

**FUNDAMENTOS DO  
HUMANISMO LATINO NA  
FORMAÇÃO PROFISSIONAL DE  
NÍVEL SUPERIOR: ASPECTOS  
POLÍTICOS E VIDA HUMANA  
ASSOCIADA**

Vicente Volnei de Bona Sartor

Criciúma, 2016.

Impressões: Gráfica e Editora Otomar Ltda.

Diagramação e Imposições: Odair Cardoso / José Carlos Blasius

S744f

SARTOR, Vicente Volnei de Bona

Fundamentos do humanismo Latino na formação profissional de nível superior: aspectos políticos e vida humana associada/Vicente Volnei de Bona Sartor revisão técnica de Gerson Luís de Boer Philomena-- Criciúma.SC : Gráfica e Editora Otomar Ltda.2015

174 p.: 21 cm

1. Humanismo Latino .2. Formação profissional e formação política.
3. Sociedade política. 4. Vida humana associada. I Philomena, Gerson Luís de Boer. II . Título

CDU 378

## Prólogo

A presente obra dedica-se ao resgate do pensamento humanista na perspectiva da formação humana nos cursos superior do Brasil. Uma reflexão histórica amplia os horizontes nas tomadas de decisões. O autor entende que quanto mais se sabe das atividades humanas ao longo do tempo, menos se tem ocasião para surpresas. Assim, a história tem um caráter pedagógico, ampliando as perspectivas de o profissional de qualquer área se tornar mais sábio diante dos desafios da gestão dos bens individuais e coletivos no terceiro milênio. Ou seja, sem a história, o profissional do terceiro milênio torna-se cego para as realizações da geração passada e, conseqüentemente, desumana. A história, por si só, não transformará os profissionais do terceiro milênio em gestores sábios, bons ou competentes. Mas, ignorá-la, reduzirá, certamente, sua compreensão da vida em sociedade e do processo de aprender e evoluir.

Com essa base, o indivíduo amplia a consciência de sua origem e adquire maior visão de seu destino. O paralelo histórico do passado com o presente propicia ao profissional das ciências aplicadas uma noção mais equilibrada de suas deliberações.

Identificada pela premissa básica de que *sem Sociedade Política não há vida humana associada* – o leitor poderá optar por capítulos sem a necessidade de municiar-se de todo o histórico do pensamento humanista. Assim, esta obra está construída por capítulos como seguem: *Metodologia da pesquisa; Panorama retrospectivo do humanismo; A dimensão filosófico-política; A dimensão cultural e educacional; Ressemantização do humanismo; As artes liberais e liberalismo político; Justiça pública e bens primários – formação política; Perspectivas.*

Na *Metodologia de pesquisa*, apresenta-se a proposta de condução teórico-empírica, as etapas do procedimento metodológico, delimitando o campo de pesquisa e os resultados da pesquisa. Em *Panorama retrospectivo do humanismo* faz-se uma síntese da trajetória do humanismo, do renascimento à contemporaneidade. Em *A dimensão filosófico-política* e *A dimensão cultural e educacional* ressaltam-se as contribuições relevantes a serem reavivadas no âmbito da educação e formação de líderes na contemporaneidade. O capítulo *Ressemantização do humanismo* apresenta as diferentes concepções de humanismo, suscitadas a partir do século XVI nas suas múltiplas vertentes, tendências e propostas. O capítulo *As artes liberais e liberalismo político* aproxima os fundamentos das *artes liberais* em *studia humanitatis* e o liberalismo político contemporâneo, numa tentativa de estabelecer conexões quanto aos seus pressupostos clássicos da liberdade e da moralidade adaptados às circunstâncias histórico-culturais. Em *Justiça pública e bens primários – formação política* -investigam-se as dimensões *filosófico-política, cultural e educacional* à luz das teorias da justiça, propondo uma linha de pesquisa que contemple a arte e o sucesso dos empreendedores no âmbito dos cursos superiores. Em *Perspectivas*, faz-se menção a algumas possibilidades do humanismo no âmbito das ciências em geral, entendendo que o ato de gerenciar envolve necessariamente um posicionamento ético de vida.

No universo das tecnologias, o autor disponibiliza sua pesquisa na mídia virtual e deseja uma boa leitura na perspectiva de que sem a prática de uma vida humana associada, os seres humanos tornam-se meros mecanismos de uma existência inexistente.

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
1.1 O TEMA DO HUMANISMO.....	7
<b>2 METODOLOGIA DA PESQUISA.....</b>	<b>11</b>
2.1 A PERSPECTIVA HISTÓRICA .....	11
2.2 ETAPAS DO PROCEDIMENTO METODOLÓGICO.....	13
2.3 ESTRUTURA DA PESQUISA.....	13
<b>3 PANORAMA RETROSPECTIVO DO HUMANISMO.....</b>	<b>17</b>
3.1 INTRODUÇÃO.....	17
3.2 UNIVERSALISMO E NOMINALISMO.....	17
3.3 CIÊNCIA, FÉ CRISTÃ E SOCIABILIDADE HUMANA.....	21
3.4 O MOVIMENTO HUMANISTA E AS ARTES LIBERAIS.....	23
3.5 CLASSIFICAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DAS MÚLTIPLAS CORRENTES DE HUMANISMO.....	26
3.6 O RESGATE DA NATUREZA POLÍTICA DO MOVIMENTO HUMANISTA.....	38
3.7 O PODER REFLEXIVO DO HUMANISMO.....	46
<b>4 A DIMENSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA.....</b>	<b>51</b>
4.1 INTRODUÇÃO.....	51
4.2 AS VIRTUDES POLÍTICAS.....	51
<b>5 A DIMENSÃO CULTURAL E EDUCACIONAL.....</b>	<b>62</b>
5.1 INTRODUÇÃO.....	62
5.2 OS IDEAIS CLÁSSICOS NO ÂMBITO DA CULTURA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	64
5.3 ASPECTOS DA CULTURA BRASILEIRA, HUMANISMO E POSSIBILIDADES.....	72

5.4 CIÊNCIA, TÉCNICA E HUMANISMO – SUPERAÇÃO DO SENSO COMUM.....	79
5.5 HUMANISMO E NOÉTICA.....	84
5.6 A MULTIDISCIPLINARIDADE E O HUMANISMO.....	91
5.7 O PROFISSIONAL NO TERCEIRO MILÊNIO, TECNOLOGIA E HUMANISMO.....	96
<b>6 RESSEMANTIZAÇÃO DO HUMANISMO.....</b>	<b>100</b>
6.1 QUADRO EVOLUTIVO DOS SIGNIFICADOS.....	100
6.2 ENIGMAS DO HUMANISMO.....	113
6.3 DO ENIGMA DO HUMANISMO AO DEVER FAZER ACADÊMICO.....	118
<b>7 AS ARTES LIBERAIS E LIBERALISMO POLÍTICO CLÁSSICO.....</b>	<b>126</b>
7.1 TAXIONOMIA.....	126
7.2 A CRÍTICA AO ESPECIALISMO.....	127
7.3 AS ARTES LIBERAIS DOS HUMANISTAS E DA CONTEMPORANEIDADE – CONEXÕES.....	129
7.4 PRAGMATISMO DA CIÊNCIA E O HUMANISMO – APROXIMAÇÕES.....	134
<b>8 JUSTIÇA PÚBLICA E BENS PRIMÁRIOS - FORMAÇÃO POLÍTICA.....</b>	<b>140</b>
8.1 INTRODUÇÃO.....	140
8.2 AS TEORIAS DA JUSTIÇA.....	141
8.3 LIBERTARISMO.....	143
8.4 UTILITARISMO.....	144
8.5 LIBERALISMO POLÍTICO.....	147
8.6 SIGNIFICADO DA EQUIDADE E DA ÉTICA CONTRATUALISTA.....	148
<b>EPÍLOGO.....</b>	<b>156</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>162</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 O TEMA DO HUMANISMO

O interesse em resgatar o Humanismo advém da concepção implícita no pensamento ocidental de que a melhor maneira de conferir *humanidade* ao indivíduo apoia-se no estudo das línguas clássicas e na cultura em geral.<sup>1</sup> Por *humanidade* entende-se a existência de um ideal intuitivo em que a posteridade é humanamente construída se a anterioridade for uma das referências e guia para as decisões políticas da geração atual.

O *humanismo* congrega um conjunto de tradições culturais e sociais – traduzido especialmente pelas artes, que atualmente tanto reorganiza temas consagrados quanto dá continuidade aos ideais da Antiguidade e da Idade Média (GARIN, 1964; BECKER, 1971; REALE e ANTISERI, 1990). Críticos contemporâneos, particularmente Goicoechea, Luik e Madigan (1991), consideram o humanismo *renascentista* como aquele que mais expressa a educação do homem de acordo com os exemplos greco-romanos de autodesenvolvimento humano, porque partem da ideia de liberar os homens da metafísica divina (JAEGER, 1989).

O humanismo, apesar das múltiplas correntes que abriga<sup>2</sup> retrata um movimento homogêneo quanto a *atitudes e princípios*

---

<sup>1</sup> Humanismo designa os estudos clássicos greco-latinos e sua importância na formação cultural, contrastando com as disciplinas das ciências aplicadas (PRAAG, 1982; WALTER, 1998; KEKEWICH, 2000).

<sup>2</sup> Puledda (1996) sugere uma classificação do pensamento humanista, identificando, com base de um critério doutrinário: o humanismo Renascentista, o Marxista, o Cristão, o Existencialista, o Anti-humanismo e o Novo Humanismo.

gerando uma matriz de pensamento específica que ressalta a criatura humana<sup>3</sup> no universo e a responsabilidade política de quem governa.

De maneira geral, para a filosofia humanista da política, o curso racional da ação do governante é aquele que coincide com a moralidade expressa nas virtudes da prudência, justiça, coragem, temperança, honestidade, magnanimidade e liberdade. Virtudes essas que Maquiavel submeteu à prova, negando sua eficiência. Nessa perspectiva, para a filosofia humanista da política, é racional ser sempre moral, isto é, alcançar tais qualidades especiais e agir em conformidade com elas. É justamente essa crença fundamental que os pensadores humanistas da Renascença expressaram, aconselhando os príncipes a agirem *moralmente*.<sup>4</sup>

Assim, Erasmo de Roterdã (1466-1536), em *Elogio da loucura*, censurou os costumes dos seus contemporâneos, as superstições, os preconceitos e a ignorância. Na Inglaterra, Thomas Morus (1478-1535), em *Utopia* de 1516, revelou e condenou: a pobreza extrema e a riqueza revoltante, os castigos brutais, as perseguições religiosas e o selvagem morticínio das guerras.<sup>5</sup>

Em *Utopia* ou verdadeiramente a cidade do homem, a ética consiste em respeitar os preceitos da religião, a fazer o bem aos outros e obedecer as leis. “*Bisogna dunque rispettare [...] anche le leggi pubbliche sulla distribuzione dei beni della vita, cioè*

---

<sup>3</sup> Uma das características do humanismo é a concepção altamente positiva do homem quanto às suas possibilidades do agir e fazer escolhas morais. Ao aspecto positivo do homem, Mondin (1998) contrapõe-se ao aspecto negativo no existencialismo nietzschiano (KITWOOD, 1975).

<sup>4</sup> Entre esses, os mais proeminentes: Francesco Petrarca (1304-74); Lorenzo Valla (1407-57); Marsilio Ficino (1433-99); Pietro Pomponazzi (1462-1525); Coluccio Salutati (1331-1406); Leonardo Bruni (1370-1444); Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

<sup>5</sup> Na *Utopia* resgatam-se os fundamentos da filosofia moral, numa rearticulação aristotélica do conceito de felicidade.

*sulla materia del piacere, promulgate secondo giustizia da un re buono, ovvero sancite con unanime consenso dal popolo”* (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 34). Essa ética de Morus é profundamente cristã, advertindo que:

*[...] andare a spezzare il piacere altrui pur di conseguire il proprio è ingiustizia veramente. Invece togliere qualcosa a te stesso da dare agli altri, ecco proprio il compito dell’umanità e della bontà, perchè ciò non toglie mai tanto quanto dà* (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 34).

Ao lado dessa ética profundamente cristã, Morus elogiou a propriedade comum das riquezas, contrapondo-se aos estados fundados na divisão de bens para uns poucos privilegiados, em detrimento dos menos beneficiados. Chegou mesmo a indagar se há justiça e equidade quando o Estado se transforma numa *“congiura di ricchi, i quali, sotto nome e pretesto dello Stato, no si occupano che dei propri interesse”* (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 36). Nesse sentido, a *Utopia*, pois, trata-se de uma obra de inspiração profundamente humanística, de fundamentação jurídico-cristã e, seguramente, pertinente à globalização do tempo presente.

Os humanistas renascentistas, tanto quanto os gregos, reconheciam os perigos e as desvantagens da sociedade *política*. Perigos esses que residem num excessivo empenho pela busca de riqueza privada, de tal sorte que as *“vantagens pessoais sem qualquer respeito ou consideração pela honra e glória públicas ameacem a própria liberdade na cidade”* (SKINNER, 1996, p. 183). E é essa a razão pela qual os textos dos humanistas são tão profundos, remetendo, quase sempre, às questões das paixões e das virtudes humanas, tratando-as sob a ótica da moralidade.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> No contexto da presente pesquisa, moral significa procedimento prático. Isso se explica porque a virtude dos homens não se chama ética, senão moralidade. Da moral, advêm as obrigações comprometidas com ações universalmente aceitas na perspectiva dos demais seres vivos. Na obrigatoriedade moral está implícita a ideia da *reciprocidade* (RAWLS, 1999).

Segundo os humanistas renascentistas, é de se esperar que a atividade humana, principalmente a Política, seja parte integrante da Filosofia Social, da Moral e da Ética. A Renascença, e o Iluminismo que se seguiu, orientou-se por este paradigma. Ou seja, nas palavras de Zanfarino (1998, p. 27), “[...] *cercare un dialogo più proficuo con l’esperienza umana considerata nella sua globalità, e quindi esercitare anche nei confronti del mondo politico la sua insostituibile funzione critica e di orientamento ideale*”. Ou seja, além dos aspectos culturais, os humanistas renascentistas comprometeram-se, explicitamente, com questões e decisões políticas internacionais. Comprometimento esse parcialmente abandonado pela atual tendência globalizante da economia e da sociologia.

Em recentes estudos, Cruz Jr. (2000) constata que o conceito de sociedade política na visão contemporânea do universo social globalizado, simplesmente deixou de existir. Idêntica constatação é apresentada por Sodré (1994). Em se enfraquecendo a sociedade política, as clássicas práticas do sujeito – expressão, emancipação, cidadania – passam a ser contraditadas por práticas do desejo que, reguladas pelos códigos da sociedade centrada de mercado, acenam com a resignação confortável do consumo. A histórica realização social do homem pela atividade política é trocada pela liberação adulatória e autoerótica dos desejos. E, assim, tudo o mais que se refere à vida humana associada, pois para que haja sociedade é necessário direito e vida digna em comum.

A premissa básica deste trabalho é a de que sem **sociedade política não há vida humana associada** e que nesta obra se estuda na perspectiva do **pensamento humanista**.

## 2 METODOLOGIA DA PESQUISA

### 2.1 A PERSPECTIVA HISTÓRICA

A perspectiva e a abordagem histórica fornecem suporte teórico-intelectual para que profissionais das diversas áreas do conhecimento deliberem com mais equilíbrio e amadurecimento no âmbito de suas áreas de atuação. Entende-se que os ensinamentos oriundos da reflexão histórica agregam valor à tomada de decisões em distintas épocas, em duas dimensões complementares: a cultural e a educacional. A primeira amplia os horizontes da atual geração, ao assessorá-la com conhecimento e evitando surpresas e perplexidades decorrentes da ignorância e do reducionismo temporal.<sup>7</sup> Quanto mais se sabe das atividades humanas ao longo do tempo, menos se tem ocasião para surpresas. A segunda implica pesquisa contínua e dela se podem apreender diversas atividades do ser humano. Assim, a história tem um caráter pedagógico, ampliando as perspectivas de o profissional de qualquer área se tornar mais sábios diante dos desafios da gestão dos bens individuais e coletivos no terceiro milênio.

Ao considerar os feitos e realizações dos clássicos, e deles abstraindo uma reflexão de seus fracassos e sucessos, os profissionais do terceiro milênio podem captar ensinamentos úteis para as questões de seu tempo: aprender com eles e pensar mais sabiamente o presente sob o ponto de vista dos ensinamentos da história.<sup>8</sup> Sem a história, o profissional do terceiro milênio torna-se cego para as realizações da geração passada e, conseqüentemente, desumana. Não se trata de idolatrar heróis, mas de observar os exemplos de como pessoas

---

<sup>7</sup> A redução, por exemplo, da amplitude de um *problema*, reduz também sua validade e, com isso, a sustentabilidade dos resultados.

<sup>8</sup> Diversos são os filósofos que retornam aos *clássicos*. Maquiavel (1469-1527) valeu-se de Tito Lívio. Em geral, os humanistas renascentistas utilizaram exaustivamente os gregos (Aristóteles e Platão), bem como os romanos (Marco Túlio Cícero, Horácio, entre outros). Nietzsche (1844-1900), por sua vez, valeu-se de Heráclito e Empédocles.

de outras épocas escreveram, agiram e pensaram acerca das realizações humanas em quase todas as áreas. A história, por si só, não transformará os profissionais do terceiro milênio em gestores sábios e bons ou competentes. Mas, ignorá-la, reduzirá, certamente, sua compreensão da vida em sociedade e do processo de aprender e evoluir.

No Brasil, na maioria dos cursos das instituições de ensino, a postura de desprezo pela história parece generalizada. O desprezo pela história insinua que os clássicos constituem tão-somente um preâmbulo tosco, cuja revisitação implica um desvio da boa ciência e de seus objetos nobres. Esse desprezo pelos clássicos é reforçado pela ideia de que os homens de ação, geralmente incorporados pelas ciências aplicadas, não têm tempo para escrever (SEBRELI, 1997). Esta pesquisa representa uma atitude de recusa à falta de memória. Se assim fosse, o passado seria simplesmente algo que já passou e tema exclusivo dos antiquários. Trata-se de mostrar, ao contrário, que autores clássicos e contemporâneos pertencem a uma tradição intelectual de estreita semelhança, devotados à tarefa de inventar e descrever o espetacular<sup>9</sup> mundo na perspectiva da cidadania.

Com a história, apreendem-se os pensamentos e as formas de pensar dos períodos clássicos e os valores da estética dos povos. Com essa base, o indivíduo amplia a consciência de sua origem e adquire maior visão de seu destino. O paralelo histórico do passado com o presente propicia ao profissional das ciências aplicadas uma noção mais equilibrada de suas deliberações.

Identificada com a premissa básica – *sem Sociedade Política não há vida humana associada* – esta pesquisa indaga se é possível ensinar vida humana associada sem rever a história.

Para sistematizar a análise de tal forma a contemplar as

---

<sup>9</sup>*Espetacular* pelo que representa coordenar esforços de um grupo de diferentes indivíduos entre si que, apesar de diferentes, *devem* cooperar na produção de bens e serviços, na busca de um objetivo comum.

questões de pesquisa, definiram-se duas dimensões: a dimensão *filosófico-política* e a dimensão *cultural e educacional*. A dimensão filosófico-política se insere na constatação amplamente aceita de que *sociedade* sem uma política é utopia (RIBEIRO, 1994), incorporada que foi na premissa básica da presente pesquisa. Já a dimensão *cultural e educacional* justifica-se na medida em que reinventar as humanidades exige reumanizar às invenções do espírito humano (SILVA, 1987).

## 2.2 ETAPAS DO PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

Na primeira parte faz-se um inventário de diferentes documentos que tratam do tema humanismo para se verificar sua pertinência com a questão de pesquisa em duas etapas. Assim, na primeira etapa, o levantamento temático consistiu no mapeamento temático de: a) artigos em revistas especializadas em âmbito nacional e internacional (1.300 artigos) e selecionar 132 deles, pertinentes ao humanismo nos diferentes campos do saber – filosofia, sociologia, esportes, psicologia, enfermagem, administração e literatura. Na segunda etapa – sistematização bibliográfica enfatizou-se a sistematização da bibliografia consultada, a construção teórica do tema e o encaminhamento de respostas às questões de pesquisa. Para construir o arcabouço teórico, optou-se pela literatura nos idiomas inglês e italiano, pela maior disponibilidade de obras, facilidade de busca e pela originalidade das fontes.

## 2.3 ESTRUTURA DA PESQUISA

**A fundamentação humanista, genericamente ampliado para os cursos superiores**, investiga os temas da sociedade política como abordagem filosófico-educativa. A proposta do estudo, ao abrigo do tema do *humanismo*, no âmbito dos cursos

superiores se justifica pela constatação filosófico-pedagógica de que o modo como se estruturam os programas e conteúdos institucionais têm efeitos culturais profundos e de longo prazo, sobre a vida humana associada desta geração e das seguintes. Se o cidadão não *percebe* ou não *sente* na prática política e dos ideais de se viver em comunidade como pressuposto da cidadania, dificilmente colaborará com o sistema de regime democrático-constitucional e, por extensão, com a estrutura básica da sociedade.<sup>10</sup> Antecede a proposta desse estudo, a constatação do enfraquecimento dos ideais de Sociedade Política. Pressupõe-se, portanto, que a formação dos licenciados e bacharéis deve qualificá-los para promover a cooperação no âmbito político e organizacional e, assim, estender o cumprimento das promessas constitucionais da universalidade do saber e do conhecimento.

A estrutura da presente pesquisa contemplou os seguintes capítulos: *Metodologia da pesquisa; Panorama retrospectivo do humanismo; A dimensão filosófico-política; A dimensão cultural e educacional; Ressemantização do humanismo; As artes liberais e liberalismo político; Justiça pública e bens primários – formação política; Perspectivas.*

No capítulo *Metodologia de pesquisa* apresentam-se: a proposta de condução teórico-empírica, as etapas do procedimento metodológico, delimitando o campo de pesquisa e os resultados da pesquisa.

Em *Panorama retrospectivo do humanismo* faz-se uma síntese da trajetória do humanismo, do renascimento à contemporaneidade. Nesse capítulo enfatizam-se alguns elementos pertinentes ao objeto e aos propósitos da pesquisa, ou seja, a presença de referências do *humanismo latino* no âmbito

---

<sup>10</sup> EBS – estrutura básica da sociedade – modo como a sociedade se organiza para realizar os valores da liberdade e da igualdade de oportunidades.

da formação político-cultural nos programas de ensino do curso superior. Na seção *O movimento humanista e as artes liberais* são resgatados os indicadores e os fundamentos filosófico-educacionais do apogeu da Renascença para, em *A dimensão filosófico-política* e *A dimensão cultural e educacional* ressaltar as contribuições relevantes a serem reavivadas no âmbito da educação e formação de líderes na contemporaneidade.

O capítulo *Ressemantização do humanismo* apresenta as diferentes concepções de humanismo, suscitadas a partir do século XVI nas suas múltiplas vertentes, tendências e propostas. Nesse capítulo procura-se alinhar o humanismo em geral ao humanismo latino, identificando as contribuições teóricas posteriores e apontando limites e insuficiências de algumas vertentes do pensamento humanista.

O capítulo *As artes liberais e liberalismo político* aproxima os fundamentos das *artes liberais* em *studia humanitatis* e o liberalismo político contemporâneo, numa tentativa de estabelecer conexões quanto aos seus pressupostos clássicos da liberdade e da moralidade adaptados às circunstâncias histórico-culturais. Acredita-se que o humanismo detenha fortes argumentos motivadores de uma postura ética na vida em sociedade bem-ordenada.

Em *Justiça pública e bens primários – formação política* investigam-se as dimensões *filosófico-política, cultural e educacional* à luz das teorias da justiça, propondo uma linha de pesquisa que contemple a arte e o sucesso dos empreendedores no âmbito dos cursos superiores.

Em *Perspectivas*, faz-se menção a algumas possibilidades do humanismo no âmbito das ciências em geral, entendendo que o ato de gerenciar envolve necessariamente um posicionamento ético de vida. Para se alcançar tal entendimento, sugere-se revigorar a utilização da literatura humanista, pois nela são encontrados atributos pertinentes à futuridade da vida humana

associada.

Optou-se por essa estrutura em face da complexidade e da carência de fontes que tratem da justaposição *humanismo e profissionais do terceiro milênio*. Diante dessas duas limitações – *complexidade* e *carência* – a alternativa das *dimensões* ofereceu-se como um imperativo de ordem epistemológica. O termo *dimensão* traduz um conjunto mínimo de indicadores necessário para descrever, plausivelmente, o tema do humanismo nas perspectivas filosófico-política, cultural e educacional.

## 3 PANORAMA RETROSPECTIVO DO HUMANISMO

### 3.1 INTRODUÇÃO

O Humanismo – como foi visto na introdução do tema – advém da concepção implícita no pensamento ocidental de que a melhor maneira de conferir humanidade ao indivíduo apoia-se no estudo das línguas clássicas e na cultura em geral. Línguas clássicas e cultura geral foram retomadas na Renascença italiana, sendo permanentemente referendadas ao longo da história, na maioria dos países, principalmente no Ocidente e na América Latina (PRAAG, 1982). Congrega, assim, um manancial de tradições culturais e sociais – traduzido especialmente pelas artes – abrangendo o humanismo medieval, cristão e bizantino que tanto reorganiza temas consagrados quanto dá continuidade aos ideais da Antiguidade e da Idade Média.

O humanismo, apesar das múltiplas correntes doutrinárias que abriga e do longo percurso de sua formação, retrata um movimento homogêneo quanto a atitudes e princípios gerando uma matriz de pensamento específica que ressalta a criatura humana no universo e a responsabilidade política de quem governa.

### 3.2 UNIVERSALISMO E NOMINALISMO

Historicamente situado entre os séculos XIV e XV, esse movimento homogêneo quanto a atitudes e princípios, deriva das primeiras tentativas de um novo pensar, contrapondo universalismo a nominalismo, ocorridas no século IX. De Platão (427-347 a.C.) a João Escoto Erígena (810-877 d.C.), explicava-se universo a partir da união de ideias ou formas e matéria. Concebia-se a ideia da forma como real, existente antes mesmo de impressa na matéria. Em Platão, as ideias existem antes do real e dentro de um mundo ideal e, em Aristóteles, concordando

com Platão, as formas existem nas coisas, distintas, porém, da matéria. Nessa linha de raciocínio, as ideias ou formas, especialmente para os cristãos, se identificam com o espírito de Deus e moldam a matéria nas coisas do mundo. Esses dois filósofos e suas respectivas doutrinas, principalmente Platão, denominavam-se realistas. Eles ensinavam que as ideias ou formas são reais e existem independentemente de ter ou não entrado em contato com a matéria. Ou seja, o real se confunde com um universal, costumeiramente denominado, no Ocidente de Deus.

Em oposição ao raciocínio de que o real corresponde ao universal, Roscelino contra-argumentou que as únicas coisas reais, no mundo, são os objetos individuais. Para ele, os universais são meros nomes sem realidade alguma.<sup>11</sup> Cada homem existe individualmente, sem que haja uma humanidade universal. Humanidade universal é simplesmente um nome para a união de homens, gerando com esse raciocínio, a corrente de pensamento denominada nominalistas. Enquanto os realistas acreditavam serem reais os universais, os nominalistas ensinavam serem os universais meros nomes sem existência real.<sup>12</sup>

A posição assumida pelos nominalistas, opondo-se aos realistas, possibilitou questionar de que forma se percebe e avalia a realidade. De maneira geral, os nominalistas adotaram Aristóteles, negando, porém, sua doutrina sobre as formas, e,

---

<sup>11</sup> Para uma visão mais detalhada sobre o raciocínio – real contrapondo ao universal – vide Frost Jr. (s.d.).

<sup>12</sup> Sören Kierkegaard (1813-1855) valeu-se desse raciocínio para elaborar o *Existencialismo*, pois, para ele, entender o que de fato existe, tem-se de encontrar algum modo de chegar a um acordo com as entidades exclusivamente individuais, porque elas são tudo o que existe. As abstrações não existem.

assim, desintegrando o Escolasticismo.<sup>13</sup> Com essa divisão de entendimento do que seja real ou não, cresceu o interesse pelo mundo das experiências humanas. Com essas ideias, basicamente de rompimento com a tradição escolástica, a humanidade medieval viu-se diante de um novo modo de pensar o problema da natureza do universo.

Universalismo e nominalismo, no entanto, apenas externavam aspectos visíveis do real e do irreal. Duas entidades abstratas e metafísicas rondavam o pensar humano desde a era cristã: a noção do eu e do ego.<sup>14</sup> Essas duas entidades produziram argumentos e contra-argumentos tanto ontológicos quanto religiosos. Em termos ontológicos, buscando o entendimento do ser humano em relação a si mesmo e ao seu destino. Quanto religiosos, buscando a redenção da condição humana, ou numa linguagem judaico-cristã, a salvação da alma.

A discussão em torno da redenção abriga duas correntes: a alo-redenção e auto-redenção (ROHDEN, s.d.). A ideologia da alo-redenção – fortemente defendida pelos líderes espirituais da cristandade a partir de Santo Agostinho (354-430 d.C.) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.) – admite que o homem se redime pelo sangue, geralmente expresso por símbolos bíblicos

---

<sup>13</sup> Período compreendido entre os séculos IX e XIII. A escolástica é uma doutrina conciliatória das crenças da Igreja Cristã com parte das idéias de Platão e Aristóteles, capitaneada por Tomás de Aquino.

<sup>14</sup> Entre psicólogos e cientistas da área, ainda hoje não há unanimidade, tampouco uma compreensão satisfatória, acerca desses dois vocábulos. Segundo Freud (Cfe. Enciclopédia Delta Universal, vol. 11, p. 6267; vol. 5, p. 2731), um dos componentes da personalidade é o ego, que representa as exigências do mundo real. Nesse sentido é insaciável em seus desejos. Em Psicanálise, refere-se às atividades da mente que lidam com a relação entre a pessoa e seu meio ambiente. A noção do eu, à luz de uma metafísica religiosa e recebendo os mais diversos qualificativos, como o Superior, o Divino, a Essência do Ser, a Consciência Cósmica, a Plena Realização do Homem, a Presença do Pai, enfim, a Alma é força criativa que dá luz ao ego pessoal. No período em que se menciona essa discussão, o Eu Superior no corpo não pode ser separado do seu pai – Deus criador do universo.

do cordeiro, objetos sacramentais e fé numa entidade externa ao homem.<sup>15</sup> A ideologia judaico-cristã optou por uma alo-redenção tendo como referência o sacrifício de alguém como salvador. A ideologia judaico-cristã, que remonta Santo Agostinho no século IV da era cristã, admite, por certo, um deus sanguinário ofendido pelos pecados do homem.

À parte a ideologia explícita, as ideias de redenção em Santo Agostinho foram prontamente contra argumentadas por Pelágio, que as consideravam insuficientemente compreensíveis pela inteligência humana. Defendendo uma concepção mais próxima da metafísica de um Cristo redentor, ao invés de ideológica, Pelágio incluiu a ântropo-redenção como processo redentor do homem pelo livre-arbítrio humano. Ambos – Agostinho e Pelágio – no entanto, incorreram, conforme se pode deduzir em Rohden (s.d.), num entendimento obscuro tanto da redenção quanto do sentido da autonomia do homem, pois, submetidos à ideologia da alo-redenção, parecem ter esquecido uma das mensagens espirituais mais profundas de Cristo, a qual seja: conhecer-se a si mesmo.

Uma interpretação metafísica dessa mensagem de Cristo evidencia que ele ensinava e pregava os mandamentos do amor a Deus e ao próximo, como indicadores da convivência bipolar do ego e do eu. O conhecer-se a si mesmo de Cristo, diferentemente do cristianismo tradicional, não só a alma é imortalizável, mas o homem integral (total) conforme sua natureza. Natureza advém do vocábulo grego *epiousios* que expressa conformidade com a natureza política, entendida como a continuidade da espécie humana e de seu patrimônio entre as gerações em sociedades politicamente bem-ordenadas (RAWLS, 1971, 1993, 1999). Nesse aspecto – natureza política – há na tradição ocidental duas correntes: a aristotélica e a hobessiana. A primeira afirma que o homem é naturalmente sociável, e naturalmente cidadão, sendo a

---

<sup>15</sup> Em a *Cidade de Deus*, Agostinho ensinou que a história humana é dirigida por Deus. Já Tomás, em a *Summa Theologica* argumentou que o universo era organizado com base na razão e que o conhecimento da razão levava a Deus, ou seja, o homem deve usar a razão para chegar ou conhecer Deus.

sociedade política um fato natural. A hobessiana discorda dessa corrente, argumentando que o homem só busca companheiros por interesse e por necessidade, de tal sorte que a sociedade política é fruto artificial de um pacto voluntário e de um cálculo interesseiro (CHEVALLIER, 1957).

Depreende-se, tanto em Aristóteles quanto em Hobbes, no âmbito da natureza política, que as diversas bipolaridades da natureza humana parecem indissociáveis da condição humana. O humanismo, ao ressaltar a criatura humana no universo e a responsabilidade política de quem governa, oferece princípios para superação da bipolaridade<sup>16</sup> e a construção da sociabilidade humana com dignidade *dell'uomo universale*.<sup>17</sup>

### 3.3 CIÊNCIA, FÉ CRISTÃ E SOCIABILIDADE HUMANA

Ao longo dos séculos III a XIV depois de Cristo, o homem e a sociedade tornaram-se reféns da interpretação de uma condição humana nem sempre compatível com a essência crística, que admite no homem a bipolaridade de santo e de pecador, portador de vícios e virtudes. Não admitir a bipolaridade e acreditar que um Deus redimirá a humanidade é metafisicamente insustentável. Esse posicionamento teve, no entanto, uma justificativa: quando do nascimento das ideologias cristãs, no início do quarto século, a expressiva maioria do cristianismo primitivo formava-se de povos bárbaros e de

---

<sup>16</sup> Bipolaridade – própria da natureza humana – que se manifesta histórica e mitologicamente em Prometeu ao desafiar Zeus e os deuses, roubando-lhes o fogo e trazendo-o à Terra. Por isso, Prometeu foi punido, mas mesmo assim continuou a desafiar-los, como ocorre com Lúcifer em *Paraíso Perdido* de John Milton. A mitologia, ao colocar a figura de uma entidade acima do bem e do mal, gerou na humanidade uma espécie de ingenuidade e também uma irresponsabilidade pelos seus atos.

<sup>17</sup> Neste trabalho, adota-se o conceito do *uomo universale* que na Renascença significava a capacidade de obter conhecimento e realizações numa gama ampla de atividades humanas, tanto sociais quanto culturais.

escravos do Império Romano. Desde o seu nascedouro, o cristianismo esteve mesclado com o ressentimento dos escravos e dos espoliados do *Imperium*. Desde a primeira hora esteve mergulhado no ódio judaico e no desejo de encontrar o sentido e a culpa pela morte de Jesus, o que, segundo Nietzsche, revela uma contradição radical em relação ao discurso do Nazareno. Historicamente, o cristianismo fez a humanidade viver sob uma moralidade reativa mais do que ativa e criativa. O cristianismo se deixou absorver pela moral, identificando-se com o comportamento regrado do homem e com o conformismo da lei (RIBEIRO, 1998). Uma das formas de adaptar grandes verdades à mentalidade desses povos consistiu em atribuir aos termos crísticos um sentido personalista de Deus, originando-se daí a ideia da alo-redenção do homem, teologicamente formalizada pela pedagogia escolástica.

Onde e em que sentido, então, há redenção? A mensagem crística é esclarecedora: a redenção e santificação do homem se revelam na vivência ética em dois mandamentos: pela mística do amor vertical (amar a Deus) e pela ética do amor horizontal (amar o próximo). São preceitos de profunda verticalidade e de extraordinários efeitos no âmbito das instituições, exigindo um alto desenvolvimento ético de quem se qualifica para o exercício da vida humana associada na sociedade política bem-ordenada.

Os primeiros sinais de recuperação do sentido original das mensagens crísticas surgem com os humanistas que, recuperando os clássicos, superam, em parte, o entendimento religioso do personalismo divino. Com o interesse pelo mundo das experiências humanas e com ideias sugerindo rompimento com a tradição escolástica, a Humanidade se viu diante da necessidade de reavaliar a existência no homem no universo e, por extensão, o seu destino. Essa reavaliação, numa versão já dos dias atuais, propõe que é imoral esperar que, exclusivamente, Deus haja pelo homem. É a humanidade atual

que deve agir para estancar a guerra, os crimes e as brutalidades desta e das futuras gerações, pois, para o humanismo, qualquer que seja a filosofia do universo, em última análise, a responsabilidade pelo tipo de mundo em que se vive, repousa em cada ser humano. O humanismo pressupõe, sempre, um alto grau de liberdade para fazer escolhas.

De forma incipiente, no contexto do humanismo, a ciência suscitou questões sobre a natureza do universo e, com mais profundidade, os filósofos indagaram qual o papel exercido pelos indivíduos sobre as coisas. A História registra com suficiência de detalhes, o modo como foram tratados os pensadores que duvidaram, filosófica ou religiosamente, da doutrina da criação – um dos pilares do cristianismo. Qualquer pensamento questionando a doutrina de que o Criador é o Ser Supremo e o homem uma de suas criações, subordinado a suas leis e vontade, era rechaçado, amaldiçoado e, em muitos casos, eliminado. Esse questionamento sobre o ser e o seu papel existencial fora do âmbito da criação, embora de elevado custo humano, foi, aos poucos, incorporado pelo movimento humanista que, em decorrência, favoreceu o ressurgimento das artes liberais no início do século XIV.

### 3.4 O MOVIMENTO HUMANISTA E AS ARTES LIBERAIS

O movimento humanista tanto sistematizou temas emergentes do início da Renascença quanto deu continuidade aos ideais da Antiguidade e da Idade Média. Do ponto de vista historiográfico, não há propriamente rupturas do humanismo renascentista com o cristianismo e a filosofia medieval, pois a admiração pela Antiguidade e seu estudo também ocorreram na

Idade Média.<sup>18</sup> Nesse contexto, não há desagregação da Antiguidade com a Modernidade. Os humanistas renascentistas, em seu conjunto,<sup>19</sup> identificam-se como cristãos e/ou religiosos, quase todos vinculados às instituições religiosas e protegidos pelos mecenas.<sup>20</sup> Guardiões dos ensinamentos de instituições religiosas cristãs, os primeiros humanistas filósofos<sup>21</sup> apresentavam, às vezes, uma estranha mistura de teorias velhas e novas.

Ficino, por exemplo, não se esquivou em utilizar os argumentos de diversas correntes doutrinárias para demonstrar a teoria do *appetitus naturalis*,<sup>22</sup> admitindo aspectos positivos na pluralidade das religiões, ou seja, na interpretação da divindade.

