

A escola deve ser o lugar da produção de conhecimentos, a instância, por excelência, do desenvolvimento intelectual do aluno. Em recente estudo sobre as políticas de educação, a eminente educadora Guiomar Namó de Melo reiterava o princípio de que “é preciso de uma vez por todas entender que a função principal da escola é ensinar e que, portanto, o resultado que dela deve ser esperado, avaliado e cobrado é a aprendizagem do aluno”. Que se reclame uma escola integradora e emancipatória, nada mais justo, contanto que a competência profissional do professor não seja prejudicada por seu político. Mesmo porque a escola não pode ser transformada numa escola de um partido.

Não desejaria concluir esta alocução sem tocar dois temas, e digo propositadamente tocar, pois que cada um deles daria matéria para toda uma conferência. São temas que afetam diretamente a universidade enquanto “refúgio da razão”, para usarmos da expressão de Fichte, o grande filósofo do idealismo pós-kantiano, e à faculdade de educação enquanto instância produtora do pensamento pedagógico e responsável, em última análise, pela formação do homem nas vésperas do terceiro milênio.

Em primeiro lugar, quero referir-me ao problema da universidade em face de sua dupla vocação: a vocação científica ou acadêmica e sua vocação política. Recentemente este tema foi discutido com proficiência pela professora Marilena Chauí numa conferência para o Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras. Ela apontava muito acertadamente a compatibilidade e as incompatibilidades entre as duas vocações ressaltando que o tempo da política e o tempo da ciência seguem lógicas diferentes e padrões de ação diferentes. Este parece-me ser um ponto de capital importância para o qual nem sempre se atende devidamente, sobretudo por aqueles que dão toda ênfase ao lado político da universidade. A meu ver, existe uma tensão dialética inevitável entre as duas vocações e que, portanto, não pode ser resolvida com o simples privilegiar de uma delas em detrimento

da outra. Vale notar que, em sua longa história, a universidade somente pôde realizar, com autenticidade, sua vocação política justamente quando se encontrava na plenitude de sua vocação científica. Recorde-se, por exemplo, que a mais célebre universidade medieval, a universidade de Paris, graças à sua imensa autoridade acadêmica naquela época, pôde participar intensamente, e com êxito, dos esforços para a solução do Grande Cisma, ação política decisiva, pois que a grande política medieval era conduzida pela Igreja. No início da modernidade, quando a universidade entra em decadência, colocando-se à margem da criação da ciência moderna e recolhendo-se a um corporativismo estéril, sua influência política se torna praticamente nula. A universidade de Paris, permanecendo desligada do movimento de idéias que desembocou na Revolução Francesa, foi por ela ignorada e finalmente extinta. No século XIX, a universidade de Humboldt, embora destinada à criação da ciência desinteressada, sob o lema *Freiheit und Einsamkeit* (liberdade e solidão), ao mesmo tempo que se fez o maior centro de produção científica não se eximiu de participação política, desempenhando papel importante na unificação nacional da Alemanha.

Em sua prática, a universidade se encontra exposta a duas tentações. Ou bem a universidade se refugia na torre de marfim de um saber descomprometido e deixa de participar dos movimentos de sua sociedade; ou se politiza ao extremo, substituindo a criação científica pela ideologização, e não cumpre sua finalidade essencial de transmitir a herança cultural e de produzir novos saberes. Num e noutro caso, a universidade é atingida em sua essência. A politização pode assumir dois aspectos: de um lado, desde que a *big science* passou a depender do Estado e da indústria, o complexo científico-tecnológico produzido pela universidade se politiza de modo que, ao se transformar numa das alavancas poderosas do desenvolvimento econômico e instrumento eficaz da defesa, a ciência torna-se também matéria de segurança nacional e a universidade fica a

mercê do Estado; doutra parte, a politização se faz ao usar-se a universidade como instrumento de luta política a serviço da ideologia de um partido. Nas duas hipóteses, a universidade é atingida em sua missão específica. A serviço do Estado ou de uma facção política, a universidade perde sua liberdade e sua substância. Dessas considerações podemos concluir que a universidade somente adquire autoridade para exercer sua vocação política, na medida em que realiza com eficiência e plenitude sua vocação científica e acadêmica.

