Para o utilitarismo, não existem ações lícitas ou ilícitas em si mesmas, intrinsecamente boas ou más, como quer a posição deontológica clássica; o juízo moral deve ser avaliado pelas consequências. O segundo é o *princípio de utilidade*, que exige que as consequências devem ser úteis à realização do bem. Não se trata de qualquer bem, mas de um bem

---

<sup>9</sup> Sobre as correntes fundamentais da ética contemporânea ver Manfredo de Araújo OLIVEIRA (org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000; E. DUSSEL. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000; E. TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

verdadeiramente bom para os humanos. O terceiro é o *princípio do hedonismo ou proporcionalismo*, segundo o qual se otimiza quando satisfaz necessidades e atende às preferências humanas, mas, na proporção em que produz prazer, alegria e felicidade. O quarto é o *princípio social*, referente ao cálculo que deve incluir a perspectiva social, objetivando a felicidade do maior número possível de pessoas e de seres vivos, como animais e plantas.

Referindo-se à *ética da ação comunicativa e da justiça*, Boff lembra que esta tendência ético-moral foi elaborada na Escola de Frankfurt, e trouxe inestimáveis contribuições à tradição marxista e aos ideais da democracia. Benjamin, Adorno, Horkheimer e, especialmente Habermas, submeteram o Iluminismo (também chamado de modernidade, por suas pretensões universalistas e libertárias) a uma poderosa reavaliação crítica. Essa modernidade possui duas vertentes básicas: uma técnica e outra ética. A primeira, a técnica, foi realizada amplamente. A segunda, a ética, sofreu progressivamente a diminuição de seu espaço, sendo relegada à marginalidade. Jürgen Habermas, particularmente, atacou a alma secreta da modernidade técnica e a utilização maciça da razão instrumental-analítica, posta a serviço dos interesses do projeto da tecnociência e da dominação política sobre classes, nações e povos.

Para Habermas – retomando a tradição kantiana – a *razão prática* é precisamente a razão humana na sua capacidade de pensar e raciocinar voltada para o agir, enquanto que a *razão teórica* é a razão humana na sua capacidade de pensar e raciocinar voltada para a atividade intelectual. Segundo ele, o uso pragmático da razão pelo *mundo sistêmico*, cuja lógica pretende submeter todos os aspectos da vida pessoal e social à eficácia, resulta na “colonização do mundo da vida”.

Já a *ética fundada na natureza*, que remonta a Tomás de Aquino, cujas bases teóricas se encontram em Aristóteles, é a ética fundada na lei natural e procura estabelecer uma base de referência comum para argumentações, das quais todos possam participar, pelo fato de serem portadores da mesma natureza humana. Esta base comum confere objetividade aos argumentos, levanta a questão da verdade das coisas e não apenas a questão do consenso sobre as coisas; permite também discutir conteúdos concretos de moral assentados na lei natural, subjacentes às mais diferentes expressões culturais. Possibilita ainda um discurso transcultural, referindo-se sempre a algo de comum e universal dentro das diferenças histórico-sociais particulares: a natureza humana.

Quando se aponta para a necessidade de um novo *ethos* mundial, segundo Boff, não se pode prescindir da contribuição da *ética religiosa*, das tradições religiosas que fundam, de fato, os comportamentos éticos da grande maioria da humanidade. Essas tradições guardam virtualidades insuspeitadas, não para um consenso total, mas para um consenso mínimo entre os humanos.

Temos ainda a *ética da libertação*, expressão que indica a reflexão sobre a ética fundada no pobre e excluído, que grita denunciando o sistema social injusto, que deve ser transformado para garantir meios de vida para todos. Um de seus principais representantes, além de Leonardo Boff, é o filósofo argentino Enrique Dussel (2000).

Por fim, deve-se considerar a *ética ecológica* como concepção que resulta do alargamento da ética da libertação: parte de uma visão que incorpora valores e princípios que deverão orientar os povos em direção ao futuro, tendo o cuidado como base de uma nova ética. Como principal representante desta corrente destaca-se o filósofo Hans Jonas.

Ao término desta breve apreciação sobre as principais correntes éticas contemporâneas, nosso intento será apresentar, com maior detalhe, os pressupostos da ética da libertação que, em nosso entendimento, ainda não foram apreendidos em todo seu potencial crítico e em suas ricas possibilidades. Ao contrário, como veremos adiante, o pensamento latino-americano tem muito a oferecer ao debate ético em torno das grandes questões do nosso tempo, enquanto pensamento crítico voltado à alteridade, à responsabilidade, à solidariedade e ao cuidado.

### **2.3 A pobreza como questão ética e epistemológica**

Mas, o que é ética da libertação? Trata-se de uma ética da vida que afirma a dignidade negada à vítima, ao oprimido ou excluído. É um pensamento que se desenvolve na América Latina a partir do final da década de 60, sob os nomes de teologia da libertação (Leonardo Boff), filosofia da libertação (Enrique Dussel) e pedagogia da libertação (Paulo Freire), entre outros, cada qual oferecendo um posicionamento crítico a partir de algum lugar (igreja, universidade, educação popular etc), mas buscando a superação das mazelas advindas de circunstâncias políticas, religiosas e sociais, que impediam a concretização de uma sociedade mais justa, democrática e digna.

O ponto de convergência de todas essas frentes de reflexão crítica é a libertação<sup>10</sup>. Ela constitui a razão de ser da teologia da libertação, da filosofia da libertação e da pedagogia da libertação, correntes robustas do pensamento latino-americano que influenciaram o fazer teológico, a reflexão filosófica e a prática pedagógica. Conseqüentemente, a libertação abriu, a partir deste contexto, uma nova leitura da realidade, influenciando o processo de construção de

---

<sup>10</sup> Em nossa pesquisa fazemos um recorte e mencionamos como formuladores desta idéia de libertação Leonardo Boff, Enrique Dussel e Paulo Freire. Mas, entre os principais formuladores desta perspectiva, destacam-se também, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Clodovis Boff, Gustavo Gutierrez, entre outros.

um novo marco teórico, considerando os aspectos político, sociológico, antropológico, filosófico, teológico, econômico, enfim, o início de um processo de reflexão que reconhece nas mais diferentes formas de expressão da cultura popular, uma força criadora e portadora de um enorme potencial crítico-emancipatório. A expressão libertação tornou-se, nestas diferentes frentes, uma espécie de arquétipo de todos os movimentos libertários da América Latina, que colocaram em marcha um processo de mudança com profunda incidência política e social, alimentada por uma dimensão ética e utópica<sup>11</sup>. Em suma, podemos dizer que tanto o pensamento político-pedagógico de Freire, quanto a reflexão ético-filosófica de Dussel, estão vinculados a uma mesma matriz: a teologia da libertação<sup>12</sup>. Esta é uma das razões desta pesquisa: provocar o debate sobre esta grande matriz de ação libertadora, que tem nas comunidades das vítimas que se transformam em comunidades críticas, sua principal razão de ser. Tal impulso teológico-político vai forjando uma nova maneira de se lidar com a resistência, como se pode constatar claramente, através de seus compromissos em relação à libertação como necessidade ontológica e como opção teórica que demarca o horizonte utópico de libertação do oprimido.

Sem seguir rigorosamente a ordem cronológica desse processo histórico, desejamos indicar alguns aspectos da teologia e da filosofia da libertação que contribuíram para a

---

<sup>11</sup> Cf. L. BOFF. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesiologia Militante*. 3ª. ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 1982, p. 23: “O sujeito histórico desta libertação seria o povo oprimido que deve elaborar a consciência de sua situação de oprimido, organizar-se e articular práticas que intencionem e apontem para uma sociedade alternativa menos dependente e injustiçada. As demais classes podem e devem incorporar-se ao projeto dos oprimidos sem, entretanto, quererem assumir sua hegemonia. Assim ocorreu que a partir dos anos 60 inúmeros jovens, intelectuais e toda uma gama de movimentos surgiram para viabilizar tal libertação. Fizeram uma opção de povo: começaram a entrar no continente dos pobres, assumir sua cultura, dar expressão a seus reclamos e a organizar práticas, consideradas pelo *status quo* como subversivas.”

<sup>12</sup> Não é nosso intento desenvolver detalhadamente uma reflexão sobre a Pedagogia da Libertação e a influência de Paulo Freire e seu projeto político-pedagógico, desde um ponto de vista político em relação ao oprimido. Primeiro, porque, no nosso entendimento, muitos já foram os trabalhos em torno desse pensamento; e, em segundo lugar, porque ao nosso objetivo, nesta pesquisa, é a ética da libertação e não a pedagogia da libertação e, neste caso, a teologia e a filosofia são mais adequadas ao nosso escopo. Para os que desejam aprofundar o assunto, vale conferir o estudo de Hugo RUSSO e Margarita SGRÓ. Paulo Freire: *El pensamiento latinoamericano y la recuperación de la racionalidad dialógica*. Tandil: Provincia de Buenos Aires, 2001.

redescoberta da alteridade, das experiências comunitárias, da relação do homem com a natureza e da articulação entre o global e o local.

Examinemos, primeiro, alguns traços fundamentais da teologia da libertação e, na seqüência, os da filosofia da libertação. A ética da libertação a partir do mundo latino fez da pobreza uma questão ética e epistemológica. A pobreza não é somente uma questão quantitativa – aquele que tem pouco – nem uma questão meramente moral, como tantas vezes foi considerada ao longo dos séculos, atribuindo-se ao pobre a culpa e julgando a pobreza como sendo fruto da indolência. Para a ética da libertação, a pobreza não é uma questão nem quantitativa nem moral, mas é, sobretudo, uma questão ética e social. Por isso, a reflexão latino-americana desde um ponto de vista ético, faz com que a pobreza, como realidade negativa a ser superada, assuma uma perspectiva epistemológica e política. A perspectiva da libertação não avalia a pobreza como um dado natural, mas fruto da injustiça. Portanto, a rigor, não existe o pobre, mas o empobrecido, tornado pobre por um sistema injusto de organização social.

A ética da libertação resgata a compreensão mais profunda da pobreza a partir do mundo semítico. Antes de tudo, não existe a pobreza como conceito abstrato, mas existem os pobres que vivem numa condição de indigência, opressão e exclusão. Assmann (1994) sintetizou esta questão da exclusão como o “fato maior”, visto que hoje os pobres não são apenas oprimidos e explorados, mas são “massa sobrando”, que é simplesmente descartada e excluída. São os encurvados sob o peso de uma organização social, cultural, política e religiosa, que foi desmascarada por Jesus de Nazaré como organização injusta (Conceito de mundo segundo o Evangelho de João). Trata-se dos empobrecidos, excluídos, leprosos, pecadores, mulheres, doentes, pagãos e estrangeiros, ou seja, todos aqueles que estão impedidos de viver dignamente no seu ambiente: indigentes, explorados, dominados, oprimidos, humilhados e excluídos entram

na categoria semítica dos pobres. Trata-se concretamente de uma situação tal, que impede as pessoas de satisfazerem suas necessidades materiais, humanas e espirituais e, por isso, sendo consideradas fator de desordem, fruto das “estruturas de pecados”. Com isso, o Jesus de Nazaré histórico, inaugura a tradição messiânica a partir de uma crítica radical que questiona o sistema e as instituições que geram a dor e a morte, e anuncia a vida como a grande centralidade, isto é, a vida em sua plenitude passa ser o centro e não o sistema ou as instituições.

Parece plausível a explicação de Hinkelammert (1984, p. 241), de que “a satisfação das necessidades torna possível a vida; a realização dos desejos a torna agradável. Mas para poder ser agradável, antes tem que ser possível.” O mundo da pobreza é um mundo de tensões. Muitas vezes, os problemas deste mal-estar estão correlacionados a outros de ordem social, política, psicológica, moral, afetiva, e assim por diante. Para entender o contexto latino-americano, é preciso explicitar alguns aspectos da teologia da libertação, a teoria que melhor sintetizou essa questão ao estabelecer o confronto com as concepções do contexto eclesial europeu, embora tenha sido posta sob suspeita na década de 80, por ser considerada uma teologia politizada e secularizada, ou pior, uma teologia portadora de conseqüências políticas e ideológicas.

De forma sintética, podemos afirmar que a teologia da libertação anuncia a irrupção de Deus na vida do homem como evento de salvação e de libertação, de onde deriva a bem-aventurança, proclamada aos oprimidos porque Deus iniciou com Jesus de Nazaré uma história nova, uma história de libertação. O domínio de Deus é real, pois dá dignidade ao ser humano. O sistema vigente é, ao contrário, injusto porque subtrai a dignidade das pessoas e tende a não promovê-la, subjugando para dominar e explorar. Na leitura da teologia da libertação observa-se que o mestre de Nazaré caminha pelas estradas da humanidade como o Messias dos pobres

porque Deus não é neutro diante da opressão<sup>13</sup>. O seu Reino é reino de justiça. Buscar justiça significa participar do sonho de Deus para a humanidade. Não se pode camuflar tudo com a cumplicidade do silêncio, esquecendo que a pobreza e a desordem contradizem a vontade salvífica de Deus.

A solicitude da teologia da libertação pelos desprotegidos não se fundamenta no fato de que eles seriam mais justos, mais santos que os outros e que mereceriam, portanto, uma atenção divina especial; Deus toma o seu partido porque é justo e o seu Reino é um reino de justiça. A pobreza torna-se parâmetro de vida e ação “para” e “com” os pobres, num empenho de libertação. Estas características da Teologia da Libertação colocam em relevo o tema da pobreza como um mal que precisa ser combatido em suas causas, pois a miséria é contrária à ética.

De acordo com Hugo Assmann (1994), a ética da libertação compreende uma série de apelos em favor da liberdade dos empobrecidos. A categoria “libertação” expressa o conceito que fundamenta uma teoria crítica da sociedade em suas estruturas tradicionais de opressão, assim como de suas bases (ciência, política, economia, religião etc). Capta na fragilidade dos oprimidos a força essencial para instituir o ideal da emancipação. Liberdade, libertação, emancipação, esclarecimento, transcendência, são expressões de um desejo de liberdade que abre possibilidades para reconstruir, a partir dos símbolos e expressões populares, uma

---

<sup>13</sup> Êxodo, Profetas, Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Apocalipse e Sapienciais são os livros preferidos da teologia da libertação porque apontam para a ótica da libertação.

sociedade radicalmente libertária<sup>14</sup>. Há, nesta perspectiva, uma ruptura com os valores sacrossantos do pensamento europeu (em sua vertente teológico-eurocêntrica descolada da história mundial) e a instauração de uma nova sensibilidade, que ouve o “grito dos pobres” sequiosos por libertação.

Para os teóricos da libertação, os pobres, os indígenas, os negros, as mulheres e outras minorias, são portadores de um ideal comunitário e revolucionário, que busca libertar-se da colonização política e da imposição cultural, revertendo os princípios teológico-científicos, e gerando uma alternativa pedagógica de unidade entre mística e política, e entre cultura erudita e cultura popular. Com isso, a Teologia da Libertação significou um “giro radical” na história latino-americana e provocou rumores na Igreja Romana, nos moldes da *Reforma*. Essa perspectiva “subversiva” esteve, em muitos aspectos, vinculada a uma inspiração marxista,

---

<sup>14</sup> A retomada do contexto da Reforma é importante porque esse acontecimento histórico demonstra a influência do fenômeno religioso nos rumos do ocidente. Para entender a nossa história é necessário entender o fenômeno religioso. Na conjuntura histórico-religiosa da época, a Igreja está imersa em uma profunda crise de autoridade e de unidade. Mas havia, sobretudo nos dizeres de Jerkovic, “[...] uma crise espiritual, moral e intelectual subjacente à dupla crise de autoridade e unidade.” (JERKOVIC, 1967, p. 11) Nesse ambiente, as propostas de Martinho Lutero (1483-1546) pelo sacerdócio universal, tendo a Bíblia como a única regra de fé (*sola Scriptura, sola fide*), encontram eco na sociedade alemã. Lutero, que encontrara em Romanos, 3,21-26, que a justificação vem pela fé em Jesus Cristo, rejeita o magistério para a interpretação da Sagrada Escritura. A Sagrada Escritura deve ser interpretada à luz do Espírito Santo, que inspirou a Palavra de Deus e, portanto, vai revelar o seu significado. Assim sendo, torna-se compreensível a reação de Lutero contra as indulgências e a hierarquia. A salvação vem pela fé (dom de Deus) e não pelas obras (esforço humano). É neste contexto que Lutero “[...] expõe publicamente suas idéias, nas 95 teses [...] Suas teses passam a ser amplamente discutidas e ele radicaliza suas posições. Em 1520, queima em público a bula papal que o ameaçava de excomunhão [...]” (Abrão, 1999, p. 175) “A Reforma luterana não contestou a idéia do Deus dos cristãos. Lutero, como todo reformador, pregava um *retorno às fontes*, resgate de uma fé não contaminada pelos interesses materiais dos representantes de Deus e pelas alianças terrenas da Igreja com os Estados em formação. Porém, ao abalar o poder e contestar a legitimidade daquela instituição que se propunha diretamente designada pelo filho de Deus para administrar os interesses de seu Pai no reino deste mundo, a Reforma deixou todos os cristãos da Europa, católicos e protestantes, semidescobertos. Se existem duas maneiras de interpretar como deve agir um bom cristão, se instituiu a possibilidade de cada devoto decidir, consigo mesmo, sobre a pureza de sua alma, a sinceridade de sua fé, e mesmo sobre sua interpretação pessoal dos textos sagrados, a dúvida e a escolha estão definitivamente implantadas onde até então o dogma e a palavra de autoridade decidiam todas as questões. Onde existe a escolha, a verdade já não é UMA.” (KEHL, 2002, p. 55) João Calvino (1509-1564) elabora a doutrina da predestinação absoluta, levando às últimas conseqüências a doutrina de Lutero (servo-arbítrio), influenciando profundamente a consolidação da Reforma. “Para ele, o homem está predestinado, antes mesmo da criação do mundo. Ninguém pode auxiliá-lo: Igreja, sacramento, sacerdotes, teólogos, interpretes da Palavra. Nem mesmo a Palavra, pois só aos eleitos é dado compreendê-la. Deus, cujos desígnios são insondáveis, é, por isso, inatingível.” (Abrão, 1999, p. 178)

contudo, mais que Marx, a crítica social da teologia da libertação encerrava uma transformação social de características proféticas e libertárias, em oposição à Igreja Romana e à “religião de resultados”, propalada pela teologia da prosperidade.

A expressão libertação tornou-se uma espécie de arquétipo de todos os movimentos libertários da América Latina. Tornou-se uma referência, uma alternativa revolucionária, e seu sucesso se deve ao fato de haver saído de uma visão monolítica e de ter se aberto a uma orientação plural, que ousou pensar a realidade tendo como mediação as idéias socialistas, a ideologia política e a reflexão filosófica, no sentido de pensar a totalidade dialeticamente, visando uma nova práxis. A teologia da libertação conseguiu tematizar as grandes questões – economia, mercado, Igreja, espiritualidade, revolução, ética, miséria, ecologia, poesia, beleza, violência – emergentes do contexto de globalização e neoliberalismo. Todos estes aspectos apareciam nas celebrações de uma nova liturgia, ligando “fé e vida”. A teologia da libertação tornou-se um *corpus* de teoria crítica da sociedade latino-americana, articulando todos os movimentos e iniciativas emancipatórias e, não obstante a crise que ela enfrentou, “[...] continua merecendo toda atenção naquilo que lhe confere força interpeladora permanente.” (ASSMANN, 1994, p. 13)

A legitimidade da teologia da libertação reside na redescoberta do cristianismo primitivo como fonte inspiradora para o estabelecimento de um novo modelo de convivência humana<sup>15</sup>. Ela reuniu em torno dos ideais libertários, religiosos, intelectuais, poetas, pessoas marginalizadas, prostitutas, homossexuais, trabalhadores, comunistas e outros. Recorreu a Marx, Weber, Gramsci, à Teoria Crítica e também a Santo Agostinho, a São Francisco... Parece incompatível e incoerente esta conexão de correntes “opostas”, mas, na verdade, foi uma “confusão” intencional, visto que

---

<sup>15</sup> O itinerário de libertação do Êxodo, a atuação histórica de Jesus de Nazaré e a experiência de vida do cristianismo primitivo são os três referenciais bíblicos que dão fundamentação à reflexão e à ação da teologia da libertação. Cf. Jon Sobriño, *Princípio Misericórdia*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

há nelas, um alto grau de racionalidade, intencionalmente vinculado a uma efetiva configuração histórica.

Como dissemos, o primeiro traço que descobrimos na teologia da libertação é exatamente a redescoberta e a releitura do cristianismo primitivo como referência que justifica sua base teológica. O segundo é o ecumenismo, vale dizer, abertura ao diferente, ao outro, à alteridade, o que implica tolerância, vivência de contradições e capacidade de perceber que “as sementes do verbo” e a sabedoria eterna estão presentes em todas as culturas<sup>16</sup> ou, em outras palavras, a percepção de que todas as culturas estão ligadas a uma fonte originária de todas as coisas. Daí a importância da “tendência para as pequenas comunidades, onde existe melhor possibilidade de realização como pessoa”, como assinalaram as conclusões de Medellín (CELAM, 1968).

Tem-se, então, uma ética de responsabilidade, de abertura e de diálogo com a modernidade, que mantém sua crítica às bases da racionalidade científica e tecnológica, para a afirmação de uma nova práxis, fundada em um espírito crítico, capaz de distinguir os “sinais dos tempos” e assumir uma posição explícita a favor das classes excluídas, afirmando “a força histórica dos pobres” que, na sua humildade, tornam-se a nova força libertária. Os pobres são o lugar da manifestação de Deus e os construtores de uma nova ordem social, favorecendo o surgimento de um novo tempo. A libertação é vista como construção coletiva da cidadania e da

---

<sup>16</sup> Postura ecumênica e diálogo são expressões que já estão presentes nos documentos oficiais do Magistério que constituem o arcabouço da doutrina social da Igreja como, por exemplo, nas encíclicas *Rerum Novarum* de Leão XIII (1891), *Quadragesimo anno* de Pio XI, *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, de João XXIII, *Octogésima adveniens* e *Populorum progressio* de Paulo VI, *laborem exercens*, *sollicitudo rei socialis* e *centesimus annus* de João Paulo II, sobremaneira no Concílio Vaticano II (1965), passando ainda por Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Portanto, a teologia da libertação, tendo presente este panorama de tanta vitalidade, torna-se uma “teoria crítica” que leva a sério o movimento histórico na ótica dos empobrecidos, conferindo inteligibilidade à negação da vida. A reconstrução do sentido e da liberdade passa por esta ebulição do mais profundo do ser humano que se encontra no mundo dos condenados da terra. É deste chão da vida que é possível estabelecer um questionamento que supere a dicotomia racionalista entre ciência e fé, para constituir novas referências que refaçam as bases de convivência efetivamente humanas. Essa capacidade de abertura, de relações criativas e compassivas, fundadas sobre a ternura e a acolhida, foi um grande marco das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

solidariedade, bem como da valorização do sofrimento como vida, colocada a serviço da causa (força coletiva do povo) e não dos direitos individuais.