Dos primórdios do movimento humanista de fundamentação religiosa-cristã à contemporaneidade, o vocábulo humanismo incorporou muitas outras influências e vertentes, além da filosofia de fundo religioso-cristã. O Iluminismo do século dezoito, por exemplo, caracterizou-se pela crítica à religião com base na razão, derivando daí formas não-

---

<sup>18</sup> No Humanismo há redescobrimto, estudo e imitação; no Renascimento, criação (BECKER, 1971).

<sup>19</sup> Francesco Petrarca (1304-74); Lorenzo Valla (1407-57); Marsílio Ficino (1433-99); Pietro Pomponazzi (1462-1525), entre outros.

<sup>20</sup> Os mecenas – papas e bispos, reis e príncipes, banqueiros e comerciantes – protegeram e estimularam a tarefa dos humanistas. Dentre eles destacam-se: o papa Nicolau V (1405-47), Lourenço o Magnífico (1449-92), os Médicis, poderosa família de banqueiros que dominou Florença, tornando-a a capital do Humanismo e do Renascimento.

<sup>21</sup> Na interpretação de Rico (1998, p. 116), “*Essere filosofo è lo stesso che essere cristiano*”.

<sup>22</sup> Com a teoria do *appetitus naturalis*, Ficino quer dizer que a alma para alcançar Deus depende de um *natural movementto a natural desire*. “A origem de qualquer movimento é, assim, encontrada na essência da coisa que se move; o fim (é encontrado) na perfeição daquela coisa (que se move). Essas tendências são chamadas ‘naturais’ porque são diretamente dependentes da essência e são comuns a todos os membros de uma espécie em todas as épocas [...] cada tendência natural está em última análise relacionada com Deus” (CASSIRER; KRISTELLER e RANDALL JR., 1956, p. 188-9).

dogmáticas de humanismo: o agnosticismo e o ateísmo.<sup>23</sup> Especialmente no século XX, o termo humanismo associou-se ao marxismo e, às vezes, ao estalinismo. A tendência em associar humanismo a diversas correntes de pensamento e doutrinas (econômicas, morais, filosóficas, religiosas), às vezes não bem humanistas, é compreensível pelo fato de que o humanismo não se restringe apenas à área da escolaridade clássica (*classical scholarship*) italiana ou à instrução da educação liberal clássica (*classical liberal education*) germânica. Da matriz renascentista, outros humanistas atribuíram-lhe uma visão expandida, generalizando seu uso:<sup>24</sup>

[...] sobre o indivíduo e a personalidade humana, a mente humana e o corpo, o valor humano e o bem-estar, o poder humano e o progresso, a liberdade humana e o destino, a humanidade em geral, que era considerada como sendo a característica da Renascença (WALTER, 1998, p. 33).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Para um melhor aprofundamento teórico do existencialismo ateu em Nietzsche, Sartre e Marx, consultar Vircillo (1975).

<sup>24</sup> A **classical scholarship**, focada na linguagem, estrutura-se em três padrões: suprimento de fatos e imagens à mente do aluno, fornecimento de ferramentas lógicas para a organização desses fatos e, finalmente, a liberação do indivíduo para expressar suas conclusões de forma autônoma. Pedagogicamente, essa educação, semelhantemente ao *trivium* das *humanitas* latino, se divide em três momentos: absorção e sistematização dos fatos, aprendizagem do pensar por meio de argumentos e o uso da expressão oral e escrita de forma autônoma. Na educação clássica todo o conhecimento inter-relaciona-se do ponto de vista das ciências, das artes, literatura e da história. Ao articular os conhecimentos sob esse ponto de vista, a educação clássica é sistemática e rigorosa. A sistematização e a rigorosidade se propõem a desenvolver virtudes no estudante. De acordo com Aristóteles, define-se virtude como a habilidade de agir de acordo com o que alguém sabe ser correto. Já o **classical liberal scholarship** reflete pensamentos de homens e mulheres que valorizam a paz, a liberdade individual, o livre pensar, falar e agir.

<sup>25</sup> Cf. original “*on the human individual and personality, the human mind and body, human worth and welfare, human power and progress, human freedom and fate, humanity in general, which was considered to be characteristic of the Renaissance*”.

### 3.5 CLASSIFICAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DAS MÚLTIPLAS CORRENTES DE HUMANISMO

Com essa visão expandida e abrangendo múltiplas doutrinas, o humanismo, em particular no século XIX, assumiu diversos usos no âmbito das correntes político-filosóficas. O humanismo filosófico do século XIX desenvolveu, em geral, uma crítica radical à religião, argumentando ter ela colocado Deus no lugar do homem e que a filosofia deveria colocar o homem no lugar de Deus. Contrariamente ao antropocentrismo do humanismo renascentista clássico, o que menos importa ao humanismo filosófico do século XIX é a pessoa humana. Acima da pessoa, o humanismo filosófico coloca a Sociedade Civil, na sua forma mais perfeita e valiosa: o Estado nacional. Nessa visão, o Estado é o superior imediato do indivíduo, sendo, pois representante de Deus presente na sociedade civil. Com essa diretriz filosófica, emerge uma vertente política do humanismo filosófico, denominada humanismo político. Esse, esquecendo-se da pessoa humana, praticamente encarregou-se de fomentar os totalitarismos estatais e políticos, tanto dos da direita – nazismo – como dos da esquerda – comunismo, impondo um estado onipotente numa afronta ao ser e à dignidade humana. Numa perspectiva heideggeriana,<sup>26</sup> a proposta marxista profanizou<sup>27</sup> o ser e o telos do socialista obscureceu finalmente a crítica

---

<sup>26</sup> Dentre as diversas preocupações quanto à técnica, Heidegger menciona a materialização, a homogeneização e a funcionalização do ser, ensaiando já um protesto contra o existencialismo sartriano, pois esse “*umanesimo di Sartre, esatto equivalente del suo ateismo, si inserisce apertamente nel filone di pensiero assolutistico e totalitario che va da Hegel a Nietzsche e da Kierkegaard a Marx*” (VIRCILLO, 1975, p. 18).

<sup>27</sup> Profanação que se manifesta na inexistência em toda a literatura marxista ou marxizante de um “único tratado sobre os direitos do homem” (BOBBIO, 1999, p. 138). Já sob o ponto de vista de Wilson (apud LEITE, 1998), o maior erro dos socialistas-marxistas consistiu em não admitir a existência da natureza humana. Queriam dizer que tudo era um programa completamente aberto e que, portanto, era possível moldar seres humanos exclusivamente a um perfeito sistema econômico e social.

marxiana.<sup>28</sup> Exemplo disso é a filosofia de Marx que, ao buscar a eficácia política na perspectiva de transformar o mundo, deixou à deriva as especulações sobre o ser (NUNES, 1998).

Ao abrigo da visão expandida do humanismo do século XIX pontificaram diversos outros humanismos, com influência marcante em quase todas as esferas políticas, principalmente na educação americana repleta que está de ideias humanistas seculares sob a influência, principalmente, de John Dewey.<sup>29</sup> Diferentemente das abordagens cristãs da obediência a uma entidade externa (heteronomia) e da transcendência, predomina na educação americana a ideia de que o homem é autônomo e pragmático. De acordo com os seis estágios do desenvolvimento moral em Kohlberg,<sup>30</sup> a criança americana é treinada para:

[...] obedecer a regras para evitar punição; ser formada (ser educada) para obter recompensas e em ver seus valores retribuídos; (ser educada) para evitar a reprovação, o desprezo de outros e a censura por parte da autoridade legítima e a culpa resultante; (ser educada) a fim de manter o respeito do espectador imparcial que julga em termos de bem-estar comunitário e a fim de evitar a auto-condenação (KOLBERG apud

---

<sup>28</sup> O flagelo ideológico marxista e o fundamentalismo de mercado podem ser melhor apreciados em Tambosi (1999).

<sup>29</sup> Seguidor do filósofo e educador americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) fundador da escola de filosofia do pragmatismo, John Dewey (1859-1952), no âmbito educacional, publicou “A escola e a sociedade (1899)” e defendeu o ensino da ciência com o slogan *aprender fazendo*, sustentando que as crianças aprendem mais quando são encorajadas a serem imaginativas tanto no trabalho prático quanto no teórico.

<sup>30</sup> Lawrence Kohlberg (1927-87) é um psicólogo norte-americano da chamada teoria cognitiva. Kohlberg foi influenciado por Jean Piaget (1896-1980), que atuou no campo da psicogênese e da educação moral. Contrapõe-se à teoria cognitivista de Kohlberg, o filósofo canadense Charles Taylor, defensor de uma teoria comunitarista da moral, segundo a qual a coesão e solidariedade da comunidade asseguram os padrões morais dentro da sociedade.

BOCKMAN, 1990, p. 34).<sup>31</sup>

Dessa concepção, o objetivo da educação secular humanista consiste em treinar crianças “[...] como tomar decisões morais e éticas julgadas apropriadas de acordo com os preceitos do humanismo” (MCGAW apud BOCKMAN, 1990, p. 34). Dessa concepção decorre, também, o surgimento do humanismo secular, que rompendo parcialmente com o humanismo conservador religioso-cristão, incorporou um novo tipo de responsabilidade que repousa sobre a presente geração. Disso não resulta, no entanto, que a educação americana incorpore efetivamente os preceitos do humanismo. “A maior parte de nossos formandos de faculdade continua em desvantagem nas humanidades, a saber, história, literatura, filosofia e ideais e práticas do passado que moldaram a sociedade em que eles entraram” (SPANOS, 1993, p. 2). Ao contrário, nos últimos 50 anos mais ou menos, “[...] a sociedade americana vem transformando as crianças em consumidores [...] e uma das formas de transformar as crianças em consumidores é erotizando-as” (BANKS, 1998, p. 5).

O humanismo secular apoia-se na ciência e nos seus mentores Karl Marx (1818-83) e Sigmund Freud (1856-1939), dentre outros. Deste último, destacam-se os seguidores Erich Fromm (1900-80), Carl Rogers (1902-87), Kurt Lewin (1890-1947), Abraham Maslow (1906-70) e Rollo May (1909-94).

**Karl Marx** proclamou que o homem, pela revolução, deve lutar para transformar sua situação de dependência e redescobrir a liberdade em união com a natureza, na busca de uma sociedade

---

<sup>31</sup> Cf. original “*obey rules to avoid punishment; conform to obtain rewards, have favors returned, etc, conform to avoid disapproval, dislike of others, conform to avoid censure by legitimate authority and resultant guilt; conform to maintain respect of the impartial spectator judging in term of community welfare, conform to avoid self-condemnation*”.

qualitativamente diferente e na construção de um novo homem. Essas ideias – compreendidas atualmente como humanismo marxista – tiveram grande influência não só em alguns educadores e humanistas americanos no início do século XX (John Dewey e Corliss Lamont, por exemplo), como também em diversos religiosos e educadores da América e do Caribe na linha da teologia da libertação (Paulo Freire, educador brasileiro, Hugo Assmann, brasileiro-germânico, Juan Luis Segundo, jesuíta uruguaio, Leonardo Boff, teólogo brasileiro e João Sobrinho, hispano-jesuíta). Esses pensadores, em sua grande maioria acreditam ou acreditavam que a *práxis*, como modelo de teologia, responde corretamente à necessidade das pessoas encontrarem seu próprio destino.<sup>32</sup>

**Freud** desenvolveu uma teoria abrangente da estrutura psicológica e do funcionamento da mente humana, rejeitando a crença em Deus e afirmando que a fé religiosa é uma neurose obsessiva universal. A sua contribuição científica mais significativa, principalmente na área da Psicanálise, sistematizou o estudo dos traços da personalidade.

Nessa linha de raciocínio, Fromm,<sup>33</sup> em *Marx's Concept of Man* (1961) e *Beyond the Chains of Illusion* (1962), aceitou a avaliação marxista de que as teorias de Freud contribuíram para desumanizar a sociedade política, ao advogarem a conformidade do homem aos padrões industriais. Ao fazer da liberdade a característica básica da natureza humana, considera-se que Fromm incorpora novos valores ao legado de Freud e Marx, pois o primeiro postulou que nossos *characters* são determinados pela biologia, e o segundo, que os indivíduos são determinados

---

<sup>32</sup> Cfe. Gutierrez (1973). Especificamente com os dominicanos, ver uma versão de frei Beto no envolvimento deles com a Aliança Libertadora Nacional (ALN) em **Folha de S. Paulo**, 7 jun. 1998, p. 5-6, Mais!

<sup>33</sup> As idéias que Fromm compartilha com o socialismo podem melhor ser apreciadas em **L'Umanesimo socialista** (1971).

pela sociedade, e mais especialmente, pelos sistemas econômicos. Reintroduzindo a ideia da liberdade dos humanistas renascentistas, Fromm permitiu que as pessoas transcendessem os determinismos de um e de outro.

**Rogers**, destacado pioneiro no desenvolvimento da *Psicologia Humanista* – fundou o movimento da Psicologia Centrada na Pessoa, elaborando e definindo um método de terapia centrada no cliente. Liderando um grupo de pesquisadores, deu início a uma abordagem mais humana aos pacientes hospitalares. A filosofia e a visão de ser humano em Rogers apresentam um entendimento holista e sistêmico do homem, expresso na ideia de que o *comportamento humano é extremamente racional*.

Assim, Rogers supera a racionalidade intelectual e linear – ordinariamente reduzida à capacidade de reter informações ou habilidades técnicas, adestradas a partir da educação formal – para uma racionalidade implícita à vida, expressa na tendência humana à *autoatualização*.

De um modo geral, a psicologia humanista de Rogers, bem como a de Maslow, opõe-se às concepções fragmentadoras da visão de homem e prefere tal qual o humanismo renascentista, o estudo do homem em seu potencial mais positivo (ROGERS; KINGET, 1977; MASLOW, 1993; REALE; ANTISERI, 1990).

**Maslow**, conhecido pela sua hierarquia de necessidades e pela sua teoria da motivação, desenvolveu o conceito de auto-realização, esta encontra-se no mais alto nível da hierarquia das necessidades humanas, cuja análise se desenvolve na perspectiva dos padrões industriais. Especialmente em *Motivation and Personality* (1954), Maslow busca compreender a natureza e a psicologia humana, e com o conceito de hierarquia, demonstra que as pessoas precisam satisfazer determinadas necessidades numa escala ascendente (abrigo e alimentação, por exemplo) em detrimento de outras, para se motivarem.

**May**, conhecido psicólogo existencialista americano, foi fortemente influenciado pelos humanistas americanos e europeus. De suas obras – *The Meaning of Anxiety* (1950), *Man's Search for Himself* (1953), *Psychology and the Human Dilemma* (1967), *The Discovery of Being* (1983), *The Cry for Myth* (1991) – destaca-se *Love And Will* (1969), em que May dá atenção especial ao conceito de motivação, entendido como um conjunto de elementos, na figura metafórica dos *daimons*. *Daimons* são pequenos deuses representando um conjunto de motivos específicos, dos quais o mais importante é Eros. Já a vontade é a habilidade de cada um organizar-se para alcançar seus objetivos, ressaltando que o papel do homem na terra é cingir amor e vontade.<sup>34</sup>

Com a evolução e o interesse cada vez mais intenso pelas ciências naturais, o humanismo perde espaço na maioria dos programas de ensino, quanto às suas características e propósitos originais, cedendo lugar ao humanitarismo. Hoje, no âmbito educacional, ao humanismo atribui-se a uma simples atitude moral de benevolência para com os outros homens, que, às vezes se confunde com altruísmo.<sup>35</sup> Embora antagônicos em alguns aspectos, além do humanismo marxista, emergiu o humanismo existencialista de Jean Paul Sartre, o integral de Jacques Maritain<sup>36</sup> e o ontológico de Martin Heidegger,<sup>37</sup> além de outros,

---

<sup>34</sup> Cf. resenha de Boeree, disponível em:

<[www.ship.edu/~cgboeree/cgboeree/may.html](http://www.ship.edu/~cgboeree/cgboeree/may.html)>. Acesso em: 18 jul. 2015.

<sup>35</sup> Humanismo, neste trabalho, está sendo predominantemente aceito como filosofia, que busca separar o homem de seu relacionamento da ideia de Deus. O homem, nessa filosofia, é o centro de todas as coisas, ou seja, do Universo e da preocupação filosófica. Já o Humanitarismo é uma doutrina filosófica e política que visa a atenuar as injustiças dos povos por meio do que se chama comumente de filantropia.

<sup>36</sup> Maritain (1996, p. 153), em defesa do *Humanismo Integral*, ressalta o valor do invento humano, colocando-o a serviço da liberdade: “*The man develop the virtualities contained with him, his creative forces and the life of the forces of the physical world instruments of his freedom*”.

como o ecológico. Em Sartre, o existencialismo expressa a ideia autônoma do humanismo, ao pregar uma liberdade necessária associada à responsabilidade absoluta pelos atos dos homens para consigo mesmo e para com os demais membros da sociedade. Nessa linha de raciocínio, o humanismo sartriano consiste num esforço humano para pensar, sentir e agir por si próprio e aceitar a lógica dos resultados. Pensando assim, Sartre resgata algumas ideias que são comuns ao humanismo renascentista (BLACKHAM et al., 1969). O existencialismo de Sartre pressupõe um universo absurdo, sem finalidade ou sentido intrínseco e, ainda, resulta em fracasso pela própria estrutura do desejo.<sup>37</sup> O homem tem liberdade ilimitada de escolha e deve assumir responsabilidade absoluta pelos atos. Obrigado a descobrir o sentido em sua própria existência incerta, e não em outra, o ser existente tem que fazer opções.<sup>39</sup> Um universo absurdo, sem finalidade ou sentido intrínsecos, no entanto, pode ser substituído pelo livre engajamento numa existência autenticamente humana. Para Sartre, engajamento significa envolver-se em situações concretas. Assim o homem solidariza-

---

<sup>37</sup> Por ser um pensador polêmico, convém ressaltar que Heidegger (1889-1976) num certo período de sua vida (meados de 30 do século XX) foi “*an active and enthusiastic Nazi*” (DAVIES, 1997, p. 139). Mais tarde, no entanto, ele o repudiou (ROHMANN, 2000). Para maiores detalhes e compreensão de seu envolvimento com o nacional-socialismo, consultar Magee (1999) e os comentários de Maria Cristina Frias em *Nova biografia de Heidegger sai em alemão*, na **Folha de S. Paulo**, 6 nov. 1994, p. 6-10.

<sup>38</sup> Para aprofundar-se nessa ideia sartriana de um universo absurdo e sem finalidade, o leitor dispõe da obra de Viricillo (1975). Nela, Viricillo considera que o humanismo de Sartre, equivalente ao seu ateísmo, “*si inserisce apertamente nel filone di pensiero assolutistico e totalitario che va da Hegel a Nietzsche e da Kierkegaard a Marx [...]*”.

<sup>39</sup> Numa perspectiva de ‘seres morais’, Fichte (1762-1814) antecipou essa ideia ao afirmar que a natureza dos seres em sociedade reside na plena consciência para agir e fazer escolhas. O homem age e, ao fazê-lo, toma decisões; e fazendo isso tem experiência direta de sua própria existência – não como objetos no mundo empírico, mas como agente moral.

se com os acontecimentos sociais e políticos de seu tempo, exercitando a liberdade comprometida com a ação.

Além das questões com que sempre se debateu – questões políticas, econômicas e culturais – o humanismo, na década de 90, defrontou-se com dois eventos históricos: a derrocada do comunismo – simbolizado pela queda do muro de Berlim em outubro de 1989 – e, o processo de unificação europeia – simbolizado pelo tratado de Maastricht em dezembro de 1991. Apesar de haver, ao longo do tempo, abrigado as diversas e múltiplas correntes doutrinárias,<sup>40</sup> o humanismo manteve-se como um conjunto homogêneo de atitudes e princípios, gerando uma matriz de pensamento específica.<sup>41</sup> Uma das características mantidas do humanismo como valores permanentes é a concepção, contrapondo-se ao aspecto negativo no existencialismo niezschiano (KITWOOD, 1975), altamente positiva do homem quanto às suas possibilidades do agir e fazer escolhas morais (MONDIN, 1998). Não ficou, no entanto, imune a querelas nas esferas religiosas e política de seu período histórico tais como a Reforma e Contra-Reforma, o Concílio de Trento (1545–63) e as guerras religiosas na França, na Inglaterra, Escócia e nos Países Baixos.

Atualmente, tem-se mencionado o vocábulo humanismo não só para designar um movimento que destaca a necessidade da dignidade do homem educado liberalmente, senão também para qualificar certas tendências filosóficas, especialmente aquelas que põem em relevo os ideais humanos. Como os ideais humanos são muitos, muitas são também as concepções de

---

<sup>40</sup> Uma forma de classificação dessas correntes doutrinárias é sugerida por Puledda (1996), que propõe as seguintes: *Renaissance, Marxist, Christian, Existentialist, Anti-Humanisms, New Humanism*.

<sup>41</sup> Essas atitudes e princípios se expressam pela proclamação da Razão como guia supremo da vida humana e pela revolta da personalidade contra a autoridade eclesiástica.

humanismo. Assim, tem-se humanismo: a) cristão, b) integral (ou da Encarnação no sentido de Maritain), c) humanismo socialista, d) humanismo liberal, e) humanismo científico, e diversos outros.

Algumas dessas tendências humanistas caracterizam-se por fixar a noção de “pessoa”, em contraposição à ideia de “indivíduo”. Há as tendências que, em nome do humanismo, reivindicam a “sociedade aberta” em oposição a uma “sociedade fechada”. Outras, ainda, destacam o caráter fundamental do aspecto “social” do ser humano. Há também aquelas que salientam a totalidade do ser, contrapondo-se à unidimensionalidade do homem.

Desde os primórdios do humanismo renascentista, mais do que os próprios humanistas suspeitavam, o “método” humanista consiste em assegurar a variedade e a espontaneidade das experiências. Dedicando-se profundamente à retórica, os humanistas buscaram a aproximação à exatidão, a plasticidade ao rigor e o resultado satisfatório tanto intelectual quanto prático à rigorosidade racional. Daí a sapiência e o poder em ser intensamente produtivo sem nada reter exclusivamente para si, agir sem se perder na atividade e guiar outros sem os constranger, educando-os. Para eles, a discórdia das circunstâncias não afetava a concórdia da sua substância, ou seja, a vida humana associada.

Nesse sentido, os humanistas tornaram-se universais, pois, buscando o equilíbrio entre o profano e o místico, ensinaram a diferença entre meios e fins. Fundamento esse de validade universal na contemporaneidade, principalmente no âmbito das organizações, pois sugere a tolerância e a solidariedade humana.

De acordo com o que foi visto até o momento, predominou uma maior aceitação e convergência da doutrina nominalista que, fornecendo elementos mais adequados à compreensão do mundo em detrimento do universalismo, aos poucos permitiu ao homem readquirir a crença no poder de submeter o universo a

seus desejos, escapando da reverência total às forças do universo. Dessa convergência, principalmente por ressaltar a criatura humana no universo, recebeu o nome de humanismo, difundindo-se para o Ocidente.<sup>42</sup>

Na Espanha, despontaram Antonio de Nebrija (1441–1522), latinista e gramático (*Gramatica de Lingua Castellana*) e Juan Luis Vives (1492–1540), filósofo, moralista e pedagogo (*De Tradendis Disciplinis*). Juan Luis Vives foi um humanista espanhol e estudante de Erasmo, eminente em educação, filosofia e psicologia, que se opôs ao escolaticismo e enfatizou a indução como método de pesquisa.

Nos Países-Baixos, Erasmo de Roterdã ou Desiderius Erasmus (1466-1536) em *Elogio da loucura*, censurou os costumes dos seus contemporâneos, as superstições, os preconceitos e a ignorância; na Inglaterra, Thomas Morus (1478–1535), na obra máxima, *Utopia*, escrita em 1516, revela e condena a pobreza extrema, a riqueza revoltante, os castigos brutais, as perseguições religiosas e o selvagem morticínio das guerras.<sup>43</sup>

A descrição da Utopia possui as características essenciais da construção teórica de uma comunidade conforme descrita por Aristóteles. A melhor comunidade contém apenas aquelas coisas necessárias para a felicidade de seus cidadãos e, desta forma, a felicidade humana deve ser definida (é o trabalho da filosofia moral), que, por sua vez, estabelece as metas ou os fins da comunidade. Essas metas, por sua vez, determinam condições materiais necessárias para que se alcancem tais metas. O meio para obtê-las, considerando-se aquelas condições materiais,

---

<sup>42</sup> Cf. Burckhardt (1991) e Reale e Antiseri (1990), criatura humana repleta de muitos modos da mitologia egípcia.

<sup>43</sup> Na Utopia encontram-se os fundamentos da filosofia moral numa rearticulação e reapropriação aristotélica do conceito de felicidade. Revelação e condenação da pobreza extrema e da riqueza revoltante também encontrada na obra literária de Victor Hugo (1802-85), em “Os Miseráveis”. Nessa obra, Victor Hugo denuncia os abusos reais de seu tempo e defende os valores essenciais da civilização e da comunidade.

pode ser idealizado e embutido na estrutura da sociedade ideal. Assim, o caráter da sociedade depende, em última análise, da filosofia moral (KEKEWICH, 2000, p. 181).<sup>44</sup>

Em *Utopia*, ou verdadeiramente a cidade do homem, a ética consiste em respeitar os preceitos da religião, a fazer o bem aos outros e obedecer às leis.

*Bisogna dunque rispettare [...] anche le leggi pubbliche sulla distribuzione dei beni della vita, cioè sulla materia del piacere, promulgate secondo giustizia da un re buono, ovvero sancite con unanime consenso dal popolo* (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 34).

A ética de Morus é profundamente cristã e já nos albores da modernidade, sugeria algumas características morais para a formação de uma sociabilidade humana mais justa, pois “[...] *andare a spezzare il piacere altrui pur di conseguire il proprio è ingiustizia veramente. Invece togliere qualcosa a te stesso da dare agli altri, ecco proprio il compito dell’umanità e della bontà*” (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 34).

Ao lado dessa ética profundamente cristã, Morus elogia a propriedade comum das riquezas, contrapondo-se aos Estados fundados na divisão de bens para uns poucos privilegiados em detrimento dos menos dotados deles. Chega mesmo a indagar se

---

<sup>44</sup> Cf. original “*The description of Utopia has the essential features of the theoretical construction of a ‘commonwealth’ as described by Aristotle. The best commonwealth contains only those things necessary for the happiness of its citizens, so human happiness must be defined (the job of moral philosophy), which in turn defines the commonwealth’s goals. These in turn determine necessary material conditions for the achievement of those goals. The best means to achieve them, given those material conditions, can be devised and built in to the structure of the ideal society. Thus the character of the society ultimately depends on the foundational moral philosophy*”.

há justiça e equidade quando o Estado se transforma numa “*congiura di ricchi, i quali, sotto nome e pretesto dello Stato, no si occupano che dei propri interessi*” (MORUS apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 36).

Nesse sentido, pois a obra de Morus tem uma inspiração profundamente humanística. No campo da filosofia contemporânea e no contexto das sociedades democrático-constitucionais, Rawls trata das condições materiais necessárias como bens sociais primários, pois para a efetivação da democracia constitucional na sociedade contemporânea depende dos fundamentos da filosofia moral.<sup>45</sup>

O movimento humanista, nessa expansão para o Ocidente, encontrou na França enorme repercussão sociopolítica com Petrus Ramus (Pedro de la Ramée 1515-72) e com Michel de Montaigne (1533-92). O primeiro, vítima da noite de São Bartolomeu (1572), estudando os **Diálogos de Sócrates** (discussão do senso comum, exame das coisas e, principalmente, a supremacia da razão sobre autoridade), colocou em cheque Aristóteles e toda a escolástica aristotélico-tomista medieval.<sup>46</sup> Montaigne, por sua vez, reforçou a ideia da supremacia da razão e construiu uma pedagogia que prega a supremacia do conhecimento intelectualmente assimilado sobre a crença

---

<sup>45</sup> No presente trabalho, adota-se o conceito clássico de moral que, na perspectiva de Rawls (1971; 1997; 1999), significa procedimento prático. Essa concepção explica porque a virtude dos homens não se chama ética, senão moralidade. Da moral advêm as obrigações comprometidas com ações universalmente aceitas na perspectiva dos demais seres vivos. Na obrigatoriedade moral está implícita a idéia da *reciprocidade*. O leitor pode melhor apreciar a evolução da *moralidade* em Katz (2000) e no Brasil em DaMatta (1986).

<sup>46</sup> Em sua dissertação de 1536, intitulada *Quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse* (“*quanto ha dicho Aristoteles es mentira*”), Petrus posicionou-se francamente contra os escolásticos, que seguiam a lógica aristotélica. Petrus defendeu a dialética natural, pois com esta, os homens usam o sentido comum para descobrir e compreender o mundo (MORA, 1969).

(GRIMBERG, 1967).

### 3.6 O RESGATE DA NATUREZA POLÍTICA DO MOVIMENTO HUMANISTA

O movimento humanista alcançou sua plenitude nos séculos XV e XVI em decorrência da universalização da atuação da religião, filosofia, artes e ciência, como da expansão do comércio que ganhou dimensões planetárias após os descobrimentos. Esse processo favoreceu a universalização das ideias de Erasmo de Roterdã,<sup>47</sup> que já alertara para a necessidade da prática das boas ações (moralidade), conferindo às virtudes (morais/cívicas) uma posição central na vida política, independentemente da filiação religiosa. Ou seja, o despertar na consciência humana, de uma personalidade autônoma e de uma rebeldia à autoridade externa como fato heterônimo.

A essas ideias centrais aparecem numerosas ramificações de significados múltiplos, tal qual a dignidade humana,<sup>48</sup> que tende dar ao homem a *centralidade* das decisões e, ao mesmo tempo, conscientizá-lo de suas limitações. Nesse período, dois foram os movimentos predominantes do humanismo dos séculos

---

<sup>47</sup> Em parte se justifica, ainda hoje, a razão pela qual, em sociedades políticas orientadas pela ética da prática das boas ações na esfera pública (principalmente a publicidade), a corrupção seja tão reduzida e haja elevada confiança dos cidadãos nas instituições públicas (TRANSPARENCY INTERNATIONAL, 1999).

<sup>48</sup> Cf. Bernardi (2000) e, em particular, Praag (1982), ao conceituá-la como a simultânea realização da liberdade, igualdade equitativa e fraternidade para todos.

#### XIV a XVI – o literário e o filosófico.<sup>49</sup>

No âmbito filosófico, o humanismo exaltou a vida civil e buscou na *práxis*, mecanismos de uma sociedade vinculada à liberdade política. O núcleo do movimento filosófico se assentou nas discussões doutrinárias da vida ativa, da virtude cívica e da liberdade,<sup>50</sup> caracterizando, na visão de Antiseri e Reale (1990), uma nova filosofia.<sup>51</sup> O humanismo identificado como uma nova filosofia trouxe diversas implicações à organização da sociabilidade humana, principalmente aquela que exige um

---

<sup>49</sup> O literário reivindica: 1 – a *centralidade* e a *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo; é assente entre os estudiosos e historiadores que o homem do século XIV a XVI gira, predominantemente, em torno da literatura e da filosofia; 2 – a *historicidade* do homem e a exigência filológica, com uma atitude de distanciamento e de consciência histórica do presente; 3 – *reconhecimento do valor humano* das letras clássicas, transformando as boas artes (disciplinas humanísticas) em condição de formar uma consciência realmente humana, aberta em todas as direções, por meio da consciência histórico-crítica da tradição cultural.

<sup>50</sup> Para aprofundar-se sobre a virtude cívica, além de Berkowitz (2000), o leitor poderá consultar **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** de Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 1993; com comentários de MATOS, Franklin de. Em *Decadência da virtude começa com a história*, cf. **Folha de S. Paulo**, 7 nov. 1993, p. 6-11.

<sup>51</sup> A idéia de que essas características formaram uma nova filosofia ainda continua assunto em aberto. Cassirer, Kristeller e Randall Jr. (1956) e, especialmente, Nauert Jr. (2000, p. 9) entendem que os humanistas italianos não foram “*neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all*”. Acompanha esse raciocínio Praag (1982, p. 45), para quem o humanismo “[...] *is in essence not a philosophy but an often unspoken perception of life and a practice of living that has been put into words in a philosophical manner by thinkers, though they are often also pioneers in changing the cultural pattern*”. Nesta obra, adota-se o entendimento de Antiseri e Reale (1990) e Paviani (2000) ao caracterizarem o Humanismo como uma filosofia em vez de uma religião. Em especial Paviani (Ibid., p. 270) o “[...] Humanismo latino, no essencial, é uma filosofia que subordina todas as atividades e produções humanas ao próprio homem”.

regime, um governo republicano<sup>52</sup> e um sistema de leis que garanta a igualdade de todos. Nessa linha de raciocínio humanístico, suas bases enraizaram-se na tradição política ocidental, essencialmente em Rousseau e em Rawls.

Rousseau pregou a ciência da virtude em vez da exclusiva razão iluminista, pois sociabilidade e racionalidade são aquisições resultantes da prática social e política. O *amor-próprio*, por exemplo, é um sentimento que só se adquire e se desenvolve em sociedade. Ele - o amor - permite dois sentimentos: o amor de si, que o leva a zelar pela própria sobrevivência, e a piedade natural, que o faz comover-se como os sentimentos de seu semelhante. E isso se adquire em sociedade desde que circunstâncias favoráveis estimulem o ser humano assim agir. Daí a necessidade do agir moral com leis públicas e governantes prudentes.

Em seu *Contrato Social*, Rousseau fundamentou o conceito de que é possível associar homens mantendo-os ao mesmo tempo livres e iguais. Para associá-los de forma livre e igual, há a necessidade de bons governantes e boas leis, muito além do cientificismo e do tecnologismo advindos dos ditames da razão.

Rawls (1999), refinando a ideia do *Contrato Social*, reafirma a prioridade da liberdade que resulta da convicção de que autoestima é um dos bens primários, e que uma característica fundamental dos seres humanos é o desejo de

---

<sup>52</sup> Regime é o modo de organizar o poder visando a assegurar determinada distribuição de valores, econômicos ou não, entre os membros de uma sociedade. É, em suma, a forma concreta de organização política, o modo pelo qual se distribui e organiza o poder efetivo. Dependendo de quem manda e de como seu poder é organizado, variam os beneficiários (indivíduos, grupos, setores sociais ou econômicos) das decisões governamentais. Os regimes na tradição ocidental são a monarquia, a aristocracia e a democracia. Já a República ou o Estado Republicano é governado pelo *império da lei*, ou seja, os direitos e garantias são instituídos e sistemáticos.

realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros indivíduos.<sup>53</sup> A autoestima é um dos bens primários, e uma característica fundamental dos seres humanos é o desejo de realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros indivíduos. A base da autoestima em uma sociedade justa não é a renda dos indivíduos, mas a distribuição publicamente defendida de direitos e liberdades fundamentais. Em uma sociedade bem-ordenada a autoestima é:

[...] garantida pela afirmação pública do *status* de cidadania igual para todos; permite-se que a distribuição de bens materiais tome seu próprio curso, de acordo com a justiça procedimental regulada por instituições básicas justas que diminuam os limites das desigualdades, impedindo assim o surgimento da inveja (RAWLS, 1997, p. 606-607).

Ao aceitar uma liberdade desigual, o indivíduo pode “perder dos dois lados” (RAWLS, 1997, p. 606). Dessa forma, nenhum sujeito representativo (SR)<sup>54</sup> arriscar-se-ia a assumir uma posição desvantajosa em relação às liberdades, por receio de se ver impedido de exercer funções e de realizar atividades que lhe permitam desenvolver seus poderes morais nesta geração, bem como de transmiti-los, como herança, às próximas gerações de forma justa.<sup>55</sup>

Nesse sentido, o humanismo, despertando na consciência humana a personalidade autônoma e exigindo uma postura de

---

<sup>53</sup> Autoestima é a expressão que Rawls utiliza para dizer amor-próprio (RAWLS, 1999).

<sup>54</sup> Os sujeitos representativos (SR) representam reivindicações de justiça e a arena da definição da justiça sempre é o meio político. O SR sempre é alguém que pode ser um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida (Id., 1997).

<sup>55</sup> *Justiça intergeracional* é um conjunto de princípios que define o que *devemos*, sob a ótica da justiça, a gerações remotas (bisnetos e seus descendentes) e imediatamente futuras (os filhos e netos).

responsabilidade pública dos atos humanos, deu início à construção das sociedades democráticas, até então desconhecidas em sociedades contemporâneas. Nela, as pessoas são cidadãos e veem a si mesmas como pessoas livres, morais e iguais. O raciocínio de virtude foi reapropriado por Rousseau para explicitar sua preocupação com a decadência da virtude cívica em detrimento da ciência. Para ele, a virtude cívica é inseparável da igualdade, pressupondo, sempre, uma sociedade livre. Nesse contexto, na esfera do *liberalismo político clássico*, todos estão submetidos, por consenso, a uma única autoridade. Os sectários de qualquer religião, por exemplo, não compartilham dessa ideia, porque já partem da existência prévia de um superior em forma de Deus ou entidade heterônima. *O liberalismo político em justiça como equidade*<sup>56</sup> diz-se clássico por que, apesar da existência da autoridade única, não elimina as concepções privadas de bem (filosófica, moral ou religiosa) e respeita e promove no âmbito público, as diferenças e as divergências como necessárias à vida e à estabilidade em sociedade politicamente associada tal qual incipientemente buscavam os humanistas renascentistas.

A concepção tanto de indivíduo quanto de pessoa são significativos nesse período. O Humanismo procura emancipar o indivíduo da fatalista personalidade medieval para que ele possa expandir livremente sua energia criadora e conquistar o mundo, graças a qualidades intransmissíveis e intransferíveis. Ou seja, um individualismo que não é isolacionista e egocêntrico, mas em sua autonomia, respeitador da liberdade da pessoa humana, particular ou universal. Em termos sociais, esse indivíduo levou a uma instituição econômica mercantil, iniciada e praticada por uma nova classe, dotada de extremo vigor, a quem a tradicional

---

<sup>56</sup> Nesse trabalho, *justiça como equidade* é analisada do ponto de vista político, para diferenciar-se da justiça procedimental.

nobreza dos feudos manifestava absoluto desdém, pois, segundo essa nobreza, o burguês, apegando-se às coisas vis (o dinheiro), representava uma séria ameaça à ordem estabelecida.