Penso que a faculdade de educação, muitas vezes, tem negligenciado a competência científica e cultural em benefício do comprometimento ideológico à *outrance*, sob pretexto de que a educação é ato político. Que ela seja tal, ninguém pode negar e não foi preciso Gramsci para sabermos disso. Na Grécia, já Platão estabelecia verdadeira indissociação entre Paidéia e Politéia, e Aristóteles, por sua vez, achou por bem expor suas idéias sobre educação num capítulo de sua genial obra sobre a Política. Mas daí não se segue que o estudo científico da educação, embora pensando no bojo de um projeto nacional, deva ser conduzido na forma de manifesto ideológico de um partido político. Do fato que a educação é uma práxis, não se infere que possamos atuar no processo educativo sem uma teoria científica bem elaborada que há de ser julgada segundo os cânones rigorosos de todo discurso teórico. É preciso rejeitar a atitude praticista pela qual todo esforço de teorização é recebido como uma tentativa de introduzir de fora uma reflexão alienada que nada teria a ver com as realidades de base. De qualquer modo, o compromisso político não pode excluir a competência científica e técnica na formação do educador e do aluno, como bem destacou Guiomar Namo de Melo a propósito da escola e o filósofo Gianotti no que se refere à universidade.

O outro tema diz respeito à profunda crise cultural que afeta este fim de milênio, crise da razão diante da qual a universidade não pode ficar indiferente porque está em jogo, como bem salientou Marilena Chauí, a perda de referencial da

racionalidade. Vivemos numa era em que a razão está sob suspeita, está posta em questão, e com ela a idéia de validade universal dos princípios e valores que sustentaram a cultura ocidental e toda a modernidade. Paira na consciência intelectual de hoje certo ressentimento contra o velho ideal de humanismo, contra a herança da Ilustração, manifesta-se amarga decepção em face da modernidade, em geral, e, em especial, da razão, da qual dizia Goethe, no *Fausto*, pela de Mefistófeles, que era “o brilho da luz celestial no homem” (*den Schein des Himmelslicht*) e que preferimos dizer a centelha do divino no homem.

Fala-se, hoje, de pós-moderno, pós-industrial, pós-estruturalismo, pós-metafísico, sem que alguém tenha delimitado precisamente o conteúdo semântico de todos esses “pós”. De todos os quadrantes ouvimos falar de “fim de filosofia”, “fim do indivíduo”, “fim da civilização ocidental” e, recentemente, um autor alemão proclamava o “fim da educação.” Se há controvérsias sobre o significado de tais “fins”, não é menor a confusão sobre o que se supõe deva acontecer após o término de tudo isso. É o momento propício para o surgimento de cassandras profissionais que se não privam de crocitar agouros sobre o milênio futuro. O espírito de nosso tempo é o da desconstrução em vez da reconstrução, pelo menos é o que apregoa solemente a sofística francesa dos Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Derrida, para citar os mais em evidência e que, enquanto sofistas, são inferiores à grande sofística do século de Péricles. A própria hermenêutica parece que foi virada pelo avesso. Tornamo-nos mestres da suspicácia da hermenêutica da suspeição.

Não me aventuraria a caracterizar o pós-moderno neste momento, pois que o debate confuso na medida em que o termo é utilizado em contextos diversos e em acepções diferentes. Não creio que seja simplesmente modismo intelectual de *fin de siècle*, nem se reduz a uma ideologia do modelo neo-liberal. Nem muito menos ideologia pós-capitalista, como se já houvéssemos saído do capitalismo. Sob certo aspecto, o pós-moderno é o sintoma profundo da decomposição da civilização



burguesa, de um certo tipo de racionalidade moderna, o que já Nietzsche havia diagnosticado como uma das formas de nihilismo.

O pós-moderno se afirma principalmente em três domínios da cultura: filosofia e ciência, arte, moral. Especialmente no campo da ciência e da filosofia, se define pela rejeição das metanarrativas, para usarmos de uma expressão consagrada por Lyotard. Com este termo pretende designar qualquer ciência que se legitima a si mesma com referência a um metadiscurso que faz apelo explícito a alguma grande narrativa como, por exemplo, a dialética do Espírito, a hermenêutica do sentido, enfim qualquer discurso filosófico externo de uma fundamentação última implicando uma validade racional, universal transcendente. Ou, por outras palavras, as teorias da racionalidade que deveriam explicar porque e em que sentido podemos ainda conectar nossas convicções e nossos enunciados descritivos, normativos e valorativos com uma validade que transcende os contextos meramente particulares. Afinal de contas, estamos em face de avatar de relativismo, talvez mais requintado e complexo em sua formulação.

A consciência pós-moderna implica: 1. no domínio principalmente das três esferas da cultura, filosofia e ciência, arte, ética, uma crítica devastadora da racionalidade; 2. no campo da moral, a renúncia completa à fundamentação filosófica da universalidade da norma ética.