Estas são as características essenciais da teologia da libertação, que cumpriu a tarefa de desvelar a perversidade dos modelos tradicionais e indicar uma nova possibilidade de organização ética, democrática e solidária<sup>17</sup>. Configurou-se, então, um movimento crítico que tematizou os problemas da atualidade na busca de uma nova ética. Em outros termos, os valores e os olhares voltaram-se para “[...] a opção pelos pobres como substância definitiva de uma fé não-idolátrica.” (ASSMANN, 1994, p. 14), para as questões de gênero, da laicidade e da ecologia.

O mérito da teologia da libertação foi a instauração de uma nova consciência social, mediante à formação de pequenas diaconias, ligadas numa rede imensa de pequenas comunidades de serviço. Isso criou vínculos de solidariedade, num trabalho corpo a corpo e da mobilização nas praças, na fé ligada à política, na revolução, e exorcizou, literalmente, o demônio da neutralidade. Não há separação entre vida espiritual e vida material concreta, entre fé e história, entre fé e política. Tudo é um processo único que atinge a redenção não só na eternidade, mas desde já aqui na terra. Portanto, a teologia da libertação ensinou um novo olhar sobre os acontecimentos, fossem eles prosaicos ou poéticos, políticos ou religiosos, o que abriu uma nova percepção e despertou uma profunda aprendizagem, ajudando a ver e a compreender nos movimentos populares, as possibilidades de emancipação protagonizada pelos pobres, só agora perceptíveis.

---

<sup>17</sup> Nos anos 60 e 70 a teologia da libertação vivenciou o auge de sua efervescência. A polêmica sobre sua natureza, ou função que desenvolvia nas ruas, nas Comunidades Eclesiais de Base e nos movimentos libertários, desafiou o poder oficial da Igreja com uma mensagem política e não religiosa para a ortodoxia, e uma mensagem profética para os que viviam as opressões. Esse enfrentamento e/ou embate entre Igreja oficial e teólogos durou algumas décadas. Os primeiros viam a teologia da libertação e suas teses, como movimento revolucionário exacerbadamente político. Os segundos viam a Igreja e a tradição como monumento obsoleto aprisionador do espírito. (BOFF, C. BOFF, L. 2001)

A afirmação da identidade da teologia da libertação significa uma crise no interior da Igreja tradicional. Boff sofreu restrições com relação à sua ação pastoral e publicações, mas seu silêncio obsequioso tornou-se muito eloqüente. A teologia da libertação abriu espaços para uma participação diversificada, sem discriminação. Foi um momento de respeito pelas diferenças, da unidade na diversidade, do reconhecimento das diferenças e de convergências nos ideais emancipatórios, recuperando-se o sentido transcendente do coletivo sobre o legítimo, mas limitado e contingente, individualismo. A nova liturgia cria intimidade, silêncio e cidadania, que resultam em participação ativa no processo de libertação. As Comunidades Eclesiais de Base tornaram-se um ambiente de fé, esperança e amor, que foram ligados à cidadania, à liberdade, aos valores materializados em atitudes de engajamento, compromisso e responsabilidade. Todo esse processo culminou em uma forte motivação de fé e vida, iluminadas pela fonte da espiritualidade. Por tudo isso, não se pode permitir que o tempo ofusque o conteúdo e se interrompa a comunicação da teologia da libertação, marcada por um culto místico e racional. Esses valores vão sendo assumidos pela Sé Apostólica<sup>18</sup>. A teologia da libertação expõe com simplicidade e transparência os desafios do cotidiano, lugar-comum da experiência revolucionária da ética, ao desnaturalizar o óbvio e estabelecer novos questionamentos aos simulacros da realidade contemporânea.

A teologia da libertação foi a grande síntese entre radicalidade política e exigência radical do evangelho, fundando uma teoria crítica envolvendo sensibilidade, intuição e racionalidade, poesia, mística e revolução, estética, espiritualidade e hermenêutica, cultura, utopia e responsabilidade; ou seja, contemplação e práxis tornam-se condições teóricas articuladas a uma exigência de emancipação, em que a função essencial da religião, na sua dimensão profética, é

---

<sup>18</sup> Trata-se do Magistério da Igreja, responsável pela defesa da ortodoxia e dos princípios e valores que regem a hierarquia católica.

anunciar e denunciar. Podemos descrever esse processo emancipatório como um impulso desalienador de um cotidiano caracterizado como aporético. A teologia da libertação, ao mesmo tempo fiel à tradição e enraizada na cultura local, mostra a consistência de sua mensagem ligada à vida e inspirada nas Escrituras, e motiva transformações pessoais e sociais. Ela cumpre a função histórica de criar interações e transformações que provocam mudanças de eixo; passando da competição para a cooperação, resgata o sentido e o encantamento, que fazem da ausência uma causa, e da carência, a força da libertação, que se move por causas e não por interesses. A periferia é vista como lugar privilegiado para germinar as idéias emancipatórias: busca-se uma linguagem concreta, uma nova retórica que formule as questões com clareza.

As reflexões efetuadas sobre a teologia da libertação adquirem uma profunda atualidade como crítica ao capitalismo na sua versão neoliberal que, caracterizada pelo mercado, só fez aumentar a mancha imoral da exclusão no planeta<sup>19</sup>. A globalização acentuou a desigualdade e a pobreza, que cresceram em praticamente todo o mundo, notoriamente na América Latina, Europa Oriental e na África, como revela estudo recente da ONU (Organização das Nações Unidas) em parceria com a OIT (Organização Internacional do Trabalho). A ofensiva neoliberal que assola o planeta – formação de blocos econômicos tendo o mercado como o grande regulador e gerador espontâneo de desenvolvimento e justiça social; flexibilização da economia aliada ao impulso tecnológico e a privatização – revela-se cada dia mais catastrófica para vida do homem e da Terra, concentrando riqueza e semeando miséria, ambas geradoras da insegurança planetária. A esse respeito, Libânio considera que:

---

<sup>19</sup> Cf. Manfredo Araújo de Oliveira, *Ética e Economia*, 1995, pp. 67-68: “O neoliberalismo é, em primeiro lugar, uma teoria econômica, uma tentativa de resposta, teórica e prática, à crise mais recente do sistema capitalista de produção. Mas ele é mais do que isso: ele tem implícita, como vimos, uma visão do homem e da sociedade e do agir do homem no mundo, isto é, traz, em seu seio, uma ética. Por essa razão, não podemos cair na armadilha a que o neoliberalismo nos conduz: concentrar o debate a respeito da tese do mercado total em contraposição à planificação total. Devemos encontrá-lo, em primeiro lugar, aí onde estão seus pressupostos de ordem filosófica inclusive para podermos situar a discussão sobre o mercado em seu devido lugar.”

O neoliberalismo resolve o problema do grande capital, do megacomércio, mas gera novos pobres e piora mais ainda a situação dos pobres atuais. Assim, em países do Primeiro Mundo, em que a distribuição se fazia de modo mais eqüitativo, acentua-se a diferença entre pobres e ricos, entre regiões e países mais pobres e mais ricos. O desemprego estrutural joga nas ruas da ociosidade, do vício, da degradação sempre mais pessoas. (LIBÂNIO, 1996, pp.53-54)

Boff esboçou a teologia da libertação em categorias que repercutem no social, e que levam os homens a assumirem o próprio destino sem aceitar a tutela do poder estabelecido. Essa negação relativa do poder foi necessária para a afirmação da liberdade. Falamos “negação” relativa do poder porque não se trata de uma afronta à instituição ou uma apologia ao caos, mas de uma relativização da instituição, e da potencialização da força histórica dos pobres. Leonardo Boff foi perseguido pela hierarquia eclesiástica romana ao criticar o catolicismo hierárquico ocidental-romano, e ao defender o surgimento de um cristianismo popular, marginal, comunitário, fruto da resistência e da criatividade do povo mais pobre, cuja forma de organização seriam, atualmente, as Comunidades Eclesiais de Base. Para ele, esta *flor sem defesa*, segundo metáfora cara a Carlos Mesters, defende o futuro dos anseios dos pobres por libertação e dignidade, enquanto o modelo hierárquico sobrevive pelo peso de suas instituições e por seu arraigamento no imaginário coletivo. O teólogo aborda, enfim, os desafios para o cristianismo mundializado num mundo pluralista. A preocupação aí não deve ser com o futuro do cristianismo, mas com a qualidade da contribuição que ele pode oferecer para a solução dos problemas, e para responder às indagações mais fundamentais da humanidade. Neste sentido, o cristianismo deve abrir-se também ao diálogo e à colaboração com outras religiões e filosofias, rejeitando apresentar-se como única instituição produtora de sentido válido e de explicação da realidade. Sobre esse aspecto, a teologia latino-americana da libertação foi uma ruptura com a teologia clássica.

Justifica-se, portanto, o resgate deste fenômeno libertário latino-americano, neste início de século XXI, uma vez que a teologia da libertação foi o grande evento do pensamento crítico que propôs, com muita audácia, um agir emancipatório a partir dos excluídos, fazendo uma “teoria crítica” das estruturas políticas, culturais e eclesiais. Em nosso entendimento, este movimento ainda possui uma profunda atualidade para se pensar a grave crise ética do esfacelamento dos sentidos e da imposição do utilitarismo e eficientismo, atrelados ao interesse econômico e à aceleração do desenvolvimento tecnológico.

#### **2.4 A pertinência filosófica da ética da libertação**

O ponto de partida desta reflexão para se pensar a pertinência filosófica da ética da libertação é o *pensamento de libertação*<sup>20</sup>, fenômeno que emerge no contexto latino-americano a partir da década de sessenta, com o Concílio Vaticano II<sup>21</sup>. Consiste em um projeto de emancipação dos empobrecidos, articulado à *força histórica dos pobres* e, no dizer de Gustavo Gutierrez (1980), numa perspectiva comunitária (própria da visão judeu-cristã), como condição utópica e como potencial libertador, em perspectiva socializante. Trata-se de um pensamento que, ao tematizar a fome e a pobreza, assimilou as expectativas, a memória e a linguagem do povo excluído, valorizando a experiência histórica como ponto de reflexão da cultura contemporânea, buscando rearticular fé e política num horizonte emancipatório.

Um dos traços distintivos deste pensamento foi sua inserção social, permitindo reconhecer o potencial de resistência, libertação e humanização. É um pensamento, portanto, centrado no

---

<sup>20</sup> Cf. Márcio Bolda da SILVA. *A filosofia da Libertação a partir do contexto histórico-social da América Latina*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998.

<sup>21</sup> O Concílio Vaticano II foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961 pela Constituição Apostólica *Humane Salutis*, de João XXIII. Na esteira desse processo, em âmbito latino-americano, ocorreram a Conferência de Medellín, em 1968, e de Puebla, em 1979. Estes fatos eclesiais marcaram em larga medida as raízes deste pensamento.

problema da política e da interpretação social, que se desenvolve em diversas direções, não obstante os numerosos aspectos comuns com o pensamento de Freire, Dussel e Boff, que apontam sua essencial contribuição. A libertação, neste sentido amplo, é o cenário da elaboração teórica do pensamento latino-americano, que provocou ecos no pensamento europeu e, de modo particular, na hierarquia da Igreja e da atmosfera cultural. Isso se deve a suas implicações, que abarcam os critérios de um pensamento militante e subversivo que, em larga medida, rompe com uma tradição há muito aceita como natural, desvendando-lhe as faces suspeitas ao estabelecer a crítica à relação etnocêntrica que marcou nossa história. Essa autoconsciência metodológica, embora com implicações distintas, encontra-se em grande parte na crítica pedagógica, filosófica e teológica. Cabe agora explicitar rapidamente os desdobramentos de cada uma dessas perspectivas do pensamento de libertação.

A primeira manifestação crítica desse pensamento encontra-se em Paulo Freire e está ligada aos movimentos sociais e às comunidades eclesiais de base, cuja pedagogia se faz na ótica do oprimido, tendo a educação como prática da liberdade. A segunda crítica modelar manifesta-se na teologia da libertação com Leonardo Boff, que se tornou a sua grande referência, como procuramos mostrar ao longo deste trabalho. A terceira apreciação crítica aparece na filosofia da libertação de Dussel, cujo significado filosófico foi estabelecer a vida como centralidade radical da ética, como será comentado adiante.

Todas essas abordagens críticas cumpriram um papel importante na ética da libertação, embora uma leitura atualizada destas perspectivas não deva esquecer também seus limites. O primeiro deles é o *limite territorial*, isto é, seus teóricos, empenhados na elaboração de um caminho concreto de libertação a partir de uma realidade de natureza muito específica à ética da libertação, referiam-se a um tecido sócio-cultural profundamente enraizado e organizado, no

espaço geográfico-cultural da América Latina. Tentou-se uma ruptura tanto com a reflexão quanto com a práxis européia e a busca de uma reflexão articulada com a cultura e a história latino-americana. O segundo limite é o *situacional*, que remete ao pobre enquanto situado historicamente como o pobre material, aquele que não tem acesso aos bens de produção e reprodução da vida, com um rosto bem definido: índios, negros, idosos, enfim, os empobrecidos. Finalmente, temos o *limite ideológico-revolucionário*, por meio do qual as estratégias de mudanças eram pensadas em perspectiva revolucionária, fazendo do profetismo e do marxismo um receituário para todos os processos revolucionários. Havia uma certa ingenuidade no sentido de supor que a mudança ocorreria com a superação da “velha sociedade burguesa” e a instauração de uma “nova sociedade socialista”. Hoje, percebe-se pela complexidade e pelas contradições da história, que não é possível uma leitura linear e messiânica do processo histórico.

A seguir, nos debruçaremos sobre alguns aspectos da Ética da Libertação, sobretudo a partir da contribuição de Enrique Dussel, que elabora uma reflexão que alcançou relevância filosófica, ao estabelecer a vida como centralidade radical da ética, isto é, ao tentar elaborar uma ética crítica a partir da perspectiva das vítimas. Esta abordagem nos fornecerá o quadro mais amplo da ética da libertação. Foi Dussel quem melhor e mais sistematicamente a desenvolveu. “Trata-se duma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética.” (DUSSEL, 2000, p. 93) Partindo de uma reflexão sobre a negação da vida humana como realidade material, Dussel propõe sua crítica.

É a partir da positividade do critério de verdade e do princípio ético material da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito ético que a negatividade da morte, da miséria, da opressão da corporalidade pelo trabalho alienado, da repressão, do inconsciente e da libido, em particular da mulher, da falta de poder político dos sujeitos diante das instituições, da vigência de valores invertidos, da alienação do sujeito ético, etc., pode agora cobrar sentido ético cabal. (DUSSEL, 2000, p. 315)

Mas o que é exatamente a vida? Para Dussel a “[...] vida humana não é um conceito, uma idéia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação.” (DUSSEL, 2000, p. 11) A ética da libertação pode, assim, ser definida como a ética que pretende pensar filosófico-racionalmente a situação real e concreta das pessoas, sobretudo, daqueles desfavorecidos, cuja situação sócio-econômica nega as condições mínimas de se ter vida digna. No entanto, “[...] a ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente ‘normalidade’ histórica vigente.” (2000. p. 15)

Referindo-se à globalização/exclusão, Dussel observa que esta indica o duplo movimento no qual se encontra presa a periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital, principalmente em seu nível financeiro (capital fictício na concepção de Marx) e, por outro, a crescente exclusão material das vítimas deste pretenso processo civilizador. É nesta realidade negativa que surge a ética da libertação com a proposta de construir categorias e um discurso crítico que permitam pensar filosoficamente esse sistema político-econômico performativo e auto-referente, que destrói, nega e empobrece a tantos, colocando-os à margem da sociedade. Os empobrecidos representam as massas vitimizadas, subjugadas e excluídas, de onde emerge o clamor ético por libertação e o apelo ao compromisso e à responsabilidade; são o outro, o rosto que se apresenta como epifania da corporalidade humana vitimada, sendo por isso, o critério ético por excelência. A esse respeito, a morte das maiorias, diz Dussel, “[...] exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem.” (2000, p. 17)

A ética da libertação é a ética da vida que afirma a dignidade negada à vítima, ao oprimido e ao excluído. É a resposta a um amplo movimento que, a partir da perspectiva das vítimas, propõe-se a pensar criticamente a eticidade do sistema vigente, criando possibilidades para que as próprias vítimas façam a passagem de uma consciência ingênua para uma consciência crítica ética. Este processo de reflexão gera um movimento de profundas alterações, ou seja, as próprias vítimas devem adquirir consciência crítica diante do sistema e das causas que negam as condições para a produção e reprodução da vida do sujeito humano.

É com este propósito que Dussel procura alcançar uma visão ética que parte da negação dos direitos e da vitimação pela exclusão, que está imersa em dor, infelicidade, pobreza, fome, analfabetismo e dominação. Essa é a dimensão de uma ética material concreta que tem como núcleo de referência e fundamento, o *ethos* da libertação e a alteridade. Na descrição dusseliana, a ética é a capacidade de ouvir a interpelação do outro em sua negatividade que, por sua vez, é fator preponderante para a afirmação da práxis crítico-analítico-transformadora, que configura a ética da libertação. Esta postura crítico-analítico-libertária questiona a lógica excludente do sistema vigente de valores, que gera morte, miséria, opressão e alienação, causando nas vítimas, dor, sofrimento, infelicidade, exclusão... É a partir da negatividade, da consciência e da responsabilidade que os sujeitos iniciam o processo de superação, mediante a luta política e sócio-comunitária. Isso demonstra que “[...] o sistema vigente, como natural, legítimo (teoria tradicional), aparece agora, diante da consciência crítico-ética, transformado no sistema negativo (teoria crítica).” (DUSSEL, 2000, p. 315)

A ética da libertação não só anuncia a universalidade da razão, como também a universalidade da vida e da corporeidade. A alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e

perverso, o sistema material dos valores e a cultura responsável pela dor, injustamente sofrida pelos oprimidos. Tal processo é denominado por Dussel como *principium oppressionis*<sup>22</sup>.

Ao estimular as vítimas a assumirem com consciência o protagonismo da práxis libertadora, a ética da libertação propõe a reconstrução da história a partir dos vencidos, com base no princípio da liberdade e de uma nova racionalidade. Segundo Dussel, esse processo inovador só se viabiliza mediante a mudança radical do eixo fundamentador da nova racionalidade, balizada pela ética da libertação.

A primeira condição de possibilidade da crítica é, então, o re-conhecimento da igualdade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: como vivente. Este conhecer um ser humano a partir da vida; este re-conhecê-lo: conhecê-lo a partir de sua vulnerabilidade traumática. Este voltar sobre seu estado empírico negativo e re-conhecê-lo como vítima (isto é, carente de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional quanto a autoconservação), é o momento analético da dialética [...] A vítima é um vivente humano e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida do sistema. A responsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, é igualmente condição de possibilidade, porque em sua origem o destituído não tem ainda capacidade para pôr-se de pé. (DUSSEL, 2000, p.375)

O princípio da ética da libertação funda-se no critério da negatividade, mas o mero reconhecimento da existência da vítima ainda não é um ato ético. O que está em questão não é a aceitação constativa e pragmática que reconhece a vítima, mantendo-a em sua negatividade, mas o despertar da sensibilidade política que tanto reconhece responsabilmente a vulnerabilidade da vítima, quanto assume o desafio da mudança radical e se empenha no desenvolvimento da vida liberta. O ato ético ocorre exatamente quando se dá essa passagem do juízo de fato, para o juízo normativo, ou seja, a passagem do reconhecimento para a responsabilidade do engajamento radical na práxis contestatória, que promove a passagem da crítica à ação libertadora. Esse

---

<sup>22</sup> Cf. E. DUSSEL. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 330. “Na ampla tradição que poderíamos chamar de “marxismo ocidental” – inaugurado por Lukács e Korsch – a escola de Frankfurt é um movimento crítico que funciona como antecedente direto da Filosofia da Libertação, que se desenvolve no seio da crise da modernidade tardia do capitalismo central.” Portanto, a escola de Frankfurt e sua respectiva teoria crítica está na gênese da teologia da libertação.

processo de aplicação do princípio ético é, por excelência, o domínio da educação. É essa a perspectiva descrita por Dussel de uma orientação voltada à alteridade:

Este ‘tomar a cargo’ a vida negada do outro não teria sentido ético se procedesse de um re-conhecimento do outro como igual. O ato ético propriamente crítico-ético se origina pelo fato da negatividade do outro reconhecido como outro: porque é uma vítima; porque tem fome; porque não pôde obter benefício algum de sua existência [...] está me pedindo solidariedade a partir da ‘exposição’ de sua corporalidade sofredora. Pede-me, suplica-me, ordena-me eticamente que o ajude. (2000, p. 378)

A ética da libertação, ao proclamar o “critério de validade discursiva” da razão libertadora, aponta para caminhos ainda não transitados pelas correntes éticas contemporâneas. Aqui se mostra a fecundidade e a originalidade do pensamento latino-americano, que promove a emergência de novos sujeitos históricos. Isso se dá a partir das vítimas que assumem uma consciência ético-crítica diante da negatividade imposta pelo sistema vigente, e mediante uma atitude dialógica e comunitária, nos mais diversos movimentos sociais (igrejas, sindicatos, partidos políticos, minorias, etc.), que vão forjando alternativas e desenhando utopias, articulando teoria e práxis, num real engajamento no processo de libertação<sup>23</sup>.

“A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas”, salienta Dussel, “[...] é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética [...] O critério de transformação ético-crítico é um critério de factibilidade em referência às possibilidades de libertação da vítima ante os sistemas dominantes.” (2000, pp. 558-559) Dussel afirma ainda que

O ‘princípio-libertação’ formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Este princípio

---

<sup>23</sup> “A ética da libertação ressalta que a consciência ou o saber-se ‘afetado’ (quando se é excluído) é já fruto de um processo de ‘conscientização’ libertador.” (E. DUSSEL. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 422) Aqui vale ressaltar a importância da pedagogia crítica de Paulo Freire para uma ética crítica dos movimentos de libertação: a consciência crítica não é um processo que chega “de fora”, mas é um processo que emerge “de dentro”. Daí o saber-se excluído ser o primeiro passo para transformar o mundo e superar a realidade que produz o oprimido.

subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. O princípio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo ser humano – embora freqüentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima.” (DUSSEL, 2000, p. 564)

Dussel descreve o “princípio-libertação” destacando dois momentos: o momento negativo, que diz respeito ao dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima, e o momento positivo, que é a exigência de abertura de novos horizontes que transcendam toda negatividade.