Ao declarar a dignidade de cada um, o liberalismo político se aproxima de Pico della Mirandola, para quem a liberdade, e não exclusivamente o criador, pode ser a fonte das decisões humanas, opondo-se à cadeia da vida aristotélico-tomista.<sup>57</sup>

Na visão de Pico della Mirandola, o Criador fez o homem nem terreno nem celestial, nem mortal, nem imortal para que pudesse ser livre, dar forma e superar a si mesmo. Essa liberdade exige a autodeterminação, pois o homem é autor e ator da sua causalidade própria, ao passo que os outros seres são apenas expectadores de uma causalidade alheia.<sup>58</sup> Parece haver evidências que o Criador, a priori, não instituiu formas pré-institucionais de vida humana associada, pois só ao homem foi

---

<sup>57</sup> Essa hierarquia consiste classificar os seres conforme seus atributos comuns e suas qualidades. A exemplo de Platão das formas ideais, a progressão nessa hierarquia dá-se a partir da matéria para o espírito, da potência para o ato com Deus no topo como espírito puro e ato perfeito.

<sup>58</sup> Pico della Miandola expressa a ideia da separação entre ser hominal e infra-hominal. As criaturas infra-hominais são automaticamente governadas pelo *Criador* ou *Leis Cósmicas*. No ser humano, porém, mercê do livre-arbítrio, as leis (os *imperativos categóricos* em Kant) podem ser intensificadas como debilitadas. Pico della Mirandola, tanto quanto alguns filósofos-educadores da modernidade sustentam que o ser humano dotado de Razão e educado na perspectiva da Razoabilidade pode ampliar, pelas suas ações, uma sociedade recíproca e solidária. Caso isso não seja cultivado no âmbito da educação política brasileira, oblitera-se a consciência dessa possibilidade regredindo à condição do *homo homini lupus*, ou, no caso brasileiro, dar continuidade à matriz cultural de que cada um tire vantagem de tudo que esteja a seu alcance, o mais rapidamente possível (HOLANDA, 1998; AQUIAR, 2001; CASTOR, 2000; CARDOZO, 2000).

dado o poder de crescer.<sup>59</sup>

Se Marcílio Ficino, presidente da Academia de Florença, fundiu cristianismo com platonismo, aliado a um misticismo de cunho helenístico, Pico della Mirandola, um dos pensadores mais importantes de Florença, identificou cristianismo com humanismo. Adotando uma religião laica, de caráter universal e humano, desenvolveu suas teses, a exemplo de Ficino, sob inspiração platônica, mas idealizou um homem infinito, com sua grandeza e capacidade para criar sempre coisas novas, indefinidamente, em estado de liberdade.

A liberdade de autodeterminação merece uma reflexão no caso brasileiro. Até recentemente predominou na cultura brasileira a doutrina católico-cristã com todos os seus rituais de dominação e subordinação a uma autoridade *divina* com diversas representações sociais e estatais (Império, por exemplo). Infelizmente esse catolicismo brasileiro não criou uma sociedade bem-ordenada. Segundo Ribeiro (1995), a figura representativa em termos de realidade histórico-antropológica no âmbito da Política, em larga escala, é o *mazombo*. O mazombo é o indivíduo nascido no Brasil, de pais estrangeiros, especialmente portugueses, cujas características se assemelham ao perfil do homem cordial traçado por Holanda com as seguintes características: individualista-personalista, busca de prazeres imediatos, descaso por ideais comunitários e de longo prazo (SOUZA, 1999).

Na perspectiva histórico-antropológica, segundo Ribeiro (1995) no âmbito da Política, o Brasil nasceu como uma espécie

---

<sup>59</sup> Questão ontológica retomada por Heidegger, numa tentativa de captar a natureza essencial do ser, em *si e por si*, sem relação com qualquer ser superior como Deus. Heidegger chama a existência humana de *Dasein*, ou *ser presente*. Se em Mirandola a liberdade se volve a Deus, e nele o homem resolve suas angústias, no *Dasein* de Heidegger o homem tem consciência e nos inquietamos com o nosso lugar no mundo e com a nossa própria mortalidade (ROHMANN, 2000).

de subproduto indesejado de um empreendimento colonial, e desse empreendimento resultou ocasionalmente um povo e, mais tarde, uma nação. Esta nação nasceu da condição de feitoria colonial à de nação aspirante ao comando de seu destino, por força de um outro processo civilizatório de âmbito mundial – a Revolução Industrial – que a afetou reflexamente. Ao que se pode concluir que na construção de uma sociedade bem-ordenada politicamente, não houve a manifestação da autonomia moral para se construir algo – uma nação, por exemplo.<sup>60</sup> Está-se muito mais redimindo do que construindo uma vida política para um fim (ou objeto) mais ou menos claramente conhecido ou imaginado. Muita vontade e paixão, mas pouco intelecto, autonomia e liberdade para optar e ser senhor de suas próprias opções. Quem não é autônomo não pode ter liberdade.

A sociedade brasileira foi marcada pela doutrina cristã cujo poder de escolha punha o homem (moral) à mercê de entidade externa à sua natureza política. As instituições desse aparelho religioso – seminários, congregações, hospitais, escolas, serviços públicos, igrejas, entre outros, produziram efeitos profundos e de longo prazo, moldando de maneira indelével o caráter e os objetivos de milhões de brasileiros ao longo de sua história política de subordinação imperial, militar e, recentemente,<sup>61</sup> de estruturas políticas incompatíveis com a formação de cidadãos livres e autônomos para reivindicar direitos e exercer deveres numa sociedade democrática. Na cultura brasileira, nossas ações políticas nunca explicam aonde se vai chegar, por conta de um imaginário religioso interpolado com valores como a verdade, a bondade, a generosidade

---

<sup>60</sup> Na América Latina, o Estado autoritário, oligárquico, doador de prebendas e ineficiente ocupou o lugar da sociedade. A sociedade sul-americana nunca teve verdadeira autonomia. A democratização que se inicia nos anos 80 resulta do esgotamento desse Estado autoritário (PÉREZ LINDO, 2000).

<sup>61</sup> Constitucional e formalmente, pelo menos até 1988.

dificultando a compreensão de nossas deliberadas ações políticas de pessoas racionais, livres, morais e iguais.

Há duas situações que fazem da cultura brasileira contingencial como se o povo brasileiro fosse itinerante e errante no tempo e no espaço, dificultando a ideia de uma cultura solidária e recíproca: a) a concepção de liberdade e b) o entendimento de ordem política e do modelo de desenvolvimento econômico brasileiro.

Numa sociedade em que é notória a fragmentação da coesão social, acrescida do fato de a sociedade está em contínua transição e recessões econômicas, as estruturas políticas estão longe de se basear em ideias e princípios confiáveis, pois falta na estrutura política brasileira uma tradição partidária. Nessa sociedade a representação política é institucionalmente frágil. As eleições, por exemplo, são sempre retratos de um momento de conquista de poder. Por extensão, a estrutura básica da sociedade fica à mercê, entre outros, do instante, da instabilidade da justiça, das ações momentâneas de um governo e de programas partidários. E, mais, de personalidades ponerogênicas, ou seja, dispostas à prática do mal e sem restrições morais.

### 3.7 O PODER REFLEXIVO DO HUMANISMO

Múltiplas formas de convivência sociopolítica têm sido experimentadas pela humanidade em decorrência dessa possibilidade de o homem tomar suas próprias decisões. Essas múltiplas formas vão desde o anarquismo político ao autocratismo nazista e, recentemente, às posturas de governos e economias globalizadas sem controle político. No âmbito da filosofia e da teoria política, até meados do século XX, estudos políticos sistemáticos profundos que tratassem de dar forma teórica à organização da sociedade, eram considerados um empreendimento e um investimento intelectual que se julgava

amplamente moribundo (*Democracy and Vision*, 2001). E, até recentemente, a economia parecia dominar o mundo da política, como ainda hoje as finanças regem sobre o destino da humanidade e das gerações futuras, num verdadeiro processo de reducionismo da espécie humana, que se guia preponderantemente por fenômenos econômicos em vez dos da vida.

O enfoque *economicista* dos anos anteriores à década de setenta, dada a crença no progresso e no desenvolvimento, privilegiou o cuidado com a geração contemporânea em detrimento das gerações futuras. É justamente com o descomprometer-se moral da atual geração que se exigirá ainda maiores sacrifícios das gerações futuras, visto que os desmandos de hoje recairão sobre as próximas gerações, que arcarão com os resultados acumulados das irresponsabilidades das políticas e das decisões equivocadas da geração que as precedem.

As ideias de *progresso* e de *desenvolvimento* isentaram qualquer contestação política tanto da filosofia quanto da ciência, durante a última metade do século XIX e durante os primeiros dois terços do século XX. Como consequência dessa fé no progresso e no desenvolvimento, o futuro ficou submetido às diretrizes da Economia e, em particular, da indústria.<sup>62</sup>

A prosperidade material e a crença de que as gerações seguintes estariam em melhores condições que a geração contemporânea solaparam na última metade do século XIX e durante os primeiros dois terços do século XX, o interesse por discussões éticas e morais. Dada a associação entre progresso

---

<sup>62</sup> Paradoxalmente, se o modelo de desenvolvimento dos países ocidentais industrializados fosse adotado em todos os países, haveria exaustão dos recursos naturais. Atualmente, 25% da população mundial consomem 80% dos recursos; existem 158 bilionários, 2 milhões de milionários e 1,1 bilhão de pessoas miseráveis que vivem com menos de 1 dólar por dia (RIBEIRO, 1998).

econômico e bem-estar,<sup>63</sup> havia pouca razão para se focar as discussões éticas e morais como preocupação filosófica. Não se colocava na balança o benefício da acelerada produção tecnológica em contraposição aos malefícios de sua externalidade.

Nos últimos 20 anos, a discussão da política reemergiu após um período de negligência intelectual, manifestando-se pela constatação da ameaça que pesa sobre a existência e o bem-estar desta e das futuras gerações, pela proliferação de armas nucleares, pela poluição do ambiente natural, pelo endividamento interno e externo *dos países em desenvolvimento* e pela desigualdade de renda entre os países. Essas ameaças apresentam um prospecto muito real de que, se chegarem a existir gerações futuras, elas estarão seriamente comprometidas pelas ações predatórias da presente geração.

Desse modo, a sociedade contemporânea fica inerte diante de tantas ameaças. Não há dúvida de que a ausência de estudos sistemáticos e exigentes da filosofia, e da teoria política no âmbito da maioria das universidades engessou a intelectualidade nas preocupações com a dignidade da vida. Órfãs de uma política educacional humanista, as instituições de ensino abriram espaços para as ciências exatas de maior *visibilidade política* partidária e técnica. Enfim, a técnica destronou o homem de sua possibilidade de ser plenamente humano. Situação esta que se agrava pelas exclusivas regras do *mercado globalizado*.<sup>64</sup>

No âmbito das organizações formais, em Ramos (1983),

---

<sup>63</sup> O vínculo entre prosperidade econômica e desenvolvimento humano, no entanto, não é automático.

<sup>64</sup> Por mercado entende-se mercado livre sem controle político da economia de cada país tal qual propõe o capitalismo global. Sem controle político, o capitalismo global pode destruir os fundamentos do liberalismo político em sociedades democráticas constitucionais. O correspondente natural dos mercados livres na perspectiva da ideologia da globalização recente não é um governo democrático estável, mas a política volátil da insegurança econômica.

esse homem destronado tornou-se um mero detentor de emprego. Essa ausência de estudos sistemáticos da Filosofia, no campo da Teoria das Organizações, reduz a amplitude e a validade dessa teoria. Assim, as organizações não conseguem dar uma resposta satisfatória aos problemas gerenciais das empresas de serviços e instituições de saúde de hoje, tornando-as, portanto, inadequadas. Ainda no entender de autor citado acima, da exclusividade e/ou da preponderância economicista (ideologia do mercado), emerge a falácia das organizações em responder satisfatoriamente ao princípio de que as organizações respondem pela eficácia na produção de bens e serviços sociais em sociedades bem-ordenadas.<sup>65</sup>

Ao lado do engessamento intelectual nas universidades e nos cursos superiores pela ausência de estudos sistemáticos e exigentes da filosofia e da teoria política, verifica-se, simultaneamente, o surgimento do tecnólogo (“*the rise of technician*”) em quase todos os níveis acadêmicos. O técnico-desejável para os efeitos no exercício de uma profissão – esse profissional pode ficar à mercê de uma pobreza epistemológica e humanística.

O que está em jogo, portanto, não são propriamente as transformações tecnológicas, mas o profissional da saúde que se caracteriza pelo surgimento, preponderantemente, do tecnólogo em detrimento do humano (HAFERTY, 2000). Situação essa que descaracteriza o humanismo em análise nesta obra, principalmente em Pico della Mirandola, ao idealizar a pessoa com capacidade para criar sempre coisas novas, indefinidamente, e não orientado pelo reducionismo da mera técnica e da detenção do emprego.

A carência de estudos da *política* na maioria dos cursos de

---

<sup>65</sup> Numa perspectiva sociopolítica, é pertinente consultar Bordieu (1997). Bourdieu, tal qual Ramos (1983), afirmam que a modernidade reduziu a existência humana a uma série de funções econômicas: ganhar dinheiro, comprar, consumir, buscar dinheiro de novo para poder consumir de novo. O Estado e suas instituições formais, diferentemente dos humanistas renascentistas, – tornam-se interlocutores mudos no âmbito educacional sem alma e sem afeto, promovendo, em consequência, cidadãos carentes de afeto, emoção, convivência, amizade e amor, sentimentos esses que a economia moderna não fornece e nem pode dar.

formação tem deixado as ciências e os fatos por si só dominarem o planeta Terra, globalizando-o exclusivamente sob a ótica mercantilista. Discussões sobre doutrinas políticas num regime democrático-constitucional e temas referentes à virtude, equidade, justiça, filosofia moral e poder passam ao largo dos debates mais profundos e permanentes.<sup>66</sup> A carência de estudos políticos no âmbito da formação, além dos desvios doutrinários e sectários, e suas consequências entre gerações, parecem ainda não bem dimensionadas. A filosofia política do humanismo diante do *aperfeiçoamento ético e mora* (PAVIANI; DAL RI JR., 2000) conquistam um patamar de categoria de análise porque além de seus reflexos na arte, na arquitetura, na pesquisa científica, na literatura, a herança do humanismo latino influenciou as estruturas econômicas e o modo do agir moral em Política (KEKEWICH, 2000). Daí a sugestão de Caporale (2000, p. 255):

*[...] avanzare dal momento associativo e umanistico al momento interdisciplinare e politico, coinvolgendo nel dialogo i maggiori esponenti delle scienze economiche, manageriali e politico/giuridiche, nonché i leaders politici nelle nazioni con una forte presenza demografica latina.*

Desta reflexão, o Humanismo pode ser estudado à luz de diversas dimensões: religiosa, artística, culturais, psicológicas, mercantil e filosófica-político.<sup>67</sup> Nesta obra, dar-se-á visibilidade à filosofia e à política.

---

<sup>66</sup> Berkowitz (2000), lamenta o abandono e a negligência de estudos dessa natureza no âmbito acadêmico. Para Peltonen (1995), a virtude – quando ensinada e focada para manutenção da sociedade humana – se chama justiça.

<sup>67</sup> Numa perspectiva pluridimensional, Ladusâns (1994), por exemplo, descreve cinco dimensões do humanismo: Gnosiológica, Intra-humana, Trans-humana, Inter-humana e Supra-humana.

## 4 A DIMENSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA

### 4.1 INTRODUÇÃO

A dimensão filosófica-político se insere na constatação amplamente aceita de que *sociedade* sem uma política é utopia (RIBEIRO, 1994). O humanismo, certamente, não é uma teoria ou doutrina política, mas seus fundamentos sugerem postura filosófica e política. Assumindo uma postura crítica, os humanistas abordaram o funcionamento da sociedade tanto do ponto de vista *político* quanto da *filosofia moral*. Estudando retórica, poesia, história e filosofia moral<sup>68</sup> e colocando os ideais dos humanistas em prática, eles provocaram mudanças na estrutura de poder político, econômico e religioso, em particular, do Ocidente. Nessa dimensão, a ênfase é dada ao ato de governar, cuja essência consiste em alcançar *o mais alto grau de virtude* (ROTTERDÃ apud SKINNER, 1996, p. 250), “enquanto que o dever do governante se enquadra no de servir como a encarnação da virtude em sua *forma mais pura e mais elevada*” (SKINNER, 1996, p. 187).<sup>69</sup>

### 4.2 AS VIRTUDES POLÍTICAS

As *virtudes*,<sup>70</sup> quando relacionadas com as metas da

---

<sup>68</sup> “*The interests of the Humanists ranged from rhetoric and poetry to history and moral philosophy*” (CASSIRER; KRISTELLER; RANDALL JR., 1956, p. 4).

<sup>69</sup> Skinner (1996), Virtude, nesse ensaio, é a *prática* de atos bons na esfera pública plural.

<sup>70</sup> As virtudes transmitem a ideia de habitualidade do bom e do bem. Elas “são sentimentos e atitudes habituais que nos levam a agir segundo certos princípios do justo” (RAWLS, 1997, p. 484). Os entendimentos assumidos pelo termo virtude podem melhor ser apreciados em Mora (1969, p. 910-12).

sociedade, asseguram a preservação da liberdade política de seus membros na consecução dos objetivos declarados nas constituições. Nessa amplitude, as virtudes assumem a função de eliminar o facciosismo, vencer a corrupção e instituir uma república<sup>71</sup> bem-ordenada, como é caracterizado por Morus e Erasmo de Roterdã. Nesse contexto, a vida humana associada se expressa pelas regras da vida comum, ou seja, tanto pela lei civil na *polis*, quanto pela formação de pessoas para esse fim.

O ordenamento da vida na *polis* exige a presença da lei civil e seu cumprimento. “A lei prega Montesquieu (1689-1755), é a razão humana” (MONTESQUIEU, 1995, p. 6). Em Locke, consiste em *preservar e ampliar a liberdade*.<sup>72</sup> “A democracia é o governo das leis por excelência”, ressalta Bobbio (1986, p. 171). A ideia da lei, por sua vez, já era explorada por Heráclito, que afirmava que: “Os que querem falar segundo a razão devem fundar-se sobre o que é comum a todos (a razão universal)”.<sup>73</sup> No âmbito político, essa *razão* universal, expressa na lei civil, exige o cumprimento dos acordos reguladores da vida em sociedade expressa em *leis*. Uma sociedade bem-ordenada regula-se pelas relações contratuais.<sup>74</sup> Para tanto é desejável que se tenha uma “legislação estável, consolidada e conhecida” (RALWS, 1997, p. 239; LOCKE, 1963).

Como fazer na prática política para que essas virtudes

---

<sup>71</sup> *República* designa uma forma de governo em que o povo exerce a sua soberania por intermédio dos seus delegados e representantes e por tempo fixo.

<sup>72</sup> Locke (1632-1704) defendeu as pessoas da exaltada intolerância religiosa. Nessa época perseguiam-se aqueles que dissentiam em questões de fé.

<sup>73</sup> Heráclito (540-470 a.C.), liderou a escola de Éfeso, capital da Jônia, Ásia Menor e advogava, contrariamente à escola dos Eleáticos (com sede em Elea, cidade do sul da Itália), a ideia de que o substrato do *cosmos* é essencialmente dinâmico, processual (Cfe. fragmento 114 de HERÁCLITO in REALE, 1995).

<sup>74</sup> Essa posição já era manifestada por Francisco Guicciardini (1482-1540) que influenciara Bodin (1530-1596), Locke, Rousseau e Rawls (1997).

republicanas sejam efetivadas no âmbito das instituições e da sociedade?

Na visão humanista dos séculos XIV e XV, a efetivação das virtudes republicanas resulta de um processo educacional em duas esferas: a institucional e a familiar. Na primeira, de cunho preponderantemente pública, cada cidadão devia instruir-se na gramática, matemática, música, astronomia e medicina, bem como em poesia, história e retórica. Na segunda esfera, marcadamente privada, os pais devem dar aos filhos uma educação adequada, no plano das responsabilidades cívicas, instituindo-lhes um senso de espírito público e de dedicação cívica acima das preocupações egoísticas do indivíduo (PATRIZZI apud SKINNER, 1996).

Nessa mesma visão, os humanistas entendem que o exercício da cidadania consiste em assegurar a dignidade da vida a todos os cidadãos, oferecendo a cada um, iguais oportunidades de satisfazer suas ambições mais elevadas a serviço da comunidade. Ou seja, envolver todos ao máximo possível na direção da República. Mais especificamente: fazer as leis de convivência coletiva e cumpri-las.

Os humanistas consideram que capacitar pessoas da mais alta virtude significa prepará-las para perseguir as metas com dignidade, enquanto servem sua comunidade em estado de liberdade e criatividade. No período em análise, constam duas virtudes: a cristã<sup>75</sup> e a do príncipe. A virtude do *príncipe* significa energia, coragem, vigor, talento, valor pessoal, saúde e astúcia, bem como capacidade de prever, planejar e constringer.

Os atributos da virtude acima citados mais o conceito de fortuna, isto é, destino e sorte, são muito importantes na visão

---

<sup>75</sup> Além das virtudes cristãs constantes da Bíblia, há as virtudes cardeais da Prudência e da Justiça, significando, interpretativamente, uma abertura para a vida.

histórica de Maquiavel, que os considera igualmente importantes em tudo o que se consegue realizar. Entre os principados, em Maquiavel, não existe a distinção entre bons e ruins, governantes legítimos e ilegítimos. O que conta é a capacidade e o êxito do Príncipe em manter o estado e o poder. Para isso, os fins justificam os meios e qualquer ação empreendida é válida.<sup>76</sup>

Já as virtudes cristãs mais expressivas significam a prática do Amor, da Fé, da Esperança, da Paciência e da Temperança. Essas virtudes são o âmago da vida que os cristãos se comprometem a adotar, dando testemunho da ação de Cristo.

Virtude – palavra deformada em nosso meio atual – em Tomás de Aquino designou o *ultimum potentiae*, ou, em linguagem de hoje, o máximo daquilo que uma pessoa pode ser. Ao mencionar *ultimum* e, portanto, o máximo, subentende-se outros graus: penúltimo e primeiro. Com isso, afirma-se também algo a respeito do homem: que a sua vida cotidiana se situa em meio a esses diferentes graus de realização, procurando, é certo, o máximo do poder-ser, mas não necessariamente atingindo-o. Com a designação de virtude como o *ultimum potentiae*, o ser humano é, no seu núcleo mais profundo, um ser-que-se-torna, sem, no entanto, estar conformado e estático. Os diversos graus em Tomás de Aquino informam que o homem é um sujeito dinâmico, como, aliás, todo o Cosmos.

Seguindo a frase do poeta grego Píndaro em que exorta o homem a tornar-se aquilo que é, a sabedoria teológica com *ultimum potentiae* reconhece a verdadeira virtude somente no sujeito que realiza o máximo do que lhe é possível moralmente ser. O homem com o agir moral, isto é, todo agir humano baseado em decisão e responsabilidade, vem a ser, antes de tudo, uma continuidade da vida de algo em processo. Nesse sentido

---

<sup>76</sup> Para ampliar a compreensão sobre maquiavelismo, consultar Maritain (1960).

cristão, virtude significa a realização do projeto divino incorporado à criatura.

Na contemporaneidade e na perspectiva do liberalismo político, mas não se opondo às virtudes cristãs, a virtude do príncipe refere-se ao sentimento moral, que significa:

Conjuntos ordenados e permanentes de disposições dominantes, tais como o senso de justiça e o amor pela humanidade, e para vínculos duradouros com indivíduos ou associações determinadas, que têm um papel central na vida de uma pessoa (RAWLS, 1997, p. 532).

As relações entre virtude e liberdade reforçam-se mutuamente: a virtude para fazer cumprir as regras públicas ou o contrato social e a liberdade para criar as condições materiais e espirituais em sociedade. Estes traços são desejáveis para que todos desempenhem um papel vital na conservação da liberdade da Constituição republicana.

Liberdade e defesa do bem comum, entre outros, são ideais defendidos pelos primeiros humanistas. Francesco Guicciardini (1483-1540), em *Máximas e reflexões*, declara que a cidade sempre foi livre e que tem forte apego à liberdade. Para Francesco Patrizzi (1412-94), em *Da Instituição da República*, todos devem se preocupar com a liberdade. Maquiavel, em *Discursos*, advoga que um povo livre pode governar-se, ao invés de ser governado.<sup>77</sup> Para Erasmo de Roterdã, “qualquer governante que vise exclusivamente o benefício próprio, em detrimento de seus cidadãos, não pode ser visto como um autêntico príncipe, mas somente como um tirano e “devorador

---

<sup>77</sup> Considerado o fundador da filosofia política moderna, se distingue da antiga e medieval filosofia. Nele não há mais como objeto, a cidade ideal ou o bom governo e, em O Príncipe, se vê seu famoso “realismo moderno”, ou seja, sua extraordinária capacidade de colher as reais motivações do agir político, entendido no seu sentido moderno do termo.

de homens” (SKINNER, 1996, p. 241). Segundo Erasmo de Roterdã, sempre que os governantes descuram o “estado geral e universal do bem público” (SKINNER, 1996, p. 242) com a finalidade de promover a alguma comodidade privada, introduzem no seio da república a sedição e a discórdia, precipitando-a num estado de dissolução e declínio (SKINNER, 1996).

Liberdade, no contexto acima mencionado, insere-se na tradição de uma sociedade republicana bem-ordenada fundada nos sujeitos representativos, que à época dos autores citados moviam-se incipientemente.

Ao longo do movimento humanista renascentista, apelou-se também para as ações virtuosas como ideal e objetivo de aprendizagem política para o desenvolvimento de virtudes públicas. Salutati (1331-1406) – combinando filosofia (marcadamente teológica) e retórica – reconciliou a ação e a contemplação. Para esse humanista, a eloquência consistia numa força moral mais temível que as armas. Em *De ingenius moribus et liberadibus studi* (Sobre as maneiras de um cavalheiro e as artes liberais), a justiça e a ação beneficente objetivavam dar uma educação humanista, sustentando o primado da vida ativa sobre a contemplativa.<sup>78</sup> Salutati, seguindo as ideias educacionais de Cícero,<sup>79</sup> demonstrou a utilidade de se unir eloquência com moralidade (NAUERT JR., 1995).

Ao apropriar-se e reanunciar a ideia de um *homo faber*, Alberti (Leon Battista ALBERTI; 1404-1472) – seguidor de Salutati – exaltou o homem e o identificou pelas atividades produtivas e construtoras voltadas tanto para o benefício do

---

<sup>78</sup> A relação entre *faber* e *politicus* pode ser melhor apreciada em Peltonen (1995, p. 300-301), ao constatar que a melhor forma de os jovens assumirem o senso de virtude, da honra e do bem comum consiste em “*to pay close attention to their education*”.

<sup>79</sup> Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.).

indivíduo quanto para “*todos os outros homens e da cidade*” (REALE; ANTISSERI, 1990, p. 51). Em *Della famiglia*, parafraseando Platão e Aristóteles, o autor defende a ideia da felicidade, relacionando-a com bons trabalhos compartilhados com as demais pessoas. Já em *De Iciarchia*, Alberti afirma que o homem caracteriza-se em sua humanidade por ser colaborador com o próximo “*volgendo ogni suo sforzo alla patria, al bene publico, allo emolumento ed utilità di tutti i cittadini*”. (IORIO, 1987, p. 52). Tão grandiosa é sua compreensão de homem que chega mesmo a relacionar existência com utilidade na expressão “*L’uomo è nato per essere utile all’uomo*”. (IORIO, 1987, p. 52)

Alberti recomenda, além da formação técnico-científica, a formação cultural e humana, pois somente esta promove a finalidade do humanismo: que cada um possa ter e compartilhar com os demais, numa clara demonstração de que serviço significa, simbolicamente, servir a Deus, tanto em si mesmo, como também em sua imagem humana, os próximos.

Semelhante sequência de raciocínio é apreciada por Mateus Palmieri, para quem prestar serviços públicos é a mais digna virtude entre os homens,<sup>80</sup> numa clara demonstração de que serviço. Assim, a verdadeira virtude repousa nas ações efetivas em sociedade.<sup>81</sup> Compartilhar com as demais pessoas é uma exigência de todos os humanistas, pois “*l’uomo no esiste solo. Senza il linguaggio e senza la giustizia non è possibile nessuna vita tra le persone: societas ipsa per se sine justitia et sermone stare omnino non potes*” (VIVES, 1492-1540, apud SERNA in VALITÀ, 1983-1984).

---

<sup>80</sup> Tradução livre de “*Niuna cosa sarà mai più degna fra gl’uomini che la virtù di chi per publica utilità se exercita*” (PALMIERI apud NAJEMY in HANKINS, 1995, p. 93).

<sup>81</sup> Para Puledda (1996, p. 9), “[...] *For the culture of humanism, imitating the ancients meant above all to educate the new person as the ancients had done, cultivating those ‘virtues’ they had expressed themselves to possess in the highest degree and had expressed in their civic life*”.

Para que se compartilhe, há a necessidade do consentimento comum dos significados mediante o consenso público. “*Del linguaggio – le parole, i modi di parlare o le arti del sermo – diventa realtà dal momento che sono fissate le sue significazioni mediante il consenso pubblico*” (VIVES, 1492-1540, apud SERNA in VALITÀ, 1983-1984). Os humanistas mencionados reforçaram a ideia do *homo faber*, mas jamais dissociaram o *faber* do dever e do bem coletivo.

Concepção de validade universal, e com especial significado para os latinos de origem luso-espanhola, o homem de negócios é um *homo faber*, mas continua sendo em sua essência, um *homo politicus*. Esse *homo politicus*, dadas as circunstâncias históricas, ficou esquecido na formação e na educação de um homem de negócio humanista.<sup>82</sup> O remédio contra isso, na perspectiva desse ensaio, seria revitalizar a tradição da república educadora, ensinando a todos e a cada um a colocar suas reivindicações privadas à luz dos grandes valores universalistas e da preservação do bem comum.

Para os latinos em geral – herdeiros de regimes ditatoriais – a democracia carece de cultura cívica e respeito ao outro, o que torna pouco eficientes as tentativas de combate à pobreza, à violência e à doença. O modo cívico de se fazer Brasil democrático é patético. Distante de uma cultura cívica no âmbito da estrutura básica da sociedade, o país olha o futuro, mas tem-se mostrado lento em se livrar da herança do passado (SARTOR, 2001). Em geral, a democracia política no Brasil não vem acompanhada de uma cultura cívica republicana, o que faz com que nem ditadura nem populismo reduzam as desigualdades, pois inexistem cultura cívica, espírito público, virtude republicana,

---

<sup>82</sup> A relação entre *faber* e *politicus* pode ser melhor apreciada em Peltonen (1995, p. 300-301) ao constatar que a melhor forma de jovens assumirem o senso de virtude, honra e do bem comum consiste em “*to pay close attention to their education*”.

respeito à lei e ao direito do outro. Nesse contexto, em que toda a sociedade política e as instituições de ensino superior, em particular, mostram-se pouco eficientes para indicar caminhos de superação da pobreza extrema, da riqueza revoltante e da saúde aviltante da população.

A robustez dos ideais dos primeiros humanistas renascentistas – liberdade e defesa do comum – repercutiu na governança com o mais alto grau de virtude ao longo dos séculos. Esses ideais têm sido retomados constantemente em sociedades democrático-constitucionais. Trabalhos compartilhados e ações efetivas em sociedade são dois pressupostos reorganizados, por exemplo, nas obras de Rawls (1971, 1993, 1999), ao conceituar sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres, iguais, morais e razoáveis, de uma geração à seguinte. Na ausência desses dois pressupostos – agir e compartilhar – os agentes públicos tornam-se psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios exclusivos para si próprios (RAWLS, 1993).

O agir envolve um compromisso ético, mencionado desde os livros sacros à ciência política moderna.<sup>83</sup> Os livros sacros recomendam a atividade trabalhando intensamente. Lao (1987), fala do agir e ao mesmo, para que o homem não se apegue ao invento, não-agir.

Na tradição cristã, Cristo recomenda mesmo fazer tudo o que deve ser feito, mas ao término, volver-se a Deus-Criador. Os livros sacros recomendam o agir para que o homem possa cumprir sua missão terrestre de sócio-criador do mundo e sócio-redentor da humanidade. Para isso deve agir com perfeição, amor e entusiasmo. Ou seja, ser intensamente ativo com plena

---

<sup>83</sup> Ciência Política, neste trabalho, diz respeito a formas de governo, partidos políticos, grupos de pressão, relações internacionais e administração pública. Por outro lado, trata de valores fundamentais na vida humana associada como a igualdade, a liberdade, a justiça e o poder e, nesse sentido, está intimamente ligada à história, ao direito, à filosofia e à sociologia. Quanto à filosofia, dar-se-á ênfase à moral e às virtudes na vida humana associada no âmbito da República.

liberdade e agir corretamente, segundo se depreende dos humanistas, no âmbito privado e público.

Para algumas doutrinas religiosas, a tragicidade da vida humana consiste em buscar exclusivamente dinheiro, bens, prazer, louvor e gratidão, esquecendo que eles são apenas uma espécie de ponte entre o sujeito e o objeto. Na modernidade, os programas e projetos públicos quanto à repartição dos bens sociais parecem revelar uma profunda psicopatia, dado que grupos específicos se interessam exclusivamente pelos seus bens pessoais em detrimento dos demais. Anterior a Rawls, Marx constatando que todas as formas de alienação advêm da atividade laborativa do homem, propôs a abolição da propriedade privada (KORAC in FROMM, 1971).<sup>84</sup> Ideia contestada por Rawls que a defende como meio indispensável de realização do cidadão na sociedade política.

De maneira geral, na dimensão filosófico-política do humanismo, o curso racional da ação do governante é aquele que coincide com a moralidade expressa nas virtudes da prudência, justiça, coragem, temperança, honestidade, magnanimidade, liberdade e com as virtudes cristãs, com sua objeção à separação entre conveniência e moralidade. Maquiavel submeteu à prova as virtudes que expressam a moralidade, negando sua eficiência.<sup>85</sup> Nessa perspectiva, na visão filosófico-política do humanismo, é racional ser sempre moral, isto é, alcançar a

---

<sup>84</sup> Segundo um raciocínio aristotélico, mas não o acompanhando em sua extensão filosófico-política, o marxismo defende que “*L’uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell’esistenzialismo*” (MILANO apud VIRCILLO, 1975, p. 16). Segundo Marx, “*lo sviluppo dell’uomo è realizzato attraverso le sue attività*” (SUCHODOLSKI in FROMM, 1971, p. 55).

<sup>85</sup> Em *O príncipe*, Maquiavel descreve o que os homens fazem para conquistar o poder e manter o poder. Sua desconcertante franqueza ao lidar com o papel central da força ou de sua ameaça de força permanece válida onde quer que os homens trapaceiem por um posto ou uma promoção, não só na política, mas em associações profissionais de todo o tipo: indústria, organizações comerciais, religiosas, universitárias e até mesmo beneficentes. Observe-se, no entanto, Maquiavel tentou desenvolver uma teoria política isenta e não pode ser acusado de pregar práticas político-governamentais cruéis (MAGEE, 1999).

moralidade e agir em conformidade com ela. É justamente essa crença fundamental que os livros humanistas da Renascença expressam, aconselhando os príncipes a agirem *moralmente*.

O agir moralmente, no âmbito do humanismo, expressa a compreensão de que a genuína completude do homem não consiste somente em agir, mas em agir e compartilhar. O agir moral expressa ainda uma outra compreensão, a de que a genuína completude do homem não consiste somente na liberdade religiosa frente à autoridade filosófica, mas na libertação da escravidão imposta pelo *mundo social*.<sup>86</sup> O significado de verdadeiro homem humanista, nessa linha de raciocínio, consiste na libertação das velhas formas privilegiadas dos feudais e dos poderes financeiros e político. O agir moral dos humanistas renascentistas caracterizava-se por ser prospectivo e histórico numa linha da melhoria contínua e incrementalista. Já o humanismo marxista sugere destruir para (re)construir.

Em se adotando a perspectiva do humanismo renascentista, pode-se recombina conhecimento científico com política (tal qual anteriormente descrita). Admitindo que conhecimento é “[...] crença verdadeira e justificada” (DUTRA, 2000, p. 31), há suficientes razões para que os valores do humanismo clássico possam encontrar uma forte receptividade e efetividade em nosso tempo. Nosso tempo significa situações nas quais o humanismo pode ser referência na construção de uma proposta política para a sociedade contemporânea.

---

<sup>86</sup> Linha de raciocínio tomada de Marx, ao pregar que não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas é, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência. Esse raciocínio marxista sugere uma negação do “eu”. E quem nega a si próprio, nega também o outro (VIRCILLO, 1975, p. 32 e 191).

## 5 A DIMENSÃO CULTURAL E EDUCACIONAL

### 5.1 INTRODUÇÃO

Inventar a humanidade exige-se re-humanizar as invenções do espírito humano (SILVA, 1987). Dessa forma, justifica-se destacar a dimensão cultural e educacional do pensamento humanista, dentre as diversas dimensões à luz das quais o humanismo pode ser estudado.

Nesse sentido, é expressivo recordar que o ser humano não é um apêndice superficial da tecnologia, da globalização, dos serviços e dos blocos econômicos. Apesar do distanciamento histórico do ambiente sociopolítico renascentista, a lembrança de re-humanizar é ainda mais pertinente na medida que parte expressiva de cursos nas universidades públicas e privadas, com frequência, *humanismo* é um vocábulo estranho, eclipsando-se completamente em meados do século XX da esfera acadêmica por duas razões fundamentais: a *hegemonia conceitual* de algumas abordagens ao estudo do humanismo, geralmente radicalizando e enclausurando, e ao mesmo tempo confundindo conceitos e a supremacia do *progresso científico*. O nihilismo filosófico e as promessas do progresso obnubilaram a razão humana colocando-a a serviço do *desenvolvimento econômico*. *Humanitas* tornou-se irrelevante nas universidades e instituições de ensino costumeiramente protagonizadoras de programas e diretrizes educacionais priorizando as *ciências aplicadas*. Se um programa educacional privilegiar a técnica ou a sua aplicação, empobrece o humano nas suas relações de comprometimentos entre pessoas por permanecer na superficialidade do fazer técnico, muitas vezes limitados exclusivamente ao aqui e ao agora.

Retrocedendo à Renascença, dentre as diversas

características definidoras do estudo humanista identificam-se: a) profunda dedicação a uma herança filosófica e literária continuamente renovada e renovadora; b) elevada avaliação da dignidade do homem e de sua importância no mundo natural do qual ele é parte; c) uma afirmação de transcendência ou da dimensão espiritual da vida humana e d) declaração da liberdade humana e de sua defesa.

