

ÉTICA E PESQUISA*

PAOLO NOSELLA**

Deve-se buscar a base científica da moral na afirmação de que a sociedade não se propõe problemas para cuja solução não existam as condições, no sentido de que, quando estas existem, a solução daqueles se torna “dever” e a vontade de resolvê-los se torna “livre”. A ética, portanto, é uma investigação sobre as condições necessárias para a liberdade de querer algo num certo sentido, em direção de um determinado fim.

(Gramsci, 1975, p. 855; tradução minha)

RESUMO: Ética, numa perspectiva histórico-dialética, é querer um certo bem geral, uma vez que existam as condições materiais e técnicas indispensáveis para a concretização desse bem. A cada momento histórico, o homem enfrenta novos problemas; quando descobre as condições para a sua solução, a determinação política de resolvê-los torna-se um dever, isto é, uma questão ética. Pesquisa é descobrir novos conhecimentos que possibilitem a solução dos novos problemas enfrentados pela humanidade. Em outras palavras, a pesquisa transforma o problema técnico em questão ética. O tema que este artigo desenvolve esclarece os fundamentos histórico-filosóficos da relação entre as atividades de pesquisa e as obrigações morais ao logo da história, com destaque ao momento atual, isto é, à sociedade pós-industrial das duas últimas décadas do século XX que vive o pico da evolução científico-tecnológica, cujas conseqüências principais são a diminuição do trabalho fadigoso e a concentração da riqueza.

Palavras-chave: Filosofia. História. Educação. Ética. Pesquisa.

* Conferência proferida no XIV Congresso de Iniciação Científica, na Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Presidente Prudente (SP), a 26 de setembro de 2002.

** Doutor em Filosofia da Educação, professor titular aposentado do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e professor da Universidade Nove de Julho (UNINOVE). *E-mail:* nosellap@terra.com.br

ETHICS AND RESEARCH

ABSTRACT: From a historical-dialectical viewpoint, ethics is the desire for universal good, when the existence of material and technical conditions that are essential for the accomplishment of this good is confirmed. At each historical moment, man faces new obstacles, and, as long as there are conditions for overcoming these obstacles, political determination to solve these problems becomes a duty, that is, a question of ethics. Researching is acquiring new knowledge which can provide mankind with means to find the solution for new problems. In other words, research turns a technical matter into an ethical matter. The topic to be developed in this article is used to clarify the historical-philosophical foundation of the relation between research activities and moral obligation throughout history, with a focus on the present times, that is, the post-industrial society of the last two decades of the twentieth century, a period with a scientific and technological evolution peak, and whose most important consequences are the reduction of fatiguing work and the concentration of wealth.

Key words: Philosophy. History. Education. Ethics. Research.

Antes de desenvolvermos o tema proposto, definiremos alguns conceitos e termos. Quando se diz “ética”, logo vem à mente o termo “moral”. Os dois termos são sinônimos? Obviamente, não. Remetem-nos, todavia, a significações intimamente correlatas e, até mesmo, em parte, sobrepostas.

Etimologicamente, embora tanto a antiga língua grega como a latina utilizem os dois termos, *éthos* se inscreve particularmente na cultura da Grécia clássica, enquanto o termo *mos-moris* inscreve-se na cultura romano-latina. A civilização latina herdou o conceito de ética do debate filosófico da Grécia clássica e preservou-lhe o sentido de reflexão teórica. Assim, ética significa, em primeiro lugar, o ramo da filosofia que fundamenta científica e teoricamente a discussão sobre valores, opções (liberdade), consciência, responsabilidade, o bem e o mal, o bom e o ruim etc., enquanto o termo *mos-moris* (moral) refere-se principalmente aos hábitos, aos costumes, ao modo ou maneira de viver. Assim, qualifica-se um certo hábito ou costume de virtuoso ou vicioso e um certo modo de agir ou viver de moral ou imoral. Ao contrário, o termo *ética*, por remeter à fundamentação filosófica da própria moral, geralmente não se qualifica.

Todavia, quer na linguagem cotidiana, quer na reflexão científica ou acadêmica, freqüentemente, os termos se confundem ou se identificam, pois ambos referem-se ao mundo dos valores, hábitos, deveres e obrigações, ao certo ou errado, ao bom ou mau, ao justo ou injusto etc. Mas, assim como a antiga filosofia grega acentuou no termo e no conceito de *ética* a dimensão filosófico-científica, a sociedade romano-cristã acentuou no termo e conceito de *moral* (*imoral*) a dimensão pragmática da opção pessoal a favor do bem ou do mal, conforme normas e regras definidas numa determinada organização social.

Nesta exposição, nós privilegiamos o termo e conceito *ética*, sabedores, porém, que *ética* e *moral* são interfaces semânticas de uma mesma problemática.