Referindo-se a esta realidade, Boff (2003) afirma enfaticamente que a ética deve partir do outro mais outro, que é o pobre e o excluído, o negro, o indígena, a mulher que são mais que meras categorias econômicas são grandezas antropológicas que nos provocam. Portanto, ao finalizar estes apontamentos sobre a ética da libertação, tudo nos leva, finalmente, para os pressupostos da ética do cuidado, que será objeto de reflexão no capítulo que segue.



## CAPÍTULO III

### ÉTICA DO CUIDADO: BASE DE UM NOVO ETHOS EDUCATIVO

Hay que endurecer pero sin perder la ternura jamás.

(ERNESTO CHE GUEVARA)

A possibilidade de fundamentação de um novo *ethos* educativo traduzido no cuidado essencial como resposta à crise contemporânea é o tema central deste terceiro capítulo. Nos capítulos anteriores, colocamos os sintomas da crise atual considerando seus impasses e suas contradições, mas, ao mesmo tempo, assinalamos as oportunidades que toda crise comporta. Apontamos também a passagem *da ética da libertação à ética do cuidado* como uma consciência crítica que mostra o alargamento e a fecundidade de um pensamento aberto à totalidade em perspectiva filosófica, que nasce no contexto histórico cultural latino-americano e se deixa impregnar pela problemática que emerge e pode dar sentido à nova fase da humanidade, a fase planetária. Neste capítulo, assumindo os pressupostos do pensamento de Leonardo Boff, analisaremos a noção de ética do cuidado, suas indicações e conseqüências como possibilidade de

orientação e construção de um novo *ethos* educativo, traduzido no cuidado essencial como resposta à crise contemporânea.

Isto porque a leitura de Leonardo Boff é, em nossa chave de interpretação, a que mostra de forma mais incisiva o desenvolvimento do pensamento de libertação, sobretudo em suas últimas obras, nas quais descreve precisamente a preocupação com o meio ambiente, com o cuidado, com o feminino, com a espiritualidade, com a ética e com a estética como questão fundamental em torno da vida. A argumentação teórica de Boff, especialmente com relação ao cuidado, tem vínculo com as perspectivas de Hans Küng, de Hans Jonas e, sobretudo, de Martin Heidegger<sup>1</sup>, todos autores que trazem uma contribuição notável à questão de uma ética em um sentido mundial. O pensamento de Boff também tem como fonte de inspiração, além dos pensadores mencionados, os frankfurtianos Karl O. Apel, Jürgen Habermas, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, que trazem, do ponto de vista da crítica das sociedades industriais avançadas, uma importante contribuição para a ética do cuidado. Esses autores influenciam efetivamente as posições de Boff em relação à problemática da ética, na medida em que promovem a consciência a respeito das arriscadas aventuras do homem no planeta Terra.

Questões como a crise da razão, da fé e da ciência merecem ser consideradas por tocarem no sensível tema da redução da razão moderna à sua dimensão técnico-científico e instrumental. O conceito ampliado de razão torna-se, por assim dizer, uma questão de vida ou morte, na perspectiva crítica dos frankfurtianos. Também permite-nos compreender melhor as dissonâncias do nosso tempo e simultaneamente levantar críticas sob o ponto de vista da compreensão da civilização ocidental, que nasceu há 2.600 anos na Grécia. Encontra-se aí o ponto de partida da

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger é o filósofo que em sua obra *Ser e Tempo* (2004) deu grande importância ao cuidado como dimensão ontológica do humano.

razão epistêmica, do *logos* capaz de dar conta da realidade. A passagem do mito à filosofia provocou uma revolução no pensamento grego, dando origem à civilização da razão. Desde a descoberta da razão epistêmica até os dias de hoje, os ocidentais se utilizam deste conceito de razão mais amplo, que precisa ser resgatado efetivamente. Neste sentido, o pensamento frankfurtiano é de fato importante para a crítica das sociedades modernas e tecnológicas, que nos oferecem um cenário macabro, tanto de avanços espetaculares quanto de destruição e morte.

Qual é o lugar da reflexão ética no pensamento de Leonardo Boff? Apoiado na mística judeu-cristã, Boff busca ancorar seu percurso intelectual na busca de uma utopia social baseada na idéia de liberdade, e na denúncia da miséria experimentada pelos condenados da Terra.

Em sua reflexão sobre o cuidado, fundamenta-se essencialmente em três razões básicas: os milhões de pessoas vitimadas pela cruel competição do mercado globalizado; a crescente pobreza e exclusão social em nível mundial; e a desordenada agressão ao sistema Terra, que põe em risco o futuro da biosfera. Estes aspectos fazem do cuidado um tema de relevância atual, que suscita a indignação ética a partir da negatividade das vítimas, da crescente exclusão e da sistemática agressão à natureza. (BOFF, 2000)

### **3.1 Preservar o futuro com cuidado**

A tese básica de Boff é que esta situação de barbárie por grave falta de solidariedade e de cuidado entre os seres humanos exige a compaixão como uma realidade relevante e urgente, que inaugure uma visão antropológica de sentido existencial. A reação ética mínima esperada frente a esta anti-realidade produzida pelo sistema global de mercado – caracterizado pela competição e pelo individualismo em sua lógica excludente – é a compaixão com as vítimas. (HINKELAMMERT, 1998)

O que é, o que significa e qual a natureza do cuidado? Para alguns estudiosos, a categoria cuidado é uma derivação do termo latino *cura*, que na sua antiga formulação era grafada *coera*, que significava atitude de desvelo, amor e amizade. Outros derivam cuidado de *cogitare-cogitatus*, cujo sentido é o mesmo de cura. Cuidado, afirma Boff, “[...] significa então desvelo, solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato.” (1999, p. 91) É uma atitude fundamental de um modo de ser, mediante o qual a pessoa sai de si e centra-se no outro com desvelo, solicitude e responsabilidade.

Do cuidado pode-se esperar uma política a serviço de todas as formas de vida, inclusive a vida do ser humano, e de modo inseparável da política de regras de civilização. Isso abrirá caminho para civilizar a Terra como casa e jardim comuns da humanidade, resgatando, assim, a ética em sua raiz semântica, no seu sentido originário, como casa e abrigo do homem e dos animais<sup>2</sup>. Podemos afirmar que o conceito de cuidado é central no enfrentamento da crise atual e uma referência fundamental para pensar ética e politicamente o mundo contemporâneo, marcado pela falência do estado de bem estar social, pela fratura dos valores que orientam os paradigmas socializantes, e pela perda da centralidade do sentido da política em meio à dilaceração do espaço público.

No entanto, a ética do cuidado, para tornar-se realmente efetiva, deve ser assumida como dimensão essencial do ser humano, como modo prático de vida e como atitude existencial do ser humano na constituição de sua identidade na relação com os outros e com o mundo. A reflexão filosófica ligada a essa questão fundamental precisa, dentro de um impulso dialético entre saberes populares e saberes científicos, transformar-se num processo coletivo de educação. O conteúdo ético do cuidado abre-se, como atitude de desvelo ao outro, a novas irradiações socialmente

---

<sup>2</sup> Ver as reflexões de Lima Vaz, *Escritos Filosóficos II: Ética e cultura*, 2000., pp. 12 e 13.

protetoras da vida. Aqui estão em jogo questões relativas ao pensamento de Boff sobre a ética do cuidado, relacionadas a um novo ideal educativo. Abre-se a perspectiva de superação da racionalidade dualista de viés platônico que persistiu no positivismo, chegando à configuração de uma cultura fragmentada, permitindo, assim, a restauração da formação cultural como *Bildung*, capaz de diluir as resistências oferecidas pela lógica da racionalidade instrumental e dos novos desafios culturais.

Aqui se introduz o exercício de suprema alteridade que evoca e convoca ao cuidado, entendido como ato de desvelo e de preocupação, dois sentidos apontados por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (2004). Em uma reflexão filosófica ligada à ontologia fundamental, ele demonstra que uma das abordagens mais fecundas é considerar o ser humano em sua singularidade humana, como ser de cuidado. Uma determinação básica, entre outras, do ser-no-mundo-com-outros é o cuidado. Cuidado é assumido por Heidegger em seus dois sentidos fundamentais, intimamente interligados: como atitude de solicitude, de atenção e de dedicação pelo outro; e de preocupação e inquietação por ele. A pessoa que tem cuidado sempre se sente afetada e afetivamente ligada ao outro.

Em essência, escreve Heidegger, “[...] ser-no-mundo é cuidado”. E acrescenta: “do ponto de vista existencial, o cuidado é o encontro a *priori*, antes de toda atitude e situação do ser humano, o que significa dizer que ele se acha em atitude e em toda situação de fato.” (2004, §§ 41-42) Mesmo realidades tão fundamentais como o querer e o desejar encontram-se enraizadas no cuidado. O cuidado significa “[...] uma constituição ontológica sempre subjacente” a tudo quanto o ser humano faz. É ele que fornece o solo sobre o qual se move toda interpretação do ser humano.

Em sintonia com Heidegger, Leonardo Boff (1999) assevera que o cuidado é a expressão revolucionária capaz de romper com a visão excessivamente determinística dos organismos econômicos do mercado, que tocam a realidade mais fundamental do ser humano e de sua vida enquanto corpo e desejo, ao enrijecê-la com o amálgama da lucratividade<sup>3</sup>. O cuidado, entendido como questionamento do suposto caráter natural do sistema e de suas encantadoras e ilusórias virtualidades, assim como questionamento da afirmação do caráter histórico da negatividade de vidas concretas, parece ser uma importante referência na construção de um novo ideal educativo.

Então, o que seria exatamente o cuidado? Como originalmente formulado por Heidegger, em *Ser e Tempo*, conforme foi dito antes, o cuidado é uma categoria substancial que sintetiza toda a analítica existencial. A partir daí, muitos autores têm estudado o problema ético do pensamento heideggeriano. Boff retoma exatamente esta problemática do cuidado a partir da antiga Fábula de Higino<sup>4</sup>:

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum*

*sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.*

*dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.*

*rogat eum cura ut det illi spiritum, et facile*

*impetrat.*

*cui cum vellet cura nomem ex sese ipsa imponere,*

*Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse*

---

<sup>3</sup> Cf. L. BOFF. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

<sup>4</sup> A fábula-mito de Higino é de origem latina com base grega e teve sua expressão literária definitiva pouco antes de Cristo, em Roma. Higino, cujo nome completo era Gaius Julius Hyginus, foi escravo egípcio de César Augusto, depois diretor da Biblioteca Palatina em Roma e autor da fábula-mito do cuidado essencial. O texto original em latim é acessível em Martin Heidegger. *Ser e Tempo*, vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 263.

*dictitat.*

*dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul*

*suumque nomem esse volt cui corpus praebuerit*

*suum.*

*sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:*

*'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum*

*tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,*

*Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu*

*vixerit.*

*sed quae nunc de nomine eius vobis controversia*

*est,*

*homo vovetur, quia vedetur esse factus ex humo'*

A tradução e a explicitação ético-filosófica desta fábula, além de suas implicações, podem ser encontradas em Boff (1999, p. 46):

*“Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma idéia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.*

*Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.*

*Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome.*

*Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada.*

*De comum acordo, pediram a Saturno que atuasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:*

*Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura.*

*Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.*

*Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver.*

*E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil.”*

Ao nos debruçarmos sobre o cuidado como possibilidade e base de um novo ideal educativo, elaborado por Leonardo Boff, parece-nos proveitoso e esclarecedor tecer, ainda, algumas considerações biográficas, políticas, eclesiais e teológicas sobre aspectos fundamentais do pensamento de Leonardo Boff, um dos pensadores mais fecundos do nosso tempo.

Boff é um teólogo controvertido, principalmente no seio da própria Igreja oficial, por conta de suas opiniões polêmicas que nem sempre harmonizam com os pontos de vista da hierarquia. Sua obra mais polêmica, *Igreja: Carisma e Poder* (1982), constituiu o principal motivo para a imposição do silêncio obsequioso, pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ex-Santo Ofício. Nesta obra, ele defende que os grandes modelos eclesiológicos herdados do

passado – *civitas Dei, mater et magistra e sacramentum salutis* – precisam ser submetidos à crítica ante a emergência de um novo modelo: a Igreja a partir dos pobres.

Para o autor, a Igreja como *civitas Dei* se apresentava como uma totalidade *ad intra*, isto é, uma Igreja voltada quase que exclusivamente para dentro. A Igreja como *mater et magistra* tem uma visão do poder sagrado articulado com o poder civil, ou seja, identifica-se e pactua com os poderes estabelecidos e não com os movimentos históricos. Já o modelo *sacramentum salutis* significou uma extraordinária abertura da Igreja ao mundo, uma virada teórico-prática de presença no mundo dada pelo espírito do Concílio Vaticano II, que marca a modernização da Igreja<sup>5</sup>.

Leonardo Boff avança em perspectiva global a partir da emergência de um novo modelo que despontou nos anos 1960 em quase todos os países latino-americanos, e que trazia uma crescente conscientização dos pobres contra a opressão econômica, política e cultural, decorrente do modelo capitalista imposto pelos países centrais. Ele defende a idéia de que este modelo nasce quando o povo toma consciência de que “[...] sua marginalização é consequência do tipo de organização elitista, de acumulação privada, enfim, da própria estrutura econômico-social do sistema capitalista. Aí emerge a questão política, e o tema da libertação ganha conteúdos concretos e históricos.” (1982, p. 24) A partir da passagem do religioso para o político instaura-se uma forma nova e original de se viver a mística como fonte que desborda os limites de compreensão apenas religiosa das situações humanas; redescobre-se na ação ético-política um sentido profundo que se dá concretamente na história.

---

<sup>5</sup> Idem. p. 21. Cf. também os eventos documentais Conclusões de Medellín (1968) e Puebla (1979), que delinearão os elementos eclesiológicos que marcaram a origem de um novo tempo à Igreja. Cabe destacar, principalmente, a significativa ação que produziu a teologia da libertação, formulando um pensamento aberto ao diálogo com a modernidade e assumindo como perspectiva de uma reflexão sistemática a práxis histórica dos oprimidos, cujo discurso exige mediações sócio-analítica, hermenêutica e teórico-prática.

Neste contexto, o autor comenta que “[...] o compromisso político nasce da própria reflexão da fé que exige mudança. Mesmo quando se fazem análises sobre os mecanismos da opressão nunca está ausente a fé como horizonte de compreensão, como mística poderosa para a ação e como ponto de chegada de todo agir humano.” (BOFF, 1982, p. 25) O ponto de partida de seu pensamento é a articulação de uma nova epistemologia, não mais baseada em princípios dogmáticos, canônicos ou metafísicos, mas sim na concretude histórica, utilizando como método, as análises históricas, sociais, políticas e econômicas<sup>6</sup>, isto é, uma articulação epistemológica como instrumento de diagnóstico do processo analítico, hermenêutico e dialético.

O teólogo reconhece que num contexto de forte influência do pensamento pós-moderno, configurado pelo individualismo, pelo conformismo, pelo consumismo, pelo relativismo e pelo cinismo, pode parecer extemporâneo propor uma ética fundamentada no cuidado, mas mesmo assim, obstinadamente o faz, certo de que é necessário inventar novas saídas a partir do vulnerável (feminino, alteridade, espiritualidade, ecologia), subjacente à produção simbólica e cultural dos excluídos.

Para objetivar nossa reflexão, teceremos algumas considerações sobre as obras de Boff que analisam diretamente o conceito de cuidado e que, por isso, convida-nos ao compromisso indispensável de assumirmos uma postura ética diante de toda alteridade. Aliás, a recorrência desta temática em suas obras demonstra a relevância da proposta do cuidado como base de um novo *ethos* educativo que precisa ser internalizado. Assim, numa perspectiva ampla, inferimos que o futuro só será grandioso e nosso, à medida que for moldado pela ética do cuidado. Não

---

<sup>6</sup> De modo geral, a teologia da libertação e Leonardo Boff, especificamente, adotam o método tradicional da Ação Católica: *Ver, Julgar e Agir*, que marcou profundamente os caminhos da Igreja. A teologia da libertação em suas análises utilizou com brilhantismo esses três momentos: a) o momento sócio-analítico – para ver a realidade a partir da ótica e da contribuição das ciências sociais; b) o momento hermenêutico – para julgar a realidade à luz da Palavra de Deus; c) o momento teórico-prático – para agir sobre a realidade com os critérios éticos que iluminam a práxis nas mediações concretas de uma ação espiritual e política.

temos o interesse de nos estender sobre os inúmeros aspectos igualmente relevantes de toda obra de Leonardo Boff, pois nosso objetivo é analisar alguns aspectos fundamentais, que apontam o alargamento de seu pensamento a partir do final da década de 70, e seu conseqüente aprofundamento na década de 80. Mediante essa análise, tentaremos mostrar como o autor sugere a ética do cuidado enquanto portadora de uma significação política marcada pelas lutas e esperanças de um processo de intensas transformações sociais, para a libertação dos povos latino-americanos.

Em *Do Iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*, Boff (2002) acredita ter encontrado na ética do cuidado a condição de possibilidade da travessia que irá inaugurar uma nova era planetária. Neste contexto, ele expressa de forma animadora os princípios teóricos e práticos da ética do cuidado:

Estamos convencidos de que essa era se fundará nos valores da cooperação, da solidariedade, do cuidado e da reverência. Nela vai emergir, seguramente, um outro tipo de ser humano, que acolherá suas origens terrenais – pois homem vem de *húmus* – e entenderá a si mesmo como sendo a própria Terra que chegou ao momento de sentir, pensar, amar, venerar e responsabilizar-se pelo futuro comum: dos humanos, de todos os demais seres e de si própria como terra, matéria e matéria de todos. (BOFF, 2002, p. 99)

Boff constrói nesta obra o que ele chama de “princípios propulsores da sociedade-mundo”, fornecendo as novas bases de interpretação da sociedade que está emergindo. Estes princípios são a Terra, o cuidado, o feminino e a espiritualidade, por ele considerados dimensões constituidoras da ética do cuidado, tal como nomeamos a seguir.

A Terra está sendo vista não mais como um baú de recursos ilimitados, mas como Gaia, um superorganismo vivo que enlaça em redes de interdependências todos os seres. Nós, humanos, somos Terra que sente e ama, cuida e venera. Esta percepção nos leva a ter sentimentos de pertença, de cooperação e de respeito, sem os quais o novo não irrompe. O

destino da Terra e da humanidade é o mesmo. O cuidado é a essência da vida e do ser humano. Junto com o trabalho, o cuidado constrói o mundo humano. Por milênios, vivemos sob a ditadura do trabalho. Sem o cuidado, o trabalho devastou a Terra. O cuidado, que é uma relação amorosa para com as coisas, ainda salvará a vida e a Terra.

O feminino no homem e na mulher é um dos princípios que originam em nós a percepção da totalidade, permitindo-nos ver símbolos nas coisas, e ritos nos atos, fazendo-nos cultivar o espaço do mistério do mundo, inclinando-nos ao enternecimento e ao cuidado, tornando-nos mais cooperadores que competitivos. O resgate da *anima* (feminino) é fundamental para colocar a vida no centro de tudo e para fundar uma relação não utilitarista, mas afetuosa com a realidade envolvente.

Por fim, a espiritualidade. Ela não é monopólio das religiões, mas uma dimensão do humano. É a nossa capacidade de dialogar com o Eu profundo e de ouvir os apelos do coração. É a consciência que se sente inserida num todo maior e que capta o elo secreto que tudo liga e re-liga à fonte primeira de todo ser. A espiritualidade é a aura que sustenta os valores de solidariedade, compaixão, cuidado e amor, fundamentais para uma sociabilidade verdadeiramente humana.

De volta do exílio, estes princípios perpassam os movimentos sociais e inauguram um novo estado de consciência, mais respeitoso para com a Terra, com mais cuidado para com a vida, valorizando a razão cordial e a inteligência emocional e criando espaço para a espiritualidade fonte de contemplação, gratuidade e veneração. (BOFF, 2002, p. 85)

Em sua obra *Prinzip Mitgefühl*, publicada na Alemanha em 1999, e traduzida em língua portuguesa em 2000, com o título de *Princípio de Compaixão e Cuidado*, Boff responde que:

A globalização significará um avanço na realização da espécie humana e um novo patamar para a história do sistema-Terra se ela for feita através de uma

ética da com-paixão e do cuidado por tudo quanto existe e vive. Sem esta ética, a globalização econômica pode levar-nos ao destino dos dinossauros. Mas, a economia submetida à ética, e a ética articulada com a espiritualidade, podem permitir um parto feliz de um novo paradigma civilizacional que supomos mais sensível, mais cordial e mais espiritual, capaz de garantir um futuro promissor para a terra e os filhos e filhas da terra, os seres humanos. (BOFF, 2000, pp. 18-19)

Nesta passagem, Boff sugere que estamos vivendo um momento novo da Terra e da espécie humana, isto é, a consciência de que todos se encontram num único planeta. Esta consciência planetária obriga-nos a entender que não é a racionalidade, mas o cuidado como dimensão ecológica, política e axiológica da ética que garantirão o futuro.

Em *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra* (1999) e em *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos* (2003), Boff define o que entende por ética do cuidado e defende a necessidade urgente deste novo *ethos* ao mostrar que:

Pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. Experimentamos os seres como sujeitos, como valores, como símbolos que remetem a uma Realidade fontal. A natureza não é muda. Fala e evoca. Emite mensagens de grandeza, beleza, perplexidade e força. O ser humano pode escutar e interpretar esses sinais. Coloca-se ao pé das coisas, *junto* delas e a elas sente unido. Não existe, co-existe com todos os outros. A relação não é de domínio *sobre*, mas de com-vivência. Não é pura intervenção, mas inter-relação e comunhão. (BOFF, 1999, p. 95)

Boff vê o cuidado como o traço fundamental que nos permite identificar a essência do ser humano. A partir do cuidado como valor substancial emerge a dimensão de alteridade que se contrapõe frontalmente à perspectiva moderna/pós-moderna, que de modo simplificado distingue as ciências da natureza das ciências humanas. Isso significa que seus objetos, *natureza* no primeiro caso e *homem* no segundo, são vistos como realidades separadas, sendo a natureza vista apenas em seu valor utilitarista e o homem como senhor de dominação e conquista<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: vozes, 1999, p. 96.