A fé na capacidade do homem em realizar seu próprio destino continua sendo um desafio central do credo humanista. A prática da liberdade e o modo como se constroem os arranjos sociopolíticos continuam desafiando a humanidade. A compreensão e a concretização do que é ser livre numa sociedade marcada pelo pluralismo continua sendo um desafio especificamente humano. O desafio é ainda maior na medida em que, ingressando na pós-modernidade, parte significativa dos programas educacionais nos diversos níveis do ensino abandonou os clássicos e a tradição humanista, que recebeu a pecha de supérflua (TORRANCE, 2001).

Em meados do século XX, especialmente no Brasil, iniciou-se um deslocamento nas diretrizes educacionais, repudiando o ensino clássico em favor do científico e do pragmático. Oriunda da Revolução Industrial, esse deslocamento educacional priorizou estudos aplicados da sociedade industrial *pragmática*. Para essa sociedade pragmática, as humanidades constituíam-se num desperdício de tempo. Assim, em grande escala, esqueceu-se até a própria língua, diferentemente dos gregos e romanos que se orgulhavam de usá-la e praticá-la.

A conciliação entre o pragmatismo da sociedade industrial e a re-humanização viabiliza-se com a educação em diversos momentos interligados: histórico, científico, tecnológico, individual e político. Com a história, aprendem-se os pensamentos e as formas de pensar dos períodos clássicos e os valores da estética dos povos. Com essa base, o indivíduo

adquire consciência de sua origem. Do científico e do tecnológico, aprende-se a epistemologia das ciências e reflete-se sobre o modo como o homem combinou técnicas e bens naturais. No nível individual, busca-se descobrir a perspectiva de uma vivência mais saudável com os demais membros da sociedade. Por último, a prática da vida política, fornece ao homem os elementos para adquirir consciência de suas responsabilidades conforme as circunstâncias.

A dimensão cultural e educacional não pretende referendar o ensino das humanidades como forma alienada dos inventores da técnica. O humanista é um especialista que tem conhecimento das circunstâncias e aprofunda suas relações, de forma politicamente responsável, com o universo pragmático das invenções.

## 5.2 OS IDEAIS CLÁSSICOS NO ÂMBITO DA CULTURA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Os ideais clássicos objetivavam claramente educar e desenvolver um tipo *desejável* de ser humano com autonomia de si mesmo para pensar e criar.<sup>87</sup> Esses ideais sobreviveram ao longo da Renascença e permanecem visíveis na contemporaneidade (CASSIRER; KRISTELLER; RANDALL, 1956; GOOD, 2001). Alicerçados na ideia de que a dignidade se funda na liberdade e na concepção universal da verdade em Pico della Mirandola, a mais segura forma de instilar as virtudes nos dirigentes da sociedade consiste em fornecer-lhes uma educação calcada nos *studia humanitatis*, iniciando com a gramática e a

---

<sup>87</sup> A esse propósito, ver Good (2001); Kekewich (2001); Nauert Jr. (2000).

retórica, culminando com a filosofia.<sup>88</sup>

O método pedagógico nos *studia humanitatis* fundamenta-se na ética e na moral. Tinha, portanto, natureza normativa, pois naquele contexto, pedagogia mesclava-se com filosofia e teologia. Os filósofos-pedagogos, no entanto, estavam conscientes do fato de que os *studia humanitatis* visava modelar moralmente o indivíduo segundo as circunstâncias da época.<sup>89</sup>

Os humanistas incorporaram consigo uma extensa carga histórico-pedagógica-educacional advinda dos gregos (sofistas e socráticos, principalmente), dos romanos e, por fim, dos catequéticos da Idade Média. Dos sofistas aprenderam que o homem deve ser preparado para cuidar de si e progredir a todo custo na comunidade. O sistema sofista advogava um sistema educacional em que os jovens se preparassem para debates com os recursos da oratória, enfatizando que o melhor orador, individualmente, galgaria os cargos e as funções na comunidade.

Dos socráticos herdaram o fundamento de que o componente mais valioso no processo educacional é o saber, que se obtém eliminando as diferentes percepções entre os indivíduos sobre um problema, descobrindo os elementos comuns com os quais todos possam partilhar, pelo menos provisoriamente. Desafiar declarações, debater profundamente o problema, expor e analisar até chegar à verdade essencial e reconhecer os pontos fracos ou inconsistentes e oferecer uma

---

<sup>88</sup> Nesse sentido, os humanistas foram protagonistas de um grande projeto moral, cultural e de transformação política. Com esse propósito, os *studia humanitatis* foram fundamentalmente um veículo para educar a personalidade, desenvolver a liberdade e a criatividade humana, e todas as demais qualidades permitidas aos seres humanos para viverem felizes e honradamente em sociedade (PULEDDA, 1996).

<sup>89</sup> Certamente alguns elementos pedagógicos humanistas já não respondem às necessidades e circunstâncias do terceiro milênio. Para ampliar e compreender quais as propostas pedagógicas mais adequadas à modernidade, consultar Rivero (1986).

alternativa para superar o impasse observado, deu origem à maiêutica ou método socrático.

Diferentemente dos sofistas, no entanto, Sócrates considerava a pessoa um membro do grupo. Dos romanos, embora absorvessem o padrão educacional sofista, os humanistas aprenderam que a educação pela eloquência da oratória só se justificava se, e somente se, conduzisse o homem público a ser bom e a ter espírito excelente.

Com a expansão e a consolidação do cristianismo, a educação assumiu outras prioridades, instruindo os homens nas crenças e nos ritos da fé cristã. A preparação de líderes e de homens públicos, submetidos ao método catequético - num extenso período que marcou a baixa e alta Idade Média - consistia em responder mnemonicamente a perguntas e respostas dogmáticas. Com esses três eixos histórico-educacionais predominantes, os humanistas preservaram a maioria dos fundamentos grego-romanos – formação pública e obrigação do Estado – romperam parcialmente com o método catequético – perguntas e respostas mnemônicas de dogmas – e recriaram um humanismo integrativo entre a física e metafísica.

Em sua origem, a educação humanista pretendia atender às necessidades de uma elite política. Vergerio (1368-1444, apud NAUERT JR., 2000), enfatiza a educação humanística como necessária para os fins políticos e, em especial, pela sua praticidade. Ou seja, uma educação formadora de líderes em uma sociedade que se concebe perene ao longo do tempo. Embora não excluindo a técnica, a educação humanista em sua concepção original opunha-se à visão prevalecente de política como uma atividade de solução de problemas técnicos ou como técnica de solução de problemas. A técnica baseia-se na educação e no treinamento disciplinar, enquanto que a educação humanística, na perspectiva política, requer compreensão de fenômenos humanos. A educação daqueles que elaboram as

políticas de ação, principalmente em muitas universidades, requer o desenvolvimento de uma conscientização reflexiva das pressuposições de valor, cultura, hábito e conhecimento implícito nessas atividades. Na formação educacional dos elaboradores de políticas públicas, uma atenção especial faz-se necessária quanto às dimensões do tempo e da história, sem a qual reduz-se a perspectiva das gerações imediatamente futuras (SCHEFFLER, 1984).

Os humanistas buscaram em Platão e Aristóteles fundamentos para fortalecer seus ideais político-educacionais. Para Platão, uma cidade, por sua própria natureza, é uma comunidade intergeracional e, em decorrência, é uma comunidade intergeracionalmente justa. Se a *polis* fracassa em transmitir leis e instituições justas às gerações seguintes, será, inevitavelmente, uma *polis* injusta. Em decorrência, injusta será a instituição educacional que fracassar em transmitir atitudes e hábitos que ampliam e consolidem a dignidade e a liberdade.

Aristóteles desenvolve a doutrina do hábito. Por hábito explica-se não somente a maneira como o homem adquire a virtude (excelência moral) e o vício, mas também, o modo como desenvolve suas habilidades técnicas e artísticas e, em geral, todas as disposições de certo tipo, sejam espirituais ou físicas como, por exemplo, a própria saúde e a preservação do bem comum e de uso de todos em sua geração e nas seguintes. Se as instituições da estrutura básica da sociedade (EBS) colocam a educação e o desenvolvimento das virtudes em segundo plano, claro está que um sistema de ensino em que predomina a *técnica* e o *pragmatismo* por si só contradiz os ensinamentos humanísticos quanto à formação de cidadãos para a prática e o exercício do bom governo (ARISTÓTELES, 1997; 1999).

Francisco Petrarca (1304-1374) – considerado unanimemente o primeiro humanista – identificou duas causas da corrupção e da impiedade de seu tempo: a propagação do

naturalismo difundido pelo pensamento árabe (conhecimento exterior da natureza) e o predomínio indiscriminado da dialética e da lógica, com a respectiva mentalidade racionalista. Em meio ao nominalismo e ao universalismo, Petrarca buscava o equilíbrio por meio da expressão verbal, agregando valores morais ao discurso. Para esses dois males, indicou dois antídotos: o conhecer a si mesmo, objetivando o conhecimento da alma, e redescobrir a eloquência ciceroniana, para o uso da retórica e da expressão (REALE; ANTISERI, 1990). O primeiro humanista insinua uma tensão entre o conhecimento exterior da natureza (ciência) e o conhecimento interior da natureza humana (consciência moral) e retoma aspectos clássicos do dilema entre ação e contemplação. Essa tensão perdurará por séculos resultando em ambiguidades acerca do *mundo da vida*<sup>90</sup> em consequência da passagem da contemplação (um mundo dado) para a ação (um mundo a fazer), ou seja, o homem dogmático opondo-se ao dramático.<sup>91</sup>

No curso do movimento do humanismo, duas explicações são visíveis para essa passagem marcante do homem dogmático opondo-se ao dramático: a coisa e a palavra.<sup>92</sup> Os humanistas se digladiaram em torno do objeto (coisa) e da expressão linguística para representá-la (palavra) e, sobretudo, para legitimá-la: a palavra do homem ou de Deus. Há que considerar, pois, dois humanismos: o que crê na linguagem constituída como realidade última do homem e aquele que a considera um instrumento para entender a realidade do *além*.

---

<sup>90</sup> Expressão utilizada por Edmund Husserl (fundador da fenomenologia) para designar o mundo que de fato se experimenta e se vive (MAGEE, 1999).

<sup>91</sup> Tensão insuficientemente esclarecida tanto pelos clássicos quanto pelos contemporâneos Freud, Fromm e May, entre outros. No âmbito da educação liberal, cultivava-se a doutrina do pluralismo político sob as regras de uma concepção pública de justiça política.

<sup>92</sup> Expressão adotada por Foucault (1926-1984 apud FOUCAULT, 1978).

A origem desse debate remonta à escola socrática e a sofística. A primeira sustenta que a linguagem é um importante meio para entender verdades profundas, posição que outorga ao homem o poder de discernir entre falso e verdadeiro, além da autonomia moral para distinguir o justo do injusto. Já para a segunda, a *verdade* em si é uma ficção dependente de um conjunto de crenças, razão pela qual não pode ser um árbitro definitivo da verdade, colocando o homem numa situação heterônima, ou seja, de agente externo.<sup>93</sup>

A heteronomia retira do indivíduo a possibilidade de “conhecer” e transfere esta faculdade, indiretamente, para uma entidade *pura e/ou universal*. Petrarca, por exemplo, preferiu Cícero e Santo Agostinho no desenvolvimento da posição retórica cristã, sustentando a ideia de que é mais satisfatório **ser bom** que conhecer a verdade.<sup>94</sup> Parte expressiva da retórica petrarquiana consistiu em produzir meios efetivos para convencer o povo a **ser bom**, mas sincronizado com a *natureza*. Certamente que Petrarca fora influenciado pela estratificação de classe social identificada tanto pelos senhores quanto pelos servos.

Alimentado por esses e outros debates, o humanismo passou a expressar a doutrina segundo a qual as pessoas podem resolver seus problemas sem recorrer a Deus. Por extensão, nos dias atuais, a ciência e a psiquiatria usurparam algumas das funções tradicionais da Igreja no que tange à explicação do

---

<sup>93</sup> Kant, por exemplo, “condena as morais heterônimas justamente porque não podem ser morais” (D’ISOLA, 1993, p. 190).

<sup>94</sup> Petrarca elevou a dignidade da *palavra* a ponto de identificar o homem, tal qual Sócrates, a partir da forma como ele a utiliza “*in actum*” e não pela sua fisionomia. Erasmo percorrerá esse cenário e já encerrando o ciclo do humanismo renascentista, representará a velha aspiração a uma cultura linguística e literária que se traduza “*in actum*”. “*La vecchia aspirazione a una cultura linguisticae letteraria che si traduca ‘in actum’*” (RICO, 1998, p. 109).

mundo e ao alívio da mente (FERNÁNDEZ-ARMESTO; WILSON, 1997).

A solução de problemas sem necessidade de recurso a uma entidade externa colocou o homem no centro de uma experiência inovadora, viabilizada pela Reforma Protestante, pela Revolução Científica e pelo Iluminismo, caudatários que são do Humanismo. Os estudos clássicos de Francisco Petrarca e outros fomentaram a análise dos valores antropocêntricos e libertaram os acadêmicos do controle eclesiástico, bem como do formalismo dogmático da escolástica (método didático que dominou a educação cristã entre os séculos XI e XV tendo como eixo a primazia da forma sobre o conteúdo).

Enquanto a escolástica se mostrava indiferente para com a qualidade e a fidedignidade dos textos, os humanistas os criticaram, reavaliaram e refizeram, apoiando-se nos modelos clássicos. Ou seja, apoderaram-se da palavra e deram uma interpretação plausível para o seu tempo. Nesse sentido, criaram o método pedagógico de aprendizagem: ensina-se, primeiro, *como pensar* ao invés de *em que pensar* (GOOD, 2001).<sup>95</sup>

Os modelos clássicos de apropriação dos textos revolucionaram o estilo e o teor da literatura e da arte. Para Pico della Mirandola, em *De Hominis Dignitate Oratio* (Oração sobre a Dignidade do Homem apud SKINNER, 1996), a dignidade não pertence somente a Deus. Para Thomas Morus, em *Utopia* (1516), rerepresenta o ideal platônico de governo humano perfeito entre a República de Platão e a Cidade de Deus de Santo Agostinho (BERTI; ROSSITO; VOLPI, 2000). Já Erasmo de Roterdã com a crítica à hierarquia da Igreja embasou a

---

<sup>95</sup> Esse método, crê-se, permanece ainda vigoroso para muitos alunos de cursos universitários de pós-graduação que se preocupam com o discurso *salvífico* (geralmente panfletários), quando nem mesmo sabem *pensar*.

Reforma.<sup>96</sup>

A tese de Erasmo de Roterdã consiste em protestar contra a ideia tão difundida de que a essência do cristianismo nada mais é que uma disposição a aceitar os sacramentos da Igreja, a dominar os artigos de fé de sua teologia e a tratá-los no convencional estilo silogístico. Em seu *Príncipe Cristão*, Erasmo exortava os governantes e magistrados a serem íntegros em todas as virtudes e se considerarem nascidos para o bem comum.<sup>97</sup>

O humanismo, no campo educacional, ao tratar da precedência da experiência direta em detrimento da tradição, chega até nossos dias identificando-se com a ciência e a política no agir público, rompendo com a contemplação e a passividade. Ao mesmo tempo em que se pede ação, o humanismo também abraça moderação e balanceamento e indaga qual a melhor educação para uma sociedade bem-ordenada.

A resposta dada pela maioria dos humanistas centra-se na educação e na prática de virtudes. Mas, por onde começar? Na proposta dos *studia humanitatis*, educar, na sua forma mais radical, significava submeter os alunos à leitura dos textos clássicos, ao domínio da retórica e da filosofia moral. Os homens não nascem, mas se fazem ou, segundo a tese fundamental de Sartre de que “*l’uomo è quel particolare essere in cui l’esistenza precede e determina l’essenza*” (BERTI;

---

<sup>96</sup> Em *Querela da paz* (1516) formula críticas ainda hoje válidas para pensar as políticas públicas no Brasil do século XXI em dois aspectos: a) a maneira como a lei brasileira é produzida cria súditos (Hobbes) e não cidadãos (Rousseau) e b) baixo interesse pela cultura como uma necessidade prática ou valor moral. Como consequência, retira-se do brasileiro a autoridade moral para falar de seu próprio ponto de vista sem criar uma sociedade organizada (AZEVEDO, 1996; MOREIRA, 1999). Além disso, há legislação muito mal redigida por governantes e deputados com casos notórios de redação equivocada e de deliberada intenção de ferir direitos e obrigações por motivação política, gerando descrédito na distribuição e no gerenciamento dos bens públicos) (MARTINS apud PEREIRA, 1999).

<sup>97</sup> *Príncipe Cristão*, Skinner (1996).

ROSSITTO; VOLPI, 1998, p. 38). Por isso, privilegiar as *virtudes* públicas e não só, ou exclusivamente, as privadas. Parafrazeando Erasmo de Roterdã, que postula e defende a filosofia em seus escritos, não se pode ser apenas técnico, se não se é filósofo. Quem não filosofa, torna-se tirano de suas paixões. Daí a importância de verificar a plausibilidade das *humanitas* e seus ideais clássicos no âmbito da cultura política no contexto histórico-cultural brasileiro.<sup>98</sup>

### 5.3 ASPECTOS DA CULTURA BRASILEIRA, HUMANISMO E POSSIBILIDADES

Uma das maiores deficiências da educação brasileira é a de separar a *instrução* que esclarece o espírito, da *educação* que regra os costumes do estado democrático. No Brasil, a educação prepara os cidadãos, precariamente, para a vida privada. Daí dizer-se que a educação brasileira transforma predominantemente o cidadão em homem *faber*. Essa predominância impede o viver e o agir, politicamente, na sociedade, e o praticar bons costumes (VIANNA, 1974). Paradoxalmente, as instituições e os programas educacionais declaram e propõem educar o homem para a vida, mas confundem vida política com a privada. Ou seja, centram no fazer ao invés de no pensar. Daí advém à desconfiança generalizada nas instituições, decorrendo a apatia e a exclusão do indivíduo na vida política na tradição propriamente Política, bem como o desinteresse pelo que é comum.

À luz da educação defendida pelos humanistas clássicos e considerando a herança cultural, não se pode afirmar categoricamente que no Brasil desenvolveu-se uma elite

---

<sup>98</sup> Para Puleda (1996), *humanitas* é uma operação cultural que visava, aos romanos, preparar o cidadão para viver e agir em sociedade.

virtuosa. As elites brasileiras incentivaram o mecanismo do *mudancionismo*<sup>99</sup> legal sem correspondência institucional, gerando um círculo vicioso de corrupção, pois é mais comum que as instituições não se modifiquem, já que a legislação nova (resultante do mudancionismo) fica sem efeito. E na corrupção, generaliza-se a desconfiança e a não-cooperação.<sup>100</sup> Ou seja, as elites, filosoficamente falando, sequer conseguem conduzir suas vidas segundo o princípio da prudência racional individual, para não mencionar princípio moral.

Azevedo (1996), identifica cultura brasileira com o mandonismo da estatocracia, que, por sua vez, é causa e efeito do inchaço estrutural e institucional do Estado brasileiro e, em consequência de sua intromissão na vida das instituições, das empresas e dos cidadãos, o Estado torna-se apolítico e insignificante quanto à prática da justiça. Dessa intromissão indevida resulta a apatia que solidifica *ethos* hierarquizante e elitista e com baixa participação política (DAMATTA, 1986; 1993). É por isso que o Estado englobou a sociedade e a economia sem que esse mecanismo funcionasse com eficácia e com justiça. Ao contrário, essa combinação funcionou e ainda funciona para atender à demanda de um Estado clientelista e mafioso (PÉREZ LINDO, 2000). É por isso, também, que a população brasileira não confia nos representantes políticos. Só um, em cada 20 brasileiros, dá ao político, além do voto obrigatório, alguma credibilidade. 56% dos brasileiros não percebem nos próprios brasileiros, pessoas que tenham integridade, capacidade e as condições morais para serem líderes

---

<sup>99</sup> Expressão extraída de DaMatta (1993) para designar a volúpia de querer mudar tudo sem se fixar em nada, principalmente nos valores e princípios gerais. A ideologia mudancionista afirma que “estamos mudando, estamos melhorando”.

<sup>100</sup> A *Cooperação* (RAWLS, 1971, 1993, 1999; AXELROD, 1984; RIDLEY, 1996) exige uma atitude de confiança entre os membros de uma sociedade durante toda uma vida.

em quem o país possa confiar!<sup>101</sup> A população já não tem muitas razões para confiança em geral.

Duas pesquisas de âmbito nacional registraram percentuais dessa desconfiança geral: 64% dos brasileiros consideravam que quando uma pessoa tem a oportunidade de conseguir uma vantagem fazendo algo errado, e sabe ter poucas chances de ser descoberta, ela age ilegalmente; 82% consideraram que a maioria das leis não é obedecida; 86% acharam que existem certas pessoas que, mesmo que façam coisas erradas, nunca serão punidas pela Justiça; 80% acreditavam que as leis só existem para os pobres e que a Justiça brasileira não trata os pobres e os ricos da mesma maneira.<sup>102</sup>

A cultura política brasileira cultivava diferentemente das recomendações dos humanistas clássicos, boa parte o caráter autoritário das relações de dependência que, até recentemente, serviram, entre outras, de arcabouço à identidade social brasileira: a informalidade, a cordialidade, a improvisação, a plasticidade, a benevolência, o sentimentalismo, a simpatia e a impontualidade; a tradição para que sejam concedidos privilégios exclusivistas a categorias sociais portadoras de poder de barganha, base do corporativismo; o velho ideal colonial de colher frutos sem plantar, numa ânsia de recolher recompensas imediatas e fáceis (apego à lei do mínimo esforço e visão de curto prazo); a não-assertividade nas relações interpessoais, reforçada pela prática da cooptação e pela troca de favores.

Esses traços geram um *ethos* hierarquizante e elitista que se manifesta na descrença generalizada nas instituições. No caso particular das instituições de ensino, a descrença nos seus programas e conteúdos, reflete-se negativamente no desenvolvimento do senso moral dos cidadãos e transmite-se de

---

<sup>101</sup> Pesquisa da *Vox Populi*, Revista **Época**, ano II, n. 53, 24 de maio de 1999.

<sup>102</sup> Revista **Veja**, 2 dez. 1992 e **O Estado de S. Paulo**, 7 de jun. de 1993.

geração a geração. Azevedo (1996, p. 217) assevera que:

[...] no Brasil, o Estado aparece como uma providência que precede os indivíduos e a que se recorre como um sistema de amparo e de proteção. O que se vê atrás da estrutura do Estado não é o interesse coletivo de que é ou deve ser a suprema expressão: não é uma vontade objetiva que se desenvolve e reforça a dos indivíduos, para que esta se possa realizar completamente; não é a sociedade politicamente organizada que, como um espelho mágico, transmite ao indivíduo, com sua imagem, um poder novo; são, antes de tudo, as forças vivas, as personalidades que agem e têm em suas mãos as alavancas do comando. Não são as instituições, não é a autoridade que se respeita, seja qual for o indivíduo em que ela se instalou; mas os personagens que detêm o poder ou se agitam no cenário político, envolvendo-se numa auréola de prestígio.

Está nessa crítica à *política à brasileira*, que já não se coaduna com a contemporaneidade e com as exigências da política pública transparente.

Do ponto de vista da cultura brasileira, é pertinente salientar que o espírito individualista e quase libertário, bem como as influências tradicionais dos particularismos locais, levam os homens a agrupar-se em torno de pessoas e não de ideias.<sup>103</sup> Isso torna o Estado cada vez menos capaz de servir de instrumentos de atendimento ao interesse público e transforma, pouco a pouco, o municipalismo, princípio vivificador do Estado democrático, em instrumento de servidão (AZEVEDO, 1996).

Nesse estado servil às elites, predomina a aversão cultural

---

<sup>103</sup> Na visão de Penna (1999), mencionar *cultura* no âmbito da educação, dada a herança cultural brasileira, parece, na maioria das vezes, motivo de chacota quando não de exibicionismo e boçalidade, pois legamos, entre diversos traços, o do esteticismo antiintelectual e pendor cordial e erótico.

à vida humana associada o que, por seu turno, consolida o individualismo esposado com o oportunismo. A aversão cultural à vida humana associada, nesse contexto, amplia-se com a desconfiança generalizada na estrutura básica da sociedade (EBS) e dos próprios sujeitos sociais. Essa dupla desconfiança – institucional e pessoal – não se coaduna com o *desideratum* do pensamento humanista latino em sua proposta de *studia humanitas*.

Desse retrato político-cultural, o humanismo latino no âmbito educacional, se mostra estratégico na superação das deficiências da educação materialística ou mecanicista. Uma educação com enfoques preponderantemente materialística ou mecanicista, afasta os cidadãos da prática da *virtude* política clássica. Ensino formatado sob a ótica tecnicista tende a conduzir o homem ao *animalismo*: “[...] não somente nas escolas, mas na sociedade de um modo geral e que a instrução meramente prática e utilitária destruiria o verdadeiro espírito da cultura” (WALTER, 1998, p. 28). O caminho para superar o *animalismo* intrínseco a um programa que reduz o homem político ao *faber* e *economicus* é incorporar os fundamentos humanistas ao sistema educacional.

Diferentemente do que apregoa Rawls (1997) – uma geração não lega à outra apenas capital real (fábricas, máquinas, recursos financeiros e naturais, água potável, ar puro, segurança, saúde), mas também conhecimentos e cultura, técnicas e habilidades que possibilitam as instituições justas e o valor equitativo da liberdade – lamentavelmente, os sucessivos modelos de desenvolvimento no Brasil, revelam: a) um forte negligenciamento de recursos humanos, b) desperdício – quando não o uso predatório – de recursos naturais e, c) desperdício de conhecimento científico e tecnológico, pela pouca integração entre a Universidade e o desenvolvimento econômico e social. Assim, a educação de um país que reduz o homem político ao

*faber e economicus*, lega, quando muito, à geração seguinte apenas capital físico (fábricas, máquinas, recursos financeiros e naturais), e não conhecimentos e cultura, técnicas e habilidades que possibilitam as instituições justas e o valor equitativo da liberdade.

No início do terceiro milênio, a unilateralidade tecnológica e instrumental, articulada pelo governo e pela sociedade, está sendo assumida pelas políticas públicas do Estado brasileiro como os únicos pontos da pauta de discussão política. Portanto, em nada mudou. A modernização seletiva continua criando os párias sem pátria, sem mátrias e sem dignidade, pois essa pressupõe um reconhecimento universal entre iguais (TAYLOR apud SOUZA, 2000).

Nesse contexto, entende-se que a herança cultural brasileira não leva à fatalidade a um tipo de determinismo histórico. Com a possibilidade de se eliminar as culpas do passado, pode-se criar uma realidade sociopolíticaprópria e específica, pois a herança histórica não se constitui em nenhuma fatalidade ou traço congênito e insuperável do passado. Metaforizando Merquior (1991), a cultura humanista é vigorosa na modernização da cultura brasileira e na humanização da vida moderna.

O humanismo, no campo educacional, apropria-se da *paideia* grega, ou seja, da educação liberal. *Humanitas* significa desenvolver na pessoa “[...] um tipo de amizade e sentir-se bem para com todos os homens sem distinção”. (SPANOS, 1993, p. XVIII). Uma instituição que incorpora o significado liberal de educação – amizade e sentimento de estar bem com todos os homens sem distinção – pode ser chamada propriamente uma universidade que educa e habilita cidadãos para as artes.<sup>104</sup> Assim, aqueles que com grande empenho desejam e buscam as artes são mais altamente humanizados. Esse tipo de conhecimento e treinamento tem sido concedido apenas ao

---

<sup>104</sup> Também entendido “*scholarship and training in good conduct*” (SPANOS, 1993, p. XVIII).

homem dentre todos os animais. Por essa razão é denominado *humanitas* ou humanidade (GELLIUS apud ANDIC in GOICOECHEA; LUIK; MADIGAN, 1991).

O termo *humanitas* expressa as *artes liberais* (o *trivium*: gramática,<sup>105</sup> retórica e dialética que alguns autores denominam de gramática, lógica<sup>106</sup> e retórica;<sup>107</sup> o *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música).

O programa de estudos das artes liberais, com ênfase na retórica e na filosofia moral,<sup>108</sup> objetivava formar cidadãos com capacidade para participar na vida da comunidade política. A especial importância da gramática (expressar-se correta e claramente na língua escrita e falada) e da retórica (produzir argumentos persuasivos e tomar decisões práticas<sup>109</sup> com base em probabilidades e nas certezas da *lógica*) reside no fato de serem qualidades desejadas em qualquer sociedade politicamente bem-ordenada.

A educação, na cultura renascentista, ao formar cidadãos capazes de participar da vida na comunidade política e de dar uma atenção especial às possibilidades e escolhas morais, mantém-se vigorosa e válida para se rever a formação dos profissionais de saúde do século XXI no âmbito das instituições de ensino superior, pois aquela educação aplica-se às pessoas em sua condição humana, em vez de simplesmente treinar pessoas para o exercício de uma *função* no âmbito meramente

---

<sup>105</sup> “*Consisteva nella conoscenza delle regole della língua latina, indispensabili per capire la Sacra Scrittura, allora diffusa unicamente in latino*” (BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 3).

<sup>106</sup> “*La lógica, o dialettica, consisteva nel saper argomentare corretamente*” (Ibid., p. 4).

<sup>107</sup> “*La retorica consiste nella capacità di persuadere efficacemente a compiere o a non compiere determinate azione*” (Ibid., p. 5).

<sup>108</sup> Filosofia moral refere-se ao modo como a humanidade pode obter uma *good life* (KEKEWICH, 2000).

<sup>109</sup> O Humanismo não se afasta, todavia, das ciências exatas, porque consiste numa percepção da vida com a concomitante prática da vida em ambiente político-cultural em que as *ciências exatas* mantêm uma estreita relação com as ciências humanas.

especulativo-científico.<sup>110</sup> Ou seja, não basta erudição ou de produção de diplomas e títulos formais, mas formação humana a serviço da comunidade e da humanidade.<sup>111</sup>

O humanismo e a política, tal qual exposto, não rompem com a ciência. Os objetivos não se excluem. O humanismo de um lado e a política, e de outro, a ciência, podem ser colocados em campos distintos, mas com preocupações humanas semelhantes. O humanista contemporâneo reconhece os avanços da ciência como atributo do homem e, ao mesmo tempo, como um poderoso instrumento de reflexão e ação na perspectiva das *artes liberais*.

#### 5.4 CIÊNCIA, TÉCNICA E HUMANISMO – SUPERACÃO DO SENSO COMUM

Ao enfatizar a moral renascentista, pode-se transmitir a impressão de que a ciência e o invento são alheios ao humanismo e que esse, por sua vez, opõe-se ao *homo faber* numa alusão de que existem dois polos: a) do homem ou da Paideia e, de outro, b) o científico. No entanto, a ciência é um componente essencial na vida humana associada, de qualquer outra especialidade considerada mais propriamente humanística.

Na tradicional classificação das artes do *trivium* e do *quadrivium*, encontra-se uma classificação humanística. As artes, no *quadrivium* (astronomia, música, geometria,

---

<sup>110</sup> “*Humanistic education, [...] seemed far more practical, far better suited to the human condition, than training in speculative and scientific questions*” (NAUERT JR., 2000, p. 15-6).

<sup>111</sup> *L'uomo universale* – “*concept that man in the Renaissance was capable of achieving knowledge and accomplishment in a broad range of human activities, both social and cultural*” – e *do l'uomo morale* – “*concerned with how human can achieve a good life*” (KEKEWICH, 2000, p. 259).

aritmética)<sup>112</sup> correspondem propriamente às ciências como concebidas hoje e, no *trivium*, ainda que impropriamente, as artes (gramática, retórica e dialética), correspondem à concepção atual, de ciências humanas.<sup>113</sup>

A conexão entre esses dois aspectos do saber – humanístico e científico – dá-se pela palavra grega *logos* que significa tanto *palavra da linguagem* tal qual se usa hoje, quanto *número ou relações*, ou seja, conjunto de relações que constituíam, precisamente, de um lado, a geometria e de outro, a aritmética, a música ou a astronomia. *Logos*, portanto, expressa a ideia tanto de números quanto de palavras.

Para os humanistas, essas sete artes são ditas artes liberais. *Arte*, na linguagem antiga, não significava simplesmente um saber abstrato, mas ao contrário, um *saber fazer*. Dessa forma, se por um lado, a assim chamada *ciência* aproxima-se das artes pela palavra, por outro, essas artes – do saber expressar – funcionam como estímulos capazes de induzir ao *saber fazer*. Nesse contexto de aproximações entre terminologias, a palavra *sofia*, no grego antigo, encerra um significado de *saber fazer prático*, e não somente de *episteme*<sup>114</sup> (LEPRI, 1988). Brocar (apud RICO, 1998) no auge dessas discussões, defendeu que o homem se distancia da besta por causa da linguagem. Essa linguagem, além de pôr-se a serviço das artes, serve como instrumento indispensável para a formação completa do homem, gerando equilíbrio do corpo, da sociedade e da alma (BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000). O equilíbrio das matérias do *trivium* e do *quadrvium* é indispensável para a formação do homem.

---

<sup>112</sup> Aritmética, para os desavisados, significa exatamente as artes dos números.

<sup>113</sup> O *trivium* (gramática, lógica e retórica) referia-se à *palavra*, e, por extensão, à *comunicação*. Daí dizer-se que os humanistas latinos inauguraram a *logocentria* (SPANOS, 1993).

<sup>114</sup> Que trata do que é, como obter e validar o conhecimento e seus limites.

Essa formação completa implica não só a cura do corpo, como também da sociedade e da alma.

Ainda que tais discussões permanecessem no âmbito das diversas congregações religiosas e que a ciência fosse apenas um apêndice da matriz religiosa, no programa cultural do *studia humanitatis* merece ser desfeita a unilateral ligação do humanismo com abstração ou com filosofia religiosa. Desde Platão, a capacidade de raciocinar geometricamente era uma condição para poder-se aproximar da filosofia. *Arte*, portanto, tem a ver com a invenção. Da invenção deriva a ciência que vai tratar da aplicabilidade ou da utilização do invento. O que se tem a resgatar, na perspectiva do humanismo, é que ciência tem relevância humanística, sem que haja um desequilíbrio.

De forma poética, mas com profunda capacidade de síntese literária, Goethe identificou alguns desvios dos fundamentos humanísticos em função da obsessão pela técnica na percepção humana do planeta Terra e na organização política da sociedade. Trata-se da postura faustiana que retrata a fascinação do homem moderno pela economia e pela tecnologia que, por sua vez, gerou o desequilíbrio tanto na relação do homem com a natureza, quanto do predomínio das ciências exatas sobre as humanas.

Aqui cabe ressaltar a ideia da promessa de oportunidades para todos, inserida na ideologia da modernidade, que tem um particular interesse pelo progresso técnico como matriz definidora da vida humana associada. Nesse contexto, a ciência humana tem sido derrotada pela ética protestante em função do desequilíbrio provocado no âmbito das relações desta com aquela. Transvaluando a atividade econômica ao infinito como se fosse o gozo eterno, a ética protestante habilita-se a converter recursos do futuro em bens de capital para a satisfação (uso e usufruto) dos indivíduos predominantemente nessa geração. Tal ética opõe-se aos fundamentos do humanismo latino que

recomenda agir sim, mas, necessariamente, compartilhar, sob pena de provocar desequilíbrios pela arrogância das ciências exatas e da subserviência das ciências humanas.

Em se perdendo o equilíbrio e permitindo a arrogância infinita e inextinguível, a humanidade contemporânea perdeu o senso de beleza e esqueceu sua mortalidade, esposando a ideia de que desenvolvimento exige sacrifício da dignidade humana.

À luz dos fundamentos que dizem respeito ao agir e ao compartilhar, parte expressiva dos desafios da tecnologia pode ser satisfatoriamente encaminhada pelo humanismo latino, pois, o mágico de Goethe em Fausto foi substituído pelo *profissional especialista*. Os humanistas, defendendo as artes liberais não se opuseram ao agir técnico, ou seja, ao *quadrivium*. Comungando das ideias dos humanistas e interpretando Goethe, advoga-se pertinência da ciência com a tecnologia, habilitando a humanidade a ganhar segurança e bem-estar, o que em si significa assumir o ônus da liberdade e da criatividade defendido por Pico della Mirandola. No entanto, a tecnologia e diversas correntes do pensamento moderno, na interpretação de Binswanger (in FABER; MANSTETTEN; PROOPS, 1996), negligenciaram a essência e o significado do poder humano.

Assim, o *profissional especialista* de formação preponderante nas ciências exatas, age sabendo como as coisas funcionam. No projeto faustiano, a dinâmica da economia, esquecendo a humanidade, identifica-se com o que se faz. Ao esquecer a humanidade, a alma humana dobrou-se ao projeto faustiano, provocando uma fenda entre humanismo e vida humana associada.

O projeto da modernidade, nessa perspectiva, prioriza o poder do homem em ser o criador de seu próprio mundo, de sua própria liberdade e felicidade, independentemente do compartilhar. A partir dessa prioridade, a Economia exerce uma especial fascinação pela possibilidade de promover o

crescimento infinito e o progresso eterno (BINSWANGER in FABER; MANSTETTEN; PROOPS, 1996). A focalização predominante na economia e na tecnologia, mas sem a devida *humanização* de outras dimensões da vida humana associada, sugere a mutilação do senso da beleza natural, estético-moral da vida e do equilíbrio das ações humanas no tratamento ético para com os recursos do mundo e da vida.

O dilema, no âmbito educacional e pedagógico, consiste em como ensinar ou educar *humanisticamente*, sem que educadores e mestres estejam preparados para operar dessa forma. E, mais, sem que instituições e programas de ensino preparem-se, filosoficamente, para romper o círculo vicioso do qual se é vítima e verdugo ao mesmo tempo. Pressupõe-se que o professor, sendo formado e educado com uma bagagem humanística, abordará qualquer tema sob a ótica do humanismo (LEPRI, 1988). Por isso, diz-se que a educação deve ter, minimamente, duas funções: a formativa e a aplicativa.

O desafio consiste no seguinte fato: havendo, nos programas de ensino universitário, preocupação exclusiva com a função aplicativa do conhecimento científico – o uso da invenção, ou seja, o quadrivium – muito provavelmente haverá um desequilíbrio na formação dos cidadãos com graves repercussões políticas. Jocosamente, é possível que se forme sábios insensíveis aos problemas e aos desafios da humanidade, valorizando e dando ao invento um valor muito além da criação.