Entende-se que o processo de racionalização da modernidade acarretou a hegemonia da *Zweckrationalität* de que nos fala Weber, da técnica e do cálculo, da organização e da administração. O triunfo da razão iluminista não nos trouxe o império da liberdade, mas a opressão e o domínio das forças econômicas impessoais e da administração burocraticamente organizada, seja no capitalismo, seja nas formas de realização do socialismo marxista. Não trouxe o reino de Deus na terra, mas uma "jaula de ferro" na qual fomos obrigados a viver nas sociedades modernas.

Não há como recusar a crítica do pós-moderno a este tipo de racionalidade. O erro está em confundir a racionalidade instrumental, imanentista oriunda do Iluminismo com a razão em si mesma. Tem razão Habermas, a arguir, em oposição ao ponto de vista da dialética da Ilustração, que os males da modernidade têm suas raízes não na racionalidade como tal, mas na incapacidade de desenvolver e institucionalizar de maneira equilibrada todas as diferentes dimensões da razão oferecidas pela compreensão moderna do mundo.

Uma coisa, portanto, é a razão como tal e outra são os usos perversos da razão. E o Mefistófeles de Goethe já dizia, na mesma passagem citada, que o homem tem usado do raio da luz celestial, isto é, a razão, para se governar mais animaismente do que fariam os próprios animais. É bem verdade que, contrariando certo otimismo da razão comunicativa de Habermas e sua tese do moderno como projeto inconcluso, a modernidade traz em si mesma o tipo de racionalidade que tem sido objetivo da crítica pós-moderna.

Uma teoria da racionalidade requer não somente a elaboração de conceitos e categorias para o exame sistemático do caráter e diferentes modos de racionalidade mas também uma explanação de como são concretamente incorporados à vida social. Uma tal teoria deve ser, ao mesmo tempo, sincrônica e diacrônica. Falar da patologia da modernidade e da realização deformada da razão na história pressupõe um padrão normativo para julgar o que é patológico e o que é deformado. E este padrão normativo falta à crítica pós-moderna. Podemos, ainda, em nosso tempo prover uma justificativa racional para padrões normativos universais? Ou não podemos emergir do relativismo, decisionismo, emotivismo e das formas de nihilismo dissolvente os quais sustentam que normas últimas universais são arbitrárias e se encontram fora de toda a garantia racional? Ora, a própria possibilidade de uma teoria crítica da sociedade com o intento de promover a emancipação do homem depende de uma resposta afirmativa à primeira questão. A mesma observação vale quanto à

possibilidade de um programa de educação que vise à realidade da pessoa humana.

O outro ponto crítico do pós-modernismo se refere à fundamentação filosófica da ética. Fundamentação impraticável na ótica do pós-moderno em virtude mesmo da rejeição das chamadas metanarrativas. E esta é uma das razões que explica hoje, em vários países, o renascimento da ética filosófica e que se traduz numa série de estudos que discutem as condições de possibilidade de uma filosofia moral.

Todos sabem que vivemos hoje uma crise moral. A ética se encontra contestada não mais na aplicação de suas normas, nem mesmo em sua definição (não disputamos mais sobre a natureza do Sumo Bem, nem sobre a efetividade do ato moral perfeito). A moral é contestada em seus fundamentos. Para muitos o problema moral não teria verdadeiro enunciado a não ser em termos de organização social ou política. Mas como estar de acordo sobre estes termos se a sociedade não define mais uma linha de conduta tida como justa e quando não se sabe mais sobre o que fundar a simples idéia de bem? Enfim a organização social aparece bem frágil e aleatória nos domínios em que a vida e a morte estão em jogo. A pós-modernidade não transgride a norma de moral, recusa a normalidade da norma; enfim transgride a própria transgressão, para usarmos a expressão de um filósofo francês. O homem atual não admite que a ética possa impor-lhe uma norma vinda não se sabe de onde. A transgressão da transgressão atua em duas frentes: a) contesta que determinadas normas possam impor-se mais que as outras; é a proclamação da equivalência das normas, ou seja, o que poderíamos chamar de nihilismo ético; b) recusa que alguma norma possa impor-se à consciência de um indivíduo. A consciência individual se torna a instância suprema de moralidade. Chegamos a um ponto em que emitir um julgamento moral sobre determinado comportamento à luz de princípios filosóficos, éticos ou religiosos é simplesmente taxado de atitude preconceituosa. Enfim todo juízo valorativo de

moral, se contrário a uma prática social, é rechaçado como preconceito odioso.