A tematização da alteridade parece uma afronta à ordem ética pós-moderna que se exprime como princípio referencial de orientação do *eu*. Como sintetiza Lipovetsky:

Sabemos que, aos olhos da moral ideal, o eu não tem direitos, apenas deveres: a cultura pós-moralista trabalha manifestamente no sentido inverso, aumenta a legitimidade dos direitos subjetivos e diminui correlativamente a do dever hiperbólico e de abnegação. O espírito de sacrifício, o ideal de preferibilidade do outro estão desacreditados: mais direitos de existência para nós próprios, nenhuma obrigação de nos dedicarmos aos outros, tal é, em termos abruptos, a própria fórmula do individualismo acabado. (1994, p. 151)

A reflexão sobre o significado da ética assume papel preponderante na filosofia contemporânea, tendo em vista a urgência de rearticulação em torno das questões envolvendo o social, o político e o humano. O sentido originário do termo ética, com o qual indicamos a reflexão ou o saber sobre o *ethos*, refere-se tanto à morada quanto ao conjunto de valores, hábitos, costumes, instituições e organização cultural de um povo.

Assim, Boff desenvolve nestas obras a necessidade de um engajamento e de uma inserção na história, como condição fundamental para captar, apreender e interpretar o drama da Terra, da sociedade e dos homens. Essa apreensão dos graves perigos que nos ameaçam é uma urgência da práxis em sentido amplo, para que a continuidade da vida seja garantida e a sustentabilidade do planeta preservada. Esse envolvimento reflexivo com a realidade, vinculado ao drama da vida, remete ao apontamento de novas possibilidades de sentido. Boff critica também a fragmentação e a especialização do conhecimento, que impedem a análise dos grandes problemas da atualidade, pois a predominância da técnica e da economia sobre outras dimensões humanas e sociais, inviabiliza a formulação de qualquer pensamento emancipatório. Tal crítica se baseia em Habermas (1999) e tem como objetivo o desenvolvimento da consciência moral e da competência ética, ou seja, o desenvolvimento da capacidade de se estabelecer a mediação entre as esferas técnico-científicas do mundo sistêmico, e as esferas político-culturais do mundo da vida. A

discussão gira em torno do que Adorno (1995) qualifica de “mundo racionalista administrado” e de “razão instrumental”, e do diálogo com a abordagem de Boff sobre a “espiritualidade vinda dos pobres”.

Trata-se, portanto, de averiguar em que medida o quantificável, o instrumental e o administrado respondem aos problemas efetivos da atualidade como a violência, a miséria, as guerras, a degradação da natureza e as ameaças aos recursos hídricos, entre outros. A busca pela espiritualidade que se verifica no contexto atual é um ponto de fuga ou um sinal revelador de seu potencial crítico enquanto negação da ordem estabelecida de tecnificação da vida? A questão colocada apóia-se nas diversas manifestações sociais que vêm ocorrendo em diferentes partes do planeta, o que revela, de um lado, a lógica de profunda contradição do modo de produção capitalista e sua homogeneização, e de outro, a reivindicação de um projeto utópico e alternativo, através do qual se vislumbra que “um outro mundo é possível”.

Esses dois pólos transformaram-se em referências paradigmáticas. São duas concepções de humanidade, dois projetos políticos mundiais e duas formas contraditórias de plasmar a globalização<sup>8</sup>. Essa relação entre a espiritualidade e a política transformou-se intensamente, segundo Leonardo Boff, numa atividade ética imperativa. Ele insiste que as manifestações de resistência contra a ordem vigente questionando os aspectos totalitários do pensamento neoliberal encontram correspondência no sofrimento dos pobres que, paradoxalmente, tornam-se, sua vulnerabilidade, condição e possibilidade de libertação.

---

<sup>8</sup> Estamos nos referindo aqui ao Fórum Econômico Mundial em Davos, e ao Fórum Social Mundial em Porto Alegre. O primeiro propõe uma globalização econômica, cujo processo mundial de homogeneização do modo de produção capitalista, de unificação dos mercados e das transações financeiras, do entrelaçamento das redes de comunicação e do controle mundial das imagens e das informações, impõe a lógica da competição de todos para com todos. O segundo propõe uma globalização social, que passa pela solidariedade, pela mundialização dos direitos humanos e pela democracia como valor universal. Cf. L. BOFF, *Do Iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*, 2002, sobretudo o capítulo II: “Destino e desatino da globalização.”.

A ótica do cuidado instaura o sentido de uma nova ética, compreensível a todos e capaz de inspirar valores e atitudes fundamentais, que devem abrir novas possibilidades aos movimentos sociais de cindirem o monopólio da realidade estabelecida. “O cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade.” (BOFF, 1999, p. 13)

Este eixo axiológico possibilita-nos compreender o processo dialético da cultura contemporânea, que pressupõe a manutenção das diferenças, preservando-se o sentido da totalidade e articulando-se em um âmbito abrangente, histórico e transcendente. Essa tensão contínua possibilita “[...] construir um novo *ethos* que permita uma nova convivência entre os humanos com os demais seres da comunidade biótica, planetária e cósmica; que propicie um novo encantamento face à majestade do universo e à complexidade das relações que sustentam todos e cada um dos seres.” (BOFF, 1999, p. 27)

Dessa permanente dialética, a ética do cuidado parece assegurar a dimensão orgânica da vida, sem perder de vista a dimensão histórico-cultural – mais ampla – que ela implica, superando a dimensão pragmática que adquiriu a racionalidade contemporânea em sua mera instrumentalização.

A partir destes pressupostos, pretendemos nos deter na obra *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos* (BOFF 2003), visto que o propósito central desta consiste em ampliar o debate ético. Sua intenção é propor uma reflexão sobre o significado e a urgência de um novo *ethos* mundial, que garanta a preservação e a possibilidade da vida humana sobre a Terra, assegurando um mundo habitável não apenas para nós, mas também para as futuras gerações.

Boff sustenta que a emergência desta ética, entendida como o novo *ethos* mundial, exige refletir com acuidade e responsabilidade sobre três problemas que suscitam a urgência de uma ética mundial: a crise social provocada pelo agravamento da pobreza e gerada pela acumulação de riquezas que, contraditoriamente, aprofunda o fosso entre ricos e pobres; a crise do sistema de trabalho deflagrada pelo desemprego estrutural, fruto das mudanças tecnológicas, que geram um imenso exército de excluídos em todas as sociedades mundiais; e a crise ecológica, provocada pela atividade humana irresponsável, que ameaça a sustentabilidade do planeta com o desequilíbrio ecológico, criando “*o princípio de autodestruição*”. Daí a crescente importância das questões éticas e ecológicas envolvendo a relação homem-natureza.

Para o teólogo, o sentido do planetário como novo patamar da Terra e da humanidade precisa ser analisado em quatro dimensões: ecocêntrica, ética, global e cosmológica, o que provocará a irrupção da consciência acerca da Terra como pátria e mátria, comum de todos os seres. Essa consciência constitui o novo patamar da realização da história e do próprio planeta. Que ética e que moral importa viver nesta era ecozóica e planetária? Da resposta a essa interrogação é que dependerá nossa sobrevivência e nossa existência como seres humanos.

Leonardo Boff formula o seguinte problema: como fundar uma ética planetária? Para que uma nova ética possa ser fundada, a humanidade precisa criar certos consensos, coordenar certas ações, coibir certas práticas, e elaborar expectativas e projetos coletivos, com uma referência ética-moral que possa congrega todos os seres humanos, que hoje começam a se descobrir como espécies interdependentes, vivendo numa mesma casa e com um destino comum.

Recorrendo aos clássicos da filosofia, conforme já mencionado no capítulo II, Boff analisa a filologia das palavras ética e moral, e considera as diferentes formas de universalização

do discurso ético: o utilitarismo social; as éticas do discurso comunicativo e da justiça; a ética baseada na natureza; a ética enraizada nas tradições religiosas da humanidade; a ética fundada no pobre e no excluído e a ética fundada na dignidade da Terra. Segundo ele, todas essas formas de argumentação ética e moral contemplam dimensões verdadeiras, mas nem todas conseguem criar um consenso mínimo sobre os valores éticos válidos para todos os humanos, agora reunidos num único lugar, o planeta Terra.

Dessa maneira, o autor apresenta seus argumentos em prol da construção de uma ética planetária, ou seja, de um novo *ethos* mundial, que funda o *pathos* e o cuidado como nova plataforma do *ethos* humano e planetário, superando o logocentrismo grego e o *cogito* cartesiano. Boff refere-se ao *pathos* como “a capacidade de sentir, de ser afetado e de afetar.” (2003, p.80) O *pathos* não se opõe ao *logos*, pois o sentimento também é uma forma de conhecimento. Para ele, “[...] o conhecimento pelo *pathos* se dá num processo de sim-pathia, quer dizer, de identificação com o real, sofrendo e se alegrando com ele e participando do seu destino.” (2003, p.81) *Logos* e *pathos* devem forjar o cuidado, que é a experiência base da vida humana.

O cuidado expressa a importância da razão cordial, que respeita e venera o mistério que se vela e re-vela em cada ser do universo e da Terra. Por isso, a vida e o jogo das relações só sobrevivem se forem cercados de cuidado, de desvelo e de atenção. A pessoa se sente envolvida afetivamente e ligada estreitamente ao destino do outro e de tudo o que for objeto de cuidado. Por isso o cuidado provoca preocupação e faz surgir o sentimento de responsabilidade. (2003, p. 85)

Quais os imperativos mínimos de uma ética mundial, tendo como intento a ética do cuidado? Boff aborda a mística e a espiritualidade como bases para uma ética mundial. Do *pathos* emergem a dimensão espiritual do ser humano e a perspectiva mística. Espiritualidade e mística são experiências básicas do ser humano. Conforme Boff:

A espiritualidade é aquela atitude pela qual o ser humano se sente ligado ao todo, percebe o fio condutor que liga e re-liga todas as coisas para formarem um cosmos

[...] e a mística é aquela forma de ser e de sentir que acolhe e interioriza experimentalmente esse Mistério sem nome e permite que ele impregne toda existência. (2003, p.102)

A espiritualidade e a mística subjazem aos discursos éticos, portadores de valores, normas, e atitudes fundamentais. Sem elas, a ética se transforma num código frio de preceitos e com várias morais, em processos de controle social e de domesticação cultural.

Dentre os muitos traços que apresentam e apontam as virtudes de um *ethos* mundial, destacam-se a unidade fundamental e o valor da dignidade humana, o sagrado e o intocável da consciência, e a comunidade como instância. Estes traços devem influenciar as decisões que poderão salvar a Terra, resgatar os excluídos e dar sentido às lutas dos que buscam vida e liberdade. Diante dos empobrecidos do mundo, dos desempregados estruturais e do clamor da Terra, precisamos de um consenso mínimo sustentado pelo cuidado essencial como o novo *ethos* mundial que se traduza em cuidado, cooperação, co-responsabilidade, compaixão e reverência à vida e à Terra.

Há que investigar com profundidade os traços fundamentais da teologia da libertação e o processo de emancipação que ela propõe. Tais investigações devem ser conduzidas como um processo de libertação do homem, percebendo a liberdade como uma conquista histórica que implica não só em melhores condições de vida, mudança radical de estrutura e revolução social; mais que isso: na criação contínua e sempre inacabada de uma nova maneira de ser, uma revolução cultural permanente.

Conforme observamos até aqui, a questão do cuidado constitui fator decisivo na garantia de sobrevivência e futuro do homem e do planeta. Neste contexto, parece-nos que os

fundamentos da teologia latino-americana continuam sendo uma referência importante na formulação de princípios fundados na idéia de cooperação e cuidado.

Parece-nos rica a proposta de uma ética do cuidado, tal como elaborada por Boff, até mesmo porque, confessadamente, partilhamos os pressupostos axiológicos e éticos que sustentam suas investigações, e também por considerarmos imprescindível a busca de saídas para os riscos imponderáveis que ameaçam o futuro da Terra e da humanidade.

### **3.2 Retomando alguns aspectos da ética do cuidado**

Partimos da hipótese de que há uma substancial continuidade teórica entre ética da libertação e ética do cuidado, se considerarmos o substrato da alteridade, comum a ambas. Libertação e cuidado, de modo distinto, dizem a mesma coisa, isto é, reconhecem no outro um horizonte de emancipação. Já em 1979, o defensor da ética da libertação, Enrique Dussel, aventava que o povo latino-americano almejava democracia como uma estrutura futura, que deveria ser alcançada após um longo e intenso processo de libertação. Mas, o processo de libertação como condição da democracia exigiria, ao mesmo tempo, a libertação de toda periferia, não só a latino-americana, mas também a periferia do mundo árabe, da África negra, da Índia e do Sudoeste asiático. Mesmo sabendo que tal transformação exigiria uma nova ordem mundial e uma nova configuração política, econômica e cultural, Dussel mostrava-se confiante no futuro: “É possível que o século XXI nos traga esta mensagem de igualdade internacional, de democracia na realidade [...]” (DUSSEL, 1989, p.173)

Em sintonia com Dussel, Boff assume uma posição de defesa ao movimento dialético que parte do horizonte latino para o planetário. Além disso, o cuidado é a realidade basilar da existência e por isso mesmo, dimensão fecunda para despertar as pessoas da letargia existencial

para o sonho concreto de uma vida, que merece sentido e profundidade. O cuidado acredita Boff, pode redimensionar os valores políticos, culturais e sociais de nosso tempo. Elevado a tema central da ética contemporânea merece consideração filosófica, pois trata de recuperar a densidade humana em clara contraposição ao modelo hegemônico do capital, que quebra todo vínculo social ao favorecer a idéia de competição como norma e ideal do indivíduo contemporâneo, prejudicando, dessa forma, a idéia de democracia como espaço de liberdades e possibilidades de participação política da coletividade no exercício da cidadania pública.

O cuidado pode constituir-se como base de uma nova ética que permita pensar as importantes mudanças ocorridas no mundo, e particularmente na América Latina, revelando as fraturas de um mundo profundamente hedonista e doente, em termos éticos e políticos. É preciso captar o sentido das inquietações, facilmente perceptíveis tanto como manifestação de insatisfação com a realidade e seus contornos ético-morais, quanto na aceitação de que a humanidade não tem saída. O silêncio como recusa em aceitar o conformismo dos excluídos é um expressivo questionamento que evidencia os antagonismos inerentes à sociedade contemporânea, e a busca de dignidade, lembrando que a vida é uma experiência que precisa ser sempre reinventada em sua própria razão de ser, superando as aporias que ameaçam as possibilidades éticas e a construção de novos sentidos emancipatórios.

O alicerce de toda construção ética, cujo campo é a prática, baseia-se neste pressuposto: “[...] a ética surge quando o outro emerge diante de nós.” (BOFF, 2002, p.94) O outro, lembra Boff, pode ser a pessoa que se volta sobre si mesma, pode ser aquele que está à nossa frente, pode ser uma comunidade, a sociedade como um todo ou, numa perspectiva mais global, o planeta Terra.

A ética surge a partir do modo como se estabelece a relação com estes diferentes tipos de outro. Pode fechar-se ou abrir-se ao outro, pode querer dominar o outro, pode entrar numa aliança com ele, pode negar o outro como alteridade, não o respeitando, mas incorporando-o, submetendo-o ou, simplesmente, destruindo. De todas as formas, o outro representa uma proposta que reclama uma resposta. Deste confronto entre proposta e resposta surge a responsabilidade. Ao assumir minha responsabilidade ou demitir-me dela, faço de mim um ser ético. (BOFF, 2002, pp. 94-95)

Boff reconhece explicitamente que “[...] sem passar pelo outro toda ética é antiética.” (BOFF, 2002, p. 95) Foi esta significação da perspectiva ética a partir dos pobres e excluídos, que orientou a emergência de uma ética da libertação<sup>9</sup>. Esta última vê no outro o princípio fundador da ética, e agora se amplia para a ética do cuidado. Na ética da libertação predominava a crítica vigorosa, a denúncia e o endurecimento, necessários em um contexto marcadamente opressor que vigorava na América Latina. Na ética do cuidado, em nosso contexto atual, a maior urgência, sem abandonar o senso crítico, é resgatar a capacidade de ternura, de respeito diante de toda alteridade e de propositura.

À luz da reflexão de Leonardo Boff, podemos afirmar que a alteridade é o princípio fundamental sobre o qual se pode estabelecer os critérios de uma ética do cuidado, que assegura o futuro da aventura humana, terrenal e cósmica. (BOFF, 2002, p. 97) Segue-se daí que a ordem econômica e a pesquisa científica devem submeter-se ao juízo crítico da ética que deriva do primado de toda forma de vida, ou seja, da reverência a toda alteridade. Essa atitude ética, de respeito às pessoas e as coisas em sua alteridade, poderá deter a patologia axiológica que tem predominado, provocando desequilíbrios que ameaçam, sem piedade, o futuro da humanidade e do planeta Terra. Boff relaciona o surgimento de uma nova ética a partir dos saberes procedentes das ciências da Terra e da biologia, que têm como princípio básico, que a lei suprema do universo é a da interdependência entre todos. Em outros termos:

---

<sup>9</sup> Cf. E. DUSSEL. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

Esta cooperação de todos com todos funda uma nova ótica que, por sua vez, origina uma nova ética de convivência, cooperação, sinergia, solidariedade, de cuidado de uns para com os outros e de comunhão de todos com todos e com a Terra, com a natureza e com seus ecossistemas. A partir desta ética nós nos contemos, submetemo-nos a restrições e valorizamos as renúncias em função dos outros e do todo. (BOFF, 2002, p. 98)

Para o teólogo, a ética do cuidado se orienta na defesa da vida que confere sentido às relações, assegurando as condições necessárias de realização de uma nova história mais cooperativa, humanitária, cuidadosa, ética e espiritual, isto é, uma nova forma de agir, pensar e sentir. Ele se confronta com esses desafios e na sua interpretação lúcida, argumenta que as alternativas de futuro do planeta e o destino da democracia estão ameaçados. Esse acento que Boff coloca sobre a categoria *cuidado* permite articular a nova relação entre política, economia e ética, numa clara oposição ao regime politicamente liberal e economicamente capitalista, que privilegia o indivíduo ante o social, o capital ante o trabalho e o lucro ante o sistema Terra.

Leonardo Boff vai buscar uma explicação para a atual crise não no absoluto, mas na contingência humana. A ética do cuidado tem uma orientação decididamente secular, ao voltar-se à compaixão pelos oprimidos e condenados da Terra, e à solidariedade com aqueles que clamam por liberdade. O caráter subversivo, até mesmo do silêncio dos empobrecidos, exerce uma permanente função crítica que pode articular-se como força histórica<sup>10</sup>, política e civilizatória, uma alternativa ao relativismo e ao cinismo ético, que marcam estruturalmente as ações humanas de nossa cultura técnico-científica.

Para Boff (2003), a saída para a crise encontra-se na formação de uma nova base ética que seja comum, global, de fácil compreensão e realmente viável para instauração de um novo *ethos*. Ressalta-se aqui, a partir da compreensão das idéias de Boff, que a revolução ética mundial,

---

<sup>10</sup> Veja sobre este assunto em G. GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação*, Petrópolis, RJ: 1976; L. BOFF. *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis, RJ: 1980; C. BOFF. *Teoria e prática: a teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, RJ: 1978.

fundada em consensos mínimos, requer, no âmbito do mundo da vida, um entendimento que transcenda os limites dos interesses privados e avance em busca de uma responsabilidade que, ao tomar consciência da existência do outro, assuma também o cuidado como diretriz inexorável do comportamento moral.

A revolução ética mundial apontada por Boff torna-se urgente se olharmos com mais atenção para os três séculos de predominante hegemonia do modelo liberal – idealizado e implantado pela burguesia no século XVII – e para sua nova denominação, o neoliberalismo, que impõe ao mundo a inserção quase obrigatória do chamado processo de globalização. Tal tendência provoca conseqüências para a vigência do modelo liberal na formação econômica, política, social, cultural e ética da humanidade.

Ao percorrer os traços fundamentais do pensamento de Boff, notamos duas tendências fundamentais: a primeira aponta para a necessidade de se resgatar o sentido coletivo, social e comunitário; a segunda recupera o princípio da universalidade. Pode-se admitir que tais elementos são comuns às principais correntes éticas contemporâneas. O que diferencia a proposta de Boff é sua crítica à fundamentação de base cognitivista, cujo formalismo racionalista prescinde de outras dimensões da razão. Ele propõe uma fundamentação da ética não somente no *logos*, mas no *pathos*, entendido como expressão que antecede a razão. Em outros termos, *logos* e *pathos* oferecem elementos para a superação da crise contemporânea coadunados no conceito de cuidado como parâmetro universal. Assim, a ética do cuidado tem como preceito máximo o respeito aos direitos humanos e às diferentes formas de vida, considerando a alteridade e a relação homem-Terra, que constituem o seu cerne. Desta forma, ela emerge precisamente do duplo processo que resulta da tensão dialética entre *logos* e *pathos*, tendo o cuidado e a espiritualidade resgatados como referência universal da razão prática em sentido kantiano,

enquanto ação humana focada na responsabilidade histórica, mas aberta à possibilidade da transcendência.

De onde vem a condição de possibilidade da fundamentação da ética do cuidado? Da cooperação como lei essencial, que protege a totalidade do mundo da vida. No fundo, o imperativo categórico é a construção da solidariedade: *phatos*, portanto, precede o *logos*. A ética do cuidado extrapola, portanto, o âmbito formal da ciência e constitui-se numa atitude eminentemente humana. A posterior e formal fundamentação filosófica da normatividade com suas pretensões de validade, deverá ter sempre como suposto e escopo, a prática da solidariedade.

Portanto, a resposta à pergunta sobre o sentido da ética e dos valores em um contexto de sociedade pós-industrial e de cultura pós-moderna<sup>11</sup>, é respondida por Boff não a partir de um conteúdo de verdade, de uma realidade exterior e absoluta, mas com base numa referência relativa, histórica e racional, que os homens constroem como uma instância nuclear, capaz de regular os valores fundamentais e fundar princípios orientadores de um novo *ethos*<sup>12</sup>. Esse novo *ethos* implica necessariamente a alteridade, a pluralidade e a diversidade cultural, sem perder de vista o núcleo político e social como espaço de realização, mas também de resistência às dinâmicas anti-humanas, discriminatórias e excludentes da sociedade neoliberal.