Ora, uma síntese provisória da lógica dirá que o invento é apenas uma dimensão entre as diversas outras dimensões da vida em sociedade. A aplicação do saber científico é apenas uma dimensão objetiva, aquela que se manifesta ou que funciona. A educação humanística ajuda a educação científica, e essa deve apresentar aos educandos exemplos e não resultados. São pólos inseparáveis. Daí dizer-se do humanismo tem uma eficácia especial até mesmo para salvar a ciência do patulhamento

ideológico. Patrulhamento ideológico porque ataca não a técnica, mas o saber em geral. Não resta a menor dúvida que a desfiguração do humanismo no âmbito da educação em geral, em especial no Brasil, é contra o saber e não contra a técnica. A educação humanista consiste em salvaguardar o saber e, por isso mesmo, defender o homem do abuso da técnica, bem como defender do uso inescrupuloso.

Uma sociedade consumindo cada vez mais ciência e técnica, obviamente requer da escola formação de cientistas e de técnicos. O humanismo não nega a ciência e sua importância, obviamente relevante e importante no plano da vida quotidiana, do desenvolvimento social e dos costumes de nosso tempo. Nega, no entanto, a unidimensionalidade da técnica ao transformar-se numa força imponderável e inescusável no âmbito da educação e da cultura.

## 5.5 HUMANISMO E NOÉTICA

O humanismo propõe que a humanidade pense ciência sob a ótica da estrutura noética, ou seja, num conjunto de dimensões (materiais, espirituais, cognitivas e religiosas).<sup>115</sup> A ciência tentou crescentemente contrapor-se à existência do metafísico, até chegar ao agnosticismo, na ilusão de que o que conta ao homem é aquilo que se pode medir, ver e experimentar. Ora, os limites desses procedimentos ficaram evidentes, a ponto de essa ideologia pretender fornecer respostas completas ou abrangentes aos problemas do homem. Pretender reduzir a complexidade da realidade a apenas uma dimensão – a dimensão técnico-científica – é subtrair o sentido da vida. Dessa forma, educação humanista exige compreender os condicionamentos frequentemente

---

<sup>115</sup> A noética estuda as leis gerais do pensamento em suas múltiplas dimensões.

inconscientes de parte dos meios de comunicação e das opiniões dos *marqueteiros*.

No humanismo clássico, os antigos cânones das artes de falar, dizer e escrever foram valores-guias para a formação intelectual e moral do homem, porque neles se revelavam e traduziam a educação do gosto e do belo estético. Portanto, de uma cultura abrangente e universal. As crises do homem de hoje – valores, dignidade, religiosidade, entre outras – inserem-se num contexto substancialmente cultural e moral. Por isso, necessitam de uma resposta nesse âmbito – cultural e moral – ou seja, uma redefinição de homem, recompondo algumas de suas específicas e diversas características essenciais. A crítica mais contundente e específica, após supremacia técnico-científica, é a de que o homem tem sido exposto a um processo de fragmentação e divisão de si mesmo e, em consequência, da própria humanidade que, em geral, se expressam na concentração de renda e nas ininterruptas guerras entre povos e nações.

Ora, o humanismo renascentista propõe e/ou oferece uma resposta à fragmentação. Os humanistas com os fundamentos universais do agir e do compartilhar, além de exercitarem em grande escala a tolerância, propuseram uma ética da união dos homens, independentemente de seu credo religioso, muito além das circunstâncias histórico-temporais e das fronteiras geográficas (RICO, 1998).<sup>116</sup>

A atual tendência dos atuais movimentos humanistas, enriquecidas dos ideais renascentistas, referendam os fundamentos tradicionais para essas e outras questões universais e, em especial, para a sociedade brasileira, pois: a) recorda que os seres humanos ainda que participem do mundo natural

---

<sup>116</sup> O tema do humanismo e da tolerância pode ser melhor apreciada em Remer (1996).

enquanto corpo, não são reduzíveis a um simples fenômeno natural, comercial e industrial. Mas são, antes de tudo, projetos humanos coletivos; b) propõe eliminar as formas de violência e a discriminação que possam privar os seres humanos de sua intencionalidade e reduzi-los a coisa, objetos naturais e instrumentos de intenções de outros, principalmente quando usado para consumo de medicamentos da indústria em geral ou trampolim político-eleitoreiro; c) reconhece e valoriza a diversidade pessoal, cultural; d) afirma a liberdade de professar ideias e crença na construção do bem comum no âmbito da vida humana associada; e) confere um senso de relatividade na formação do senso de valor, distinguindo o útil do fútil no âmbito da vida humana associada; f) impulsiona uma reflexão constante sobre o modo de viver na contemporaneidade e na futuridade; g) alerta os cidadãos sobre a confusão de valores pós-modernos, tanto na ética quanto na estética; h) recorda que liberdade não é licenciabilidade; i) estimula a invenção, a razão, a responsabilidade e a cooperação; j) estimula o senso moral no avanço técnico-instrumental; k) oferece referenciais às instituições formadoras de profissionais para o desenvolvimento do pensar aliado ao realizar; l) oferece argumentos para a compreensão do dogmatismo e cientificismo, da pós-modernidade e modernidade, da liberdade e necessidade, do individualismo e coletivismo, do tecnicismo e humanismo.

O espírito dessa união dos homens inspirava-se no otimismo, no que diz respeito à bondade última da natureza humana e, por certo, subentendendo sempre que essa proposta humanística de fundo religioso caracteriza-se pelo otimismo antropológico ou de um chamamento à lei natural.

Antes de Galileu, o homem era pensado como centro do universo, constituído hierarquicamente de espírito e de matéria, mas ambos a serviço do aperfeiçoamento do primeiro. A teologia e a filosofia constituam-se em uma das dimensões

cognitivas que informavam todo o agir humano até mesmo a compreensão do mundo natural. As ciências e as observações científicas – de fato um capítulo da filosofia – só se confirmavam ou tornavam-se verdadeiras na medida em que não contradissem as afirmações teológicas e filosóficas.

Historicamente, no entanto, a ruptura galileana da ciência com a filosofia construiu-se muito mais a partir da metodologia do que da epistemologia. De fato, Galileu afirmou que, para conhecer o mundo físico, não se podem usar regras e categorias da filosofia, mas se deve usar um método específico chamado *experimental*. Com o tempo, a noção de experimentação foi subvertida, a ponto de se separar física da metafísica. Para Galileu e Newton, o experimento era apenas uma observação sem se desvincular da metafísica, e que tudo devesse ser reconduzível de algum modo a Deus. Deus ou uma entidade superior ao entendimento, não explicável pelo experimento, permanecia sendo a referência de tudo, até mesmo do experimento.

Carecendo de Deus ou de uma filosofia de caráter axiológico, sucessivamente, os homens de ciência, desprezando a filosofia e fortalecidos pelo sucesso da técnica, tornaram-se cada vez e sempre mais ‘independentes’ e ‘orgulhosos’ de outros saberes. Em geral, colocaram-se na condição de resolver todos os problemas do homem, pondo de lado os outros conhecimentos e, em particular, a metafísica. Consolidou-se, assim, no Ocidente, uma separação entre ciência e metafísica, aprofundando a ruptura entre essas dimensões fundamentais da natureza humana, com consequências diversas na sociedade já nos séculos XIX, XX e XXI. A técnica, que era entendida como extensão das faculdades humanas, passou a ser assumida como a própria faculdade humana. E essa passagem, por sua vez, tem sido assumida como se fosse natural no âmbito das instituições e programas de ensino.

O senso de felicidade, traduzido pela coesão e integridade da consciência exterior e interior da proposta humanista-renascentista, foi subtraído por esse novo modo de pensar. Ao dar um sentido extremado às manifestações exteriores que a técnica proporciona em seus inventos, o homem moderno atrofiou seu *eu* e *descosmificou-se*, assumindo-se a dispersividade, símbolo da derrota da *centralidade*. Se os cidadãos de uma sociedade tornarem-se exclusivamente dispersivos, sem uma unidade política, espiritual ou, mais largamente, humana, há fortes razões para admitir que a dispersividade levará à fragmentação do ser e da sociedade.

Nesse sentido, e com esses argumentos, pensa-se na necessidade da reconstrução de uma *unidade do homem* e da redefinição de uma hierarquia de valores, ora valendo-se da História ora da cultura em geral. Questiona-se, então, sobre quais valores resgatar para reconstruir a unidade do homem.

No rastro dos fundamentos do humanismo, requer-se cada vez mais pesquisa científica para afrontar os problemas a serem resolvidos pela técnica. A hierarquia de valores requer, por outro lado, uma cultura científica capaz de pensar o homem de hoje e de amanhã. Se antes essas questões se transferiam para a *providência divina*, a ética e a noética passaram a exigir uma sabedoria especial do agir e do compartilhar humanos. A exigência é, então, de uma educação científica que inclua a moralidade da técnica e da filosofia moral.

Reconstituir a unidade do homem em todas as suas dimensões (materiais, espirituais, cognitivas e religiosas) exige educação para que os cidadãos, tal qual Pico della Mirandola, façam suas próprias escolhas em estado de liberdade. Mas fazer escolhas que possam, com consciência, conhecimento e responsabilidade, diferentemente dos demais seres vivos, desenvolver a sociedade e mantê-la à luz do pluralismo político, na perspectiva de uma sociedade bem-ordenada. Se essa unidade

não se recompõe em todos os seus elementos, incluindo a ciência, as possibilidades culturais dessa unidade distanciam-se da unidade humana, dando lugar à desvinculação do homem em si e entre si em seus múltiplos interesses. Talvez essa seja a unidade perseguida pelos humanistas, pois a existência humana, “*svicolata da ogni punto de riferimento sia trascendente che immanente, si presenta in sé priva di qualsiasi consistenza ontologica e quindi si rivela insignificante e banale*” (BLASI apud LEPRI, 1988, p. 146).

Reconstruir, por outro lado, requer entender a cultura pós-moderna que, desvinculando-se de verdades e certezas de ordem *metafísica*, baseia-se na ciência e na técnica para entender o problema da verdadeira natureza do homem. De fato, a ciência e a técnica podem ser dimensões significativas e expressivas na escolha de meios e fins humanos adequados à vida em sociedade. Mas deve-se ter em conta que as teorias científicas representam somente uma verdade parcial e provisória da realidade. A ciência é sempre crítica, persistente e inquieta. Um conhecimento científico por completo é sempre hipotético e conjectural, pois, a validade de qualquer teoria científica é sempre limitada. Daí assumir-se que, embora se possa conhecer com certeza aquilo que é certamente real, é um erro pensar que real é somente aquilo que se pode saber com certeza que é real.

Da limitação da ciência e da consciência da relatividade da técnica como meio, e não como fim, pode-se estender diversas interpretações epistemológicas aos desafios da pós-modernidade. Primeiro, os cientistas das ciências exatas e aplicadas, em geral, esqueceram-se dos limites da ciência. Os programas de ensino e cursos das universidades, em geral aqueles mais procurados e que dão maior status, potencializam o fazer técnico. Assim, transformaram os cidadãos em sujeitos reclusos a um campo de ocupação intelectual cada vez mais estreito, dando-lhes o poder de autoproclamar-se virtuosos, não tomando conhecimento

daquilo que fica fora de seu âmbito de concentração, e denominando diletantismo a curiosidade pelo conjunto do saber (FRANCO, 1984). Segundo, por esquecer os limites da ciência, os cientistas das ciências aplicadas abandonam a especulação, que é completamente privada de garantias do ponto de vista da ciência e que, portanto, dentro desses limites, constitui-se na metafísica.<sup>117</sup>

Desse posicionamento – esquecimento e esquecimento dos limites – advém a ideia de que a ciência e a técnica não oferecem nenhuma credibilidade nem têm a pretensão de predizer, mediante a pesquisa científica, as formas definitivas e últimas de conhecimento acerca das coisas e dos homens. Oferecem, epistemologicamente, sim, uma explicação *provisória*. Portanto, o sonho humanístico-renascentista de instaurar o reino do homem sobre a natureza subentende uma sempre mais clara consciência de que a realidade, tal qual se obtém por meio da ciência, na sua totalidade, é somente um ideal regulativo, na medida em que, epistemologicamente, a ciência é uma busca, e não um resultado, um meio e não um fim.

À luz desta constatação, é evidente que a epistemologia contemporânea restitui ao pensamento a capacidade de resolver alguns desafios e, ao mesmo tempo, sugere a impossibilidade temporal de compreender a realidade de maneira completa e exaustiva. Esse raciocínio da inexaustibilidade, por sua vez, conduz à suposição de que a própria ciência é um caminho

---

<sup>117</sup> Na visão de Popper (1972 apud MAGEE, 1999), em não havendo explicação física, a compreensão se volta para a metafísica. No âmbito do pensamento político público, entendeu que as coisas, a criação e a perpetuação de um estado social ideal não são opções coerentes. Em vez disso, o que se tem a fazer é administrar um processo de mudança incessante que não tem ponto de chegada, em que todos os cidadãos se engajam numa perpétua resolução de problemas. Ao propor essas idéias, Popper desferiu um golpe poderoso nos mais influentes proponentes de uma forma ideal de sociedade, sobretudo Platão e Marx.

heurístico para a metafísica, possibilidade essa que libera o cientista para infinitas outras dimensões simbólicas que enriquecem o homem e dão origem a um mundo mais humano.

A ciência e a técnica – sendo meios disponíveis, mas sabidamente limitadas –, cede lugar à razão, com seu poder de demonstrar, criticar, justificar e contra-argumentar. Assume, assim, um papel relevante no pensamento contemporâneo, encarnada na experiência existencial, e, portanto, ao lado da ciência e da técnica, o papel de ser intérprete da contemporaneidade, cuja justificação se dá no âmbito das razões dos seres humanos. Portanto, na multidisciplinaridade cultural dos saberes.

## 5.6 A MULTIDISCIPLINARIDADE E O HUMANISMO

As ocupações técnicas dos indivíduos e o modo de exercê-las em sociedades alteram-se conforme as circunstâncias históricas, a evolução científica e as tendências da vida humana associada. Uma dessas tendências em ambientes empresariais, universidades e centros de pesquisas referem-se à exigência de participação de diversos profissionais no desenvolvimento contínuo de tecnologias e conhecimentos.

A participação, no entanto, exige, simultaneamente, elevadíssimo grau de especialização de cada um deles. Trata-se de uma especialização que incorpora o trabalho em equipe tanto quanto a capacidade de desempenhar várias funções em várias especialidades. Com essa visão, a especialização continua sendo a expressão mais avançada do grau de sofisticação de um projeto organizacional de sucesso na produção de bens e serviços, importando cada vez mais a capacidade de compartilhar conhecimento e interligar-se em redes flexíveis e operacionais.

O fundamento da rede requer uma educação para

compartilhar linguagem comum, permitindo uma vida em sociedade de forma mais plástica, flexível, multirracional e multiétnica. A ênfase na comunicação<sup>118</sup> e no uso criativo da linguagem amplia, sobremaneira, as possibilidades de diálogo e gera um sistema virtual, capaz de crescer economicamente e enriquecer-se espiritualmente. Na Grécia antiga e na Renascença, o aperfeiçoamento instrumental (o desenvolvimento de competências e especializações) caminhava lado a lado com o desenvolvimento linguístico, artístico e cultural, por meio do diálogo, comunicação e relacionamentos políticos e sociais. Assim, o sistema de redes flexíveis exige profissionais com diferentes especializações e graus de competência, além de atuar em equipes, abertos ao diálogo e à reavaliação permanente dos próprios pressupostos e pontos de vista.

A avaliação positiva dessas tendências exige, no entanto, verificar duas banalizações da civilização ocidental contemporânea, tratadas, aqui, simultaneamente. Em primeiro, o modelo de capital humano e da educação como alavanca do progresso e, segundo, o modelo de distribuição de renda.

O senso comum predominante, pelo menos nos últimos quatro governos no Brasil, é o de que para que haja progresso, basta abrir os mercados, deixar tudo funcionar livre e naturalmente, sem interferência do Estado. Se as pessoas estudarem muito ou se uma empresa investir bastante na educação de seus funcionários, todos serão competitivos, ocuparão mercados, aumentarão seus níveis de renda e de acumulação de capital financeiro. No entanto, sem uma infraestrutura pública, governada por padrões tecnológicos, éticos e políticos, a amplitude educacional se reduz à exclusiva predominância da *tecnologia*. Se a sociedade não promover a

---

<sup>118</sup> Arte de transmitir o sentido de uma mensagem capaz de gerar confiança e credibilidade entre os diversos interlocutores.

cultura e o governo não tiver políticas amplas de investimento em infraestrutura, o sistema educacional pode ser banalizado pela preferência utilitarista em detrimento das dimensões política e espiritual que tratam do destino humano, da esperança, do amor, da liberdade, do gosto e do juízo estético.

Já a banalização da distribuição de renda parte do princípio de que o mercado, sob a ótica utilitarista, fará naturalmente uma justa distribuição dos bens socialmente produzidos. O utilitarismo admite a possibilidade de que uma distribuição desigual de bens possa vir a prejudicar a alguns para maximizar o bem-estar geral. *O princípio clássico<sup>119</sup> da utilidade:*

[...] aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade (BENTHAM, 1979, p. 4).

Na medida em que a felicidade dos indivíduos está relacionada com os prazeres e a segurança, o comportamento de todos os indivíduos da comunidade, no que depender do legislador, deve ser pautado pela ética hedonística. Para a doutrina utilitarista nada existe que um homem seja, em última análise, moralmente obrigado a fazer, senão por dor ou prazer. Assim, para Bentham, a felicidade geral, ou o interesse da comunidade em geral, devem ser entendidas como o resultado de um cálculo hedonístico, isto é, a soma dos prazeres e dores dos indivíduos. O objetivo último de toda legislação é, pois, o de promover a maior felicidade possível para o maior número de pessoas.

---

<sup>119</sup> Para estudos mais aprofundados sobre a questão, consultar: Carvalho (in FELIPE, 1998); Carvalho (in OLIVEIRA, 2000) e Carvalho (in CIRNE-LIMA; ALMEIDA, 2001).

A rejeição à doutrina utilitarista dá-se porque esta não explica “as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1997, p. XIV). O princípio da utilidade não garante que todos se beneficiem porque “pode exigir que alguns, em especial os menos favorecidos, renunciem a benefícios em favor de um bem maior para todos”. (RAWLS, 1997, p. 193). Para Rawls, o princípio da utilidade exige um sacrifício das expectativas de qualidade de vida ainda maiores para que outros delas se beneficiem. “Os utilitaristas enfatizam o papel da compreensão no aperfeiçoamento moral e o lugar central da benevolência entre as virtudes morais” (RAWLS, 1997, p. 193), enquanto que a *justiça como equidade* insiste na cooperação e na reciprocidade.

A considerar os investimentos, a qualificação do corpo docente e a fundamentação pedagógica nas escolas de educação fundamental e média, presume-se a existência de dificuldades históricas para as camadas populares conquistarem a cidadania por meio da educação. A exclusão, tanto da fruição quanto do dever de participar na *polis*, resulta dessa prática de desqualificação educacional. Tomando-se como referência a etnia, verifica-se que, historicamente, a estrutura básica política brasileira gerou *desigualdades imerecidas* entre seus cidadãos.

Se a estrutura básica da sociedade produz efeitos psicológicos profundos, é de supor a existência de uma prática secular no Brasil de não-distribuição equitativa de oportunidades, como requer a doutrina contratualista em Rawls (1997), ao defender que nenhum cidadão é menos valioso que o outro e, assim, nenhum indivíduo pode ser menos merecedor de igual partilha dos bens sociais primários. Havendo diferenças institucionais na partilha desses bens, há evidências de que uns são mais *cidadãos* que outros.

Na afirmação de partilha diferenciada, presume-se existir

processo social de subcidadania<sup>120</sup> que se manifesta no analfabetismo generalizado, no assistencialismo e na persistência de profundas desigualdades sociais e econômicas<sup>121</sup> geradas por uma política de alta concentração de renda definida já, previamente, na inacessibilidade educacional. A profunda desigualdade impede que o brasileiro identifique a injustiça no acesso aos bens sociais primários e, até mesmo, que se perceba como cidadão. Disso resulta, no Brasil, a modernização seletiva que, na visão de Souza (2000), significa definir, de antemão, quem participa e quem não participa na vida política e cultural da polis.

As duas banalizações – modelo educacional como alavanca do progresso e do modelo a distribuição da renda – decorrem do abandono da visão humanista – agir e compartilhar – e da supremacia das ciências exatas sobre as humanas. Se já na estrutura básica da sociedade (EBS) brasileira ocorre a exclusão do cidadão na polis, elimina-se a noção noética das múltiplas dimensões e, por extensão, do próprio humanismo. Humanismo esse que, na visão dos humanistas renascentistas e, segundo se deduz de Rawls (1997), exige cooperação e reciprocidade humanas ao longo do tempo entre cidadãos livres, iguais, racionais e razoáveis, ou seja, indivíduos não-excluídos da vida humana associada (SROUR, 2000).

Nessa linha de raciocínio, Srouer (2000) aponta os seguintes traços marcantes da cultura brasileira: a tradicional concessão de privilégios exclusivistas a categorias sociais portadoras de poder de barganha, o velho ideal colonial de colher frutos sem plantar, numa ânsia de recolher recompensas imediatas e fáceis, apego à lei do mínimo esforço e visão de curto prazo, a não-assertividade

---

<sup>120</sup> Termo adotado por Souza (2000).

<sup>121</sup> Para detalhamentos mais aprofundados sobre cidadania, ver Souza (2000) e, para verificar as desigualdades na América Latina e Caribe, ver Kliksberg (1999).

nas relações interpessoais, reforçada pela prática da cooptação e pela troca de favores. Esses traços expressam em boa parte a modernização seletiva e a exclusão das *minorias* na participação da polis e a construção de vida humana associada e condigna.

## 5.7 O PROFISSIONAL NO TERCEIRO MILÊNIO, TECNOLOGIA E HUMANISMO

A necessidade imperiosa de se unir profissão tecnológica com filosofia política tem duas fundamentações básicas. Primeiro: em sociedades minimamente organizadas, as pessoas precisam umas das outras como parceiras da vida. Uma das características básicas dos seres humanos é a de que nenhuma pessoa consegue fazer tudo sozinha. O segundo argumento em prol da união entre tecnologia e filosofia política, é o de que o senso de comunidade se estende ao longo do tempo, e, portanto, na história de uma sociedade. As contribuições conjuntas de gerações sucessivas podem ser concebidas da forma semelhante. Se as pessoas forem racionais na busca de suas satisfações, desejos, bens e riqueza, exclusivamente, tornam-se psicopatas e desequilibradas. Elas necessitam ser razoáveis, compatibilizando tecnologia (racionalidade instrumental) e filosofia (razoabilidade funcional).

A compatibilidade da tecnologia<sup>122</sup> com filosofia política requer fundamentos filosóficos e referências culturais abrangentes e tem estado a cargo de instituições que, em sua grande maioria, incorporam o tecnicismo e não as ciências humanas e as virtudes delas decorrentes (RIDLEY, 1996). Assim, para não sublimar a ciência política do quadro da

---

<sup>122</sup> O leitor poderá, numa ótica marxista, aprofundar-se sobre o fenômeno da tecnologia como liberação ou alienação do homem (NIEL apud FROMM, 1975).

organização da vida humana em sociedade nem hostilizá-la,<sup>123</sup> faz-se necessário adquirir e aprender certas virtudes *humanistas* no âmbito da formação de competências profissionais, incorporando-as aos conceitos cívicos<sup>124</sup> de cidadania. Subjaz nessa proposta humanista, o enriquecimento do indivíduo como pessoa e como profissional, pois não há registro de um profissional bem-sucedido que seja pessoa medíocre e sem atrativos culturais. A formação dos profissionais e, em particular, dos profissionais médicos, argumenta Hafferty (2000), não está ligada à falta de conhecimento, habilidades, ou competência técnica, mas à perda da posição moral e da autoridade.

Os humanistas, ao resgatarem a noção grega de liberdade que, por sua vez, exige a simultânea moralidade, construíram a Idade Moderna, tendo como ferramenta a teoria moderna do Estado. Para algumas sociedades ocidentais, o estado moderno, como poder onipotente, porém impessoal, é a continuidade dos ideais humanistas (SKINNER, 1996). Diversas outras sociedades, no entanto, ainda hoje se mantêm umbilicalmente presos a uma ordem (religiosa, moral, filosófica) incompatível com a *política*. Se no universo social globalizado, o conceito de sociedade política deixa de existir (CRUZ JR., 2000) com todas as mazelas e sequelas da sua ausência para o cultivo do bem comum, urge incluir na formação de *profissionais*, a ideia de uma sociedade como sistema de cooperação entre pessoas livres

---

<sup>123</sup> Para Cruz Jr. (2000), há evidências de que, na visão contemporânea do universo social globalizado, o conceito de sociedade política simplesmente deixou de existir. Em se enfraquecendo a sociedade política, as clássicas práticas do sujeito – expressão, emancipação, cidadania – passam a ser contraditadas por ‘práticas do desejo’ que, reguladas pelo código da sociedade neoliberal de mercado, acenam com a resignação confortável do consumo. A histórica realização social do homem pela atividade política é trocada pela liberação adulatoria e auto-erótica dos desejos (SODRÉ, 1994).

<sup>124</sup> Para o estudo do humanismo cívico e sua influência na formação do homem ocidental, consultar Hankins (1995).

e iguais, sem a predominância de uma doutrina abrangente de natureza religiosa, filosófica ou moral. Uma das alternativas consiste em inserir nos programas de ensino os conceitos do liberalismo político.<sup>125</sup>

Potencialmente, instituições e programas de ensino que valorizam a diversidade – religiosa, filosófica, moral ou étnica – aproximam-se mais diretamente de resultados e agregam valores percebidos pela sociedade plural. Diversidade é um valor a ser ensinado e praticado, para tanto, necessita-se de reeducação humanista. Nesse sentido, entende-se que os clássicos são estratégicos na reformulação dos currículos de ensino na perspectiva do *l'uomo universale* e *l'uomo morale*. O primeiro por ser capaz de alcançar conhecimento e realizações numa ampla gama das atividades humanas, tanto sociais quanto culturais. E, segundo, por estar preocupado como os humanos podem conseguir uma *vida boa*.<sup>126</sup>

A doutrina liberal política, no que tange ao *l'uomo universale* e *l'uomo morale*, e tendo como fonte inspiradora a justiça como equidade no âmbito público, constitui uma força soberana na superação do modelo utilitarista sobre o qual se inspiram a economia de mercado e do mundo globalizado. O pensamento econômico – em suas mais variadas vertentes – substitui o espaço da retórica e do político, pelo espaço do determinismo pretensamente científico. A humanidade – guiada

---

<sup>125</sup> O liberalismo político incorpora, implicitamente, os objetivos humanísticos nos seguintes pontos essenciais: o respeito à individualidade, à igualdade, à universalidade e à liberdade pela qual se assegura a todos a possibilidade de criar e inovar “*by the use of critical reason of human life*” (GOOD, 2001, p. 4).

<sup>126</sup> Se o mercado globalizado representa uma outra matriz de homem, descentralizando o ser humano das atividades culturais e sociais e sugerindo, também, uma outra forma de se realizar uma *good life*, essa *descentralização* requererá uma reconstrução de paradigmas e de cultura, temas que extrapolam o escopo do presente trabalho.

por fórmulas mágicas de muitos economistas – vem sendo conduzida a um estado de degradação incompatível com a riqueza de nossos tempos. A economia teorizada em desacordo dos princípios anti-humanistas acaba por gerar anti-seres humanos (HAGGE, 1994). Paradoxalmente, o renascimento de um humanismo que possibilite reconstruir o pensamento econômico só se torna possível por causa da degradação indescritível do próprio ser humano! Degradação essa que se manifesta em comportamentos profissionais de submissão e desinteresse pela atividade criativa. Necessárias são a capacitação e a ação.

As produções dos primeiros humanistas constituíram um manifesto de independência em relação às concepções e herança cultural incompatíveis com as circunstâncias evolutivas da espécie humana. Na arte, na filosofia, na literatura e na história provocaram efeitos profundos no surgimento da ciência moderna. Do teocentrismo ao antropocentrismo e, deste à ciência moderna, às vezes sem Deus e sem Homem e, muitas vezes, sem *humanidade*, a contemporaneidade requer um retorno pelo menos à multidisciplinaridade humana, senão necessariamente técnica, ao menos cultural.

## 6 RESSEMANTIZAÇÃO DO HUMANISMO

### 6.1 QUADRO EVOLUTIVO DOS SIGNIFICADOS

O que o humanismo significa hoje? Como ele pode contribuir para *iluminar* alguns dos desafios da vida contemporânea? Para responder a essas questões, necessário se faz reconhecer a existência de vários *humanismos*, pois este, também se ajusta ao tempo e às circunstâncias históricas de cada povo e período. O presente trabalho adota a classificação de Goicoechea, Luik e Madigan (1991), retratando-a sucintamente: a) humanismo renascentista (*Renaissance*), que se confunde com o clássico; b) humanismo iluminista (*Enlightment*); c) humanismo romântico (*Romantic*); d) humanismo religioso (*Religious*) e, e) humanismo secular (*Secular*).<sup>127</sup>

Os **renascentistas** centrando-se na ideia da *dignitas*,<sup>128</sup> estudaram o relacionamento apropriado dos seres humanos entre um Deus transcendente e uma natureza imanente. Como metodologia, afirmaram que o estudo apropriado do homem deve ser produzido pelo próprio homem. A maior fascinação desses humanistas era compreender os textos antigos – geralmente resgatados dos mosteiros – em seus próprios termos

---

<sup>127</sup> Diferentemente das classificações dadas por Puledda (1996) e Ladusãns (1994).

<sup>128</sup> O vocábulo *dignitas*, sua relação com *studia humanitatis* e a sua conexão com a arte literária dos humanistas pode ser sintetizado da seguinte forma: o homem é superior aos animais graças à razão, cujo instrumento essencial é a palavra. Com a palavra criam-se as letras e as artes, fundamentos da própria *humanitas*, que se conquistam em estado de liberdade. A autêntica liberdade humana se exercita por meio da linguagem e da disciplina, seja na vida civil, seja na contemplação (RICO, 1998).

e língua.<sup>129</sup> Do ponto de vista político-pedagógico, posicionaram-se frontalmente contra a Igreja quanto à livre interpretação dos textos e o controle sobre o aprendizado. No entanto, quanto à Divindade, tentaram ampliar, de fato, o domínio de Deus. Ao lado dessa prospeção, admitiam uma certa fascinação pelo oculto, mas não aboliram os fundamentos cristãos (REALE; ANTISERI, 1990). Do ponto de vista da política, os humanistas desejavam descobrir a *força da vida* ou o *espírito do mundo*, de tal sorte que todos os seres humanos podiam dele se valer como parâmetro ético.

Os **iluministas**, geralmente críticos da religião organizada e, na sua grande maioria deístas, mas não místicos, acreditavam no *Deus da razão*. As pessoas podiam entender esse Deus através do estudo das leis da natureza sem recorrer à crença ou sem esperar por milagres ou experiências místicas. A convicção dos filósofos iluministas de que todos os problemas sociais, materiais e espirituais fossem racionalizáveis, transformou a religião em questão de razão<sup>130</sup> e não de fé. Sob certos aspectos, o papel e a presença de uma figura divina nos assuntos humanos foi alterado pela Teoria da Evolução das Espécies, em apoio à qual Augusto Comte teria proclamou o Positivismo como uma

---

<sup>129</sup> Com tal propósito, e a fim de recuperar as palavras divinas, o ponto de partida indispensável para Esrasmo de Roterdã consistia em reparar a letras e a percepção do espírito do Evangelho em seu contexto primitivo. Desse posicionamento, Erasmo sentiu a necessidade de rever a vulgata de São Jerônimo e aprender as línguas grega, latina e aramaica (Id. 1998).

<sup>130</sup> Durante a Idade Média, a razão - tida como dom divino – representava a intersecção entre as esferas celestial e mundana. Já no Renascimento, ela foi definida claramente humana, devendo ser investigada segundo seu lugar na existência humana. O interesse na razão como ponto focal do valor humano chegou ao auge no Iluminismo do século XVIII, período conhecido como Idade da Razão por sua confiança no poder do conhecimento humano para superar a injustiça e outras mazelas sociais. Nos últimos dois séculos (XIX e XX), a razão foi absorvida por modelos mais complexos de psicologia humana (ROHMANN, 2000).

nova *religião da humanidade* (MORA, 1969).<sup>131</sup>

Para as tendências filosóficas atuais, não se propõe o absolutismo universalista da razão produzindo critérios morais e regras de vida também universais. Essa esperança hegemônica universalizante defendida por alguns filósofos iluministas, não recebe, atualmente, apoio dos atuais filósofos vivos, entre os quais *Peter Strawson, Willard Karl-Otto Appel, Quine, Habermas e Ricour*. Todos eles, no entanto, sejam cartesianos/pragmáticos e/ou filósofos da linguagem/hermenêuticos, concordam com o princípio da reciprocidade, ou seja, tratar os outros como gostaria de ser tratado. Os humanistas renascentistas e os iluministas têm em comum, portanto, o entendimento da inclusão do outro, enquanto os filósofos vivos a diversidade como uma filosofia universal.<sup>132</sup>

Para Voltaire, a superstição se torna perigosa, mas a Divindade deve permanecer intocada. Diferentemente dos escolásticos e, às vezes, dos renascentistas, Voltaire reinterpreta a divindade como entidade prazerosa ao invés de austera (GOICOECHEA; LUIK; MADIGAN, 1991). Para os fins da política, Deus não intervia em assuntos humanos. Mas a Razão, um instrumento estratégico renascentista para chegar até Deus, tornou-se um valor autônomo para os iluministas. Assim, a Razão tomou o lugar da divindade. O grande projeto renascentista assumia uma dimensão diversa.<sup>133</sup>

No terceiro grupo dessa evolução, **os românticos**

<sup>131</sup> Segundo Mora (1969, p. 455), “*esa doctrina comprende no solo una teoría de la ciencia, sino también, y muy especialmente, una reforma de la sociedad y una religión*”.

<sup>132</sup> Vattimo (apud **FOLHA DE S. PAULO**, 2 de junho de 2002, n. 538, reafirma parte significativa desse pensamento humanista sustentando a hermenêutica, a caridade e o respeito pelo outro.

<sup>133</sup> “*Il laicismo strategico, instrumentale, degli umanisti div eniva valore autonomo negli iluministi, la Ragione prendeva il posto di Cristo. Il grande progetto si era nivelato um boomerang*” (RICO, 1998, p. 134).

acentuavam a primazia das emoções humanas, contrapondo-se, principalmente na figura de Rousseau, à razão iluminista. Deus constituía-se numa entidade pessoal e, do ponto de vista político, as leis deveriam ser criadas pelos homens sem que entidade externa mandasse fazer ou cumprir.

A partir da junção desses três humanismos e de suas respectivas aproximações e diferenças, surgiram dois novos: o **secular** e o **religioso**.<sup>134</sup> O **religioso** procurou encontrar novos princípios comuns balizadores de todos os sistemas de crenças enquanto que o **secular** inspirou-se nos precedentes, formulando as seguintes diretrizes e orientações: compartilha com humanismo o livre questionamento, mas cético tanto ao ocultismo quanto ao religioso; concorda com os pensadores do Iluminismo quanto ao uso da razão como o melhor guia para a compreensão, mas evita a deificação da racionalidade; afirma a necessidade das emoções como os renascentistas, mas não deseja estabelecer uma denominação secular para designá-las.

A experiência cotidiana de muitos fatos, que à luz da razão se revelam inexplicáveis, basta para tornar ineludível um problema tão dramático, para os humanistas, como é a questão do *sentido da vida*. A passagem do *religioso* para a *leigo* nos diferentes momentos do humanismo deve ser avaliada a partir do substrato educacional dos renascentistas. A vida só tinha significado no *todo*, mais explicitamente numa *divindade*.

---

<sup>134</sup> Os humanistas seculares e os humanistas religiosos compartilham horizontes e princípios semelhantes evidenciados no fato de que ambos assinaram o Primeiro Manifesto Humanista em 1933, e o Segundo Manifesto Humanista, de 1973. Ver também Kurtz (2000). Do ponto de vista exclusivamente filosófico, não há elementos clarividentes de rupturas entre ambos. Discordam parcialmente apenas na definição de religião e na prática da filosofia. Os primeiros enfatizam a fé e entendem que o ser humano tem um grau de liberdade para escolher (tais quais os humanistas renascentistas) e que cabe a cada um de nós mesmos a responsabilidade pela qualidade de vida no “mundo”. Os seculares têm o mesmo entendimento, mas diferem basicamente quanto à fé, substituindo-a preponderantemente pela razão.

Assim, o homem é um fragmento e o sentido da vida se dá com presença da morte. A isso se deve acrescentar que a primeira verdade absolutamente certa da existência humana, para além do fato de existirmos, é a inevitabilidade da morte. Desconcertante para eles, desafiante para nós, pois cada um quer, e deve, conhecer a verdade sobre o seu fim. Bem verdade que a ciência e a política atuais, em geral, afastam esse tema para longe do cotidiano. Em geral, também, alguns filósofos, perante a realidade da morte, indagam sobre a transitoriedade da vida, seu sentido e a possibilidade da imortalidade. Esse drama parece bem emblemático em Nietzsche com a morte de Deus.

O humanista secular agnóstico concorda com Nietzsche de que *God is dead. God remains dead. And we have killed him*. Ao deslocar o legislador divino de qualquer discussão, buscou guias na própria sociedade humana sem Deus. Enquanto Dostoyevsky lamentava a perda da divindade no homem e pelo homem, Nietzsche<sup>135</sup> exultava com a morte de Deus.<sup>136</sup>

Apesar do caminho da morte de Deus, o humanismo secular não se arquitetou como síntese dos humanismos, mesmo porque outras abordagens darão destinos diferentes. As interpretações do humanismo, nessa classificação didática, são e foram importantes e cada um deles forneceu argumentações plausíveis e teve impactos no pensamento ocidental, sugerindo

---

<sup>135</sup> Em “Assim falou Zarathustra”, Nietzsche (1844-1900) escreve: “*A good war halloweth any cause*”. Se para ele a guerra justifica qualquer causa parece haver evidências de que acentua uma superioridade biológica e eugênica ao invés da intelectual-racional. Nesse sentido, Nietzsche esquece a justiça. Direta ou indiretamente, inspirou o surgimento do Nazismo. Especificamente sobre suas ficções, ver comentários de Coelho (in: **Folha de S. Paulo**, 6 dez 1998, p. 5-11).