No domínio da ética filosófica, certos círculos proclamam a falência da moral na era terminal da metafísica, a do nihilismo, no qual, segundo o pensamento de Nietzsche, a vontade de potência nega primeiramente o que não é, de imediato, ela mesma, para assim aparecer como tal. Só permanece a vontade que quer a si mesma: o resto, nele compreendida a moral, não oferece mais que os sintomas da vontade. Mas convivendo com esse relativismo ouvimos o clamor em defesa dos direitos humanos, a condenação da violência em todas suas manifestações, da corrupção, da injustiça institucionalizada, da exploração do homem pelo homem, enfim, do cinismo moral. Como então fundamentar tais juízos de valor? É a contradição vivida pelos relativistas quando pregam a universalidade dos direitos humanos. Mas o cinismo moral retrucaria em tom nietzschiano: a ideologia dos direitos humanos é uma invenção dos fracos para se protegerem dos fortes, assim como moral do ressentimento. Estamos, pois, diante de uma crise profunda da razão ética. No coração do problema da possibilidade de uma razão ética e, conseqüentemente, a determinação de um paradigma ético, está a questão da validade universal e da obrigatoriedade dos julgamentos de moral. E no clima do pós-moderno uma tal fundamentação torna-se impossível.

As conseqüências desse relativismo moral para a educação são manifestas, pois é da essência do ato educativo sua dimensão ética. O relativismo ético já definido, no plano teórico, pelo naturalismo de Durkheim, tornou-se, em nossos dias, o lugar comum da prática moral das diferentes classes sociais. A "transmutação de todos os valores", proclamada por Nietzsche nos fins do século passado, é hoje vivida com naturalidade e não certamente na acepção profunda em que era concebida pelo grande pensador alemão. Que sentido tem hoje falar-se de dever moral em meio a uma permissividade generalizada e quando se



afirma que cada indivíduo deve procurar por si mesmo sua própria moralidade? Ora, toda educação, em última análise, deve conduzir o educando a ser capaz de uma decisão responsável informada pelos valores éticos fundamentais. E é isto justamente o que está posto em dúvida. Neste clima pós-moderno, a educação, sem normas e sem razão, se reduziria a prover o aluno de capacidades intelectuais, de conhecimentos especializados que o permitam mover-se no mundo informatizado.

Mas não se educa verdadeiramente dotando-se simplesmente cada carteira escolar de minicomputador de última geração à disposição de cada aluno.

Treinamentos técnicos altamente qualificados exigidos pela terceira revolução industrial, a revolução da informática, mas sem nenhum senso do lícito e do ilícito, do justo e do injusto, do honesto e do desonesto. Se todas as normas são equivalentes e se minha consciência individual é a última instância definidora do bem e do mal, diremos parodiando o personagem de Dostoievski, nos Irmãos Karamazov, se Deus não existe então tudo é permitido. Talvez seja uma visão carregada do pessimismo, mas a lógica interna do pós-moderno parece conduzir inevitavelmente a este estado de espírito. E, no entanto, a educação implica um ato de fé no valor do homem e nas possibilidades de sua transformação segundo padrões valorativos de aperfeiçoamento.

Tais questões representam desafios para a faculdade de educação que tem como uma de suas tarefas indeclináveis a formulação da educação do homem para o terceiro milênio. Infelizmente boa parte da vasta literatura pedagógica do Brasil de Hoje persiste na repetição à crítica de ideologias ultrapassadas do século XIX, ou se consome em problemas pedagógicos restritos sem descer a fundo nos problemas da filosofia da educação.

As universidades são escolas de pesquisas de novos conhecimentos, escolas de formação profissional e também escolas de educação. Em certo sentido, poderíamos dizer que a universidade ela própria, em sua substância é educação e o seu grande paradoxo é que muito tardiamente tenha considerado

sistematicamente o processo de que ela é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto.

Desde algum tempo, as universidades vêm se ocupando da formação de uma variada gama de técnicos e profissionais que exigem certa base mas, com exceção da universidade norte-americana, até recentemente a universidade tradicional se recusa sobranceiramente a assumir a tarefa de treinamento profissional dos educadores de todos os tipos.

Ao longo do século passado a universidade assimilou o "logos" e o "ethos" da ciência moderna; neste século, com certo remorso, a universidade pressurosamente procura incorporar o "ethos" da tecnologia.

Mas somente agora com certa relutância a universidade começa a absorver o "ethos" da educação.

Ora, se a educação é vital para os destinos dos povos e a sobrevivência da humanidade, como se costuma afirmar, e se o exercício das tarefas educacionais, no mundo de hoje, atingiu tal nível de complexidade que supõe uma formação científica altamente especializada a par de uma cultura aprofundada, segue-se que a universidade seria afetada em sua relevância para as sociedades modernas se não assumisse suas responsabilidades educacionais com clarividência e enérgica decisão. E dentro da universidade, estas responsabilidades competem direta e especificamente à faculdade de educação.