A ética do cuidado se traduz como um discurso bastante simples e de alcance eminentemente prático, cujos princípios podem ser facilmente entendidos e operacionalizados pelas pessoas carentes de amparo e de orientação ética, num cenário de crise das certezas e dos valores; ela instala uma estrutura acentuadamente ampla e integradora, abrindo possibilidades para a construção de uma alternativa de interesse emancipatório a partir dos diferentes setores e

---

<sup>11</sup> Cf. J.F. LYOTARD. *A condição pós-moderna*, 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

<sup>12</sup> Cf. L. BOFF. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

atores sociais, na perspectiva de uma formação orgânica, mesmo que, na informalidade de sua práxis, seja capaz apenas de recuperar a capacidade de espanto, indignação e crítica. O fundamental é que se trata de um discurso que parte do lugar das vítimas das desigualdades sociais, da pobreza, da miséria e do meio ambiente degradado.

O pressuposto do cuidado é suficiente para fundamentar prática e teoricamente uma crítica à sociedade de consumo? É possível reinventar o valor da vida simples e legitimar o cuidado num contexto de fetiche e virtualidade? Ou ainda: é possível o deslocamento da práxis econômica para a práxis política, ou seja, é possível a afirmação do princípio coletivo em um contexto compulsivamente individualista? Enfim, o que pressupõe a ética do cuidado? Em face a estas questões, o que fazer? O que dizer?

A dificuldade de responder a estas indagações reside no fato de que sua leitura mais evidente parece reconduzir ao âmbito de uma aporia, mas certamente não devemos ignorar que essas questões surgem num contexto de pluralismo e de forte relativismo cultural, em parte já diagnosticado pela polêmica entre modernos e pós-modernos, aqueles defendendo a modernidade como um projeto ainda inacabado e estes, o ocaso das idéias iluministas. O que interessa reter aqui, independente da perspectiva de análise, é que elas revelam a preocupação com os valores que norteiam a vida e orientam o comportamento, e o agir do ser humano, ou seja, a preocupação com a necessidade de um princípio ético mínimo que precisa ser reconhecido como exigência racional.

No fundo, essas indagações escondem uma questão de base: como devemos proceder diante das diferenças? No cuidado como atitude de desvelo e de reconhecimento do outro, Boff vislumbra a possibilidade de uma nova percepção determinando a existência ético-moral que

garanta a ampliação do progresso humano. Aproveitando as palavras de Roberto Romano que, neste caso, complementam as idéias de Boff dizendo que “[...] para quebrar o monobloco das péssimas certezas éticas, é preciso educação do pensamento e da sensibilidade” (ROMANO, 2004, p. 43), podemos concluir que essas indagações são indissociáveis de todas as esferas da vida social, inclusive da esfera educacional. Dito de outra forma, é indispensável nos preocuparmos com o bem viver, com a felicidade e com a humanização, mas também com os caminhos que é preciso trilhar para alcançar tais objetivos. Certamente a educação, formal e informal, é um dos recursos básicos sem o qual as mudanças propostas não poderão ser viabilizadas. Parece-nos necessário também refletir a propósito de uma tendência contemporânea de relativização absoluta, em oposição ao caráter universal que a tradição filosófica emprestou ao *ethos* desde os gregos e, ao mesmo tempo, desenvolver uma autoconsciência sobre o ser humano neste mesmo sentido.

A ética do cuidado implica uma ação responsável que integre a alteridade, pois o cuidado passa a existir somente quando a existência do outro tem importância para nós (BOFF, 1999). Sem uma integração que inclua o outro – terra, vida e humanidade – não é possível pensar uma ética que pressuponha uma ação responsável e integradora da alteridade. A ética do cuidado como espaço de sociabilidade e de diálogo se opõe à ideologia dominante, divisora, individualista e instrumental porque parte de uma visão integradora e holística, considerando as dimensões essenciais do ser humano, as interdependências entre pobreza, degradação ambiental, injustiça social, conflitos étnicos, paz, democracia, ética e crise espiritual.

### **3.3 O cenário pedagógico à luz de alguns autores**

A partir deste percurso, quais seriam as características da ética do cuidado? Quais os elementos básicos para formular uma ética do cuidado? A ética do cuidado expressa exatamente

esse alargamento que ocorreu, ganhando novas dimensões ao incorporar a natureza, o feminino, a estética e a espiritualidade como parâmetros de construção das bases da convivência nas perspectivas holística e planetária. Essa capacidade de autocrítica<sup>13</sup> possibilita a entrada da alteridade como conceito central para se pensar a ética do cuidado no mundo contemporâneo.

A evolução da ética da libertação à ética do cuidado, isto é, o seu alargamento, deve ser mencionado em muitas dimensões. Aqui serão apontadas três dimensões fundamentais que ilustram esse evoluir processual. A primeira é a dimensão planetária, o que significa dizer que a humanidade alcançou o mais alto grau de consciência de que somos um único planeta, ou seja, salvamos todos ou pereceremos todos, considerado o dilema a ser enfrentado ao longo deste século. A segunda dimensão é a alteridade, conceito que foi ampliado, já não sendo considerado somente o pobre em sentido material e econômico. A esta dimensão foram incorporados os excluídos em sentido amplo, além da ecologia, da espiritualidade e do feminino que, na sua alteridade, também clamam por libertação. A terceira e última dimensão é a dialógica, que trata do grande cenário iluminado por todas as demais dimensões, inclusive a cultural e a educacional. O diálogo foi colocado como uma importante chave de leitura e de interpretação da história na sua dinâmica, distinguindo-a da proposta inicial que tinha uma certa dose de messianismo, como já enfatizado anteriormente. Há uma passagem do alinhamento ideológico ao comportamento dialógico.

Quais as implicações para a ação pedagógica da ética do cuidado? A ética do cuidado parece ser uma perspectiva fecunda para pensar não somente as práticas sociais, numa dimensão mais holística, isto é, na perspectiva de que as práticas sociais e os assuntos humanos fazem parte

---

<sup>13</sup> “Se somos capazes de nos criticar, começamos a ser capazes de compreender o outro” (p. 35) ... “O eu nunca emerge a não ser do encontro com o outro.” (p. 36) Edgar MORIN e Christoph WULF. *Planeta: a aventura desconhecida*; tradução Pedro Goergen. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

de uma totalidade complexa e que simultaneamente se entrelaçam nas dimensões antropológicas, éticas, políticas e axiológicas, que precisam ser recuperadas, mas também as práticas formativo-educacionais do ser humano. Embora Boff não tenha se ocupado sistematicamente com os fundamentos da educação, inferimos que, de seu pensamento, é possível vislumbrar importantes implicações para a ação pedagógica, visto que a educação é uma das formas imprescindíveis para a realização do cuidado.

Nas obras de Boff referentes à ética, observamos, entre outras dimensões, uma preocupação com a dimensão ecológica que envolve o ser humano, revelando a crise e, ao mesmo tempo, oferecendo elementos para a emergência de um novo paradigma civilizatório que pode significar a nova etapa da humanidade, a fase planetária. O cuidado está ligado à ética, à sabedoria e à política, como valores de orientação da vida individual e coletiva. Essa perspectiva parece promissora para superar a visão fragmentada que predomina atualmente. É neste contexto que a educação adquire um sentido importante na tradução do cuidado como base de sustentação desta nova perspectiva que, ao assumir a ética, a ecologia e a espiritualidade como valores, permite uma crítica à tendência atual.

De acordo com Boff, vejamos algumas características que sintetizam as principais formas de realização da ecologia:

*A ecologia ambiental* revela preocupação com o meio ambiente, com a qualidade de vida, com a preservação das espécies em extinção e com a permanente renovação do equilíbrio ecológico. Ela vê a natureza, entretanto, fora do ser humano e da sociedade. Daí sua procura por tecnologias menos poluentes, privilegiando saídas técnicas que buscam corrigir os excessos do projeto industrialista mundial:

Se não cuidarmos do planeta como um todo, podemos submetê-lo a graves riscos de destruição de partes da biosfera e, no seu termo, inviabilizar a própria vida no planeta. Basta que se utilizem as áreas nucleares, químicas e biológicas, dos arsenais existentes e se continue irresponsavelmente poluindo as águas, envenenando os solos, contaminando a atmosfera e agravando as injustiças sociais entre o Norte e o Sul para se provocar um quadro apocalíptico. (BOFF, 2000, p. 26)

A *ecologia social* almeja não somente o “meio ambiente” mas o “ambiente inteiro”. Considera o ser humano e a sociedade na natureza, mas como partes diferenciadas dela. Preocupa-se não apenas com o embelezamento da cidade, avenidas, praças ou praias, mas também prioriza saneamento básico, educação e saúde, por exemplo.

Segundo Boff, essa compreensão revela que a injustiça social se mostra como injustiça ecológica, comprometendo um desenvolvimento sustentável “[...] que atende as carências básicas dos seres humanos de hoje sem sacrificar o capital natural da Terra, tomando em consideração também as necessidades das gerações de amanhã” (2000, p. 27), o que representa uma negação do atual modelo social de produção.

No imaginário dos fundadores da sociedade moderna, o desenvolvimento movia-se dentro de dois infinitos: o infinito dos recursos naturais e o infinito do desenvolvimento rumo ao futuro. Esta pressuposição se revelou ilusória. Os recursos não são infinitos. A maioria está se esgotando, principalmente a água potável e os combustíveis fósseis. E o tipo de desenvolvimento linear e crescente rumo ao futuro não é universalizável. Portanto, não é infinito. [...] Precisamos, pois, mais que de um desenvolvimento sustentável. Carecemos de uma sociedade sustentável que encontre para si o desenvolvimento viável para as necessidades de todos. O bem estar não pode ser apenas social, mas tem de ser também sócio-cósmico. Ele tem de atender aos demais seres da natureza, como as águas, as plantas, os animais, os microorganismos, pois todos juntos constituem a comunidade planetária em que estamos inseridos, e sem eles nós mesmos não viveríamos. (2000, p. 28)

A *ecologia mental*, chamada também de *ecologia profunda*, sustenta que as causas do *déficit* da Terra não se encontram apenas no tipo de sociedade que atualmente temos, mas também no tipo de mentalidade que vigora, cujas raízes remontam a épocas anteriores à nossa história moderna, incluindo o paradigma antropocêntrico. Conforme exorta Boff, o antropocentrismo, ao considerar o domínio do ser humano sobre o universo e os demais seres,

buscando a partir da racionalidade científica construir o sentido da realidade, quebrou a lei da *solidariedade cósmica*, em que todos os seres são interdependentes. Ao assumir a perspectiva da cosmologia moderna de que tudo tem a ver com tudo, Boff aponta algumas tarefas importantes a que se propõe a ecologia mental:

Trabalhar numa política da sinergia e numa pedagogia da benevolência, a vigorar em todas as relações sociais, comunitárias e pessoais; favorecer a recuperação do respeito para com todos os seres, especialmente os vivos, pois são muito mais velhos do que nós; e, por fim, propiciar uma visão não materialista e espiritual da natureza, que propicie o re-encantamento em face da sua complexidade e a veneração diante do mistério do universo. Isso somente se consegue se antes for resgatada a dimensão do *anima*, do feminino no homem e na mulher. Pelo feminino, o ser humano se abre ao cuidado, se sensibiliza pela profundidade misteriosa da vida e recupera sua capacidade de maravilhamento. [...] A crise ecológica, para ser superada, exige um outro perfil de cidadãos, com outra mentalidade, mais sensível, mais cooperativa e mais espiritual. Eis as boas razões de uma ecologia mental. (2000, p. 30)

Finalmente, a *ecologia integral*, configurada como uma nova visão da Terra, que emana “[...] da astrofísica, da física quântica, da nova biologia, numa palavra, das ciências da Terra, que nos advertem que o inteiro universo se encontra em cosmogênese” (2000, p. 32) e, nós, humanos, estamos igualmente em processo de antropogênese.

Três grandes emergências ocorrem na cosmogênese e na antropogênese: a complexidade/diferenciação (1), a auto-organização/consciência (2) e a re-ligação/relação de tudo com tudo (3). A partir do seu primeiro momento após o Big Bang, a evolução está criando mais e mais seres diferentes e complexos (1). Quanto mais complexos, mais se auto-organizam, mais mostram interioridade e possuem mais e mais níveis de consciência (2), até chegar à consciência reflexa no ser humano. O universo, pois, como um todo possui uma profundidade espiritual. Para estar no ser humano, o espírito estava antes no universo. Agora, emerge em nós na forma da consciência reflexa e da amorização. E quanto mais complexo e consciente, mais se relaciona e se re-liga com todas as coisas (3), fazendo com que o universo seja realmente uni-verso, uma totalidade orgânica, dinâmica, diversa, tensa e harmônica – cosmos e não caos. (2000, pp. 32-33)

Nesta síntese, as dimensões ecológicas são resgatadas porque possibilitam pensar sobre a relação da ética do cuidado com a educação, o que permite constatar o significado ético e filosófico que a ecologia adquire na obra de Boff. Seu significado profundo está relacionado, em

primeiro lugar, à sobrevivência da Terra e do ser humano. De acordo com o teólogo, o cuidado é uma das expressões mais importantes que manifesta a possibilidade de uma perspectiva ética contemporânea, consistindo em reproduzir os traços de um novo paradigma, o que se dá mediante a educação.

Boff não antecipa tão somente uma nova perspectiva civilizatória, preocupada com as democracias, as ações humanas e a salvaguarda do meio ambiente na perspectiva greco-romana e judaico-cristã, mas também põe em evidência, através de uma profunda sensibilidade ética, as contradições da modernidade científica e tecnológica que, ao abandonar a dimensão contemplativa, vê imperar em grau supremo, a demência, que sinaliza a possibilidade de uma catástrofe que pode liquidar a aventura planetária, por falta de cuidado e razão crítica. Esse fenômeno do descuido aparece de modo crescente na sociedade do espetáculo e do simulacro, em que a sociabilidade na esfera pública é substituída pela barbárie mais atroz em forma de injustiça, violência, consumo, informação em excesso e degradação ambiental.

Atento a esta falta de cuidado, Boff afirma que uma saída libertadora precisa analisar criticamente as causas reais em uma perspectiva de totalidade, pois o mal-estar não é resultado somente do processo de secularização, obscurecimento da moral e ausência de informação. Todas estas leituras são insuficientes e não chegam à raiz dos desafios atuais porque reduzem tudo à razão analítica. Esse realismo materialista é profundamente empobrecedor ao conferir à modernidade científico-técnica, isto é, ao caráter instrumental, o fim de todas as coisas.

O cuidado apresenta, segundo as perspectivas holística, ecológica e espiritual, uma alternativa ao realismo materialista, ao exigir uma atitude de maturidade e de sabedoria que se

abre a essas outras fontes, evitando soluções com base em uma única razão, como é o pensamento único. Como último argumento, para corroborar sua tese, Boff aduz que:

Após séculos de cultura material, buscamos hoje ansiosamente uma espiritualidade simples e sólida, baseada na percepção do mistério do universo e do ser humano, na ética da responsabilidade, da solidariedade e da compaixão, fundada no cuidado, no valor intrínseco de cada coisa, no trabalho bem feito, na competência, na honestidade e na transparência das intenções. (BOFF, 1999, p.25)

Boff registra a necessidade do envolver-se na construção de um novo *ethos* a partir dessas outras dimensões, sobretudo tendo o cuidado como modo de ser essencial, e característica singular do ser humano, por ir além da racionalidade técnico-científica, do ser de necessidade do modo de produção capitalista, do ser de participação do ideal democrático, do ser sacralidade dos direitos humanos, do ser senhor do antropocentrismo e do ser mistério da mística. Todas essas características balizam uma antropologia, uma determinada compreensão do ser humano, mas o cuidado parece ser a que melhor responde aos desafios atuais por combinar, numa dialética profunda, a razão instrumental-analítica com a razão intuitivo-cordial, isto é, *logos e pathos*.

É no cuidado que vamos encontrar o *ethos* necessário para a socialidade humana e principalmente para identificar a essência fontal do ser humano, homem e mulher. Quando falamos de *ethos* queremos expressar o conjunto de valores, princípios e inspirações que dão origem a atos e atitudes (as várias morais), que confrontarão o habitat comum e a nova sociedade nascente. É urgente um novo *ethos* de cuidado, de sinergia, de re-ligação, de benevolência, de paz perene para com a Terra, para com a vida, para com a sociedade e para com o destino das pessoas, especialmente das grandes maiorias empobrecidas e condenadas da Terra. (BOFF, 1999, pp. 38-39)

Recorrendo à saga de Hígino, como já assinalamos anteriormente, Boff fala dos aspectos antropológicos, filosóficos e éticos que ainda hoje “iluminam caminhos e inspiram práticas”. Percebe-se claramente que o cuidado, embora sendo uma metáfora, está repleto de um conteúdo histórico-social que lança raízes comunitárias e sócio-políticas. Daí sua alta significação interpretativa e crítica para os dias atuais, apontando para uma nova dimensão pedagógica que

consiste no resgate da centralidade do ser humano em fina sintonia com os demais seres e com todas as esferas da vida histórico-cultural como a política, a economia, a arte entre outras.

Em consonância com essa posição, Boff afirma que o “[...] espírito não é entendido como parte do ser humano ao lado do corpo, mas como totalidade humana enquanto é vida e fonte de energia vital.” (BOFF, 1993, p.66) Ao falar de espiritualidade integral, ele procura enfatizar seu movimento dialético interior-exterior, pois acredita que a espiritualidade “[...] revela um lado exterior como conjunto de relações que concernem ao outro como homem-mulher, à sociedade e à natureza, produzindo solidariedade, respeito às diferenças, reciprocidade e sentido de complementação a partir dos outros. Possui também um lado interior que se realiza como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós, com o mistério que nos habita e que chamamos Deus, mediante a contemplação, a interiorização e a busca do próprio coração.” (1999, p.139)

Hoje, um dos principais temas da educação é a coerência de uma outra dimensão que se diferencie das características da educação contemporânea, que privilegia a instrumentalidade. Boff, neste sentido, abre uma perspectiva que traz importantes implicações pedagógicas ao colocar em destaque as novas exigências pedagógicas que caracterizam as dimensões de uma ética do cuidado. Quais seriam as dimensões inovadoras e as mudanças em termos de educação? A pertinência desta perspectiva do cuidado está em apontar para novas luzes, que permitem vislumbrar o caminho da inclusão do outro, tendo como pedras angulares da construção do futuro a ética, a ecologia e a espiritualidade. Isso parece ser uma novidade frente ao profundo abalo que vem sofrendo a tradicional fé no progresso, na ciência e na tecnologia, sobre os quais a modernidade depositou todas as suas expectativas.

A educação na perspectiva do cuidado deve promover a integração de duas dimensões: a técnico-científica e a da profundidade ética. Para Boff (1993, p. 28), a expressão ecodesenvolvimento, tão a gosto dos ecocapitalistas, não vai muito além de “[...] projetar e implementar um desenvolvimento ecologicamente sustentado, que seja adequado ao ecossistema regional. As atuais ecopolíticas não chegam a renunciar ao paradigma moderno do desenvolvimento ilimitado”, mas apenas pretendem preservar bolsões ecológicos e minimizar os efeitos destrutivos inevitáveis, provocados pela necessidade de desenvolvimento. Não se coloca em questão o modelo de sociedade em que vivemos nem os valores que ela introjeta nos indivíduos. Interessa à sociedade capitalista a preservação da natureza apenas como matéria-prima, para prolongar ao máximo a exploração dos recursos naturais, ficando claro que o valor central é o desenvolvimento da produção e não o ser humano. Desta forma, a educação, a partir desta noção de cuidado, problematiza o desenvolvimento ao tocar as questões mais profundas: as raízes ecológica e antropológica.

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Esta revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. (BOFF, 1993, p.28)

Neste momento, nossa análise se concentra em alguns aspectos fundamentais para o entendimento do pensamento de Boff, especialmente no tocante à obra *Saber Cuidar: Ética do Humano-Compaixão pela Terra* (1999), que se inicia por uma crítica à sociedade contemporânea, considerada sociedade do conhecimento que, perdendo a preocupação com a vida entendida como totalidade, estabeleceu, a partir da virtualidade, um novo *habitat* para o ser humano, caracterizado pelo encapsulamento sobre si mesmo e pela falta do toque, do tato e do contato humano. É neste cenário que emerge o cuidado como suporte real da criatividade, da liberdade e

da inteligência. Após essa exortação, o teólogo defende que “[...] no cuidado se encontra o *ethos* fundamental do humano. Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem viver e das ações um reto agir.” (1999, p. 12)

No tópico seguinte, expõe a denúncia do desvio da sociedade do conhecimento, comentado no parágrafo anterior – ousa apresentar o cuidado, alimentando a profunda convicção de que ele irrompe sempre em algumas brechas da vida, mesmo nas mais insignificantes, como é o caso do Tamagochi<sup>14</sup>, símbolo da solidão humana, demonstrando que, apesar da desumanização de grande parte da nossa cultura, a essência humana não se perdeu. Torna-se absolutamente necessário então, assumir o cuidado em sua dupla função: de crítica à nossa civilização e de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade.

Ao voltar-se criticamente contra a falta de cuidado como estigma de nosso tempo, Boff discute a questão do sentido de urgência desta obra, visto que por toda parte aponta sintomas que sinalizam grandes devastações no planeta Terra e na humanidade. Neste contexto, recomenda recuperar o princípio da vida e de sua diversidade, mas “[...] para isso devemos percorrer um longo caminho de conversão de nossos hábitos cotidianos e políticos, privados e públicos, culturais e espirituais.” (1999, p. 17) Para ele, essa nova perspectiva encontra-se no cuidado como possibilidade de crítica e base de um novo ideal educativo, que funde uma relação mais benfazeja para com a Terra e inaugura um novo pacto social com os povos, no sentido de respeito e de preservação de tudo o que existe e vive. “Só a partir desta mutação faz sentido pensarmos em alternativas que representem uma nova esperança.” (1999, p. 18)

---

<sup>14</sup> Invenção japonesa do início de 1997, é um chaveirinho eletrônico com três botões abaixo da telinha de cristal que alberga dentro de si um bichinho de estimação virtual, que tem fome, come, dorme, cresce, brinca, chora, fica doente e pode até morrer.

Recorrendo ao psicanalista Rollo May, Boff trata dos dramas da civilização moderna que, ao despreocupar-se do ser humano a favor da técnica, resultou no que hoje se denomina cinismo e apatia, como graves doenças psicológicas do nosso tempo. Percebe-se claramente que o resgate do modo-de-ser-cuidado não se dá pela razão analítica, mas pelo *pathos*. “Há algo nos seres humanos que não se encontra nas máquinas [...], o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de envolver-se, de afetar e sentir-se afetado.” (BOFF, 1999, p. 99)

Boff sintetiza assim, que há fundamentalmente dois modos básicos de ser-no-mundo: o trabalho e o cuidado. Juntos estes conceitos constituem a integralidade da experiência humana, por um lado ligada à materialidade, e por outro à espiritualidade. O equívoco consiste em opor uma dimensão à outra e não vê-las como modos-de-ser do único e mesmo ser humano.