<sup>136</sup> O entendimento do que Nietzsche quer dizer com *A Morte de Deus* é pleno de interpretações. O leitor poderá aprofundar-se, numa linha cristã, em Kitwood (1975, p. 84-118) ao avaliar que “*l’esistenzialismo non è completamente umano*”. Sobre Genealogia da Moral e a crítica ao ascetismo, consultar Ribeiro (1998).

soluções e encaminhamentos para os desafios da humanidade.<sup>137</sup> Nenhum desses quatro, de modo algum, é abrangente e/ou excludente. Sejam quais forem suas propostas, os desafios dos humanistas nas suas mais diferentes manifestações podem ser condensados, resgatando Confúcio, sob a forma de duas questões desafiadoras: Como pode alguém servir aos deuses se não pode servir aos seres? Como pode alguém entender a morte se nem mesmo compreende a vida? (GOICOECHEA; LUIK; MADIGAN, 1991). Essas questões universais e desafiadoras têm estado no *front* de todas as manifestações de humanismos, colocando novamente o homem no centro das decisões sem, necessariamente, a presença de um legislador divino.

As possibilidades dos diferentes humanismos, no entanto, não são igualmente idênticas entre os diversos pensadores. Marx, Nietzsche e Heidegger questionaram o humanismo.<sup>138</sup> Marx viu no humanismo uma ideologia perpetuadora da ilusão de que o ser poderia gradualmente melhorar suas condições sem concomitantemente alterar as condições de poder. O humanismo era incapaz de apreciar os fatores sociais, econômicos e políticos que formatam o destino humano. Com essa incapacidade, segundo Marx, o humanismo se apresentava inadequado para entender as forças vitais da vida certamente econômicas.

Já Nietzsche, com pouca simpatia pelo iluminismo, combateu a ética racional (Kant) e o utilitarismo (Mill), sem oferecer uma alternativa plausível para o homem em sociedade

---

<sup>137</sup> No Oriente pode-se mencionar o Taoísmo, Confucionismo e o Budismo com enorme impacto na vida humana.

<sup>138</sup> Foucault, em especial, acreditava que “*one of the most serious stumbling blocks faced by philosophy today was the idea of ‘humanism’*. [...] [*i*]ts time we got rid of, is humanism” (PULEDDA, 1996, p. 122). Os argumentos de Madigan assemelham-se ao de Maritain quanto a Marx. Maritain, sem, no entanto, explicitar Nietzsche e Heidegger.

na perspectiva humanista.<sup>139</sup> As objeções de Nietzsche à ética racional e ao utilitarismo consistiram em identificar, racionalmente, a figura do “homem superior”.<sup>140</sup> Assim, diante do aforismo que ele julga verdadeiro— *deus está morto* — o humanismo é incapaz de apreciar a vida em sociedade sob a ótica contratual.

Heidegger, por sua vez, constatou falhas no comprometimento do humanismo diante do avanço tecnológico, faltando-lhe uma fundamentação metafísica cuja ausência, paradoxalmente, levaria à desumanização. A não-identificação de uma saída compreensível — a não ser apelar para a metafísica — constituiu, para Heidegger, uma frustração do seguinte dilema: de um lado, uma corrente tecnológica com o ideário de promessa de realização do ser humano por meio da técnica e, de outro, a constatação da impossibilidade do cumprimento dessa promessa. A promessa da técnica previa uma *vida melhor* para os seres humanos, embora não necessária e equitativamente justa. Trata-se de um dilema ainda não bem explorado com a globalização e para o qual o humanismo latino procura oferecer alternativas plausíveis com os ideais clássicos do *l'uomo universale* e do *l'uomo morale*.

Menciona-se novamente Karl Marx e Friedrich Engels pelas suas propostas revolucionárias como também pelos limites de sua doutrina. Eles propuseram, procurando uma alternativa às injustiças da sociedade liberal, o regime socialista como *único* caminho para a construção de uma sociedade humana autenticamente *igualitária e justa*. Argumentavam que a justiça distributiva jamais poderia prosperar no liberalismo, pois esse se prendia a uma bandeira dos direitos civis e políticos sem considerar os direitos econômicos, sociais e culturais. Ambos ridicularizavam a *teoria dos direitos humanos*, dizendo que os

---

<sup>139</sup> *The implications of such a “love of man” (no seu The AntiChrist) are profoundly disturbing* (MADIGAN, 1991, p. 333).

<sup>140</sup> Homem superior na tradução livre para *higher man*, ou *superuomo* ou *Übermensch*.

*liberais clássicos* a defendiam como estratégia para atingir a meta dos interesses burgueses, qual seja, o de controle da propriedade privada sobre os meios de produção. Desse modo, com o socialismo, enfraquecia-se a tese central dos regimes liberais que se apoiavam no respeito irrestrito à propriedade privada.

Para Marx só se conseguiria a justiça social anulando qualquer vestígio da propriedade privada e transformando-a em propriedade coletiva. O Estado liberal, para os socialistas, era uma superestrutura edificada sobre uma infraestrutura desigual e que apenas fazia institucionalizar a injustiça. Entendia Marx que o liberalismo apenas transferira de mãos o poder dos senhores feudais para a burguesia. A propriedade privada empregava o proletário que, na condição de assalariado, fazia crescer o poder da burguesia sem receber em troca qualquer parcela do poder. Só haveria uma maneira de se construir a sociedade justa: *transformando* os bens de produção em propriedades comuns.<sup>141</sup>

Marx foi mais longe ainda, ao dizer que se o capital permanecesse como patrimônio pessoal de alguns, daí resultaria que seus proprietários imporiam suas personalidades e iniciativas, enquanto os trabalhadores careceriam de ambas e, conseqüentemente, perderiam também sua própria liberdade. Por considerar essa estrutura injusta, Marx declarava que a sociedade humana deveria aspirar a um Estado no qual fosse "abolidas a personalidade, a independência e a liberdade burguesas". Interpretava o homem gerado pelo liberalismo como um indivíduo fechado em si mesmo, em seus interesses particulares e apartado da comunidade. Enfim, um verdadeiro predador dos mais nobres valores da sociedade humana. Os únicos vínculos que o manteriam unidos à sociedade seriam suas necessidades e interesses egoístas na preservação de sua propriedade. A injustiça, portanto, era vista como intrínseca ao sistema liberal e

---

<sup>141</sup> Bobbio (1999) oferece uma crítica sobre o que é transformação em o "socialismo de rosto humano" em Marx.

capitalista, não cabendo outra alternativa senão a completa *transformação* do mesmo.

Embora tivesse existido uma corrente de pensadores socialistas que vislumbrassem a possibilidade de uma humanização do sistema liberal, contemplando os operários com maiores direitos no campo econômico e social, acabaram, finalmente, por prevalecer as teses de Marx. Para ele, os filósofos idealistas criaram uma grande falácia ao identificar a pessoa humana com o conceito de moral (Kant) ou a uma realidade espiritual (Hegel), esquecendo que o homem real é inseparável de suas condições materiais de vida e de suas relações de produção. Desconhecer essa evidência, segundo Marx, significa postar-se a favor de um idealismo puro, sem propostas racionais para os problemas da implantação da justiça entre os homens.

Nessa linha de raciocínio, na sociedade comunista a saúde teria de ser, portanto, um serviço público obrigatoriamente oferecido a todos segundo suas necessidades. Advogou Marx a famosa tese "a cada um exigir-se segundo sua capacidade e dar-se segundo sua necessidade". Não havendo lugar para a prática liberal da medicina, o Estado passa a oferecer a todo cidadão, de modo integral e gratuito, a assistência sanitária segundo suas necessidades. Dessa maneira se alcançaria a verdadeira justiça no campo da saúde.

No socialismo marxista, no entanto, permaneceu sem solução o tratamento desigual dos diferentes níveis de liberdade humana.<sup>142</sup> A liberdade *de* e a liberdade *para*, eram consideradas pelos socialistas, respectivamente, como formal e real. Consagraram-se como essenciais as liberdades para trabalhar, formar família, educar os filhos, todas atendidas pelos direitos

---

<sup>142</sup> Os marxistas tendiam a considerar suas crenças não apenas como opiniões pessoais, mas como conhecimento científico, portanto "sabidas" como certeza absoluta. Isso lhes dava enorme confiança e tornou-os famosos pela intolerância com todas as visões e opiniões alternativas. Quando assumiram o poder, eles proibiram a publicação ou o ensino de quaisquer ideias que fossem incompatíveis com as deles (MAGEE, 1999). Sem exceção, as economias dessas sociedades fracassaram. Assim, ao invés de prosperarem, empobreceram-se.

econômicos, sociais e culturais e supérfluas as liberdades de expressão, de culto religioso, de produção intelectual. Com a queda do *Muro de Berlim* em 1989, ruuiu um modelo que ignorava a democracia, os direitos humanos e os direitos de expressão livre de pessoas racionais e morais. Ou seja, no socialismo marxista definham-se os fundamentos do humanismo renascentista. As consequências em não incorporar e praticar o humanismo latino parece retratar uma opção destituída de valores abrangentes, universais e, sobretudo, estratégicos para viabilizar a vida em sociedade.

Os humanistas, em geral, concordam que os fatores econômicos são de fundamental importância e afetam o curso dos afazeres humanos. Não compartilham, no entanto, a inevitabilidade desses fatores no desenvolvimento da lei, arte, literatura, filosofia e religião. Se assim fosse, os sujeitos estariam subordinados a um tipo de determinismo – o econômico – e a liberdade seria apenas um apêndice desnecessário.

As críticas de Marx, Nietzsche e Heidegger são expressivas na medida em que os diferentes humanismos possam ser melhor avaliados para enfrentar os desafios da pós-modernidade. No humanismo seja de vertente secular, religiosa ou mista está implícito um comprometimento com a espécie humana, cujo eixo principal é a pessoa. Encontrar o caminho do comprometimento e a arquitetura política tem sido o objetivo da humanidade há mais de 2000 anos, sem que os dilemas e os enigmas do homem, isto é, no ser independente do mecanismo natural ligado a uma ordem superior, fossem suficientemente elucidados.<sup>143</sup>

O homem – autor e o ator de seu próprio destino – continua sendo um desafio e uma busca incessante dele próprio e

---

<sup>143</sup> Dilemas e enigmas que expressam em dois contrapontos: a liberdade e a necessidade, pois “*Mentre la legge nel mondo morale esprime la libertà (causalità libera), la legge nel mondo naturale esprime la necessità (la causalità necessaria)*” (D’ISOLA, 1993, p. 189).

da sociedade da qual ele depende seja pela sua natureza em ser gregário (Aristóteles) seja pelos interesses (Hobbes). Já que o homem é responsável pelo nosso destino e tendo a liberdade de escolher, pode-se indagar de forma kantiana: *o que é que eu posso saber, o que é que deveria fazer, o que é que posso esperar e o que é o homem.*

A ação que toma se sujeita à sensibilidade e aos desejos empíricos é estranha à moral kantiana, mesmo que essa ação seja materialmente boa. Por exemplo: se uma pessoa se empenha por alguém por cálculo interessado ou mesmo por afeição, a conduta não é moral. Agindo nessa perspectiva, mais tarde os sentimentos espontâneos poderiam levar a atos contrários. A vontade que tem por fim a felicidade fica submetida às flutuações da natureza do indivíduo. Nesse ponto, Kant se opõe não só ao naturalismo dos filósofos iluministas, mas, também, à ontologia otimista de Santo Tomás de Aquino, para quem a felicidade é o fim legítimo de todas as nossas ações. Em Kant, o imperativo moral não é um imperativo hipotético que submeteria o bem ao desejo, ou seja, cumprir o dever se nele for satisfeito o interesse. Mas é um imperativo categórico, pois se deve cumprir o dever incondicionalmente.

Em que consiste esse dever? Dado que para Kant o imperativo moral não é influenciado por conteúdo da experiência, as regras morais só podem consistir na própria forma da lei. E a primeira regra é a de agir *sempre de tal maneira que a máxima da ação possa ser erigida em regra universal*. O respeito pela razão estende-se ao sujeito racional. E a segunda regra é a de agir *sempre de maneira a tratar a humanidade em cada um dos sujeitos e nos outros sempre ao mesmo tempo como um fim e jamais como um simples meio*. Desse modo, o princípio do dever não implica em nenhuma alienação e/ou heteronomia.

Para se unirem numa justa reciprocidade de direitos e

obrigações, os homens só têm que obedecer às exigências de sua própria razão. Assim é que a terceira regra recomenda agir *como se cada qual fosse ao mesmo tempo legislador e súdito na república das vontades*.

Dessas regras, desenvolve-se um sentimento de respeito a cada um de si, pois é a própria lei moral que produz, engrandece e realiza como ser racional ao obedecer à lei moral. A moral kantiana, em verdade, *autoriza ou proíbe* este ou aquele ato que cada qual tem vontade de praticar.

A moral de Kant, ao privilegiar a razão humana, exprime sua desconfiança com relação à natureza humana, aos instintos, às tendências de tudo o que é empírico, passivo e passional. Nesse sentido, esse *rigorismo* kantiano – o do dever – impõe silêncio à natureza carnal, porque é preciso, ao preço de grande esforço, submeter à humana vontade à lei do dever. Por conseguinte, o domínio da moral não é o da natureza (submissão animal aos instintos) nem o da santidade (em que a natureza, transfigurada pela graça, sentiria uma atração instintiva e irresistível pelos valores morais). O mérito moral é medido precisamente pelo esforço que se faz para submeter nossa natureza às exigências do dever.

Para Kant, uma razão válida é *universalmente* válida, não apenas algo para se pegar ou largar. É indefensável sustentar que algo poderia ser a coisa certa para eu fazer, mas errada para outra pessoa em idênticas circunstâncias: se é certa para mim, tem de ser certa para qualquer outro na mesma posição. Significa que, tal como o mundo empírico é governado por leis científicas que têm aplicação universal, também a moral é governada por leis que têm aplicação universal, ou seja, o Imperativo Categórico do “Age apenas segundo máximas que tu também queres que sejam leis universais”. Dentre as dezenove leis de natureza de Hobbes (1561-1651), há uma que resume essa preocupação de forma negativa: “Não façais aos outros o que

não quereis que vos façam”, recomendando seguramente renunciar parte de sua natureza animal ao poder absoluto do Soberano que a todos representa e governa.

Kant condena as *morais heterônimas* justamente porque ao depender de fatores materiais externos, não podem ser morais. Recomenda, pois construir uma sociedade com base no agir moral, propondo leis morais<sup>144</sup> expressas nos imperativos *categóricos*.<sup>145</sup> Mas lei moral, para Kant, não pode ser determinada pelo prazer, pela dor nem pela felicidade. A lei moral impõe o dever pelo dever. O bem e o mal são definidos mediante a lei moral que, por sua vez, vem em primeiro lugar.

O entendimento kantiano da universalidade da razão aplica-se ao caso brasileiro como meio suficientemente apropriado para superar o formalismo. Este entendimento delega aos indivíduos, vivendo em sociedades, a capacidade de produzirem leis universais que deveriam regular todos os seres humanos.

Ao enunciar as máximas, não só o homem determina e legisla sobre sua própria conduta, como legisla para todos os seres humanos. Percebe-se bem a importância que Kant atribui à vontade. A ela corresponde a condição de uma razão prática e a ela incumbe a produção de leis universais que deveriam regular a ação de todos os seres humanos e, em particular, os cidadãos em sociedades bem-ordenadas. O fato de que essas leis universais dirijam a atividade humana dos seres humanos implica que elas não se fundamentem em quaisquer interesses

---

<sup>144</sup> Assim, a lei moral diferencia-se das regras práticas. Quando se trata do dever, não se tem em conta a felicidade. A lei moral exercita uma coerção sobre a vontade que na verdade depende da razão (D’ISOLA, 1993).

<sup>145</sup> *Categórico* expressa a ideia de uma ação necessária por si mesma, totalmente independente de um fim. Assim é que se deve agir sempre de tal maneira que a máxima da ação possa ser erigida em regra universal, tratar a humanidade em cada um dos sujeitos e nos outros sempre ao mesmo tempo como um fim e jamais como um simples meio, e finalmente, se deve agir de modo que cada qual fosse ao mesmo tempo legislador e súdito na república das vontades (Id., op cit.).

meramente individuais. O fato de que elas não se determinem senão pela própria vontade, conduz à consagração do princípio da autonomia. Essas máximas éticas são apropriadas posteriormente por Rawls (1971), cuja deontologia se baseia na concepção ética centrada no dever. Nesse sentido, Kant e Rawls sustentam uma moral deontológica, pois entendem que há certas coisas que possuem um valor intrínseco, que há pelo menos uma coisa que é boa (ou má) em sentido absoluto, isto é, em si mesma.<sup>146</sup>

## 6.2 ENIGMAS DO HUMANISMO

Os dois questionamentos do que se pode saber e do que se deveria fazer – dizem respeito à ética e à filosofia. O terceiro – o que se pode esperar – se insere e se alimenta da política, principalmente no que tange à educação de valores que incluem a cooperação e a vida em comum em nível local e global. Já o quarto questionamento – o que é o homem – remete à ontologia.

O humanismo respondeu às questões acima de diferentes maneiras. Os *humanistas renascentistas* entranharam-se na sabedoria mística e transmitiram o legado de *l'uomo universale* e de *l'uomo morale*. Os *iluministas* esperavam que a razão fosse a resposta. Os *românticos* puseram suas esperanças nas emoções. Os *seculares pragmáticos* voltaram-se para a ciência, dando continuidade a alguns dos aspectos dos humanismos anteriores, afastando-se deles, porém, na medida em que seus fundamentos não mais correspondiam aos anseios, desafios e necessidades da ciência, da tecnologia e da sociedade do conhecimento.

O humanismo não se confunde com doutrina moral, religiosa ou filosófica. O fato de aceitar o homem como a

---

<sup>146</sup> Sobre moral teleológica e deontológica no âmbito do ordenamento político-jurídico, consultar: ESTEVES, Júlio. As críticas ao utilitarismo por Rawls, in: *Ética*, Florianópolis, v. 1, n. 1, jun. 2002, p. 81-96.

medida de todas as coisas e, aceitar a *ação* como sendo diferente da *contemplação*, exige a prática de virtudes morais colocadas em constante avaliação. Virtudes essas que todos podem adquirir, tornando-se *humanos*. Daí, inferir-se que o humanismo é um modo de ver as coisas em constante diálogo e em movimento criativo, desafiante e construtivo, quer o tema seja religioso, ontológico, cosmológico ou político. Sem recompensa celeste, ou mesmo acreditando nela, diz Pomponazzi (apud ANDIC, 1991), *ser bom é gerar a bondade*. Ser bom pela prática de virtudes morais abre caminho para a arte e para a política.

Pomponazzi (apud ANDIC, 1991), agrupou as ideias do Universal de Platão, ajustando-as ao real na perspectiva da moralidade. Inventou, pela virtude moral, a ideia de *fazer escolhas* de forma transparente e pública no âmbito do agir humano.

Diferentemente de outras criaturas, o ser humano tem o poder de fazer a escolha de ser livremente bom. Nisso está sua maior glória, pois ele poderia ser livremente mau. *A prestação de contas* desse agir é com a sociedade bem-ordenada, num eterno diálogo com o próximo, e não exclusivamente com uma entidade *eterna e/ou externa* distante. Nesse sentido, Pomponazzi se revela evolucionista, superando Platão e influenciando Locke, Kant, Mill, Dewey e Rawls, entre outros. Recuperou e reinstalou, assim, a ideia da solidariedade do homem, segundo a qual as boas ações de cada um contribuem para o bem de todos.

A ideia reveladora da solidariedade é a de que o homem é bom se, e somente se, cada um o for. Nisso está o dilema do caráter prometeico da espécie humana – que pode tornar-se mau, com também bom pelo uso correto dos bens materiais e da EBS, promovendo o aperfeiçoamento do sujeito em sociedades bem-ordenadas. Nisso certamente está um dos fundamentos da solidariedade no âmbito do cuidar: a superação do paradigma do

mais apto para o mais digno como propósito superior da vida humana associada.

Deve o homem ser humanista nos dias atuais?

Se considerarmos que por humanista entende-se um estudioso exclusivo de filologia, filosofia, linguística e clássicos greco-latinos, a resposta é negativa. Os humanistas e o humanismo não estão desligados da realidade e da implementação de programas e políticas públicas. Os humanistas da renascença interessavam-se pelos estudos dos clássicos gregos e romanos, por serem absolutamente necessários e estarem acima de todos os outros estudos, de nível *executivo* e *operacional*. Numa linguagem atual, deve-se considerá-los – humanistas e os conteúdos do programa cultural dos *studia humanitatis* – restauradores da sociedade bem-ordenada, porque educam um ser humano bom e fundamentam a viabilização da sociedade, o que inclui o modo de realização das artes de fazer as coisas (*res per facere perfectum*). Ou seja, de seu uso público. Para os humanistas renascentistas, seguindo Cícero,<sup>147</sup> o significado do trabalho humano só se realiza no âmbito do público.

Ao imitar os feitos e realizações dos clássicos, evitando seus fracassos, os humanistas souberam captar-lhes o espírito: aprender com eles, mas pensar e viver o presente sob o ponto de vista dos ensinamentos da história. Pois, culturalmente, o humanismo, imitando os antigos, significava, acima de tudo, educar a nova pessoa como os antigos haviam feito, cultivando as virtudes que eles haviam manifestado possuírem eles próprios no mais alto grau em sua vida cívica (PULEDDA, 1996).

Praticar virtudes morais no âmbito do público, acima sugerido, gera uma obrigação de contrapartida: o ato de fazer

---

<sup>147</sup> *Ingenium sine rerum usu* diferia profundamente da concepção medieval. Ou seja, sem uso público torna-se uma abstração.

escolhas não quer dizer que tudo é permitido ao homem. Apesar de sua *centralidade* em relação ao meio, os humanistas renascentistas quiseram manifestar a visão de que ele (o homem) é *mediador* do amor divino e um *administrador* dos bens da natureza. Na visão cristã, Deus é ilimitado em *amor* (que se manifesta na compaixão e na justiça), não de *poder*. Nessa linha de raciocínio, a doutrina da aproximação da criatura para com a divindade consiste em levá-la até ele – compaixão e amor – a ponto de transformar-se em *divino* ou deixar de ser de natureza *humana*.

Com essas premissas, o sentido e o significado do homem renascentista induz, à luz da doutrina cristã, mas não exclusivamente, a admitir igualdade do homem para com as todas as coisas. Sugere, portanto, dar atenção a todas as coisas num verdadeiro espírito ecumênico do amor *divino* que constrói e torna o homem *bom e humano* por meio de atos morais, elevando-o, dessa maneira, à condição de ser *verdadeira e plenamente humano*. Com essa exposição, verifica-se compatibilidade entre uma ética no nível da escolha moral, no âmbito biológico, e uma ética em nível religioso.

A ética antiga dizia respeito à questão da verdadeira felicidade humana, promovida pela prática das virtudes.<sup>148</sup> Por exemplo, para Aristóteles a melhor forma de vida –*theoria*– é a atividade racional que consiste na contemplação de verdades eternas (vida intelectual ou contemplativa). Já para a ética cristã, a virtude máxima é o amor pelo próximo. A ética aristotélica formula uma definição de virtude segundo uma ordem eterna do cosmos, e de acordo com o lugar que o homem ocupa nesse

---

<sup>148</sup> Para Aristóteles, o que cada um de nós quer é uma vida feliz no mais pleno desenvolvimento e exercício das capacidades, em compatibilidade com a vida em sociedade. Daí dizer-se que o pressuposto da existência do homem e da mulher no planeta Terra consiste em *realizar-se* em estado de felicidade. O realizar-se antecede à felicidade.

cosmos. Ainda que de modo diverso, o cristianismo pressupõe também a existência de uma ordem superior, de uma entidade transcendente – Deus – que constitui o princípio e a fonte das normas éticas. A compreensão do mundo renascentista continua ainda viva hoje em dia se forem cultivados nas instituições de ensino e praticados nas organizações públicas e privadas aqueles princípios de valorização da bondade humana – *é bom ser política e eticamente bom*.

De qualquer forma, e apesar do destaque dado ao humanismo religioso, como vista acima, humanismo não necessita necessariamente de qualificação – religiosa ou secular, agregando-lhe moralidade ou imoralidade. Dependendo do entendimento do que seja *ser humano* adotado por uma sociedade, os atributos podem ser uma excelência ou um defeito. O grau de superioridade de um ou de outro dependerá de circunstâncias favoráveis e/ou desfavoráveis à sua implementação, antevendo já o balanceamento das escolhas e das decisões.<sup>149</sup> Assim, em Nietzsche o humanismo pode ser um protesto saudável contra o dogmatismo, sofisma, hipocrisia, falsidade e desumanidade. Por outro lado, pode-se amar os seres humanos sem nenhuma conotação moral ou religiosa e mesmo assim manter-se humanos.

O humanismo com essa composição – ao mesmo tempo religioso e secular – transforma-se num paradoxo, pois ambos colocam a razão acima da fé até o ponto de evitar completamente a fé. Às vezes essa dicotomia – razão e fé – é enfatizada por um desses grupos para criar prosélitos e/ou destacar um ou outro. O Humanismo secular geralmente fica ao lado da razão.

---

<sup>149</sup> Com este conceito, as doutrinas políticas e a política exercem um papel iluminador e estratégico.

### 6.3 DO ENIGMA DO HUMANISMO AO DEVER FAZER ACADÊMICO

Se a Constituição brasileira declara universalidade, mas pratica privacidade num verdadeiro liberalismo e humanismo *à brasileira*, tem-se aí um viés moral: declaração legal da moralidade, sim, mas reciprocidade política, não. Considerado por Ramos (1983), como formalismo, este viés reflete uma necessidade urgente de fazer as coisas parecerem mais com o que, presumivelmente, devem ser e não com o que realmente são.<sup>150</sup>

O hiato entre as expectativas e a realidade pode ser parcialmente disfarçado, criando-se leis que não são cumpridas ou pela adoção de regulamentos de pessoal que são tacitamente desobedecidos. Este disfarce também ocorre pelo anúncio de um programa de delegação de autoridade administrativa ao mesmo tempo em que se mantém controle firme e centralizado da tomada de decisões. O fato é que as leis e as declarações públicas, geralmente, não são cumpridas.

Os humanistas clássicos ensinam, principalmente sob a ótica das artes liberais ou do liberalismo político em sociedades democrático-constitucionais, que os *studia humanitatis*, fundamentalmente, foram um veículo para a educação da personalidade, desenvolvimento da liberdade, da criatividade e de todas as qualidades boas que permitissem viver em estado de felicidade e honradamente na sociedade.<sup>151</sup> Nesse sentido, os

---

<sup>150</sup> No âmbito da ética empresarial, o formalismo também pode ser melhor analisado em Srour (2000).

<sup>151</sup> *Liberalismo* é o sistema político no qual o Estado se mantém *neutro* em questões da *good life* enquanto provê um conjunto de direitos que respeita os cidadãos como indivíduos, livres, independentes e capazes de escolher seus próprios valores e fins. *Neutralidade* é a prioridade do direito (procedimento político) sobre o bem (reivindicações morais). Neutralidade significa que o Estado deve “garantir a todos uma igual oportunidade de promover qualquer concepção do bem”, que ele nada faz para “favorecer ou promover qualquer

humanistas foram protagonistas de um projeto moral, cultural e de transformação política de grande repercussão no seu tempo por retomarem a centralidade do ser na condição de fazer escolhas. Além disso, educar significou cultivar virtudes expressas na vida cívica (PULEDDA, 1996).

No âmbito acadêmico, à luz do quadro de referências do humanismo, deve-se criar mecanismos de recuperação dos clássicos por dois motivos fundamentais: primeiro, porque fundam a matriz cultural ocidental e, em segundo, porque sua proposta política permanece com vitalidade para os desafios do mundo latino. *Vitalidade* essa que exige pensar alternativas e não simplesmente mimetizar modelos. Para isso, requer-se que os conteúdos programáticos insiram e incentivem um *retorno* aos clássicos, naquilo que representam de seminal para a cultura e as circunstâncias latinas.

A liberdade para falar e escrever, para organizar e fazer campanha em defesa dos interesses coletivos e individuais, para protestar e desobedecer, só podem ser concretizadas em termos humanísticos. A humanidade não é uma essência nem um fim, mas um processo inacabado e contínuo de se tornar humano. Esse processo incorpora o inescapável reconhecimento de que a humanidade, na visão de Puledda (1996), está sob *empréstimo* de outros tanto sob a perspectiva política quanto moral. Esse reconhecimento não impede as diferenças de posses e poder entre os cidadãos. Dessa forma, o humanismo exige, paralelamente, a formulação e a prática de princípios norteadores

---

doutrina abrangente específica” ou para “aumentar a probabilidade de os indivíduos aceitarem qualquer concepção específica em lugar de outra”. (RAWLS, 2000, p. 241). A sociedade liberal é formulada no *overlapping consensus* (consenso justaposto), que consiste no acordo sobre os princípios de justiça celebrados em comum por todos os cidadãos razoáveis. *Liberalismo* expressa, portanto, o respeito às liberdades individuais no âmbito de um contratosocietário, no qual todos possam desfrutar da igualdade equitativa de oportunidades.

das decisões quanto à distribuição dos bens de uso comum.

Sob a ótica filosófico-política contemporânea, Rawls propõe dois princípios básicos da *justiça como equidade*, dos quais derivam as regras de prioridade. Esses princípios afirmam que:

[...] Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos [...] As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 1997, p. 302).

Paradoxalmente, no entanto, o estudo do humanismo em meados do século XX e sua importância norteadora das diretrizes humanas, eclipsou-se por duas razões fundamentais: *hegemonia conceitual* geralmente radicalizando, enclausurando e confundindo conceitos e a proeminência do *progresso científico*. De certa forma, o nihilismo filosófico e as promessas do progresso obnubilaram a razão humana, colocando-a a serviço do *desenvolvimento econômico*. Em número expressivo de universidades e de instituições educacionais, *studia humanitatis* tornou-se irrelevante. Em contrapartida, seus programas e diretrizes educacionais priorizam as *ciências aplicadas*.

No Brasil, por exemplo, além disso, é incontestável que do ponto de vista filosófico-educacional as instituições de ensino abandonaram de forma inconsequente o humanismo, no que ele tem de essencial: a retórica, ou seja, as habilidades de se expressar na sua própria língua materna, substituindo-a pela exclusividade do tecnicismo e/ou pelo mimetismo de outras

línguas.

Essas habilidades levam à filosofia que, por sua vez, opera com códigos humanos. O poder da palavra – referência da qual a tradição humanística se mantém atual na contemporaneidade – humaniza o homem, ampliando seus horizontes políticos, seu senso de justiça e de cooperação.

Embora atrocidades de guerra e campos de refugiados não sejam exclusivas da época recente no sentido de que elas desumanizam, todos os dias o homem é igualmente *desumanizado* ubíqua e subliminarmente pela manipulação da mídia de massa, propaganda, das campanhas políticas e pela tecnologia, senão ideologicamente, pela globalização.

De forma apolítica, o humano, nesse contexto, tende a ser apenas um apêndice supérfluo, definindo-se pela função econômica, sexual, social, comportamental, genética, reprodutiva. Nessa linha de raciocínio, diversos foram e são os pensadores a explicar ou descrever o humano a partir dessa ótica reducionista, por exemplo, em Marx, Skinner, Freud, Fromm e Foucault.<sup>152</sup>

A menção ao reducionismo na perspectiva humanista desse ensaio inspira-se no fato de que a visão parcial e reducionista assume verdades arrogantemente absolutas no campo da *ciência especializada*.<sup>153</sup> Colocando o humano no plano da verdade e da arrogância, dele se retira a complexidade – apanágio por excelência do humano. O ser não é um *especialista*.

De forma didática, esses reducionismos modernos têm repudiado o que ao longo da história tem sido a complexidade.

---

<sup>152</sup> Entendida, do ponto de vista do Humanismo em estudo, reducionista. O humanismo contempla o homem em sua complexidade e diferença com uma profunda consideração pela diversidade e não em seus pressupostos teórico-metodológicos para observar, analisar e compreender a realidade.

<sup>153</sup> A proposta deste não defende a inexistência de campos especializados do conhecimento, mas tal qual Ortega e Gasset (1984), a transferência simples e sintomática do particularismo para o universalismo.

Se a modernidade adota uma visão parcial opondo querelas marxistas, freudianas, estruturalistas e funcionalistas, a pós-modernidade eleva ainda mais o sentido de fragmentação humana, limitando-se a debater a visão reducionista, sem avanços significativos.

Os humanistas renascentistas, com o programa educacional *studia humanitatis*, deduz-se, visualizaram o reducionismo e o holismo. O reducionismo, estratégia amplamente adotada em todas as disciplinas científicas – dividir e simplificar ao máximo um sistema complicado, facilitando assim a descrição de seu comportamento – aliou-se ao holismo – visão sistêmica de fenômenos naturais e sociais.

Mantendo a transcendência,<sup>154</sup> o humanismo renascentista considerava a ciência apenas uma forma de descrever e ver as coisas, se, reduzir a vida a ela. De tal sorte que a busca atual com a compreensão sistêmica reporta aos renascentistas. Neles entende-se a existência de incontáveis descrições da realidade, pois seres humanos possuem necessariamente diversidade de objetivos e de objetos de discurso da realidade, numa sincrônica pluralidade em torno da unidade do homem.

Com essa visão, também concorda Richard Rorty<sup>155</sup> para quem as disciplinas acadêmicas não são e não devem refletir o mundo real, mas proporcionar as maneiras de fazer as coisas no mundo real, tecer a grande rede inconsútil das causas, de modo a alcançar os diversos objetivos humanos.

Assim, se Foucault, Derrida e Mann proclamaram a morte do autor, definindo a era atual como pós-humana, que lugar pode haver para o humanismo, quando o próprio conceito de humano é julgado anacrônico (DAVIES, 1997; TORRANCE, 2001).

---

<sup>154</sup> Visão também compartilhada por biólogos, afirmando que as ciências biológicas devem estar conectadas com as ciências sociais e as humanidades (WILSON apud LEITE, 1998).

<sup>155</sup> **Folha de S. Paulo**, 22 mar. 1998.

Como podem esses autores ser referências de estudos teóricos, se o próprio homem é literal e metaforicamente anacrônico? Quais os elementos consistentes das teorias se eles reduzem o homem a nada? A despreocupação com essas perguntas no âmbito de muitos cursos acabam adotando construtos teóricos da moda, porém dúbios quanto ao valor do que seja humano. A genuína interdisciplinaridade é um indício de vitalidade intelectual num sistema universitário atravancado pela rigidez departamental, por si só também reducionista e burocrático.

A interdisciplinaridade exibida por muitos departamentos de ensino em diversas universidades nada mais é que um conjunto de múltiplas disciplinas – tais como psicoanalíticas, marxistas, sociobiológicas, feministas – num jargão de moda ou de pouca relação entre componentes tão dispersos, reunidas aleatoriamente ou segundo a disponibilidade de professores para lecionar. É interessante observar que parte dessas grades disciplinares ou temas reivindica sua superioridade, de forma estridente, em relação às demais, gerando pontualmente um destaque em relação ao todo tais como literatura, histórica e filosofia tradicionais.

Mas pode o humanismo ser, no século XXI, uma alternativa ao reducionismo?

O humanismo se opõe intrinsecamente à especialização e à fragmentação de espaço, tempo, ideologia, raça, credo e gênero. Por isso mesmo desafia as ideologias modernas de Marx, Lenin, Nietzsche, Heidegger (esse, em parte) Freud e toda espécie de relativismo e/ou particularismo, bem como multiculturalismo. “Acho mesmo que os intelectuais devem lutar contra as tendências de particularismo cultural”.<sup>156</sup>

Apesar da síntese habermasiana e das possíveis

---

<sup>156</sup> Conversa com Habermas, **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 30 abr 1995. p. 5-5.

interpretações do que seja “particularismo cultural”, supõe-se que ele esteja se referindo a aspectos normativos da vida, à luz de sua crítica a uma hegemonia neoliberal – o que constituiria reversamente num particularismo cultural de natureza *apolítica*. Nesse sentido, Touraine (1996, p. 7), reafirma a necessidade de reconstruir: “os controles legais, administrativos e sociais, a fim de impedir a selvageria econômica, o aumento da exclusão e das desigualdades sociais e a difusão da violência em sociedades que perderam o controle de sua própria transformação”.

Reconstruir significa pensar em políticas de equidade, segurança e integração nacional no âmbito de tradições, da história e da cultura ao lado do progresso e da tecnologia.

Ambos – particularismo e multiculturalismo – estreitam as visões do ser humano em categorias tais como gays, lésbicas, mulheres, gênero, raça, cor, e preferências morais. Em assumindo posições absolutas, negam qualquer ideia de *comunalidade* em sociedade.

A ideia de fragmentação permeia o próprio modelo teórico de Estado e o conceito de desenvolvimento nacional brasileiro. O Estado, colocando-se acima da Sociedade, representa uma farsa, manifestada na desagregação e nas diferenças de uma nação incivilizada (SCHWARZ, 1999). No caso brasileiro, essa situação agrava-se mais quando o “clientelismo ainda é a marca registrada de nosso sistema político e o Estado não foi constituído para prestar serviços à população” (COSTIN, 2002, p. 48).

No âmbito das organizações universitárias, verifica-se a presença desse modelo de fragmentação com a departamentalização e a nuclearização. A problemática não se localiza na formação de núcleos ou em deixar de apreciar as divisões, tal qual recomenda Descartes, como uma boa proposta de aprofundamento, mas na impossibilidade de transcendê-las. A gênese da divisão e da impossibilidade reside na ignorância do

todo. Cria-se a diversidade sem homogeneidade. O núcleo ganha fórum de especialismo e, por fim, a dissidência intelectual.

O humanismo afirma, a despeito da rica diversidade de culturas humanas e das diferenças importantes, o poder de comunicação entre membros de uma espécie comum. Num contexto de sociedade bem-ordenada, a diversidade de fins e de valores, buscadas por diferentes grupos, classes e indivíduos, não podem ser ilimitadas, pois apesar de variada e sujeita a mudança, deve manter algum caráter genérico caso queira ser chamada humana. O respeito à diversidade – gênero, preferências pessoais, grupos étnicos, classes – deve ser subordinado ao fato de que a espécie humana é única. A divergência e a diversidade multicultural não eliminam o *humano* com direitos e deveres inalienáveis e únicos. Isso parece óbvio, mas muitas políticas públicas de diversos países, estados e municípios sequer propõem ou cumprem tais declarações universais.

Na perspectiva da superação dessas contradições numa sociedade minimamente associada politicamente, portanto, não absolutista,<sup>157</sup> o humanismo responde com as artes liberais.

---

<sup>157</sup> **Folha de S. Paulo**, 25 out. 1998.

## 7 AS ARTES LIBERAIS E LIBERALISMO POLÍTICO CLÁSSICO

### 7.1 TAXIONOMIA

*Clássico* refere-se àquilo que possui valor duradouro, e não tão somente um retorno histórico à Antiguidade grega e romana. O vocábulo *liberal* semanticamente agrega dois sentidos: a) como adjetivo, qualificando educação, significa não vocacional – aprender para poder ganhar ou exercer uma profissão. Aprender para exercer uma profissão não significa ser anti-humanista ou não liberal; b) como adjetivo, modificando artes, significa o *trivium e quadrivium* que na sua forma moderna incluem a arte de ler, de escrever, de falar, de ouvir e todas as artes matemáticas e habilidades científicas.

No contexto profissional nas diversas áreas, essas artes e habilidades se adquirem mediante a formação e desenvolvimento de virtudes, tais quais os hábitos recomendados pela doutrina aristotélica. O *liberal* se insere no âmbito da *paideia* (grega) ou da *humanitas* (latina) e não propriamente na *episteme* (ciência, no sentido do conhecimento científico). Embora alguns pressupostos dos *studia humanitatis* sejam distintos da *episteme* na análise e avaliação de problemas e fenômenos, não são necessariamente excludentes. Faz-se necessário, por isso mesmo, lembrar que o *humanitas* significa conhecimento geral e não um conhecimento especializado.

No discurso e nos argumentos dos humanistas (arte, poesia, estética), o homem era movido pela metáfora, que conduzida à condição de método do conhecimento por Landino (apud GRASSI, 1980), dava prioridade à comunicação no *trivium* transformando o poeta e orador em articuladores

políticos. E esse quadro emprestava o valor filosófico aos humanistas.

No Brasil, a filosofia desempenha um papel periférico e o discurso retórico só é reconhecido como uma superficial arte de persuasão. Ambas - especulação e metafísica - possuem uma acanhada existência nos cursos universitários, surrupiadas pela predominância da *práxis* marxista e/ou do tecnologismo, que rejeitam *in limine* qualquer conhecimento puramente teórico ou contemplativo.

Para o marxismo, só se pode conhecer o real (a realidade) mergulhando no processo ativo de sua transformação. De fato, a ideia da inseparabilidade da teoria e da prática é defensável pela lógica do tecnologismo. Sua aplicabilidade de forma sintomática na esfera do social e do coletivo, no entanto, falseia dois pilares da inteligência humana, o conhecimento e a ação, pois transformar não é necessariamente conhecer e compreender. Agir, por si só, não conduz ao saber. É alarmante observar como alguns educadores querem educar futuras gerações, antes de educarem a si mesmos por meio do especialismo.

## 7.2 A CRÍTICA AO ESPECIALISMO

Eufemisticamente “áreas de concentração” quer dizer “especialização”. Ortega e Gasset (1984), censuram a *especialização* do cientista, que o mantém recluso num campo de ocupação intelectual cada vez mais estreito, a ponto de ele autoproclamar virtuoso por não tomar conhecimento daquilo que fica fora de seu âmbito de concentração, chegando mesmo a chamar de “diletantismo a curiosidade pelo conjunto do saber” (HUMANIDADES, 1984, p. 148). Ou, como esclarece Freire (1998, p. 110):

Quem observa, o faz de um certo ponto de vista [...] não situa o observador em erro. O erro, na verdade, não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer que, mesmo do acerto do seu ponto de vista, é possível que a razão ética não esteja com ele.

A crítica de Ortega e Gasset (1984), recai sobre o exagero e o pedantismo do especialista, atribuindo-lhe a pecha de “sábio-ignorante”, pois esse profissional da ciência se comportará em todas as questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a “petulância de quem na sua questão especial é um sábio” (HUMANIDADES, 1984, p. 148) que, do ponto de vista do humanismo latino, identifica-se por inculto.<sup>158</sup>

Com o sucesso das ciências em determinados campos específicos, o reducionismo tornou-se a pedra filosofal da ciência e, quando aplicado aos diversos campos do conhecimento, revela-se muito bem-sucedido. Em algumas áreas do conhecimento, o pronunciamento do cientista-reducionista, tal qual o economista-financista em exercício no poder governamental, parece estender-se a todos os outros ramos do conhecimento. O reducionismo se manifesta tão subliminarmente nos dias atuais que até mesmo em certos “ramos da psicologia, falamos de categorias de comportamento ou da quantificação das várias formas de expressão, verbais e corporais” (GLEISER, 1998, p. 5). Gleiser observando que há uma tendência em reconhecer as limitações propõe o uso de técnicas globais na descrição de sistemas. Ou seja, não dividir para entender, mas tratar o comportamento do todo como um todo. Ao reducionismo, contrapõe o *holismo*, ou a visão sistêmica que, para os humanistas renascentistas, consistia na análise, apropriação e adaptação histórica.

---

<sup>158</sup> Pressupõe-se que os argumentos de Ortega e Gasset (1984) se apliquem também às atuais ciências exatas, aplicadas ou da vida.

*Ser culto*, tal qual se pode depreender dos humanistas, é um indicador de liberdade intelectual obtida não exclusivamente do passado, mas por meio dele. Daí que, cultivando o passado naquilo que justifica o presente, os humanistas souberam superar a “barbárie”, adotando uma abordagem histórica para observar fenômenos de seu e para seu tempo e ao longo do tempo.

Martinez (apud WEAR; BICKEL, 2000), sugerem que o ensino profissional na área da saúde seja desenvolvido a partir da narrativa histórica das metas, deveres, valores e ideais da profissão, principalmente quando os caprichos de forças sociais e situacionais pressionam ou determinam o tipo de formação desses profissionais. A vitalidade em se valer do passado recai precisamente no seu reconhecimento de que um retorno aos grandes exemplos da antiguidade seria completamente fútil se não resultasse num redirecionamento da vida moral, artística, religiosa e política (PULEDDA, 1996).

Conciliando passado e presente, deve o homem aceitar do passado o que nele há de verdadeiro e bom e deve acrescentar-lhe do tesouro do presente e do futuro o que nele há de verdadeiro e bom. E essa fusão do verdadeiro e do bom, sabiamente desenvolvida pelos humanistas, quer do passado quer do presente e do futuro, resulta no belo universal. Ao que se pode afirmar: aqueles que dominam as artes liberais sabem ser livres e construtivos de forma satisfatória e consistente com as demandas da contemporaneidade.

### 7.3 AS ARTES LIBERAIS DOS HUMANISTAS E DA CONTEMPORANEIDADE – CONEXÕES

Preocupados com a formação de homens justos e com o que Marcuse denomina *solidariedade da razão e do sentimento*, a solidariedade por meio de ações que contribuam para o bem de todos, os humanistas preunciaram uma visão de reciprocidade

política que se valida nos tempos atuais, da mesma forma que se valida na modernidade, quando *artes liberais* do programa de *studia humanitatis* foram expandidas por Locke (HABERMAS, 1998).

Com uma larga visão humanística das *artes liberais* – associação da liberdade criativa com a reciprocidade humana e políticas – os *princípios de justiça pública* aplicados às instituições se revelam robustos na análise e na apreciação filosófica dos programas de ensino dos cursos de pós-graduação. Resgata-se a expressão *artes liberais* na medida em que há, segundo Vives, duas fontes para se construir uma sociedade com características de *comunidade*: a palavra e a justiça (GRASSI, 1980; MILLER JR., 1997; DE-SHALIT, 1995). O conceito de comunidade incorpora o conceito de justiça, pois este se aplica ao que os seres humanos possuem em comum, isto é, onde é possível cooperar e formar uma comunidade. A mais perfeita forma de comunidade é a comunidade política, e a justiça que a comunidade adota é a mais perfeita.

O fundamento é o de que se as pessoas não têm um certo elemento em comum, haverá pouca oportunidade e expectativa para o político achar expressão por isto. Parte significativa desse vazio se dá porque as associações políticas têm sido reduzidas ao nível de outras associações não-políticas, ao mesmo tempo em que essas últimas têm sido elevadas ao nível daquelas, assumindo características e valores das associações políticas (CONNOLLY, 2001).

Parte significativa desta mescla de *associações não-políticas com Políticas*, é proveniente do enfoque *economicista* dos anos anteriores à década de setenta – dada a crença no progresso e no desenvolvimento. Este entendimento privilegiou o cuidado com a geração contemporânea em detrimento das gerações futuras.

As ideias maciçamente dominantes no âmbito intelectual

de *progresso* e de *desenvolvimento* isentaram qualquer contestação política, tanto da filosofia quanto da ciência, durante a última metade do século XIX e durante os primeiros dois terços do século XX. Como consequência dessa *fé* no progresso e no desenvolvimento, o futuro ficou submetido às diretrizes ditadas pela ciência e pela tecnologia e, em particular, pela indústria. A *política* foi sublimada por essa falsa promessa econômica e muitos intelectuais refizeram seus conceitos após a constatação de que sem política não há propriamente sociedade.

Dentre as muitas incertezas, é o exercício do poder, pois esta é a negação da democracia (BOBBIO, 1999). A recuperação do exercício do poder pela via democrática necessita de educação e uma fundamentação construtivista com base em princípios contratuais entre pessoas livres e iguais e reciprocantes.

Um dos pressupostos do liberalismo político, na perspectiva da justiça como equidade, é a universalização das leis e, obviamente, de sua validade para todos, expressão máxima do respeito público entre os cidadãos. Isto significa que na vida pública nada precisa ser escondido. Os princípios da justiça, no liberalismo político, “manifestam o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meio, mas como finalidade em si mesmos” (RAWLS, 1997, p. 195).

Mantendo a propriedade, a concepção privada de bem e a concepção política de justiça na EBS, os fundamentos rawlsianos da justiça como equidade reveem a tradição clássica da política e abrem perspectivas e horizontes para se rever a sociedade sob a ótica humanista. Ou seja, os princípios da justiça na EBS devem revelar um espelho moral de comportamento e respeito às leis e constituições por parte de todos os membros da sociedade.

Kant cria a expressão *razão prática* para designar que o mais real dos mundos cognoscíveis é o dos valores éticos, ou

seja, aquilo que o homem cria e produz e não simplesmente descobre. Por isso dizer-se que a ciência trata daquilo que é, ao passo que a razão prática (consciência) se ocupa daquilo que deve ser. Os princípios práticos exprimem a determinação universal da vontade.

Para ele, é um fato empírico o de ter-se conceitos morais como *bom*, *dever* e *certo*, e é um fato empírico o de ter-se convicções morais sobre o que é ou não é bom, o que se deve ou não fazer, e de que não se ignoram essas convicções. Mas para que esses conceitos tenham significado ou aplicação prática, diz ele, é preciso que se tenha a opção de fazer ou não fazer algo. Ou seja, de deliberar. Entender as razões por que fazer ou não fazer algo identifica um comportamento moral ou imoral, ou mais propriamente das leis morais. *Razão*, em Kant, tem dois usos: o constitutivo e o regulativo. O primeiro – de caráter negativo – gera ilusão por pretender em vão constituir um objeto real; o segundo – de caráter positivo – aspira conhecer e buscar sempre novas soluções no plano da razão prática.

Os traços da renascença – educar o gosto e o cultivo esmerado do espírito como espelho moral de razão prática daquilo que deve ser – se estende até nossos dias e, em especial, aquilo que deve ser na política. Bobbio (1999), constata uma perversa dissociação da moral com a política na grande maioria dos países democráticos.

A moral, na visão de Bobbio, tradicionalmente referente à utilização de meios bons e úteis em vista de fins bons, não prevalece na sociedade contemporânea, que prefere associar moral à utilidade.

Na sociedade brasileira, tanto na esfera política quanto na privada, por exemplo, há fortes indícios de que *moralidade* é vista e tratada com deboche e desprezo, enfatizando a moral do oportunismo (SROUR, 2000). Não prevalecer, no entanto, não significa desaparecimento. Ela simplesmente pode estar

dormente e, a consciência moral tradicional – fazer o bem com fins bons – não desapareceu da espécie humana, apesar de não ter havido na humanidade, nesse âmbito, significativo progresso moral.

O humanismo latino – enquanto fonte *educadora do gosto e do cultivo esmerado do espírito* como *espelho moral* associado à razão prática *daquilo que deve ser* kantiano – representa uma herança de profunda validade quanto à visão de mundo e idealizações centradas no ser do homem, como remotamente anunciava Protágoras: *o homem é a medida de todas as coisas*.

Definir uma moral para todas as épocas e circunstâncias é tarefa hercúlea, nem sempre plausível de forma imediata. O que foi bom e funcional para os hebreus, gregos e humanistas renascentistas não é necessariamente bom, justo, razoável para a humanidade em geral. As leis e os sistemas éticos são, certamente, fontes de inspiração mesmo no século XXI. Além disso, no planeta Terra há um considerável número de nações e povos, alguns dos quais com situações tão dissimilares que se tornam insustentáveis um tratado único de vida em sociedade.<sup>159</sup> As observações acima, que poderá até induzir uma possível relatividade ética, não advogam, no entanto, *subjetividade* de padrões morais.

A multiplicação de problemas éticos de caráter complexo nas atuais sociedades sugere a necessidade de flexibilidade moral. Não se trata de prover regras de conduta absolutas para todas as circunstâncias e condições históricas, tampouco de eliminar a ética. Ao homem é dado o poder exclusivo compartilhar nas propriedades de todos os demais seres e pode estar determinado a tomar decisões por sua própria livre escolha (CASSIRER, KRISTELLER; RANDALL JR., 1956). Nega, portanto, uma uniformização *globalizada*, mas impõe

---

<sup>159</sup> Constata-se, por exemplo, que dos 193 países existentes em nosso Planeta, 118 são democráticos, abrigando a maioria da população (54.8%) (ZAKARIA, 1997).

inseparavelmente uma estreita conexão entre liberdade e a responsabilidade moral. Essas duas funções – liberdade e responsabilidade moral – geraram perplexidade até então não incorporada no pensamento do homem renascentista.<sup>160</sup> Nos dias atuais, essa perplexidade soa ainda mais instigante com os avanços da ciência.

#### 7.4 PRAGMATISMO DA CIÊNCIA E O HUMANISMO – APROXIMAÇÕES

Com os avanços da ciência moderna, experimental e empírica, a conceituação renascentista de ser espelho moral, aperfeiçoamento das faculdades humanas, educação do gosto e da expressão, cultivo esmerado do espírito incorporou uma nova dimensão semântico-educacional, o *pragmatismo*.<sup>161</sup>

O vínculo da educação com pragmatismo enfatizou a aplicabilidade dos resultados factíveis e observáveis, estabelecendo, quase sempre, um antagonismo entre o estudo das humanidades clássicas e o das ciências aplicadas e/ou ditas *técnicas*. A organização da sociedade, já no início do século XIX, preferiria valores predominantemente utilitaristas em detrimento da dimensão política, espiritual e escatológica.

---

<sup>160</sup> Ficino e Pico della Mirandola responderam com os critérios da virtude moral. Parte expressiva dessas questões – liberdade, felicidade e responsabilidades morais – foi respondida satisfatoriamente com o *utilitarismo clássico* e, recentemente, superando-o, pelo *contratualismo* em Rawls com a teoria da justiça como equidade.

<sup>161</sup> Para o **pragmatismo**, a verdade de uma proposição depende de seus efeitos práticos – *verdade é o que funciona*. O útil e vantajoso dizem respeito ao verdadeiro e o inútil ou desvantajoso ao falso. *Eu é que faço a verdade*, afirma enfaticamente John Dewey. A verdade caracteriza-se por ser pragmática, isto é, prática, promotora de progresso e de conforto da vida. A crítica que se imputa ao pragmatismo refere-se à carência de reflexão sobre os grandes dilemas éticos e as análises existenciais sobre o sentido do sofrimento, sacrifício, vida e morte. Se a verdade é o que *funciona*, os pragmáticos se aliam ao utilitarismo clássico do maior bem para o maior número. No Utilitarismo não se exclui a possibilidade de que uma distribuição desigual de bens possa vir a prejudicar a alguns para maximizar o bem-estar geral (Charles Sanders Peirce e William James).

Dimensões essas que buscam respostas a questões do destino humano, da esperança, do amor, da liberdade, do gosto e do juízo estético.<sup>162</sup>

Uma disputa teórico-prática, no entanto, em torno de *humanismo* versus *tecnicismo* pode se tornar inane em vista de que o reconhecimento de um conceito e sua incorporação na prática sociopolítica depende das circunstâncias, instituições e tradições históricas de cada povo. Largamente aceita na tradição ocidental, a definição de bem e a escolha de diretrizes públicas dependem do *consenso político*. Difere, pois, de sociedade para sociedade, de acordo com as *circunstâncias, instituições e tradições históricas* de cada uma em particular.<sup>163</sup> Assim, o grau de incorporação do conceito de humanismo e de tecnicismo se distingue e se diferencia de país para país. Além disso, sob a ótica da distribuição e o acesso aos bens sociais básicos, em alguns deles, como na maioria dos países da América Latina e Caribe, faltam até mesmo a básica noção do que é *humano* com as noções de liberdade.

Não há, conceitualmente, contraposição razoável entre humanismo e tecnicismo, assim como não havia na proposta de Pico della Mirandola (1466-94) e Coluccio Salutati (1331-1406) entre o homem e Deus. Pico della Mirandola não vê na dignidade do homem – liberdade de autodeterminação e fazer escolhas – uma oposição entre esse e Deus. Ao contrário, uma possibilidade “*di avvicinarsi a Dio, servendolo nella vita attiva, conoscendolo nella vita contemplativa e amandolo nella vita*

---

<sup>162</sup> Em Kant, os juízos estéticos se relacionam com o *sentido comum* porque são comunicáveis universalmente no âmbito da moral e da política (GARCÍA, 2001). De modo semelhante, Paviani (2001) sinaliza a dimensão estética como recurso de percepção do fazer humano superior aos recursos da ciência.

<sup>163</sup> Circunstâncias essas no Brasil marcadas por sutilezas, como: a) escassa tradição democrática, b) Estado como agente de uma revolução burguesa que se faz através de um moderado e conciliador ajuste de contas com o passado colonial, c) tendência à fragmentação e à despolitização, d) domínio do mercado sobre o Estado, e) enfraquecimento das instituições e da cultura da “solidariedade” política (NOGUEIRA, 1998). Semelhante constatação do ponto de vista filosófico, ver também Ribeiro (2000).

*unitiva*” (BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000, p. 3). Se vale a comparação, a transposição de entidades e categorias de análise, o tecnicismo deve servir aos destinos do homem em suas necessidades fundamentais, sob pena de que a ausência e/ou carência dessas necessidades venha criar “*il deficit antropologico*” da sociedade contemporânea como bem reacende e rediscute a questão (CAPORALE, 2000).

A presença ou a interiorização da noção de ser humano permite engendrar a ideia de que o cidadão livre e igual responde pelos princípios que regem a sociedade bem-ordenada.<sup>164</sup> Na sociedade brasileira, a noção de estado-desenvolvimentista e capitalista, por exemplo, não foi antecedida nem seguida, na prática, de *humanismo*, em dois fundamentos ético-políticos: a *cidadania* e a ideia de *comunidade democrática* (NOGUEIRA, 1998). Por isso dizer-se que ao humanista não cabe, exclusivamente julgar a ciência, mas questionar os procedimentos políticos. Irrevogáveis na figura do humanista são as vozes volitivas e afetivas, intrínsecas aos atos humanos como tais. Para expressar na *prática* essa preocupação humanista, Kant (apud GARCÍA, 2001) apresentou argumentos fortes e atraentes de uma moral – que garante o mundo dos valores – o lado das leis da ciência e da tecnologia.

Essa preocupação de reconhecer o avanço tecnológico e preservar a voz intrínseca dos atos humanos segundo as circunstâncias foi adotada pelos humanistas na dimensão de *ser-*

---

<sup>164</sup> Sociedade bem-ordenada (SOB) é um empreendimento cooperativo a serviço de todos e é regulada por uma concepção pública de justiça. Seus membros se reconhecem mutuamente em suas relações políticas e sociais como pessoas moralmente livres e iguais. É estável, na medida em que é governada por um sentido estável de justiça. *Bem-ordenada* se aplica à sociedade em situação de escassez moderada, na qual as instituições são justas e se reconhece publicamente esse fato. A noção de república *bem-ordenada* advém de os “Seis livros da república” de Bodin (apud CHEVALLIER, 1957).

*com-outros*. De acordo com essa dimensão, o cidadão estará apto a exercitar o *logos* sobre o bem e sobre o mal, sobre o justo e o injusto, conforme já apregoava Aristóteles em *A Política*. Nesse sentido, a dimensão de *ser-com-outros* reativa e mobiliza os recursos da razão. Na medida em que o humanismo vincula um homem ao outro e aos demais, formando, educando e instruindo para ser livre, igual e racional no uso de seu potencial, esse humanismo disponibiliza fundamentos para que o ser humano dê o melhor destino de sua liberdade e criatividade.<sup>165</sup> Assim, a liberdade e a criatividade, caudatárias do livre pensar e interpretar o mundo geram as ciências, as técnicas e, ao mesmo, a responsabilidade para uma maior consciência coletiva.

Um programa educacional humanístico com os traços clássicos de liberdade e da criatividade se faz necessário no contexto das instituições universitárias, principalmente naquelas *técnicas e aplicadas*, pois essas constituem em si mesmas, um atrativo de aplicação imediata.<sup>166</sup> Se a técnica sugere uma ideia da verdade, com mais razão se faz necessário articulá-la com o humanismo, pois a cultura humanista expressa a capacidade de invenção e aperfeiçoamento nas artes, nas ciências e nas técnicas *vis-à-vis* ao *aperfeiçoamento ético e moral*. Aqui se menciona *articulação*, ressaltando, no entanto, que a *reflexão científica* em

---

<sup>165</sup> A razão implica encontro com os opostos em um movimento sem fim. O “logos” grego ou a “ratio” latina significa pensar, ou seja, pesar, decidir. Embora não elimine a emoção ou afeição, o *logos* é mais abstrato e racional (SLAKEY, Francis. **Folha de S. Paulo**, 3 out 1993. p.6-14, caderno Mais!). De igual modo, o ensaísta Olavo de Carvalho, em abrangência da moral na era do relativismo (in **Folha de S. Paulo**, 25 out 1998, p. 5-12, caderno Mais!) denomina àqueles intelectuais que não se manifestam diante daquilo que sabem perfeitamente bem e não se calam diante do que não sabem de “imbecil coletivo”.

<sup>166</sup> As universidades *humanistas* são instituições privilegiadas para o desenvolvimento do conceito de humanismo e formação de pessoas para elaborar políticas públicas nas dimensões humanísticas (BENNETT, 1981). Portanto, comprometida com *l'uomo universale* e, tal qual Cícero, com uma formação de homem a serviço da comunidade.

Bacon e Descartes, caudatária do humanismo, não aspirava ser um fim em si mesma senão em meio para construir “sociedades fundadas no conhecimento, na justiça e na razão” (PAVIANI; DAL RI JR., 2000, p. 115).

Em linguagem *globalizada*, nessa perspectiva reflexiva do humanismo, o inventor não pode ser dominado pela invenção, e na globalização, o *business* e o desenvolvimento tecnológico e econômico não podem suplantar os valores centrais da vida humana.

A centralidade do humano nas decisões políticas quanto ao destino de suas inovações, “todas as classes privilegiadas e poderosas sempre tenham se servido de seu poder em benefício exclusivo do seu egoísmo, é obra exclusiva do homem, que pode pô-las à disposição de quem quiser e nas condições que mais lhe convêm” (MILL apud REALE; ANTISERI, 1991, p. 322). A exclusividade humana nas decisões políticas convalida os valores humanistas nos seguintes pontos básicos: 1) aceitar o humano como um valor fundamental, 2) defender a igualdade de todos os seres humanos, 3) reconhecer e valorizar a diversidade (pessoal e cultural), 4) repudiar todas as formas de violência, 5) afirmar a liberdade de crenças e ideias, 6) desenvolver uma consciência de verdade para além da noção de verdade absoluta. Alain Touraine corrobora esses pontos básicos, ao propor a reconstrução das políticas de equidade, de segurança e de integração nacional.<sup>167</sup>

Aperfeiçoar as *faculdades humanas* (incluindo as letras e artes clássicas com a finalidade de *educar o gosto e a expressão e promover um cultivo esmerado do espírito*) deve ser uma das plataformas no ensino do humanismo e das humanidades, pois contribuem para a formação de mentes e coração daqueles que farão as políticas públicas no aqui e agora com repercussão

---

<sup>167</sup> Cfe **Folha de S. Paulo**, 21 jan 1996, p. 5-11, Mais!

geracional. A qualidade das ideias e a linguagem dos humanistas são estratégias de repercussão intergeracional e de políticas públicas justas. Políticas essas que, principalmente no Brasil, se limitam fortemente a decisões político-*partidárias* de curto prazo e, portanto, marcadamente, egoístas e injustas. “Os humanistas são encarregados da educação geracional daqueles que serão referenciais das políticas públicas” (BENNETT, 1981, p. 32). Sem a formação de mentes e corações, “é árdua a empresa de persuadir os homens a cuidarem de seus problemas” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 102), pois uma educação que não liga o homem aos pensamentos, às paixões, aos hábitos políticos de cada dia às boas artes humanísticas, fatalmente será fadada à inocuidade nesta e na próxima geração. Sem a formação de mentes corações a educação não contempla o compromisso com a totalidade, com a futuridade e nem sempre contempla o vir-a-ser. Nesse contexto, as políticas públicas de saúde no Brasil caracterizam-se mais como campanhas esporádicas do que estratégias educativas estabelecendo compromissos ao longo do tempo.

Menciona-se formação humanística em instituições universitárias, pois muito além da dimensão tecnicista,

[...] é insubstituível a formação tradicional da pessoa na universidade, expondo-se durante alguns anos a pelos menos meio período diário de convívio com mestres e colegas. Isso se chama vida ou vivência universitária. Nada se compara ao impacto que um curso regular pode e deve ter na construção de um ser humano (RIBEIRO, 1995b, p. 5-3).

## 8 JUSTIÇA PÚBLICA E BENS PRIMÁRIOS – FORMAÇÃO POLÍTICA

### 8.1 INTRODUÇÃO

Do ponto de vista da tradição humanista, as sociedades livres requerem um alto nível de comprometimento e participação. No entanto, o *comprometimento* e a *participação* só, e somente só, se efetivam se os cidadãos sentirem uma forte ligação que os identifiquem com a comunidade e de forma compartilhada desses sentimentos (TAYLOR apud BOTWINICK; CONNOLLY, 2001). Esses pressupostos clássicos são acompanhados da indispensabilidade de formação político-educacional em instituições formadoras de líderes, pois há evidências de que na percepção contemporânea do universo social globalizado, o conceito de sociedade política simplesmente deixou de existir (CRUZ JR., 2000).

Inexistindo *sociedade política*, não há o que compartilhar em termos de compromissos e participação. Portanto, debela-se a cooperação e as sociedades livres. As clássicas práticas do sujeito – expressão da liberdade, emancipação política e intelectual, exercício da cidadania – passam a ser contraditadas pelas práticas do desejo e não pelas indelévels práticas da solidariedade humana e reciprocidade política.

Esta obra ombreia solidariedade com reciprocidade por entender ser inaceitável solidarizar-se na miséria. Em primeiro lugar deve-se proteger o corpo em condições saudáveis para que floresça a liberdade. Desta, a inteligência e, da inteligência, a compaixão. Do contrário, apenas prestam-se serviços sem vitalidade. Por isso exigir-se a distribuição de bens sociais primários – dentre esses a saúde – como elementos polivalentes

para o ser bom. Disponibilizar *bens sociais primários* não exclui a maldade, mas sem esses bens certamente tender-se-á a ser exclusivamente mau.

Os bens primários são meios polivalentes para facilitar e capacitar os cidadãos livres e iguais e, adequadamente, desenvolver e exercer completamente seus dois poderes morais: capacidade para um senso de justiça e capacidade para uma concepção de Bem. A carência desses bens e de seus serviços não amplia as possibilidades dos cidadãos desenvolverem seus sentidos morais em responder deliberadamente pelos seus atos bons. Os bens sociais primários devem em vir em primeiro lugar para criar no corpo e mente o senso da reciprocidade e, em seguida, a solidariedade. Daí dizer-se que em país pobre, violento e corrupto a justiça não pode existir, pois que ela é uma florescência da vida em sociedade política.

*Desigualdade* revela uma carga extremamente negativa e incompatível com a dignidade humana. O fracasso em se construir uma sociedade justa atrela-se às desigualdades em saúde. Classificado entre os maiores países do mundo em termos de produção de riqueza, mas um dos piores classificados em termos de saúde, o Brasil precisa repensar princípios morais que regem a sociedade sob o ponto de vista moral do justo e da justiça como virtude a ser resgatada no âmbito das práticas políticas em diversos segmentos sociais.

## 8.2 AS TEORIAS DA JUSTIÇA

Os argumentos das teorias da justiça como equidade podem formalizar, aceitavelmente, um conjunto de julgamentos para a construção de uma vida humana, politicamente, consistente. Assim, primeiramente, há a necessidade de se apresentar alguns princípios, sugerindo a superação do *senso comum* nas diferentes corrente de justiça.

A justiça estabelece critérios indutores da equidade na distribuição dos bens sociais em geral. A saúde e seus cuidados são bens necessários sem os quais as pessoas tendem reduzir sua participação no processo de cooperação. Saúde é um dos bens primários que se supõe ser útil (ou pelo menos não prejudicial) a alguém, qualquer que seja seu plano de vida ou concepção de Bem. Os bens primários, teoricamente, são meios polivalentes para facilitar e capacitar os cidadãos livres e iguais e adequadamente desenvolver e exercer completamente seus dois poderes morais: capacidade para um senso de justiça e capacidade para uma concepção de Bem. A carência desses bens e de seus serviços não amplia as possibilidades dos cidadãos desenvolverem seus sentidos morais. Portanto, de serem justos e motivados para promover e comprometer-se com os parâmetros da justiça em comunidade.

O *sensu comum* aceita como inevitável a ideia de que em país rico se configura vida longa. No entanto, a *saúde* depende de outros fatores que vão além da riqueza econômica propriamente dita. A cultura, a organização social e as políticas governamentais podem determinar a saúde da população, e variações desses fatores podem explicar muitas das diferenças entre as nações.

A Constituição Brasileira pela universalização do acesso à saúde preconiza que o cidadão tem direito a cuidados de saúde, independentemente de suas possibilidades financeiras ou de sua origem geográfica.<sup>168</sup> Parece ser indiscutível que numa economia globalizada, a tarefa redistributiva é cada vez mais complexa, não exclusivamente pela renda do país, mas também por razões morais. As políticas de saúde devem, então, fundamentar-se no senso de justiça e *cooperação social*. Ideias essas que, por sua vez, nos reenviam às diferentes teorias da justiça social:

---

<sup>168</sup> Cf. a Filosofia do Sistema Único de Saúde (SUS).

libertarismo, utilitarismo e liberalismo político.

### 8.3 LIBERTARISMO

Nozick (1991), explicita a filosofia política do *libertarismo*, que propõe a liberdade, mas sem um padrão distributivo.

Manter um padrão distributivo é individualismo com violência! Os princípios distributivos padronizados não dão às pessoas o que lhes conferiam os princípios de direito a alguma coisa, apenas mais bem distribuídos, porque não concedem o direito de fazer o que se quer com aquilo que se tem (NOZICK, 1991, p. 186-187).

Fundamentada na propriedade individual, a liberdade não deve sofrer qualquer restrição, exceto se houver lesão e impedimento na aquisição de direitos individuais. Se houver, pensa Nozick (1991, p. 198), deve-se incluir a compensação, pois “[...] a menos que compense essa pessoa, a apropriação que pratica violará a condição do princípio de justiça na aquisição e será ilegítima”.

Essa construção teórica define os cuidados de saúde no âmbito do mercado, em que se respeita a liberdade individual, tanto do ponto de vista do consumidor, como daquele que fornece os serviços. Essa concepção de liberdade restringe um sistema de taxas que amplia os cuidados de saúde. Segundo entendem os seguidores do Libertarismo, as taxas cerceiam o direito à propriedade e à liberdade individual. Condenando as tributações para fins e efeitos distributivos, o ato de redistribuir é imoral. Prosélito dessa concepção – taxas como restrições à propriedade e liberdade – Engelhardt (1998, p. 447), afirma que:

A imposição de um sistema de saúde abrangente e único é moralmente injustificável. É um ato coercivo de zelo ideológico totalitário, que deixa

de reconhecer a diversidade das visões morais que combinam os interesses em assistência à saúde, os limites morais seculares da autoridade do Estado e a autoridade dos indivíduos sobre si mesmos e sua propriedade. É um ato de imoralidade secular.

A posição doutrinária do libertarismo obriga o Estado a proteção contra os riscos ou perigos para a saúde, resultantes das ações do outro – individuais ou coletivas – mas não há o direito aos cuidados médicos. Assim, o Estado obriga o cidadão, por um sistema de sanções, a reparar os males causados uns aos outros.

#### 8.4 UTILITARISMO

Para o utilitarismo clássico, a *utilidade* de uma pessoa é representada por alguma medida de seu prazer ou felicidade (BENTHAM, 1984). Por conseguinte, no contrato social a cooperação entre os cidadãos existe na medida em que cada um pode tirar as vantagens que o contrato proporciona à sociedade. A ética utilitarista – vigente há mais de um século na sociedade industrial – vem pregando a economia do bem-estar e as políticas públicas. Mas em que consiste essa ética?

O utilitarismo vale-se do princípio da utilidade e se estende a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo, bem como ao direito das gentes. O princípio clássico da utilidade aprova ou desaprova qualquer ação segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade (BENTHAM, 1979). Na medida em que a felicidade dos indivíduos está relacionada com os prazeres e a segurança, o comportamento de todos os indivíduos da comunidade, no que depender do legislador, deve ser pautado pela ética hedonística. Para a doutrina utilitarista, nada existe que um homem seja, em última

análise, moralmente obrigado a fazer, senão por dor ou prazer. Assim, para Bentham, “[...] a felicidade geral, ou o interesse da comunidade em geral, deve ser entendida como o resultado de um cálculo hedonístico, isto é, a soma dos prazeres e dores dos indivíduos” (BENTHAM, 1979, p. 13). O objetivo último de toda legislação é, pois, o de promover a maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas.

O *princípio clássico da utilidade* reconhece o papel da dor e do prazer na vida humana, admite que toda ação é motivada pela quantidade de dor ou prazer que pode proporcionar, relaciona o bem com o prazer e o mal com a dor e afirma que ambos são passíveis de quantificação.<sup>169</sup> O conceito que expressa o objetivo utilitarista é o maior bem ao maior número de pessoas, independentemente de quaisquer outras considerações e circunstâncias. Fundamentada no princípio da máxima felicidade, a doutrina utilitarista sustenta que as ações são justas enquanto tendem a promover a felicidade e injustas quando tendem a produzir o seu contrário. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor.

Caracterizadamente de fundo moral teleológico, o bem é definido independentemente do direito e este existe para maximizar o bem. Assim, sua fundamentação moral alinha-se com a ética consequencialista, segundo a qual todas as escolhas (de ações, regras e instituições entre outras) devem ser julgadas por suas consequências boas ou más, ou seja, pelos resultados que geram, independentemente do justo e do injusto. Violação de direitos, deveres, responsabilidade e dignidade não estão no foco das avaliações político-morais.

A felicidade foi interpretada por seus defensores geralmente em termos hedonistas, ou seja, da maximização do prazer, o que gerou a objeção segundo a qual, se o ser humano

---

169 Para medir prazer e dor, Bentham (1979) introduz os critérios de intensidade, duração, certeza ou incerteza.

não tivesse objetivo mais nobre na vida do que a busca da maximização do prazer, em nada diferiria dos porcos. Em defesa desse utilitarismo, John Stuart Mill introduziu então uma hierarquização qualitativa no interior dos prazeres, sustentando que determinados prazeres, os prazeres intelectuais, por exemplo, só acessíveis aos seres humanos, são em si mesmos melhores que outros, independentemente da sua quantidade. Assim, segundo Mill, é melhor ser um homem insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um idiota satisfeito (MILL apud ESTEVES, 2002). Contudo, a proposta da hierarquização qualitativa dos prazeres também não resistiu a críticas.

Embora o utilitarismo não negue categoricamente princípios de justiça distributiva dos bens socialmente produzidos, a ligação entre o princípio da maximização da felicidade e o da justiça é forçosamente contingente. Se a justiça distributiva for colocada como algo secundário e derivado, a saber, como um meio para maximizar a felicidade, como seria o caso do utilitarista, não se vê nenhuma garantia de que as consequências dos programas e dos planos de saúde sejam justas. Pois se pode conceber situações em que a justiça não afetaria a maximização da felicidade. Por conseguinte, situações em que a divisão justa não estaria no interesse prudencial dos privilegiados<sup>170</sup> na partilha dos bens sociais.

É suficiente dizer que o utilitarismo não se preocupa prioritariamente com a justa *repartição* do bem-estar entre os membros da sociedade. O utilitarismo sugere, ainda que implicitamente, um "princípio de sacrifício" *humano* para que não haja alguma perda de utilidade em comparação ao que poderia ter sido obtido. Sob a ótica de cuidados de saúde, mesmo que haja formalmente acordo a um direito mínimo de cuidados

---

<sup>170</sup> Ou, como se diz, da esperteza pessoal.

de saúde, a possibilidade real de desfrutá-lo não é garantida porque essa estaria subordinada à maximização dos valores agregados. Isso significa que o alcance e o conteúdo de um direito aos cuidados de saúde dependerão, de uma parte, do princípio de utilidade e, de outra, da riqueza da sociedade.<sup>171</sup>

Nessa linha crítica, o utilitarismo deveria ser rejeitado não por ter problemas com a justa distribuição da felicidade, mas sim por julgar que um Estado seria legitimado justamente na medida em que distribui a felicidade.

Ao erigir a maximização da felicidade como sendo aquilo cuja promoção o Estado deve garantir, o utilitarismo deixa em aberto a possibilidade de ter de considerar legítima a falta de atendimento à saúde de certas regiões geográficas ou segmentos sociais. Ou seja, o problema com o utilitarismo é que ele toma a felicidade como bem supremo e incondicionado, em nome da qual tudo mais poderia ser negociado e sacrificado, ao passo que a concepção de justiça política toma a liberdade como sendo o bem maior, incondicional e irrenunciável, visto que os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais (RAWLS, 1997).

## 8.5 LIBERALISMO POLÍTICO

A expressão *liberalismo político* não goza de uma boa reputação entre os brasileiros, pois acostumamo-nos a associar ao *liberalismo político* aos partidos conservadores do país e o próprio liberal econômico. No entanto, na tradição anglo-saxônica o termo *liberalismo*, historicamente, significa opor-se à aqueles que lutam para preservar e conservar privilégios. Nos Estados Unidos, o liberalismo político é identificado com o *socialismo*.

---

<sup>171</sup> Para expandir entendimento sobre tema tão controverso, ver Beauchamp e Childrens (1994).