As conseqüências desta ruptura que tem predominado nos últimos séculos, “[...] especialmente a partir do processo industrialista do século XVIII, se caracterizam pela ditadura do modo-de-ser-trabalho como intervenção, produção e dominação. O trabalho não é mais relacionado com a natureza (modelação), mas com o capital [...]. O trabalho agora é trabalho assalariado e não atividade de plasmação da natureza. As pessoas vivem escravizadas pelas estruturas do trabalho produtivo, racionalizado, objetivado e despersonalizado, submetidas à lógica da máquina.” (BOFF, 1999, p. 97)

Em suma, o resgate do modo-de-ser-cuidado coloca como centralidade o ser humano, e o modo-de-ser-trabalho como atividade criativa, que institui o sentido antropológico integrado à dinâmica da natureza, exige uma nova lógica pedagógica, ou seja, cabe à educação colocar em debate esta totalidade orgânica, uma e diversa.

Boff discorre, em seguida, sobre as ressonâncias do modo-de-ser-cuidado que deveriam perpassar todo o transcurso da existência humana e ganhar densidade histórica no amor como fenômeno biológico, na justa medida, na ternura, na carícia, na cordialidade, na convivialidade e na compaixão. Estas características são arroladas e inferidas por Boff como dimensões axiológicas do ser em sua totalidade. “Através desses modos-de-ser, os humanos continuamente realizam sua autopoiese, vale dizer, sua autoconstrução histórica.” (BOFF, 1999, p. 128) Eis, a seguir, os pontos essenciais sobre os quais Boff acredita ser possível as concretizações do cuidado.

Em primeiro lugar, é preciso cuidar do *planeta*. No entanto, para atingir este fim, torna-se absolutamente necessário uma alfabetização ecológica que leve-nos a rever nossos hábitos de consumo. Em segundo lugar, afirma Boff, o cuidado com o *nicho ecológico* só será efetivo se houver um processo de educação, em que a maioria participe, tenha acesso a informações e faça troca de saberes.

O saber popular contido nas tradições dos velhos, nas lendas e nas histórias dos índios, caboclos, negros, mestiços, imigrantes, dos primeiros que aí viveram, confrontando e complementando com o saber crítico científico. Esses saberes revelam dimensões da realidade local e são portadores de verdade e de sentido profundo a ser decifrado e a ser incorporado por todos. (BOFF, 1999, p. 136)

Outra condição para um desenvolvimento integral implica educar para um sentido de solidariedade com o futuro comum, o que envolve o cuidado com a *sociedade sustentável*. Também o cuidado com o outro e o diálogo com *pobres, oprimidos e excluídos*, são desafios lançados à ética do cuidado que tem o papel de afirmar a inalienável dignidade da vida, questionar as causas da miséria e iluminar práticas e alternativas de mudança da história.

Além das concretizações que mencionamos, o autor acrescenta também o cuidado com o corpo que significa cuidar da vida que o anima, cuidar do conjunto das relações com a realidade

circundante, relações essas que passam pela higiene, pela alimentação, pelo ar que respiramos, pela forma como nos vestimos, pela maneira como organizamos nossa casa e nos situamos dentro de um determinado espaço ecológico. “cuidar do corpo significa a busca de assimilação criativa de tudo o que nos possa ocorrer na vida, compromissos e trabalhos, encontros significativos e crises existenciais, sucessos e fracassos, saúde e sofrimento” (1999, p. 145); o cuidado com a cura integral do ser humano significa recuperar o lema *mens sana in corpore sano*.

Cuidado com nossa alma, os anjos e os demônios interiores o que significa cuidar dos sentimentos, dos sonhos, dos desejos, das paixões contraditórias, do imaginário, das visões e utopias; o cuidado com o nosso espírito, os grandes sonhos de Deus. “Cuidar do espírito significa cuidar dos valores que dão rumo á nossa vida e das significações que geram esperanças para além de nossa morte. Cuidar do espírito implica colocar os compromissos éticos acima dos interesses pessoais ou coletivos” (1999, p. 151) e, finalmente, o cuidado com a grande travessia, a morte que significa cuidar e internalizar uma compreensão esperançosa da morte e cultivar o desejo do infinito.

Essas concretizações do cuidado, no seu estilo intencionalmente simples e militante, mexem com temas humanos e sociais de grande alcance, abrindo horizontes à utopia para um outro mundo possível, cujo novo modelo emergente se opera em progressivas travessias: passamos da parte para o todo, do simples para o complexo, do local para o global, do nacional para o planetário, do planetário para o cósmico e do cósmico para o mistério. Essa nova percepção constitui um dique ao *princípio de auto-destruição* e, simultaneamente, se contrapõe a essa insensatez com o *princípio do cuidado*, da co-responsabilidade e da compaixão, mediante os quais assume o seu destino associado ao destino da Terra, numa perspectiva de auto-limitação, de

controle dos mecanismos de destruição, buscando a justa medida e a potenciação dos esforços de preservação e regeneração da integralidade da natureza.

Impõe-se mais e mais na consciência coletiva a unidade da espécie humana, sapiens e demens. Por maiores que sejam as diferenças culturais, vigora uma unidade genética básica, temos a mesma constituição anatômica, os mesmos mecanismos psicológicos, os mesmos impulsos espirituais, os mesmos desejos arquetípicos. Embora mudem os códigos de expressão, todos somos portadores de emoção, de inteligência, de amorosidade, de capacidade lúdica e humorística, de musicalidade, de expressão artística e de experiência espiritual. Ao mesmo tempo, se manifesta também nossa capacidade de mesquinaria, de exclusão do outro, de violência contra a natureza, de destruição, de vingança e de morte. Somos a unidade complexa destes contrários. (BOFF, 2005, p. 61-62)

Feitas essas considerações, desde a perspectiva da ética do cuidado, que implica uma abertura para conexões com a natureza e os demais seres vivos, podemos agora pensar que um consenso mínimo para uma ética global se concentra na *humanitas* que, mais que um conceito, “[...] é um sentimento profundo de que [...] viemos de uma mesma origem, possuímos a mesma natureza físico-química-bio-sócio-cultural-espiritual e participamos de um mesmo destino.” (2005, p. 63) É por meio desta reflexão filosófico-axiológica, como dimensão que extrapola e supera toda medida, todo espaço/tempo e todo desejo, que o ser humano se sente realmente humano.

O sonho utópico desta fase é buscar a humanização do ser humano, desafiando-o a viver a partir de sua singularidade, como ser comunitário, ser de cooperação, ser de compaixão, ser ético que se responsabiliza por seus atos para que sejam benfazejos para o todo. Essa utopia deverá ser concretizada dentro das contradições, inevitáveis em todo processo histórico ou produzidas pelos conflitos dos interesses. (BOFF, 2005, p. 65-66)

O que decorre dessa argumentação delineada até aqui, para a educação atual? Diferentemente da posição hegemônica do pensamento único e da sua face pós-moderna, esta tese parte da possibilidade, por meio da ética do cuidado, de superar os dilemas que ameaçam o futuro da Terra e da humanidade, inaugurando um novo tempo eticamente sustentado,

esteticamente aperfeiçoado e democraticamente participativo. Essa ética mínima pressupõe a acolhida do outro como o outro, o respeito por sua singularidade e a disposição para uma aliança duradoura com ele. Estes propósitos estão contidos na idéia da ética do cuidado e pressupõem um grandioso desafio pedagógico a ser enfrentado. Tomando por base esta última questão, faremos a seguir, algumas considerações acerca da possibilidade de existência de um ideal educativo, capaz de corroborar para a instauração da ética do cuidado, enquanto meio para a realização da utopia de uma sociedade mais justa, solidária, cooperativa, responsável, enfim, humana, segundo a acepção da *humanitas*.

### **3.4 Ethos educativo na perspectiva do cuidado**

Boff volta-se nitidamente para a urgência de construção de um novo pacto fundado não apenas entre os seres humanos, mas entre o ecossistema todo. Essa posição provoca o resgate da educação na perspectiva clássica de pensar o sentido existencial do humano. Na filosofia clássica, o ócio é a fonte originária de experiência radical da liberdade criativa, que leva a entender o ser humano e a orientar a vida prática. Dalbosco e Flickinger (2005) recuperam o sentido originário do termo grego *skholé*, cujo significado etimológico vincula-se à idéia de “parada”, “repouso” e “ócio”, e que deu origem em latim, ao termo *schola*, em alemão *Schule*, em inglês a *school*, em francês a *école*, em português a *escola*, como possibilidade de se afastar das preocupações da existência, para cultivar a *philosophia* como núcleo germinativo, que impedia a *Paidéia* de se transformar num mero procedimento técnico. “Enfim, era essa atividade de repouso que a impedia (*Paidéia*) de ser apenas *apreensão de conhecimento* para constituir-se em *irrupção de sentido*.” (DALBOSCO e FLICKINGER, 2005, p.7) Entre os gregos Sócrates, Platão e Aristóteles, o *ócio* está diretamente ligado ao exercício do pensamento e da reflexão, como possibilidade de afastar-se das preocupações da existência para cultivar a *philosophia*. No *Fédon*,

Platão mostra que não há *Paidéia*, “[...] senão graças a esse momento de repouso em que a alma encontra-se diante de si mesma.” (MATTEÍ, 2002, p. 211) É exatamente essa capacidade de pensar que confere ao ser humano a condição de enfrentar a barbárie e instaurar uma ética do cuidado.

É nessa perspectiva que o desenvolvimento centrado no ser humano e a democracia integral se articulam com a educação integral. A educação integral é um processo pedagógico permanente que abrange a todos os cidadãos em suas várias dimensões e que visa a educá-los no exercício sempre mais pleno do poder, tanto na esfera de sua subjetividade quanto na de suas relações sociais. Sem esse exercício de poder solidário e cooperativo não surgirá uma democracia integral nem um desenvolvimento centrado na pessoa e, por isso, o único verdadeiramente sustentado.

Esse é o desafio que se levanta à educação de forma urgente, já que educar é conduzir para fora, trazer à luz. Em outras palavras, educar é ensinar a pensar e não apenas a ter conhecimentos. Estes nascem do hábito de pensar com profundidade. Hoje em dia conhecemos muito, mas pensamos pouco sobre o que conhecemos. Aprender a pensar é determinante para nos situar autonomamente no interior da sociedade do conhecimento e da informação. Caso contrário, seremos simples caudatários dela, condenados a repetir modelos e fórmulas que se superam rapidamente. Para pensar, de verdade, sublinhou Boff, precisamos ser críticos, criativos e cuidantes.

Somos críticos quando situamos cada texto ou evento em seu contexto biográfico, social e histórico. Todo conhecimento envolve também interesses que criam ideologias que são formas de justificação e também de encobrimento. Ser crítico é tirar a máscara dos interesses excusos e

trazer à tona conexões ocultas. A crítica boa é sempre também auto-crítica. Só assim se abre espaço para um conhecimento que melhor corresponde ao real sempre cambiante. Pensar criticamente é dar as boas razões para aquilo que queremos e também implica situar o ser humano e o mundo no quadro geral das coisas e do universo em evolução.

Somos criativos quando vamos além das fórmulas convencionais e inventamos maneiras surpreendentes de expressar nós mesmos e de pronunciar o mundo; quando estabelecemos conexões novas, introduzimos diferenças sutis, identificamos potencialidades da realidade e propomos inovações e alternativas consistentes. Ser criativo é dar asas à imaginação "a louca da casa" que sonha com coisas ainda não ensaiadas, mas sem esquecer a razão que nos segura ao chão e nos garante o sentido das mediações.

Somos cuidantes quando prestamos atenção aos valores que estão em jogo, atentos ao que realmente interessa e preocupados com o impacto que nossas idéias e ações podem causar aos outros. Somos cuidantes quando não nos contentemos apenas em classificar e analisar dados, mas quando discernimos atrás deles, pessoas, destinos e valores. Por isso, somos cuidantes quando distinguimos o que é urgente e o que não é, quando estabelecemos prioridades e aceitamos processos. Em outras palavras, ser cuidante é ser ético, pessoa que coloca o bem comum acima do bem particular, que se responsabiliza pela qualidade de vida social e ecológica e que dá valor à dimensão espiritual, importante para o sentido da vida e da morte.

A tradição iluminista de educação tem enfatizado muito, a dimensão crítica e criativa e menos a cuidante. Esta é hoje urgente. Se não formos coletivamente cuidantes esvaziaremos a crítica e a criatividade e podemos pôr a perder, o bem viver em sociedade com justiça mínima e paz necessária e as condições da biosfera sem as quais não há vida. Em todos os âmbitos da vida,

precisamos de pessoas críticas, criativas e cuidantes. É condição para uma cidadania plena e para uma sociedade que sempre se renova. É tarefa da educação hoje criar tal tipo de pessoas e reforçar e garantir o horizonte utópico de toda a sociedade.

Em *Educação e Emancipação*, referindo-se ao texto de Kant “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”, Adorno nos lembra que “[...] para evitar um resultado irracional, é preciso pressupor a aptidão e a coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento.” (ADORNO, 1995, p. 169) Nosso tempo apresenta grandes desafios à emancipação, que “[...] precisa ser inserida no pensamento e também na prática educacional.” (ADORNO, 1995, p. 143) Aliás, ninguém ignora a possibilidade de ver o mundo sob a ótica do *crepúsculo* dos valores éticos, das contradições e das dissonâncias históricas. Contudo, a educação não pode ser reduzida, segundo Adorno e Horkheimer, à sua dimensão instrumental. É neste movimento duplo que sugerimos a possibilidade de um *ethos* educativo como lugar central para a formação do ser humano, com a finalidade de recuperar o conceito de educação no sentido do *ethos* grego como Paidéia. Escolhemos recuperar esse caminho porque acreditamos que a reflexão de matriz libertadora fornece razão fundamental para pensar o desenvolvimento humano, numa perspectiva de alargamento de uma consciência que corresponda, de maneira responsável, ao progresso científico e tecnológico.

O desenvolvimento em sentido puramente econômico, a democracia focada no indivíduo e nos interesses do capital, e a educação como processo predominantemente operacional, ligado à lógica do sistema, são os postulados que predominam na atual conjuntura mundial, em sua configuração globalizada. Nossos postulados, com base no pensamento de libertação, se opõem prontamente à lógica do capital.

A eticidade, portanto, conota expressivamente a natureza da prática educativa enquanto prática formadora na esfera da história, opondo-se a todo reducionismo (econômico e tecnológico) atual, de forma complexa e abrangente. A perspectiva crítica oferecida por Mészáros sobre a concepção educacional dominante também pode servir-nos de referência para repensar o sentido da educação: “[...] limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. [...] É por isso que é necessário romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente.” (MÉSZÁROS, 2005, p. 27)

Nesta proposta encontra-se presente o alento para trilhar a senda que emerge da capacidade de transcender os interditos, ir além dos paradigmas do mercado e da competição, para ousar propor o paradigma do cuidado como alternativa de sobrevivência da humanidade em tempo de “hipermodernidade”. Lipovetsky descreve os marcos de uma consciência cindida e os significados estéticos e filosóficos que marcam os tempos hipermodernos, caracterizados como os tempos de experiências extremas:

A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela autonomização correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classe. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluido e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. (2004, p. 83)

Lipovetsky traduz, de maneira precisa, os paradoxos do nosso tempo ao estabelecer a seguinte questão: será que o frenesi do consumo e o retraimento das tradições e utopias teriam conseguido criar a civilização do presente perpétuo, sem passado e sem futuro? A dificuldade de resposta a esta questão reside no fato de que sua leitura mais evidente parece reconduzir ao

âmbito de uma aporia. Frente a isso, resulta necessário considerar as categorias de *tempo* e *espaço* como categorias que permitem interpretar globalmente a crise histórica que enfrentamos. Neste sentido, pensar as relações entre passado, presente e futuro é indispensável para compreender a estrutura de base do ser humano – imanência e transcendência – que, como ser histórico, está sempre construindo sua existência, construindo seu ser. Por isso, Boff (2000, p.26) afirma que “não há antropologia, há antropogênese”, isto é, a gênese do ser humano que está continuamente se fazendo. São elas, imanência e transcendência, que permitem nos situarmos no *continuum* de nossa própria existência. O passado guarda a memória de nossas experiências, o modelo de nossas aventuras e desventuras, e a chave de interpretação dos assuntos humanos de base, do *ethos* originário, e da saudade infinita de um Éden de encantamento, onde deuses, humanos e natureza coabitavam. O presente é o espaço dinâmico do agir humano na procura incessante pelo esclarecimento, pela inovação e pelas novas descobertas com o objetivo de delinear o mecanismo da evolução humana. O futuro é o lugar do desejo e de nossas esperanças, é onde habitam, como diz Ernest Bloch (1988), todas as possibilidades do destino humano.

Estas relações, bem como todo seu sistema de valores, são hoje, em decorrência de mudança radicalmente acelerada e abrangente, colocadas em questão pela sociedade contemporânea. O que fazer? A resposta a essa questão parece ser o nosso maior desafio atual: ser contemporâneo do nosso tempo. Que tempo é o nosso? Um tempo em que a memória de um passado de harmonia foi apagada e a expectativa do futuro revolucionário perdeu seu colorido, restando apenas um presente efêmero, sedutor e artificial. Um tempo de crise e paradoxalmente infeliz, marcado pela globalização, pela complexidade e pela informação<sup>15</sup>. (LIPOVETSKY,

---

<sup>15</sup> Cf. Arturo Paoli. *A raiz do homem: perspectiva política de São Lucas*; tradução de Hécio Veiga Costa – São Paulo: edições Loyola, 1976, p. 6, sobre “[...] o nosso tempo eficaz e estéril, estetizante e incapaz de contemplação

2004). Parece não haver nenhum indício ou prognóstico e, nem é desejável, apontando para um retorno ao passado com suas tradições morais e seus valores, como um regresso ao paraíso perdido. Igualmente não parece ser desejável continuar a crença de que o progresso nos conduzirá à terra prometida.

O que fazer entre saudade e esperança? Parece que entre a irreversibilidade e a catástrofe, existe a possibilidade de um novo arranjo existencial que nos leve a superar fundamentalmente o nosso lado *demens* e a projetar o nosso lado *sapiens*. Para a realização desta passagem, a ética do cuidado parece representar para além de uma possibilidade, um impulso importante. As discussões entre passado, presente e futuro tornam-se imperativas diante de algumas questões impertinentes que alguns pensadores lúcidos colocam: “[...] como a humanidade passou do homem das cavernas para o astronauta, de um tempo em que éramos assustados por tigres dentes de sabre para um tempo em que somos assustados por explosões nucleares, isto é, não assustados pelos perigos da natureza, mas por aqueles que nós mesmos criamos?” (HOBSBAWM, 1998, p. 42)

Pensando a respeito da necessidade de um novo arranjo existencial, e cultural, que também consideraria a linguagem em sua configuração pré-contemporânea, como um dos valores importantes para se delinear este processo de transformação, Lima Vaz observa com muita perspicácia que “[...] a perda da força nativa dessa linguagem em meio à multiplicação das linguagens artificiais de nosso tempo, e de sua instrumentalização ideológica sob o conceito ambíguo de ‘cultura popular’, denota inequivocamente um progressivo apagar-se da memória

---

da beleza, violentamente empenhado na libertação e incapaz da salvação, propenso ao futuro e ameaçado em seu presente.”

ética de nossa civilização, com as conseqüências que começam a ser dramaticamente sentidas.” (2002, p. 54).

No *ethos* educativo funda-se uma unidade mínima necessária, que assegura o sentido autêntico do ser. Este conceito de unidade é aqui entendido como campo que abrange a reciprocidade na diversidade e que lança raiz no mais profundo do solo social e político; não contém só o elemento racional, o *logos*, mas também o *phatos*; não é só uma totalidade abstrata nem uma particularidade embrutecida, pois a exterioridade e a interioridade da vida também são contempladas.

A sua descoberta do homem não é a do eu subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos gregos não é o individualismo, mas o humanismo, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário.” (JAEGER, 1995, p.14)

Torna-se fundamental, se quisermos assistir a uma alternativa educacional de transformação social qualitativa, garantir a unidade mínima na multiplicidade de suas manifestações, na diversidade das culturas e na peculiaridade de cada localidade, para superar e romper com a totalidade reguladora e sistêmica da lógica do capital.

A educação para além do capital visa a uma ordem social qualitativamente diferente. Agora não só é factível lançar-se pelo caminho que nos conduz a essa ordem como o é também necessário e urgente. Pois as incorrigíveis determinações destrutivas da ordem existente tornaram imperativo contrapor aos irreconciliáveis antagonismos estruturais do sistema do capital uma alternativa concreta e sustentável para a regulação da reprodução metabólica social, se quisermos garantir as condições elementares da sobrevivência humana. O papel capital é absolutamente crucial para esse propósito. (MÉSZÁROS, 2005, pp. 71-72)

Ao analisar o sentido originário da escola como lugar do cultivo do *pensamento*, da *Paidéia* como formação integral do ser humano e da perspectiva adorniana de *emancipação*, o objetivo foi recuperar o sentido filosófico no qual queremos situar a educação, cuja grande

dificuldade atual está no fato de que a sociedade não pode mais ser entendida em sua totalidade, pois a lógica autoritária do mercado exige soluções rápidas e adequação ao sistema. Essa submissão à lógica da razão instrumental que se impõe ao conjunto da sociedade é o grande mote de investigação que Adorno e Horkheimer empreenderam na *Dialética do Esclarecimento* (1985), tentando compreender porque a racionalidade, ao invés de instaurar uma sociedade de homens livres e iguais, “[...] acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória e transformou os indivíduos em engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam e ao qual se submetem e se adaptam, impotentes.” (NOBRE, 2004, p. 51)

O questionamento que se coloca é: estamos de acordo com esses princípios teóricos de operacionalização? A resposta, na perspectiva da teoria crítica, é negativa, pois a educação é um ato essencialmente político e social, não podendo ser reduzido à transmissão de habilidades e de informações utilitárias como exige o mercado. É necessário resgatar a cultura em sentido amplo (*Bildung*), que revele o significado da vida, do conhecimento, da educação e das relações sociais humanas, pensando sua totalidade e viabilizando a materialização de idéias, valores, atitudes e padrões de conduta. A pertinência da educação como processo único, que busca compreender os problemas humanos, as necessidades da vida econômica e social, e as percepções de mundo, deve constituir o núcleo de uma crítica dos problemas e dos diagnósticos oferecidos pela racionalidade instrumental, que inclui o comprometimento e a responsabilidade como possibilidades de resistência. Todos esses autores que foram retomados parecem caracterizar um cenário de referência que fundamenta a alternativa do cuidado como perspectiva pedagógica.