Enquanto os libertaristas sobrepõem os direitos individuais às prioridades dos direitos sociais, e os utilitaristas seguem a doutrina do cálculo da soma total dos bens em detrimento dos direitos e liberdades, os liberais, ao contrário, estimam que os *direitos socia*istêm tanta importância quanto os *direitos individuais* e a *felicidade*. Embora haja algumas diferenças entre os liberais, Rawls ganha vitalidade pela crítica acadêmica internacional e pela consistência da aplicabilidade da justiça como equidade no âmbito das sociedades democrático-constitucionais modernas.<sup>172</sup>

Para muitos, a teoria da justiça como equidade contratual clássica é a mais importante teoria da filosofia moral (política) do século XX. Antes de Rawls, a filosofia política tinha se estagnado. Com ele, no entanto, recebeu um novo alento e ganhou adeptos não só entre filósofos, mas também entre economistas, cientistas políticos e sociólogos. A admiração da obra rawlsiana se expressa até mesmo entre seus maiores oponentes teóricos. Para Nozick (1974, p. 182),<sup>173</sup> por exemplo, trata-se de um “[...] trabalho de larga abrangência em filosofia política, jamais visto desde John Stuart Mill [...]”.

## 8.6 SIGNIFICADO DA EQUIDADE E DA ÉTICA CONTRATUALISTA

O contratualismo rawlsiano rejeita a doutrina utilitarista por não explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais (RAWLS, 1997). O princípio da utilidade não garante que todos se beneficiem, porque “[...] pode exigir que alguns, em especial os menos favorecidos, renunciem a benefícios em favor de um bem maior para todos” (RAWLS, 1997, p. 193). A *justiça como equidade* insiste na cooperação e

---

<sup>172</sup> Rawls (1997), por exemplo, não trata da felicidade, mas da reciprocidade. Da reciprocidade, se supõe, advém a felicidade (concepção privada).

<sup>173</sup> Tradução livre de “*A Theory of Justice is a powerful, deep, subtle, wide-ranging systematic work in political and moral philosophy which has not seen its like since the writings of John Stuart Mill [...]*”.

na reciprocidade. Por isso, assevera Rawls, se os dois princípios da justiça como equidade forem satisfeitos, *todos* se beneficiam da cooperação social sem que haja sacrifício a qualquer um de seus membros.

A doutrina contratualista, em uma sociedade democrática, exige certos deveres naturais (a aceitação de restrições de algumas liberdades) e supõe a existência de deveres e poderes governamentais. No contrato social estão incluídos deveres que os cidadãos assumem na sociedade democrática. Eles consagram a preservação dos direitos dos demais membros da sociedade, a obediência às leis, a cooperação para que os contratos possam ser cumpridos, e a defesa da comunidade. O poder, geralmente, é exercido por cidadãos eleitos para governar o bem de todos na estrutura básica da sociedade<sup>174</sup> (EBS). *Deveres, direitos e poderes* constituem os fins da sociedade bem-ordenada e do governo.

O governo – cuja estrutura legal é definida nas constituições de cada nação – é exemplo de delegação a alguns de uma liberdade maior para que ajam em benefício de todos. Uma constituição é resultado de um contrato. O governo tem o dever do exercício sábio de seus poderes e de empenho para alcançar os propósitos declarados do contrato social. Da mesma maneira, é dever de todos os cidadãos exercer seus poderes morais em benefício da comunidade, visto que a *teoria da justiça como equidade* é um exemplo do que se denomina teoria contratualista. A expressão “como equidade” (*as fairness*) é a designação que se dá a uma concepção particular de justiça (RAWLS, 1997; 2001). A ideia principal da *justiça como equidade*, como concepção particular de justiça no âmbito da justiça pública, é a de que quando:

---

<sup>174</sup> Sob a ótica da justiça como equidade, a EBS é interpretada enquanto empreendimento cooperativo a serviço de todos.

[...] algumas pessoas se comprometem em uma empresa de cooperação mutuamente vantajosa, de acordo com certas regras, e assim restringem sua liberdade do modo necessário a fim de produzir vantagens para todos, os que se submeteram a essas restrições têm o direito a uma atitude semelhante da parte dos que se beneficiaram com a sua submissão (RAWLS, 1997, p. 119-20).

Distintamente do utilitarismo, que visa atender às necessidades dos indivíduos, a justiça como equidade confirma a *estrutura básica* como “objeto primário da justiça”, pois seus efeitos são profundos e presentes desde o começo da vida. As instituições da estrutura básica, numa sociedade política afetam desde o início as possibilidades de vida dos seres humanos, não só dessa geração como das seguintes. Em tendo “efeitos sociais *profundos e de longo prazo*”, moldam de “maneira fundamental o caráter e os objetivos dos cidadãos, os tipos de pessoas que são e aspiram ser” (RAWLS, 1993, p. 110, 112 e 260).<sup>175</sup>

Dado que essas instituições produzem um efeito profundo, ao longo do tempo na personalidade moral do cidadão, se este não “percebe” desde a infância a prática da igualdade equitativa na distribuição dos bens como regra moral na sociedade política, dificilmente concordará com as exigências de “[...] uma sociedade bem-ordenada, regulada por uma concepção pública e efetiva” (RAWLS, 1993, p. 110).

Esse argumento antropofilosófico, se aplica, por analogia, à educação. Pois, o que professores fazem com seus conhecimentos, além da sala de aula, influenciam o aprendizado que ocorrem nela. Estudantes aprendem a confiar em seus professores por vê-los não apenas fazer, mas viver seus

---

175 Por exemplo, “[...] Crianças educadas num meio de degradação social e de cinismo aprendem que não há limites morais ou humanitários” (PÉREZ LINDO, 2000, p. 106).

argumentos (REISER apud WEAR; BICKEL, 2000).

Desse modo, se um cidadão se vê privado dos bens sociais básicos – *direitos, liberdades e oportunidades, riqueza e renda, e autoestima* –, por razões de cor, etnia, classe ou outro fator, o estigma da privação desses bens acompanhá-lo-á durante todo o seu trajeto de vida. Dele nada se poderá exigir, pois em sua personalidade moral aqueles bens não se constituíram enquanto valores, mas como ausência e carência. Quem nada recebeu nada pode dar ou compartilhar e torna-se remota a possibilidade de que esse sujeito venha a se tornar cooperativo, pois nele nenhum valor foi cultivado como balizador de obrigações e deveres, seja em relação à geração presente, seja em relação à futura. Assim, para o contratualismo, a liberdade e a igualdade das pessoas morais expressam-se publicamente, enquanto a estrutura básica incorpora, institucionalmente, esses valores nos indivíduos dotados de personalidade moral.

Os princípios da *justiça como equidade* “[...] excluem instituições que se justificam com o argumento de que as privações de alguns são compensadas por um bem maior do todo” (RAWLS, 1997, p. 16), como querem os utilitaristas clássicos. O contratualismo no âmbito do liberalismo político não concorda com um princípio que exija para “alguns expectativas de vida inferiores, simplesmente por causa de uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros” (RAWLS, 1997, p. 15).

No contrato rawlsiano insere-se a cláusula da distribuição equitativa de riqueza, para com isso atenuar, se não eliminar, as desigualdades da posição inicial. Não se trata tão somente de garantir as liberdades fundamentais e a propriedade, tal qual apregoa o “Estado mínimo” de Nozick (1991). Sendo, pois, *equitativo*, o contratualismo opõe-se à interpretação nozickiano que a distribuição esteja sendo proposta com base nas necessidades individuais.

Dois são dois os princípios da justiça em Rawls (1997, p. 333):

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.

Esses dois princípios são derivados de uma concepção mais geral da justiça expressa da seguinte forma: "Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da autoestima– devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos". (RAWLS, 1997, p. 88).

Do primeiro princípio a exigência de uma distribuição igual de certos "bens sociais primários" (educação, saúde, moradia, liberdades políticas, autoestima). Do segundo princípio deriva a interpretação do "princípio da diferença": As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Sem o fornecimento de bens públicos orientados por regras públicas cada qual se sentiria no poder de oferecê-los segundo critérios privados. Isso geraria um estado de guerra constante. Em estado de guerra, a força da cooperação tenderia a desaparecer porque cada qual buscaria seu próprio bem independentemente dos outros. A possibilidade da razoabilidade se esvae. Deixariam de existir as circunstâncias apropriadas para

que os diversos interesses pudessem ser contemplados na sua distribuição equitativa.

Rawls (1997), não menciona o bem saúde ou quaisquer outras formas de atenção médica, privadas ou públicas. Delega a cada sociedade o poder de decidir quais bens possuem as características de um bem de uso comum. A saúde, constitucionalmente, é um desses bens sujeitos à regulamentação pública.

Segundo o autor citado acima se interpreta de uma sociedade bem-ordenada, os serviços de saúde ampliam a noção de cooperação social. Mas para isso seus agentes necessitam entender o papel privilegiado da classe médica, dos enfermeiros no âmbito do cuidar e dos profissionais em gestão pública.

A prerrogativa privilegiada só se justifica se, e somente se, beneficiar os menos favorecidos. Esse entendimento se opera no âmbito de uma doutrina que prioriza o justo em detrimento do eficiente. Simultaneamente, se cada um dos cidadãos para construir seus planos de vida faz reivindicações conflitantes em relação aos recursos naturais e sociais disponíveis (tal qual o direito à saúde) é certo também que se pode desenvolver neles o senso de justiça porque ninguém está historicamente determinado a viver em guerra contínua. Direito à proteção contra doenças e os serviços daí derivados requerem, no mínimo, um estado de direito em que se propugna pelo contrato social.

O entendimento do estado de direito, na perspectiva do sendo da justiça na EBS, impõe aos profissionais da educação e aos agentes de saúde a necessidade de uma formação política que seja capaz de assegurar determinados direitos e deveres coletivos independentemente de qualquer condição social. Problema de duvidosa resolução por vias exclusivamente econômicas ou de orientação moral consequencialista, já que a solução da realidade da saúde recusa panacéias e soluções unilaterais.

Um Estado que se regula pelo princípio da prudência coletiva pode, contingentemente, dar origem a instituições justas, mas ocasionalmente, também a instituições injustas, dependendo apenas do grau em que se supuser que a distribuição da felicidade possa afetar a sua produção (ESTEVEZ, 2002). Pode dar origem, também, a práticas que não correspondam às declarações constitucionais, como ocorre no Brasil onde os preceitos constitucionais e os princípios do SUS nem sempre se efetivam, caracterizando uma situação de dissonância ética.

Já um Estado que adota o ponto de vista da justiça pública como equidade no tratamento da vida humana associada e que tem como motivação única e exclusivamente a consciência do dever de fazê-lo, só pode dar origem a instituições justas e programas e projetos de saúde que contemplem o cidadão como merecedor inequívoco do serviço, independentemente de sua consequência hedonística. Assim, é de se indagar se há possibilidade dos agentes de saúde formados em instituições com programas de formação moral consequencialista, portanto, teleológica, cumprirem o dever tendo como motivação única e exclusivamente a consciência do dever de fazê-lo.

A proposta desta obra enfatiza que uma das formas de recuperação de valores e princípios capazes de atenuar essa situação – Estado injusto na distribuição dos bens públicos – advém da associação do humanismo à formação de sujeitos virtuosos sob a ótica do liberalismo político.

Nascer com algumas condições particulares dentro da sociedade é um fato simplesmente natural. Nem justo nem injusto. Portanto, preserva-se a diferença e, inclusive, deve-se incentivá-la. O que é justo ou injusto é o modo como os dirigentes das instituições sociais tratam destes fatos. Por isso, parece oportuno enfatizar a necessidade da formação humanística e da introdução do tema da justiça como equidade no âmbito da formação de profissional de nível superior, já que

há evidências da possibilidade do retorno *ao deserto moral* (BERLINGUER, 1996).<sup>176</sup> *Justiça*, tal como foi visto, significa resgatar o enunciado kantiano de que o ser humano há de ter sempre dignidade e não preço.

A oportunidade do tema da justiça na formação superior se justifica porque com frequência *as autoridades* que estabelecem as políticas públicas de curto prazo e, como é sabido, de ordem pessoal e eleitoral. Imperioso, portanto, é conhecer, no âmbito das IES, as principais correntes de pensamento sobre o princípio da justiça propostas ao longo da história da filosofia política e incentivar pesquisadores e pesquisas com esse tema para investigar quais as implicações na formação de uma sociedade justa e fraterna.

Por outro lado, há de se considerar que parte significativa da literatura dos cursos superiores em universidades públicas, revela predominância de opções bibliográficas de um humanismo existencialista marxista e, até mesmo, um anti-humanismo ou um sentido reducionista do homem, contrário ao *l'uomo universal e moral*. Portanto, carente do significado humanista e liberal.

Esse ensaio percorreu descritiva e teoricamente alguns aspectos do humanismo latino nas dimensões filosófico-políticas e socioculturais e procurou identificar quais as abordagens de justiça que sustentam a futuridade da humanidade com base nos referenciais do humanismo latino.

---

176 Para esse autor, até recentemente a ética tratava de Justiça, do acesso aos serviços de saúde, dos direitos dos enfermos; atualmente, menciona-se, de forma quase que exclusivamente, racionalização dos tratamentos médicos.

## EPÍLOGO

A filosofia política e a ética têm uma tradição importantíssima no pensamento político da Humanidade. As várias teorias filosóficas sobre política, Estado, formas de governo, formas de participação e cidadania são construídas com base numa Ética política. É da distinção entre Público e Privado, Bem e Mal, Justo e Injusto que se constroem os quadros para uma teorização da política pública.

Ao filósofo político cabe a tarefa de desenhar esquemas conceituais do poder e das instituições políticas, das relações entre o Estado e a sociedade, numa perspectiva normativa. Procurou-se identificar o valor e o papel da filosofia política, nomeadamente como uma das dimensões éticas na formação profissional de nível superior.

Democracia é uma conquista e não um universo dado. Sua conquista se processa pela argumentação e sustentação teóricas. Tensões entre correntes são salutares e elas podem ser o principal capital simbólico da democracia. A discussão política foi, e será sempre a melhor forma de perceber fenômenos reais, e de propor novas soluções para os desafios da democracia que, na maioria das ações governamentais – projetos e programas – afastou-se e se afasta da Ética, tal como demonstram os resultados dos indicadores da saúde das populações, apresentados pela Organização Mundial de Saúde.

Com o apoio das diretrizes do humanismo, embora não especialmente exclusivo como referência, há evidências de que o modo como os programas de ensino de educação superior em seu conjunto se moldam – conteúdo, literatura, insumos, capacitação docente – e se nutrem – ideias, perspectivas, horizontes, visões, estratégias – afetam os desejos e a qualidade de vida dos profissionais e dos cidadãos na sua futuridade, bem como o tipo de prestação de serviços à comunidade.

Na perspectiva das duas dimensões deste ensaio e do humanismo latino, ou seja, filosófico-política e cultural e educacional, os princípios morais se caracterizam por serem flexíveis e ajustáveis às circunstâncias, pois a concepção de mundo e a prática político-administrativa no âmbito organizacional dependem das instituições e tradições históricas de cada sociedade.

Os fundamentos do humanismo se assentam na formação de hábitos e princípios que são morais, sem serem absolutamente insubstituíveis. No entanto, os fundamentos aqui mencionados sugerem a ideia de que a liberdade não se separa da responsabilidade moral. Assim, meios e fins estão sempre impondo escolhas e decisões morais. Esse ensaio não defende explicitamente que os fins justificam os meios. No entanto, parece ficar demonstrado satisfatoriamente que não é qualquer fim que justifica qualquer meio.

A robustez dos princípios que iluminam o humanismo o torna portador de uma categoria de análise pertinente aos desafios da formação superior brasileira. O humanismo, tal qual foi visto, porta dimensões capazes de fecundar ideais acadêmicos na medida em que supera os “desvios culturais”, dá contas do “déficit antropológico” e suplanta a “desculturalização” à brasileira, num processo de construção de uma sociedade politicamente bem-ordenada.

Se a sociedade pós-moderna reifica o sujeito, tornando-o objeto e instrumento, a dimensão política e seus atributos mencionados nesse ensaio poderão ser instrumentos intelectuais valiosos no resgate da vida humana associada, pois essa dimensão recorre à história, à cultura e à civilização bem como ao progresso científico e tecnológico. Já não se sabe claramente se a sociedade democrática, na concepção pós-moderna de uma sociedade que se auto-regula politicamente pela vontade e pela consciência de seus cidadãos, é uma simpática ideia fora de

moda ou uma perigosa utopia. Com o decantado globalismo, por exemplo, acostumou-se a uma situação em que desigualdade e exclusão passam por fatos naturais, ainda que nos últimos duzentos anos todas as constituições dos países democrático-constitucionais tenham inserido a igualdade e a inclusão em suas cartas magnas. Mas a pós-modernidade pode conciliar as multidimensões sem ingressar na ideologia do absolutismo e na exclusão de povos?

O Humanismo latino propõe a filosofia da inserção *do outro* na vida em sociedade, ou seja, “*bisogna pensare a fondo l’esser-con (Mitsein) di cui ci parla Heidegger*” (VIRCILLO, 1975, p. 176), visto que os totalitarismos morais, religiosos, filosóficos continuam matando seres humanos em nome do Estado, da sociedade, da religião, ou das nações numa clara demonstração de suas fraquezas explicativas do homem enquanto ser político.

O humanismo sugere a opção pela vida em sociedade como sistema equitativo entre pessoas livres e iguais que cooperam plenamente ao longo de toda a vida. Isso certamente não elimina os conflitos, mas o senso de justiça pública subordina os ganhos diferenciados (princípio da diferença) em *bens* se e somente se os menos favorecidos, “*nell’orizzonte d’una comunità politica*” (VIRCILLO, 1975, p. 198), forem contemplados. Essa linha de raciocínio político contempla a reciprocidade. A proposta do humanismo latino incorpora o critério das múltiplas dimensões da vida humana em sociedade, enquanto que Marx opta por uma concepção de humanismo radical, concluindo que “*gli uomini sono i creatori della propria storia e la storia non svela niente oltre le loro azioni*” (FROMM, 1971, p. 167).

Enquanto o humanismo latino busca a integração das diferenças com categorias políticas de análise na construção da vida humana associada, o marxismo responde com categorias

sociais – classe social e luta de classe, formação social e as forças que modelam a sociedade – desenvolvimento, capitalismo, burguesia e proletariado. Essas diferenças, no entanto, não se opõem quanto aos fins morais, pois, em Marx, “*La posizione dell’uomo ideale è oltre l’alternativa dell’egoismo o dell’altruismo*” (FROMM, 1975, p. 208).

No âmbito do humanismo latino, a reciprocidade supera os prováveis erros do idealismo hegeliano, do marxismo e do existencialismo totais na construção política das sociedades, pois esses excluem os indivíduos das concretas relações com os outros.<sup>177</sup> O absolutismo do indivíduo, quer pelo seu subjetivismo, quer pelo seu objetivismo materialista, falha nesse aspecto fundamental: a sociedade constrói-se a partir do entendimento de um sistema de cooperação ao longo do tempo e não exclusivamente de relações sociais atuais. O subjetivismo, atuando como referência fundamental de representação social, erradica a presença de um terceiro nas disputas de interesse: o contrato que a todos representa.

Entendendo a natureza do homem como essencialmente sociável ou não, o contrato constituirá os homens em sociedade política. Seguindo Hobbes, assim como em Rawls, subtrai-se do contrato um dever e não uma obrigação. Assim, o Estado e, por extensão, a Administração Pública, deve proporcionar aos cidadãos a conservação da vida contra perigos e o gozo das satisfações legítimas, tais como a saúde, a segurança contra

---

<sup>177</sup> Uma das diferenças entre o humanismo e o marxismo, nesse ensaio, é a de que o primeiro trata as relações sob a ótica da moral pública, enquanto que o segundo sempre se refere à atividade laborativa no âmbito das relações sociais com as expressões *vida social, mundo social, realidade social*. Ao comparar um com o outro, apenas atende-se ao critério de contrapor-se sem desqualificação metodológica. A favor de Marx, por exemplo, o ideal de homem não é somente aquele que controla as coisas, “*ma esigeva che essi cessassero di trattarsi l’un l’altro come cose*” (FRITZHAND; MAREK apud FROMM, 1975, p. 199).

agressões internas e externas, pois os homens uniram-se voluntariamente em sociedade política para nela viverem felizes ou menos infelizes, tanto quanto o permite a condição humana. Em países sobressaltados pela guerra e pela violência não é possível viver em sociedades politicamente bem-ordenadas.

Na história das ideias dos últimos 500 anos, a concepção contemporânea de homem universal pode ser resgatada a partir da convicção renascentista da distinção do homem de Deus e da natureza, colocando-o entre os diversos outros seres. Em Deus, segundo doutrina reinante no período renascentista, a essência se identifica com a existência, enquanto a característica principal dos seres *naturais*, sua existência, dependia dos limites dados por Deus. Para Pico della Mirandola, no entanto, o homem surgiu de um sopro após a conclusão do universo. Isso sugere que esse ser é uma criação do próprio homem que pode e deve escolher o modo de viver a própria vida sendo, pois, o único entre todos os seres que se autodetermina.

Durante o Renascimento, a percepção da autonomia e da responsabilidade de si mesmo acompanhou a sensação de perda da segurança e da estabilidade. Comparativamente com o período medieval, sensações dessa ordem não existiam porque a concepção do mundo transmitia a segurança de um universo estável e hierárquico, onde as posições e significados da existência achavam-se claramente definidas e descritas. Após o Renascimento, ainda que essas ideias fossem enriquecidas pela fé na razão iluminista, concordava-se que os seres humanos eram responsáveis e que, em consequência, poderiam e deveriam fazer escolhas racionais e que a felicidade se concretizaria na atividade autônoma do homem sem se reportar ao pecado ou à culpa.

No entanto, a ideia da universalidade abraçava também outra característica: a da compreensão e da regulação dos bens por ele criado. Assim,

*l'efficacia dei tentativi umani è garantita dalla natura stessa e dal fatto che l'uomo appartiene ed è parte del mondo della natura. Questa convinzione, che riguardava la possibilità di umanizzare la natura volgendo in un oggetto dei bisogni e aspirazioni umane, riscuoteva per se stessa ripetutamente – e in modo paradossale – ratifiche dalla concezione naturalista dell'uomo (FROMM, 1971, p. 211).*

Nessa linha de raciocínio em que predomina a liberdade e se legitima a produção de bens e coisas da natureza, o homem renova incessantemente seus esforços para criar valor, dar significado a si e ao mundo, à própria existência e à própria história. Assim, os programas de ensino superior de quaisquer cursos devem estimular a assunção deste modo de pensar a vida e, em consequência, como uma contribuição ao desenvolvimento da humanidade, de seus executores e das pessoas com as quais se comprometem.

## REFERÊNCIAS

1. ANDIC, Martin. Were Plato and Aristotle Humanists? In: GOICOECHEA David; LUIK, John; MADIGAN, Tim. **The question of humanism. Challenges and possibilities**. New York: Prometheus Books, 1991.
2. ARISTÓTELES. **Ética a nicômacos**. Trad. de Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora UnB, 1999.
3. \_\_\_\_\_. **Política**. Trad. de Mário de Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora UnB, 1997 .
4. AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001.
5. AXELROD, Robert. **The evolution of cooperation**. EUA: Basic Books, 1984.
6. AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Brasília: Editora UnB, 1996.
7. BANKS, Russele. A consciência da realidade. In: **Folha de S. Paulo**, 6 set 1998.
8. BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. **Principles of biomedical ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
9. BECKER, Idel. **Pequena história da civilização ocidental**. 5.ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1971.
10. BENNETT, William J. The humanities, the Universities and public policy. In: **Educational Record**. United States, v.62, n.3, Summer, 1981.
11. BENTAHM, Jeremy. A. **Pensadores, uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
12. \_\_\_\_\_. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Trad. de Luiz João Baraúna. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979

13. BERKOWITZ, Peter. **Virtue and the making modern liberalism**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
14. BERLINGUER, Giovanni. **Ética da saúde**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
15. BERNARDI, Ulderico. Umanesimo cristiano e dignità della persona. **Globalizzazione e Umanesimo Latino**, New York, maggio, 2000.
16. BERTI; E.; ROSSITTO, C.; VOLPI, F. **La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento**, a cura di Enrico Berti. Roma-Bari, Editori Laterza, 2000. (Collezione Scolastica).
17. \_\_\_\_\_. **La fenomenologia, l'esistenzialismo, Heidegger, a cura di Franco Volpi**. Roma-Bari, Editori Laterza, 1998. (Collezione Scolastica).
18. BINSWANGER, Hans-Chistoph. The dilemma of modern humans and nature: an exploration of the faustian imperative. In: FABER, Malte; MANSTETTEN, Reiner; PROOPS, John. **Ecological economics: concepts and methods**. Cheltenham/UK: Edward Elgar Publishing Limited, 1996.
19. BLACKHAM, H. J. et al. **Objecções ao humanismo**. Trad. de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. (Série Ecumenismo e Humanismo, v. 17).
20. BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. Trad. de João Ferreira. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
21. \_\_\_\_\_. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. (Pensamento Crítico, v. 63).
22. BOCKMAN, John F. **Secular humanism: an orthodox perspective**. Seattle: St. Nectarios Press, 1990.
23. BOTWINICK, Aryeh; CONNOLLY, William E. **Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the political**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

24. BOURDIEU, Pierre (org.). **A miséria do mundo**. Tradução do francês por M.S. Soares Azevedo e outros. Petrópolis, Vozes, 1997 (vol. 1).
25. BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália: um ensaio**. Trad. de Vera Lucia de Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
26. CAPORALE, Rocco. **Umanesimo latino e globalizzazione: verso una sintesi e un programa**. New York: Fondazione Cassamarca, 1-3 maggio, 2000.
27. CARDOZO, José Eduardo. **A máfia das propinas: investigando a corrupção em São Paulo**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
28. CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. De. Levando J.S. Mill a sério. Direitos e deveres em uma sociedade feliz. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio (orgs.). **Nós e o absoluto**. São Paulo: Loyola, 2001.
29. \_\_\_\_\_. Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo. In: OLIVEIRA, Manfredo A de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.
30. \_\_\_\_\_. John Stuart Mill: acerca das relações entre justiça e utilidade. In: FELIPE, Sonia T. (Org.). **Justiça como equidade**. Florianópolis: Insular. 1998.
31. CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. **The renaissance philosophy of man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1956 (Selected Writings with Critical Introduction: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives).
32. CASTOR, Belmiro Valverde J. **O Brasil não é para amadores: Estado, Governo e Burocracia na terra do jeitinho**. Curitiba: EBEL: IBQR-PR, 2000.
33. CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas**

- de Maquiavel a nossos dias.** Rio de Janeiro: Agir, 1957.
34. COSTIN, Cláudia. Reflexões sobre o setor público. **Você S.A.**, jan 2002.
35. CRUZ JR., João Benjamim da. Globalização e humanismo latino: ausência de um referencial político. **Globalizzazione e Umanesimo Latino**, Fondazione Cassamarca, maggio, 2000.
36. D'ISOLA, Isabella. **Filosofia 2 – Dall'Umanesimo a Kant.** Italia: Arnoldo Mondadori Scuola, 1993.
37. DAMATTA, Roberto. **Conta de mentiroso:** sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
38. \_\_\_\_\_. **Explorações:** ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
39. DAVIES, Tony. **Humanism:** the new critical idiom. London: Routledge, 1997.
40. DE-SHALIT, Avner. **Why posterity matters.** London: Routledge, 1995.
41. DUTRA, Luiz Henrique de A. **epistemologia da aprendizagem.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
42. ENGELHARDT, H. T. **Fundamentos da bioética.** São Paulo: Loyola, 1998.
43. ESTEVES, Júlio. As críticas ao utilitarismo por Rawls. In: **Ética**, Florianópolis, v.1, n.1, jun. 2002.
44. FABER, Malte; MANSTETTEN; Reiner; PROOPS, John. **Ecological economics:** concepts and methods. Cheltenham/UK: Edward Elgar Publishing Limited, 1996.
45. FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. **Reforma:** o cristianismo e o mundo 1500-2000. Trad. de Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.
46. FOUCAULT, Michel. **Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane.** Milano: Rizzoli Libri S.p.A., 1978.
47. FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia.** São Paulo: Paz e Terra, 1998.
48. FRIAS, Maria Cristina. Nova biografia de Heidegger sai em

- alemão. **Folha de S. Paulo**, 6 nov. 1994, p. 6-10.
49. FROMM, E. **The sane society**. New York: Fawcett, 1955.
50. FROST JR., S. E. **Ensinaamentos básicos dos grandes filósofos**. Trad. de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Cultrix, s.d.
51. GARCÍA, Dora Elvira. La phrónesis y el juicio reflexionante en relación con el equilibrio reflexivo. **Analogía filosófica**, ano XV, n.1, 2001.
52. GARIN, Eugenio. **L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento**. Roma-Bari, Laterza, 1964.
53. GLEISER, Marcelo. Uma nova ciência para um novo milênio, **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 23 ago 1998. p.5-14, Caderno Mais!
54. GOICOECHEA, David; LUIK, John; MADIGAN, Tim. **The Question of humanism. Challenges and Possibilities**. New York: Prometheus Books, 1991.
55. GOOD, Graham. **Humanism betrayed**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.
56. GRASSI, Ernesto. **Rhetoric as philosophy: the humanist tradition**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1980.
57. GRIMBERG, Carl. **Las guerras religiosas**. Chile: Daimon/Editorial Ercilla, 1967. v. 17.
58. HABERMAS, Jurgen. O centenário de Marcuse e os ritmos diversos da Filosofia e da Política, **Folha de S. Paulo**, 9 ago., 1998, p. 5-4.
59. HAFFERTY, F. W. In search of a lost cord: professionalism and medical education's hidden curriculum. In: WEAR, Delese; BICKEL, Janet. **Educating for professionalism: creating a culture of humanism in medical education**. Iowa: University of Iowa Press, 2000.
60. HAGGE, Wandyr. A natureza dos demônios: humanismo x anti-humanismo no pensamento econômico. **Humanidades**, Brasília, v.20, n.35, 1994. p. 17.

61. HANKINS, James (editor). **Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 93 (Ideas in Context, v.57).
62. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 20.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
63. HUMANIDADES. **A barbárie do especialismo.** v.11, n.6, jan/mar., 1984.
64. IORIO, Giovanni. **Due studi sull'umanesimo.** Cassino (Itália): Editrice Garigliano, 1987.
65. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego.** Trad. de Artur M. Parreira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
66. KATZ, Leonard. **Evolutionary origins of morality: cross-disciplinary perspectives.** Thorverton, UK: Imprint Academic, 2000.
67. KEKEWICH, Lucille. **The renaissance in Europe.** A Cultural Enquiry: the Impact of Humanism. Yale: Yale University Press, 2000.
68. KITWOOD, Tom. **Che Cos'è Umano? Umanesimo, esistenzialismo e cristianesimo a confronto.** Roma: Edizioni G.B.U. 1975.
69. KURTZ, Paul. **Embracing the power of humanism.** New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
70. LADUSÃNS, Stanislavs. Humanismo Pluridimensional: uma reflexão diversificada profunda sobre a pessoa humana. **Veritas**, PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v.39, n.153, mar., 1994.
71. LAO, Zi. **Tao Te Ching - O livro que revela Deus.** Trad. de Huberto Rohden. 6.ed. São Paulo: Alvorada, 1987.
72. LEITE, Marcelo, A nova alquimia. **Folha de S. Paulo**, 22 março 1998.
73. LEPRI, Luciana. **Educazione scientifica e nuovo umanesimo.** Roma: UCIIM, 1988.

74. LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1963 (Clássicos da democracia, v.11).
75. MAGEE, Bryan. **História da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1999.
76. MARITAIN, Jacques. **Integral humanism, freedom in the modern world and a letter on independence**. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1996.
77. \_\_\_\_\_. **Princípios duma política humanista**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1960.
78. MASLOW, Abraham. **El hombre autorrealizado**. Barcelona: Editora Kairós, 1993
79. MATOS, Franklin de. Em Decadência da virtude começa com a história. **Folha de S. Paulo**, 7 nov. 1993, p. 6-11.
80. MERQUIOR, J. G. Quest of modern culture: hysterical or historical humanism. In: **Critical Review**, United States, v.5, n.3, Summer 1991.
81. MILLER JR., Fred D. Nature, Justice, and Rights. In: **Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1997.
82. MIRANDOLA, G. P.della. **De hominis dignitate**. Rome: Ed. E. Garin, 1942.
83. MONDIN, Battista. **O humanismo filosófico de Tomás de Aquino**. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.
84. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **O espírito das leis**. Trad. de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
85. MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969 (Tomo I e II).
86. MOREIRA, S. C. Roberto. Weber e o mal-estar colonial. In: SOUZA, Jessé de (org.). **O malandro e o protestante**. Brasília: UnB, 1999.
87. NAUERT JR., Charles G. **Humanism and the culture of renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press,

2000.

88. NOGUEIRA, Marco Aurélio. **As possibilidades da política**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

89. NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.

90. \_\_\_\_\_. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

91. NUNES, Benedito. O pensamento mundificado. **Folha de S. Paulo**, 27 set 1998, p. 5-11 (Caderno Mais!).

92. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

93. FRANCO, A. de Mello. O pensamento político do Renascimento. **Humanidades**. Brasília: UnB, jan./mar, v.II, n. 6, 1984.

94. PAVIANI, Jayme; DAL RI JR, Arno (orgs). **Globalização e humanismo latino**. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2000. (Col. Filosofia, v.118).

95. PELTONEN, M. **Classical humanism and republicanism in english political thought – 1570-1640**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (Ideas in Context).

96. PENNA, J. O. de Meira. **Em berço esplêndido: ensaios de psicologia coletiva brasileira**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

97. PÉREZ LINDO, Augusto. **A era das mutações: cenários e filosofias de mudanças no mundo**. Piracicaba: Editora Unimep, 2000.

98. PRAAG, J. P. **Van foundations of humanism**. Buffalo/New York: Prometheus Books, 1982.

99. PULEDDA, Salvatore. **On being: interpretations of humanism from the renaissance to the present: Renaissance, Marxist, Christian, Existentialist, Anti-Humanisms, New Humanism**. San Diego: Latitude Press, 1996.

100. RAMOS, Alberto Guerreiro. A modernização em nova perspectiva: em busca do modelo da possibilidade. **Revista de**

**Administração Pública/FGV**, Rio de Janeiro, v.17, n.1, p. 5-31, jan./mar., 1983.

101. RAWLS, John. **Collected papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

102. \_\_\_\_\_. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

103. \_\_\_\_\_. **A theory of justice**. New York: Oxford University Press, 1971.

104. REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1995. (Série História da Filosofia).

105. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Do Humanismo a Kant**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1990.

106. REMER, Gary. **Humanism and the rhetoric of toleration**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.

107. RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2.ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995a.

108. RIBEIRO, Maurício Andrés. **Ecologizar: pensando o ambiente humano**. Belo Horizonte: Rona Editora, 1998.

109. RIBEIRO, Renato Janine. **A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

110. \_\_\_\_\_. O desafio maior da academia. **Folha de S. Paulo**, 30 abr 1995b, p. 5-3. (Caderno Mais!).

111. \_\_\_\_\_. Sociedade sem uma política é utopia. **Folha de S. Paulo**, 21 ago. 1994. (Caderno Mais!).

112. RICO, Francisco. **Il sogno dell'umanesimo. De Petrarca a Erasmo**. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1998.

113. RIDLEY, Matt. **The origins of virtue: human instincts and the evolution of cooperation**. New York: Penguin Books, 1996.

114. RIVERSO, Michele. **La pedagogia dell'umanesimo scientifico**. Cassino (Itália): Editrice Garigliano, 1986.

115. ROGERS, C.; KINGET, M. **Psicoterapia e relações**

- humanas**. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.
116. ROHDEN, Huberto. **A filosofia contemporânea**. 4.ed. São Paulo: Alvorada, s.d.
117. ROHMANN, Chris. **O livro das ideias**. 2ªed. Trad. Jussara Simões. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
118. SARTOR, Vicente Volnei de Bona. **Justiça intergeracional e meio ambiente**. Florianópolis: Ed. do Autor, 2002.
119. SCHEFFLER, Israel. On the Education of Policymakers. In: **Harvard Educational Review**, United States, v.54, n.2, may, 1984.
120. SEBRELI, Juan José. Actualidad de Maquiavelo. In: **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.559, enero, 1997.
121. SILVA, Franklin Leopoldo e. O papel das humanidades no contexto tecnológico. **Revista da USP**, São Paulo, n.4, mar., 1987.
122. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Revisão técnica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Título original: The foundations of modern political thought.
123. SLAKEY, Francis. **Folha de S. Paulo**, 3 out 1993., p.6-14. (Caderno Mais!).
124. SODRÉ, Muniz. Comunicação e humanismo. In: **Humanidades**, Brasília, v.20, n.35, 1994.
125. SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**. Brasília: Ed. da UnB, 2000.
126. \_\_\_\_\_. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: **O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora da UnB, 1999.
127. SPANOS, William V. **The end of education: toward posthumanism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

128. SROUR, Robert Henry. **Ética empresarial: posturas responsáveis nos negócios, na política e nas relações pessoais.** Rio de Janeiro: Campus, 2000.
129. TAMBOSI, Orlando. **O declínio do marxismo e a herança hegeliana.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
130. TOCQUEVILLE, Aléxis de. **A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
131. TORRANCE, Robert M. In: HANEY II, William S.; MALEKIN, Peter. **Humanism in the twenty first century.** London: Bucknell University Press, 2001.
132. TOURAINÉ, Alain. A longa crise da transição do liberalismo. **Folha de S. Paulo**, 21 jan 1996, p. 5-9. (Caderno Mais!).
133. TRANSPARENCY INTERNATIONAL, World Bank. Court performance around the world. A comparative perspective. **Technical paper**, n.430, 1999.
134. VALIDITÀ, **perenne dell'umanesimo, a cura di Giovannangiola Tarugi.** Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1983/1984.
135. VIANNA, Oliveira. **Instituições políticas brasileiras. Fundamentos sociais do Estado.** 3.ed. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1974.
136. VIRCILLO, Domenico. **Umanesimo e filosofia politica.** Itália (s.l.), Rubbettino Editore, 1975.
137. WALTER, Nicolas. **Humanism: finding meaning in the Word.** New York: Prometheus Books, 1998.
138. WEAR, Delese; BICKEL, Janet. **Educating for professionalism: creating a culture of humanism in medical education.** Iowa: University of Iowa Press, 2000.

139. ZAKARIA, Fareed. A ascensão da democracia não-liberal. **Gazeta Mercantil**, São Paulo, 12 dez 1997.

140. ZANFARINO, Antonio. **Il pensiero politico dall'umanesimo all'illuminismo**. Padova: CEDAM, 1998.