É neste contexto que o processo de educação precisa desenvolver sua argumentação em uma dupla perspectiva: a educação em seu *sentido lato* (*aberto*) e em seu *sentido estrito*

(*rigoroso*). A primeira compreende a produção humana ou a grade de valores e de representação simbólica passada às crianças pelos agentes sociais: família, igreja, escola, mundo do trabalho. A segunda se dá pela transmissão sistemática e formal da ética dominante, por mediação de instituição socialmente determinada para este fim. Dessa dupla perspectiva, podemos inferir que a educação não é neutra, ao contrário, ela é carregada de representação da realidade e do poder e, por isso, a educação precisa abrir-se para outras formas e possibilidades de resistências como, por exemplo, a ecologia, a espiritualidade e o feminino, como analisamos ao longo desta pesquisa, amparados no pensamento de libertação.

A ética do cuidado parece ser uma perspectiva fecunda para pensar não somente as práticas formativo-educacionais do ser humano, mas também suas práticas sociais, numa dimensão mais holística, isto é, na perspectiva de que as práticas sociais e os assuntos humanos fazem parte de uma totalidade complexa, e que, simultaneamente, se entrelaçam nas dimensões antropológicas, éticas, políticas e axiológicas, que precisam ser recuperadas. Estas dimensões são explicitadas no cuidado, que funda o *ethos* mínimo da humanidade. O cuidado como atitude ética assume o homem e a natureza numa totalidade única e diversa, que permite assentar as bases de uma nova convivência humana, ecológica e espiritual.

Mais do que uma reflexão analítica sobre a educação, o objetivo, neste momento, é criar as condições para pensar o processo de emancipação do ser humano e a possibilidade de sobrevivência da humanidade e da Terra na sociedade contemporânea. É urgente recuperar a formação cultural e o progresso moral dos homens como *Bildung*, que leve à superação da barbárie. Este é o imperativo moral decisivo que Adorno coloca à educação: “A exigência de que Auschwitz não se repita.” (ADORNO, 1995, p. 119)

Neste ponto, queremos tratar das relações entre ética e educação como expressões fundamentais da sociabilidade e da perfectibilidade humana, que caracterizam a condição do ser humano como “ser de abertura” e como “projeto infinito” (BOFF, 2000, p. 37) a partir da teoria crítica, sobretudo na perspectiva da leitura dos escritos pedagógicos de Adorno, presentes em *Educação e Emancipação*, que podem ser tomados como modelo de teoria crítica para a autonomia, e como conceito central para o entendimento da crise contemporânea.

Portanto, a resposta à pergunta sobre o sentido radical da educação é colocada, dentre outros desafios, como a exigência que Adorno aponta quanto à emancipação, que implica no assumir criticamente uma atitude de resistência à racionalidade instrumental, a favor da formação cultural (*Bildung*) dos sujeitos autônomos. Ele afirma explicitamente:

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação [...]. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão. É isto que apavora. Apesar da não-visibility atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. (ADORNO, 1995, p. 119)

É uma tarefa homérica, mas na sua radicalidade é este o sentido da educação, ou seja, trata-se de um processo que conduz para a formação ampla, no sentido da *Bildung*, ou da formação integral, no sentido da *Paidéia*. Esse processo de orientação para a emancipação exige um profundo exercício crítico-reflexivo que conduza à autocrítica, reconhecendo os mecanismos geradores da barbárie.

É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica. (ADORNO, 1995, p. 121)

Nessa passagem, é possível extrair três princípios básicos que têm desdobramentos pedagógicos e antropológicos: a consciência das condições históricas, a formação cultural e a atitude axiológica. “Desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação.” (ADORNO, 1995, p. 155). Essa é, segundo Adorno, a exigência maior da atualidade não só para pensar a educação como é também decisiva para a sobrevivência da própria humanidade. É dentro desse amplo leque de questões que o debate sobre ética e educação assume importância e atualidade, como ato de produzir intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens. (SAVIANI, 2001)

Recuperar o sentido radical da ética é hoje uma questão da maior importância, uma vez que a crise por excelência, é a crise ética, como a crise do não lugar, do homem sem morada. Portanto, o sentido radical e autêntico da ética e da educação como forças integradoras e constituidoras da existência humana é restituir o lugar do homem, a sua morada.

A contribuição da ética do cuidado como crítica à cultura atual – seja no âmbito da América Latina, seja no âmbito de uma reflexão planetária – permanece válida para persistir na defesa dos fundamentos da modernidade, na resistência à lógica e à ideologia pós-moderna, burladora da fantasia e do desejo, e para o esboçar da utopia como uma crítica do presente. Mesmo parecendo ser uma reflexão extemporânea, julgamos apropriada essa proposta utópica frente aos grandes impasses e aporias que marcaram o final do século XX e persistem no início deste século<sup>16</sup>. Um tratamento adequado da ética do cuidado como possibilidade de construção ou

---

<sup>16</sup> Há uma passagem de Reinhard Koselleck, apud Hobsbawm (1998, p. 255), que diz: “O historiador do lado vencedor facilmente se inclina a interpretar o sucesso de curto prazo em termos de uma teleologia *ex post* de longo prazo. Isso não acontece com os derrotados. Sua experiência básica é que tudo aconteceu diferente do esperado ou planejado [...] Eles têm uma necessidade maior de explicar por que outra coisa ocorreu e não aquilo que achavam que aconteceria. Isso pode estimular a busca de causas de médio e longo prazo que expliquem a [...] surpresa [...] gerando percepções mais doadoras e, conseqüentemente, de maior poder explicativo. No curto prazo, a história pode ser feita pelos vencedores. No longo prazo, os ganhos em compreensão histórica têm advindo dos derrotados.” Essa

reconstrução de um novo paradigma ético-utópico não pode prescindir da crítica à modernidade em sua configuração ou dimensão de racionalidade instrumental. As implicações que as mudanças tecnológicas vêm produzindo têm ocupado grande parte da produção intelectual de inúmeros estudiosos em diferentes áreas, empenhados em encontrar respostas a questões emergentes postas neste início de século, caracterizado como um período onde as transformações ocorridas em âmbito mundial, no campo político, econômico, social, ético, estético e ecológico, têm sido de magnitude e velocidade profundas, e sem precedentes na história da humanidade.

Para o filósofo Wolfgang Leo Maar (2005), toda educação se desenvolve numa relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, o processo educativo deve dotar as pessoas da capacidade de examinar a realidade para que nela se orientem. Em sua concepção clássica, a educação é concebida como o processo pelo qual cada geração atualiza suas referências (mitos) que legitimam a existência. A educação moderna, ao desmistificar os mitos de raiz, isto é, a tradição e seus critérios de orientação, buscou “extrair de si mesma a sua normatividade”, como mostra Habermas<sup>17</sup>. Mas, nesta tese, queremos dar realce à educação informal, considerando que a maioria dos excluídos está fora da escola e que “a leitura da vida precede a leitura da escrita”, nos dizeres de Paulo Freire, considerando ainda, que a cultura da liberdade ou o pensamento de libertação não foi tecido exclusivamente no interior das academias, mas sobretudo nos movimentos sociais em suas diferentes manifestações. A educação seria questionável se ficasse apenas produzindo conhecimento técnico e pessoas ajustadas ao sistema. Para além dessas tarefas, cabe à educação a tarefa fundamental de formar para a consciência, a emancipação e a autonomia (ADORNO, 1995).

---

passagem nos parece bastante apropriada para analisar este início de milênio e inspirar inovações a partir dos pensadores modernos, que estão aparentemente derrotados pelas insígnias ideológicas dos triunfantes pensadores pós-modernos.

<sup>17</sup> Cf. Jürgen HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, sobretudo o capítulo I.

A finalidade essencial da educação é formar ética e politicamente o ser humano. O que se precisa é que a educação desperte sujeitos autônomos, com capacidade de manejar o mundo, clarificar as ambigüidades e contradições da sociedade e apontar caminhos de mudança. Essa condição passa por um padrão de medida não conformista, ou por aquilo que Adorno chama de “primado do objeto social que orienta a práxis”; práxis que pretende instaurar uma transformação nas diferentes instâncias na sociedade vigente. Neste contexto, a educação não pode ser vazia ou idealista, mas sintonizada com o contexto real, isto é, a vida social tem de ser perpassada pela educação, pois o que caracteriza propriamente a educação é a capacidade de pensar a sociedade naquilo que ela não é. Recorrendo ao pensamento de Adorno sobre “a experiência não conformista com a realidade”, Leo Maar coloca nesta perspectiva a questão básica que é precisamente mostrar a reflexão educacional em sua modalidade formal, condicionada pelo meio de produção do modelo vigente, onde prevalece o conhecimento técnico.

Decifrar criticamente a “naturalidade” socialmente construída e propor alternativas que levem ao resgate da dignidade humana, são atitudes que passam pela discussão ética do homem como sujeito da história, que constrói seu *ethos* e sua cultura. Pensar o não vigente e as possibilidades que estão sendo obstruídas são os maiores desafios da educação atual. É preciso sair da ordem vigente e passar para uma outra razão. É preciso superar a *racionalização* em sentido weberiano e a *razão instrumental* no sentido adorniano, resgatando a razão integradora no sentido proposto por Kant. Para isso, é necessário saber dosar resistência e adequação para um direcionamento emancipatório<sup>18</sup>, o que implica uma clara consciência das questões sociais,

---

<sup>18</sup> Cf. Jaehn, Lisete. Educação para a emancipação em Adorno. Passo fundo: UPF, 2005, p. 114: “Há uma tênue delimitação entre formar para uma razão esclarecida, para a emancipação, e formar para uma razão instrumental, na perspectiva da barbárie ou da instrumentalização do ser humano. Isso se constitui numa ambigüidade no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade, que, mesmo não podendo ser superada no existente, alerta-nos Adorno, não pode ser ignorada. Contrariamente à esperança do Iluminismo, o progresso da civilização é a sua própria decadência, em que se reproduz a barbárie à medida que se produz a própria sobrevivência.”

sobretudo a consciência de que a esfera pública foi invadida pela mentalidade fiscal e pelo o mercado personalizado.

O avanço da individualização manifesta a alienação que nos conduz para longe da coletividade. As pessoas estão assujeitadas à ordem sócio-econômica, à monetarização. A saída é a construção do sujeito coletivo, capaz de afrontar a lógica do mercado e resistir à cultura narcísica, que leva política e esfera pública a um plano de segunda categoria. O capital é autodestrutivo, pois não tem interesse pelo sujeito cidadão, mas sim, pelo sujeito contribuinte e consumidor. Neste cenário, a tarefa fundamental da educação é formar pessoas que recusem o papel consumista e alienante. É preciso re-inserir na educação a ociosidade e o nada como critérios de uma outra lógica, pois no nada é que tudo acontece em termos de criatividade, fantasia e inventividade. Pensar o inexistente é o papel da filosofia e da educação, “[...] trata-se de um movimento de reinserção social pela perspectiva do primado do objeto para além do plano da sociedade em sua formação vigente [...]” (LEO MAAR, 2005, p. 361) Enfim, a atitude crítica é condição básica para superar a sujeição que adquire a configuração suprema em que somos apenas reprodutores e não autores de um pensamento reflexivo. A sociedade de consumo está encontrando em si mesma a obstrução. São risíveis suas contradições<sup>19</sup>.

### **3.5 Ética do cuidado e educação**

Considerando o papel e a importância da educação na construção de uma nova consciência como até o momento foi discutido, é imprescindível pensá-la em relação de

---

<sup>19</sup> Cf. Cristovam Buarque (2000, p. 97): "Fabricamos carros para ganhar tempo, e cada carro adicional significa mais perda de tempo em engarrafamentos; construímos infra-estrutura urbana para ajustar nossas cidades ao automóvel, e cada obra significa menos área verde e menos recursos para os investimentos sociais. Queremos melhorar a qualidade de vida, e só conseguimos piorá-la. Buscamos tornar todos mais ricos, e ampliamos a desigualdade. No final temos uma sociedade mais rica e mais pobre. Mais rica na economia, mas pobre na qualidade de vida que se pretendia obter com o crescimento econômico."

interdependência com uma nova ética. Sob este último aspecto, entendemos que o cuidado se apresenta como uma alternativa possível para a mudança que se espera alcançar, pois ao escapar da lógica da “indústria cultural”, amplia os espaços do não-conformismo e abre possibilidade à criação de alternativas que levam a romper a lógica do acúmulo individual, ampliando os espaços de solidariedade coletiva. Neste sentido, a ética da libertação criou uma rede comunitária de solidariedade com os pobres, com as minorias, estabelecendo um diálogo produtivo com os empobrecidos de profunda incisão, e formação de múltiplos focos de resistência.

Hoje, na sua evolução baseada na ética da responsabilidade, da solidariedade e da compaixão fundada no paradigma do cuidado, vemos a possibilidade de construção de um novo *ethos* educativo, que possa assegurar a aventura humana no planeta e no enfrentamento à lógica vigente, cuja obsessiva valorização da esfera econômica como força imperativa e fator determinante, exclui por definição, a estrutura dialética e teleológica do *ethos*, provocando uma corrosão opressiva que, no limite, lesa a todos nós. Essa autonomia do capital frente à vida levamos a grandes questionamentos e a resposta a estas inquietações nos parece, em grande parte, fazer do cuidado o paradigma de uma nova sociabilidade.

A ética do cuidado trata de uma situação objetiva que exige uma intervenção racional, que institui uma lógica de socialização e de solidariedade, como idéias reguladoras de uma ética mínima. A negatividade do excluído e do oprimido manifesta, para além de qualquer justificativa da lógica produtiva, uma advertência ao que resta de consciência humana ainda sensível à existência. A atualidade deste quadro dramático dos excluídos que se contrapõe a uma inversão do que denominamos progresso, desenvolvimento e civilização, é um convite a “[...] uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro.” (BOFF, 1999, P. 33) Esse modo de reverenciar o outro, a alteridade, não se reduz somente à dignidade

humana em sua universalidade – em concepção kantiana, a base para uma cidadania planetária – mas pertence à atitude do cuidado material, pessoal, social, ecológico e espiritual, que subjazem a todo desenvolvimento ético em seu sentido filosófico.

Na perspectiva do cuidado como virtude política, não há distinção entre as diferentes formas de vida. O critério fundamental é o do engajamento em defesa da vida para além de toda divergência cultural, política e religiosa. Perguntar sobre o sentido da existência humana é a grande questão que a filosofia heideggeriana, que serve de inspiração a Boff, faz à educação contemporânea, eclipsada e presa nas malhas de um individualismo consumista e artificial que, ao transmitir de forma sedutora uma ilusão objetiva, coloca o ser humano longe de sua realidade de ser-no-mundo-com-os-outros, com a natureza e com o mundo, para além da reificação.

O cuidado é o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado se encontra o *ethos* fundamental do humano. Nele identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir. O cuidado, a sensibilidade e o enternecimento são realidades necessárias sem as quais ninguém vive e sobrevive com sentido.

Apesar da desumanização de grande parte de nossa cultura, a essência humana não se perdeu e irrompe sempre em algumas brechas da vida. O cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade.

Sonhamos com uma sociedade mundializada, na grande casa comum, a Terra, onde os valores estruturantes se constituirão ao redor do cuidado com as pessoas, sobretudo com os diferentes culturalmente, com os penalizados pela natureza ou pela história, cuidado com os espoliados e excluídos, as crianças, os velhos, os moribundos, cuidado com as plantas, os animais, as paisagens queridas e especialmente cuidado com a nossa grande e generosa Mãe, a Terra. Sonhamos com o cuidado assumido como *ethos* fundamental do humano e

como compaixão imprescindível para com todos os seres da criação. (BOFF, 1999, P. 13)

Essa passagem demonstra a conexão vital de tudo com todos, o que caracteriza o pensamento de Leonardo Boff emergindo da idéia de cuidado que se opõe à razão instrumental-analítica de base cartesiana, que reduz tudo a objeto de desejo, conquista, exclusividade e apropriação, perdendo o vínculo profundo da re-ligação de todas as coisas. A grande tarefa da filosofia e da educação é construir essa re-ligação, esse equilíbrio dinâmico unindo *Júpiter, Tellus e Saturno*.

Boff escreve que “[...] temos o céu dentro de nós. Ele representa a dimensão celestial de transcendência do ser humano. Sua capacidade de ir além dos limites da Terra. Seu esforço incansável de sempre ascender e subir mais e mais alto.” (BOFF, 1999, p. 80) Assim, “[...] somos a própria Terra que na sua evolução chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração. Numa palavra: somos a Terra no seu momento de auto-realização e de autoconsciência.” (BOFF, 1999, p. 72) Enfim, prossegue Boff, “[...] a dimensão-saturno, a utopia, ao contrário, destila sempre novas perspectivas e funda continuamente mil razões para lutar e para buscar formas melhores de convivência. A utopia é a presença da dimensão-céu dentro da dimensão-terra, nos limites estreitos da existência pessoal e coletiva.” (BOFF, 1999, p. 82)

Essa linguagem metafórica serve para refletir sobre o contexto da educação contemporânea que deve reconquistar o caráter integrador das dimensões que constituem o aperfeiçoamento ético do ser humano, como ser de raiz e de asas. A seguir, nos deteremos à análise das condições necessárias, em termos filosóficos, para a realização desta utopia, que chamamos cuidado.

O princípio essencial da tarefa do educador é de colaborar para o progresso da humanidade, por meio da superação de seus dramas e da resposta a suas questões. Desta maneira, o educador é responsável pela construção ou reconstrução das utopias revolucionárias que rompem com a idéia de um progresso linear e de uma história escatológica. Essa tarefa comporta três pontos que, no nosso entender, são essenciais. O primeiro seria a capacidade de estabelecer o problema, formulando novas questões para além do conceito de tempo linear e homogêneo. O segundo seria a capacidade de desvelar os mitos, questionando o óbvio. O terceiro seria a capacidade de educar o olhar, desnaturalizando as banalidades. Isto exige criticidade, conhecimento e atitudes. Em outras palavras, o educador tem que ter responsabilidade, competência e compromisso político. Todos estes aspectos ou exigências devem estar articulados à criatividade e à interdisciplinaridade.

Esses aspectos incontestáveis nos desafiam e nos trazem os seguintes questionamentos: o que será do atual sistema, neste século, se aceitarmos suas imposições e posturas ditatoriais? Neste milênio, quais serão as ferramentas e os instrumentos de ação para pensar os mega-desafios que o atual sistema nos coloca?

Se no passado a luta foi organizacional e sindical, hoje tais instrumentos encontram-se fragilizados. No entanto, resta-nos persistir na busca de alternativas. E a grande possibilidade nos parece estar na ética do cuidado. Logo, a luta e a ação neste milênio serão no campo da ética. Este deve ser o critério balizador e paradigmático para se pensar uma nova ordem de coisas, uma nova globalização, um novo homem.

O atual sistema (crise estrutural do modo de produção capitalista) é anti-ético e excludente por princípio, embora seu discurso ideológico possa ser até fascinante por estar baseado em princípios do liberalismo clássico de liberdade, igualdade, individualismo, direito à propriedade e democracia. Mas essas aparências fascinantes representam o "canto da sereia" que esconde a realidade na qual vemos aprofundar-se o abismo da desigualdade, da concentração de renda, do egoísmo instituído como parâmetro axiológico, da exclusão e da negação da vida, como fatores abortivos da liberdade e da democracia.

Estas considerações visam retomar a história para perceber de que maneira a educação e a cultura estão situadas em cada momento histórico, para que possamos ler nosso presente e projetar novas perspectivas no futuro. Aqui se faz necessário resgatar os ideais utópicos e, à luz da utopia, pensar os processos materiais, que são as condições objetivas, as necessidades reais para preservação da vida física e os processos existenciais, que são construções culturais, expressão da dimensão transcendente da vida. São dois processos que não podem ser analisados de forma dual, mas permanentemente articulados. Este resgate dos ideais utópicos é imprescindível para uma compreensão da realidade, e a conseqüente superação da atual explicação justificadora da ideologia única.

Esta superação deve estar fundamentada nos ideais utópicos, pois se perdermos a utopia da razão como projeto social, cairemos na irracionalidade e na barbárie. É premente, neste início de século, a superação de uma forte irracionalidade e dos focos de barbárie a que assistimos. Somente uma análise profundamente crítica sobre as bases materiais da sociedade pode viabilizar uma cultura de viés emancipatório.

Ao olhar para este milênio que se inicia, devemos pensá-lo a partir desta nova síntese, pautada por uma racionalidade filosófica que supere a racionalidade técnica que fragmentou e instrumentalizou a razão, transformando-a em justificadora do individualismo e do mercado absoluto. O que define o homem é a racionalidade. Sem ela caímos na barbárie, ficamos à mercê das paixões, vontades e desejos, logo perdemos o senso ético.

A superação desse processo de embrutecimento da vida, resultante da perda da capacidade de encantamento e de sentido da existência, passa necessariamente por uma fundamentação filosófica que oportunize uma nova interpretação do mundo e do homem, onde se possa encontrar um sentido e um resgate humanizador. É justamente neste contexto, que pensamos ser bastante apropriada e pertinente a defesa do cuidado enquanto pressuposto ético para a superação desta crise de valores e princípios que vivenciamos em tempos pós-modernos.

Assim, o postulado de Leonardo Boff, analisado no decorrer deste trabalho, se apresenta como utopia possível para a construção de uma sociedade mais humana, igualitária, crítica e consciente de seu papel, na perpetuação do princípio da unidade na diversidade, numa concepção de convivência que extrapola os limites filosóficos com os quais estamos acostumados, para alcançar a comunhão plena entre humanidade e cosmos, numa relação eterna de cuidado e amorosidade entre ambas as partes.

O *ethos* existe como costume, como tradição que forma o *oikos*, no qual habita o homem. O hábito, já para Aristóteles fundamental na ética, é estabelecido ao abrigo do costume, do *ethos* de sua comunidade e é estabelecido mediante a educação.

A educação ou o modelo educacional, na seqüência do pensamento de Boff, deve ser uma educação que forma o homem “cuidadoso”. O ser homem que precisa ter cuidado consigo mesmo, com os outros (alteridade) seres humanos e com a natureza. Tal educação aponta para um horizonte, senão oposto, pelo menos distinto daquele assumido pela educação moderna que enfatiza apenas um certo modelo de racionalidade e instrumentaliza o ser humano. O instrumentalizar implica na idéia de uso. A ética do cuidado é, em conseqüência, se assim podemos dizer, uma educação do cuidado, como diz o termo, “cuida” e não “usa”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mostrar que o pensamento latino-americano foi uma teoria crítica de grande alcance – humano, social e ético – a partir da realidade dos pobres tendo em vista sua emancipação, constituiu um dos objetivos desta tese. Este pensamento sofreu fortes restrições por parte da Igreja oficial, passando em decorrência delas, por um forte refluxo. Neste processo, muitos militantes curvaram-se ao peso destas advertências. É justamente daqui que emerge um outro objetivo: retomar essa problemática como uma tentativa de resistência e de proposta de resgate de todo um potencial emancipatório que não se esgotou, mas que, por diferentes razões, encontra-se obscurecido pelo alinhamento ideológico da religião ao mercado, em sua versão neoliberal, na qual a religião é apenas um produto, e cada fiel um mero consumidor. Atualmente, quarenta anos depois, o pensamento de libertação encontra-se obscurecido por várias razões, dentre elas a ascensão das religiões midiáticas e performativas, inclusive dentro da própria Igreja, como por exemplo, os grupos neoconservadores, que reforçam a ortodoxia, os valores tradicionais e a alienação sócio-histórica. E também, é verdade, por reformulação e revisão interna ao próprio processo de libertação.

Por que julgamos necessário retomar no contexto da educação essa problemática? Porque esta corrente de pensamento deu origem a uma ampla formação crítica que, na década de 60, deu

legitimidade e sustentou o debate em torno da democracia, da emancipação e da humanização. Neste sentido, com todas as ressalvas epistemológicas e contextuais, vemos a possibilidade de um diálogo produtivo entre “Escola Latina” e “Escola Social”<sup>1</sup>, na convergência de um pensamento crítico do momento atual.

A teologia da libertação trouxe ao debate questões vitais inerentes a uma civilização envolvida em profunda crise. Uma delas é a importante distinção entre os conceitos de libertação e liberdade. Libertação é a atividade humana transformadora, respaldada na resistência política, que usa o poder para conseguir o acordo por meio da ação comunicativa e do diálogo. É na livre negociação entre os homens que se engendra a ética como convivência pacífica, instituidora de um poder de serviço, perdão, promessa e libertação. Sobre este aspecto, a perspectiva judaico-cristã questiona todo poder que faz do homem objeto: “[...] o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado.” (Mc. 2, 27) Liberdade – coletiva e individual – por sua vez, é a condição humana essencial que confere sentido ao agir humano, e justifica o engajamento ético e político, de responsabilidade e cuidado.

Qual a importância desta distinção? O movimento das relações sociais, políticas e culturais, sedimentam experiências que configuram riscos atualmente dramáticos e perigosos e, em razão disso, urge a elaboração de um novo ideal ético para o enfrentamento dos grandes desafios presentes em nossa cultura. Em momentos assim dramáticos, o ser humano levanta questões éticas sobre como agir para garantir um futuro de esperança para todos e para sua casa comum, buscando criar um consenso mínimo, capaz de orientar o comportamento de todos. É neste contexto que surge o cuidado como novo paradigma e fonte de pensamento primordial

---

<sup>1</sup> Vemos aqui, com todas as ressalvas e diferenças epistemológicas e contextuais, que há algumas características que se tocam na apreensão dos desafios do mundo contemporâneo, entre a teologia da libertação, que estamos chamando de “Escola Latina”, e a teoria crítica, a consagrada Escola de Frankfurt. Mas, isso é desafio para uma nova pesquisa no futuro.

capaz de recobrar o sentido da vida e do humano. Busca recuperar a capacidade de pensar o significado do ser humano, ante a urgência de equilibrar o modelo da produtividade, da tecnologia e do capital, que caracteriza a cultura dominante.

Encontra-se no ar que os humanos respiram um vazio profundo que as lógicas produtivistas não conseguem preencher. Percebe-se uma demanda por valores não-materiais, por uma redefinição do ser humano como “[...] um ser que busca um sentido plenificador, que está à procura de valores que inspirem profundamente sua vida. Em toda parte, encontramos pessoas indignadas com o destino previamente definido em termos da sociedade política na qual somos obrigados a viver e que se recusam a aceitar os caminhos que a humanidade está sendo coagida a trilhar.” (BOFF, 2001, p. 13)

Os efeitos das opções feitas a partir da modernidade nos batem à porta: as guerras, a fome, a miséria, o desemprego, a deterioração do meio ambiente, as incertezas e a desestabilização dos valores, são a face aparente de uma humanidade que está em profunda crise e em busca de novos caminhos. É neste contexto que a recuperação da espiritualidade e uma nova ética, tal como as elaborou Boff, se nos apresentam como possibilidades de reencontro do ser humano consigo mesmo, com o outro e com a natureza.

Boff formula, como já afirmamos anteriormente, a tese de que o ser humano é um ser de cuidado, isto é, o cuidado é solo em que se move toda a interpretação do ser humano. “O cuidado é o caminho histórico-utópico da síntese possível à nossa finitude. Por isso é o *ethos* fundamental, a chave decifradora do humano e de suas virtualidades.” (Boff, 1999, p. 83) Trata-se de um modo-de-ser fundamental, o que significa dizer que “[...] o cuidado possui uma dimensão

ontológica que entra na constituição do ser humano. É um modo-de-ser singular do homem e da mulher. Sem cuidado deixamos de ser humanos.” (BOFF, 1999, p. 89)

Diante destas considerações, nos anima um fio de esperança de que há sim caminho para os que buscam libertação. Os apelos religiosos desencantados e desesperados, os projetos utópicos sem fundamento, as moralidades de senso comum encontram na teologia da libertação e particularmente no pensamento de Leonardo Boff uma formulação e sistematização. A história não enganou os que lutaram pela liberdade política, pelos direitos sociais, pela independência dos povos, pelo fim da segregação racial, pela emancipação das mulheres, etc. Apesar das contradições, a experiência contemporânea criou novos espaços de liberdade e de justiça. Se agora sentimos tão profundamente as misérias, as injustiças e as irracionalidades, é porque sabemos que há outras possibilidades reais de organizar o mundo de modo mais justo, mais racional e mais solidário.

A ética do cuidado é um horizonte utópico de grande importância na *fase planetária* pela qual estamos transitando e mostra sinais de que um outro mundo é possível, apesar dos tremendos desequilíbrios sociais, ecológicos e tecnológicos que nos ameaçam. Portanto, riscos e possibilidades são os desafios que temos como realidade e que precisam ser enfrentados.

Na “dimensão-risco”, o que se vê, efetivamente, são desequilíbrios fundamentais, como por exemplo: a assimetria entre pobres e ricos, que, como mostram os dados, se aprofunda a cada dia; o paradoxo entre as potencialidades científicas e tecnológicas de um lado, e de outro, a insolúvel realidade da fome, da miséria e da decadência dos direitos sociais; acrescentam-se a isso, os desequilíbrios ambientais que ameaçam a futuro da Terra e da humanidade; e, ainda, a ausência de padrões mínimos de ética e de compromisso

ideológico com as causas sociais. Estes desequilíbrios são fatores eloqüentes de que a globalização teve como foco a economia e se esqueceu da sociedade.

Na “dimensão-possibilidade”, evidencia-se que dispomos de recursos científicos, tecnológicos e humanos suficientes para resolver os problemas fundamentais da humanidade, no que se refere a democratização política, a definição dos direitos humanos, a escolarização dos povos e a preservação do meio ambiente.

Das análises que fizemos podemos concluir que Leonardo Boff, em seu estilo intencionalmente simples, aborda temas humanos e sociais de grande alcance e coloca com toda clareza, que o futuro da aventura humana está em nossas mãos. Somos responsáveis pelo nosso destino. Por isso, a construção do *cuidado* em escala planetária aparece como um objetivo básico, pragmático e iniludível. Fazer do cuidado um modo-de-ser no mundo engendrando solidariedade na esfera pública, da inteligência um farol nos labirintos e da alteridade o ponto vigoroso da ética, parece ser não o único caminho, mas um dos mais promissores, tendo no horizonte, a coletividade. Cuidado diz respeito a uma atitude de abertura a toda alteridade. Por isso, distingue-se da racionalidade instrumental e abre perspectiva para uma nova ética que se ocupa com o sentido da vida.

Queremos, neste momento, citar uma antiga história que o pensador judeu, Elie Wiesel (1996), ganhador do prêmio Nobel da Paz em 1986, contou para responder à pergunta sobre o futuro do ser humano.

Um rei ouviu dizer que no seu reino havia um sábio, um homem que falava todas as linguagens do mundo.

Sabia escutar o piar dos pássaros e compreender os seus cantos.

Sabia interpretar o aspecto das nuvens e compreender o seu sentido.  
Também sabia ler o pensamento de outros homens.

O rei lhe deu ordem de ir ao seu palácio. O sábio chegou.

Disse então o rei:

- É certo que sabes ler todas as línguas?

- Sim, Majestade.

- É verdade que sabes escutar os pássaros e que entendes o seu canto?

- Sim, Majestade.

É verdade que compreendes a linguagem das nuvens?

- Sim, Majestade.

É verdade que sabes ler o pensamento de outras pessoas?

- Sim, Majestade.

Disse então o rei:

- Nas mãos, atrás das costas, tenho um pássaro. Diga-me, está vivo ou morto?

O sábio teve medo, pois se deu conta de que, dissesse o que dissesse, o rei poderia matar o pássaro. Olhou o rei e guardou silêncio por um bom tempo. Ao final, disse:

- A resposta Majestade, está em suas mãos.

Ao concluir este trabalho sobre ética do cuidado, estamos cientes de sua aparência ingênua e ilusória dentro de um mundo repleto de agressividade, indiferença e cinismo. No entanto, todos nós sabemos que qualquer ser vivo, pelo menos na fase inicial da sua vida, grita

para dentro de sua ecologia, essa esperança de ser respeitado em sua dinâmica vital. Convém meditar seriamente sobre as razões que explicam a tragédia, lamentavelmente tão freqüente, do arruinamento emocional de muitas pessoas em seus níveis de expectativas e na sua capacidade desejante. Depois do episódio de Auschwitz, no passado, e dos atentados em Paris e em 11 de setembro, no presente, devemos pensar melhor sobre o que significa deixar o ser humano sem perspectivas; por conseqüência, o cuidado começará a ser pensado e aceito como uma ética do futuro, pois chegamos a um momento decisivo em, termos políticos, em que não se trata mais de luta de classe, muito menos em, termos religiosos, de uma disputa entre conservadores e progressistas. O futuro do planeta que nos une a todos depende de novas formas de inclusão e solidariedade. Portanto, a ética do cuidado se apresenta como penhor a sobrevivência e ao futuro do planeta e do ser humano.



## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ASSMANN, H. *Teología desde de la praxis de liberación. Ensayo teológico desde América Latina dependiente*, Salamanca, 1973.

ASSMANN, H. *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

- BENEDETTI, L. R. “*Fundamentalismo: novidade?*”, in: *Cadernos de teologia* (Revista do Instituto de Teologia da PUC-Campinas), Número 03, 1997.
- BENEDETTI, L. R. *Os Santos Nômades e o deus estabelecido*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.
- BENJAMIN, W. “*Teses Sobre a Filosofia da História*”. In: Walter Benjamin. Kothe, F. e Fernandes, F. (orgs). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1991.
- BETTO, Frei. *Viver em comunhão de amor*. 4 Vols. Coleção Fé e Libertação, São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- BETTO, Frei. “*Crise da Modernidade e Espiritualidade*”, in: *Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- BICCA, L. *Subjetividade Moderna: impasses e perspectivas*. In: *Síntese Nova Fase* (revista Trimestral da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus), Volume 20, número 60, Jan/Mar, 1993.
- BLOCH, E. *Le Principe Esperance*. Gallimard, 1988.
- BOFF, C. *Comunidade eclesial e comunidade política: ensaios de eclesiologia política*, Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, C. *Teologia e Prática: a teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, C. Boff, L. *Teologia da libertação no debate atual*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, C. Boff, L. *Como fazer teologia da libertação*. 8 ed., Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1971.

- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. Lisboa: Multinova, 1976.
- BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BOFF, L. *Eclesiogênese: as comunidades de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BOFF, L. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis: Vozes, 1980
- BOFF, L. *São Francisco: a irrupção da ternura e da convivialidade, em Francisco de Assis, ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BOFF, L. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*. 3ª. ed – Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, L. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BOFF, L. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. *O princípio-Terra. Volta à pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOFF, L. *Brasa sob cinzas. Estórias do anticotidiano*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BOFF, L. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- BOFF, L. *O despertar da águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- BOFF, L. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. *Tempo de Transcendência: o ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- BOFF, L. *A Voz do Arco-Íris*. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOFF, L. *Ética da Vida*. 2ª. ed. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOFF, L. *Princípio de compaixão e cuidado*; em colaboração com Werner Müller. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOFF, L. e BOFF, C. *Como fazer teologia da libertação*. 8 ed., Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOFF, L. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BOFF, L. *Do Iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- BOFF, L. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.
- BOFF, L. Século XXI: século da espiritualidade? *Vida Pastoral*. São Paulo: Paulus, nº 214, ano XLI, set/out, 2002.
- BOFF, L. *Crise: oportunidade de crescimento*. Campinas: Verus, 2002.
- BOFF, L. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BOFF, L. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.
- BOFF, L. *Ética e Moral – a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, L. *Virtudes para um outro mundo possível: hospitalidade: direito e dever de todos*. (vol. 1) Petrópolis: Vozes, 2005.

- BUARQUE, C. “Os Círculos dos Intelectuais”, in: *Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- BUBER M. *Eu e Tu*. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 1977.
- CALVINO, I. *Seis Propostas para o Próximo Milênio: Lições Americana*. 2ª ed., Tradução Ivo Barroso, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CAMPBELL, J. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athenas, 1990.
- CAPRA, F. *O Ponto de Mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. Tradução Newton Roberto Eicheberg. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993.
- CASSIER, E. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- CASSIER, E. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CELAM – II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. *Conclusões de Medellín*. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1969.
- CELAM – III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. *Conclusões de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CELAM – IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã. *Conclusões de Santo Domingo*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CNBB – *Igreja e Educação: perspectivas pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- CNBB – *Exigências Éticas da Ordem Democrática*. São Paulo: Paulinas, 1989.

CNBB – *A Igreja e a questão ecológica: leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CNBB – *Educação, Igreja Sociedade*. nº 47. São Paulo: Paulinas, 1992.

CNBB – *Ética, Pessoa e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CNBB – *Diretrizes Gerais da Ação evangelizadora da Igreja no Brasil – 1995-1998*. São Paulo: Paulinas, 1995.

CREMASCHI S. “Tendências neo-aristotélicas na ética atual” in: Manfredo Araújo Oliveira (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2001.

DALBOSCO, C. A. e FLIKINGER, H. G. (orgs.). *Educação e Maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005.

DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Paris: calmann-Levy, 1997

DESCARTES René. O Discurso do Método e as Meditações Metafísicas. in: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación*. Barcelona, 1972.

DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana (I-IV)*, São Paulo: Paulinas, 1985.

DUSSEL, E. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUSSEL, E. *História da igreja Latino-Americana (1930 a 1985)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, E. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- FORESTER, V. *O Horror Econômico*. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 7ª. Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GADAMER, Hans-Georg. O que é a práxis? As condições da razão social in: *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GIDDENS Anthony e HUNTINGTON Samuel “O Choque dos ocidentes”, in: *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 07/03/2004.
- GIDDENS Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.
- GOERGEN, P. “A Crítica da Modernidade e a Educação”. Campinas: *Revista Pro-Posições*, Vol. 7, número 2 [20], Julho, 1996.
- GOERGEN, P. *Universidade: a busca de uma nova identidade*. Campinas: APROPUC, 1999.
- GOERGEN, P. *Pós-Modernidade, ética e Educação*. Campinas: Autores Associados, 2001.
- GOERGEN, P. e LOMBARDI, J. C. (orgs.). *Ética e educação: reflexões filosóficas e históricas*. Campinas: Autores Associados, 2005.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- GUATTARI, F. *As três ecologias* (Tradução Maria C. F. Bittencourt) – Campinas: Papyrus, 1990.
- GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*. Lima: Perspectivas, 1971.
- GUTIÉRREZ G. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976
- GUTIERREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, 1980.

- GUTIERREZ, G. *Beber em su próprio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Perspectivas, 1983.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.
- HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência Como Ideologia*. Lisboa: Portugal, edições 70, 2001.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2004).
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. (Parte I) - Tradução Macia Sá Cavalcante Schuback; Petrópolis: Vozes, 13ª Edição, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. (Parte II) - Tradução Macia Sá Cavalcante Schuback; Petrópolis: Vozes, 11ª Edição, 2004.
- HINKELAMMERT, F. *Crítica a la razón utópica*. DEI, São José da Costa Rica, 1984.
- HINKELAMMERT, F. J. *El grito del sujeto*. DEI, San José da Costa Rica, 1998.
- HOBSBAWM E. *Era dos Extremos: O breve Século XX: 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBSBAWM, E. *Sobre a História*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- IANNI O. *A Sociedade Global*, 3ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- IANNI, O. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

- IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira; 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JERKOVIC, J. *Martinho Lutero: 450 anos depois*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, 1979.
- JONAS, H. *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é Iluminismo? A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1996.
- KEHL, M. R. *Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KUHN, T. *Estrutura das revoluções científicas*. Col. Debates. São Paulo: Perspectiva, 1962.
- KÜNG, H. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LAMA, D. *Uma Ética para o Novo Milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

- LEO MAAR, W. “Educação e Maioridade em Adorno”, in: DALBOSCO, C. A. e FLIKINGER, H. G. (orgs.). *Educação e Maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005.
- LEVINAS, E. *La traccia dell'altro*. Nápolis: Libreria Pironti, 1978.
- LIBÂNIO, J. B. *Ser Cristão em Tempos de Nova Era*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 3ª. Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. 3ª. Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. 2ª. Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Antropos, 1989.
- LIPOVETSKY, G. *Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.
- LIPOVETSKY, G. *O Crepúsculo do dever: a ética indolor dos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LIPOVETSKY, G. *Os tempos Hipermodernos*; tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

LISETE, J. *Educação para a emancipação em Adorno*. Passo Fundo: UPF, 2005.

LOWY, M. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. 11. ed., São Paulo: Cortez, 1996.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*, 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MARQUEZ, G.G. *Ilusões para o Século XXI*. *Folha de São Paulo*, 1999.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica*. 2. ed., Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1976.

MATTÉI, J. F. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*; tradução Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

MÉSZÁROS I. *A educação para além do capital*; tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

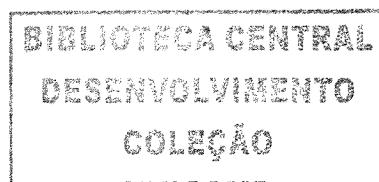
METZ, J. e WIESEL, E. *Esperar a pesar de todo*. Madri, Trota, 1996.

MIRANDA, D. S. (org.) *Ética e cultura*. São Paulo: Perspectiva: SESC São Paulo, 2004.

MORIN, E. *O problema epistemológico da complexidade*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1985.

MORIN, E. “A noção de sujeito”, in: SCHNITMAN, D. F. (org.) *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MORIN, E. *Ciência com consciência*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1996.



- MORIN, E. Epistemologia da complexidade. In: D. F. Schnitman (org.) *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- MORIN, E. *Complexidade e Transdisciplinaridade: a reforma da universidade e do ensino fundamental*; tradução de Edgard de Assis Carvalho. Natal: EDUFRN, 2000.
- MORIN, E. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. Cortez: UNESCO, 2000.
- MORIN, E. e WULF, C. *Planeta: a aventura desconhecida*; tradução Pedro Goergen. São Paulo: UNESP, 2003.
- NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- OLIVEIRA, M.A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M. A. de *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M. A. de *Ética e Práxis Histórica*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e Economia*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- OLIVEIRA, M. A. (org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PAOLI, Arturo. *A raiz do homem: perspectiva política de São Lucas*; tradução de Hélcio Veiga Costa – São Paulo: Loyola, 1976.
- PETRAGLIA, I. *Edgar Morin: a educação e a subjetividade do ser e saber*. São Paulo: Vozes, 1990.
- PRIGOGINE, I. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

- PRIGOGINE, I. *As leis do caos*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- RADCLIFFE, T. Vita religiosa e Mondo D'oggi: L'orso e la Monaca. In: *Testimoni (Ordine dei predicatori)*. 30 de novembro de 1998 - nº 20.
- RIBEIRO, D. *Sobre o óbvio*. Encontros com a Civilização Brasileira I, jun/1978.
- ROMANO, R. “Contra o abuso da ética e da moral” in: *Educação & Sociedade*, ano XXII, número 76, Outubro, 2001.
- ROMANO, R. “As faces da ética” in: Miranda, D. S. (org). *Ética e Cultura*. São Paulo: Perspectiva-SESC, 2004.
- ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- RUSSO, H. e SGRÓ, M. *Paulo Freire: El pensamiento latinoamericano y la recuperación de la racionalidad dialógica*. Tandil: Provincia de Buenos Aires, 2001.
- SADER, E. *Século XX uma biografia não-autorizada: o século do imperialismo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- SANFELICE, J. L. Crise! Que crise! in: *NUANCES: Revista do curso de Pedagogia – UNESP, Presidente Prudente*, Volume 2, Número 2, 1996.
- SANTA ANA, J. *O Amor e as Paixões: Crítica Teológica à economia Política*. Aparecida: Ed. Santuário, 1989.
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 5 ed., São Paulo: Cortez, 1995.

- SANTOS, M. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SAVIANI, D. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1988.
- SAVIANI, D. Ética, educação e cidadania, in: *Philos: Revista Brasileira de Filosofia de 1º Grau*. Florianópolis, ano 8, nº. 15, 1º Semestre, 2001.
- SCHNITMAN, D. F. (org.). *Novos Paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- SEARS, W. *Ladrão na Noite*. 5 ed. Mogi Mirim: Bahá'í Brasil, 2002.
- SILVA, M. B. *A filosofia da Libertação a partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- SOBRIÑO, J. *Princípio Misericórdia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SOUZA, H. *O impossível na política*. Folha de São Paulo, 1993.
- SUNG, J. M. *Deus Numa Economia Sem Coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*. São Paulo: Paulus, 1992.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VALLS, A. L. M. *O que é ética*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- VATTIMO, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1997.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

ZIRFAS, J. “Ética Global como Ética Glocal” (Tradução do alemão por Pedro Goergen), in: *Educação & Sociedade*, ano XXII, número 76, Outubro, 2001.





BIBLIOTECA CENTRAL  
DESENVOLVIMENTO  
COLEÇÃO  
UNICAMP