Com o termo “pesquisa” entendemos a produção e transmissão do conhecimento em geral, a inovação em ciência e tecnologia em todos os seus ramos, isto é, no âmbito das ciências humanas, exatas, biológicas, da comunicação, da arte etc. Em síntese, o tema que nos propomos a desenvolver nos impõe esclarecer os fundamentos histórico-filosóficos da relação entre as atividades de pesquisa e as obrigações morais ao longo da história, com destaque ao momento atual, ou seja, à sociedade pós-industrial (duas últimas décadas do século xx) que vive o pico da evolução científico-tecnológica, cujas principais conseqüências são a diminuição do trabalho fadigoso e a concentração da riqueza.

A tese que defendemos e que orientou a produção deste ensaio está exposta na epígrafe do texto: a cada momento histórico o homem se propõe novos problemas. Existindo as condições técnicas para sua solução, a possibilidade de resolvê-los torna-se uma opção, um dever, isto é, uma questão ética. Hoje, o principal problema social, acreditamos, é determinado pela enorme concentração da riqueza. A solução deste problema, porém, está potencialmente dada e por isso está posto para a nossa geração o dever ético de resolvê-lo científica e politicamente.

O texto se divide em duas partes: a primeira registra alguns tópicos importantes do debate sobre ética e ciência na história da filosofia; a segunda destaca os problemas mais debatidos da atualidade.

Ética e pesquisa na história

A relação entre ciência e virtude foi um tema muito caro à filosofia clássica grega, sobretudo aos pensadores sofistas, muitos dos quais

negavam explicitamente qualquer relação entre a virtude e a ciência. Sócrates, ao contrário, polemizando com os sofistas, afirmou que saber e virtude se identificavam. Para ele, o homem “não pode tender se não para saber aquilo que deve fazer ou para aquilo que deve ser: este saber é a própria virtude” (Abbagnano, 1970, p. 123). O princípio fundamental da ética socrática resumia-se nisso: uma ciência que fosse incapaz de dominar o homem e que o abandonasse à mercê dos impulsos sensíveis não seria uma ciência. Com isso, Sócrates identificava ciência e virtude, o *verum* e o *bonum*.

Platão partiu dessa instigante problemática socrática para estabelecer um equilíbrio entre o saber e fazer, entre o saber e a virtude, atribuindo, porém, a supremacia ao saber, à filosofia. Assim, a elevada razão humana tornara-se o critério para delimitar elementos por si mesmos ilimitados. De fato, o problema da relação entre ciência e virtude, para Platão, era um problema de natureza metafísica, matemática, pois se tratava de uma relação entre o *ilimitado* e o *limite*. Se a função do ilimitado é expandir-se cada vez mais, “a função do limite é a de reunir e unificar o que está disperso, concentrar o que se espalha, ordenar o que não está ordenando, dar número e medida ao que está privado de um e de outro” (Abbagnano, 1970, p. 206). Assim, se o saber tende a saber tudo (ciência-pesquisa), a ética dá o limite, a medida certa, tornando-se a ciência do justo e da medida.

Restava o problema de identificar quem estabeleceria esta medida, de saber quem possuía a ciência da medida. Para Platão, o limite, o número ou a medida da ciência deviam ser estabelecidos pelos filósofos ou sábios, pela razão teórica, que se tornava sabedoria por meio da contemplação do bem supremo, no exercício da disciplina ou da ascese intelectual.

Com isso, Platão se credenciou como o legítimo representante das tradicionais cidades-estado gregas: autônomas e reunidas em federação por meio dos vínculos culturais, da língua e da tradição. Para essa tradição, os guardiões da justa medida da pesquisa eram os sábios oficialmente reconhecidos. A tragédia de Sófocles, Édipo Rei (430 a.C.), por exemplo, representou o horrível delito cometido pela pesquisa humana que não soube respeitar os limites demarcados pela ética: “Édipo é o incansável detetive que, ao encerrar sua investigação, conclui que o criminoso que buscava é ele mesmo” (Rangel, 1982, p. 149).

Transgredindo os limites éticos, o homem pôde descobrir que, à luz da fisicidade, ele se iguala a qualquer outro animal. Com efeito, a identidade ética do homem não se restringe ao horizonte do mero saber, à pura facticidade, é uma síntese do que fomos e do que queremos ser, da ciência factual e da projetualidade livre: “a mera luz factual resplandeceu sobre Édipo a tal ponto que já não pôde resistir (se o homem soubesse a verdade, não a suportaria); e ele arranca os olhos” (D’Amico, apud Rangel, op. cit., p. 150).

Este resgate do pensamento grego sobre a relação entre ética e ciência não é pedantismo nem saudosismo teórico de quem recebeu na juventude uma formação marcada pelos estudos clássicos. É convicção precisa de que os termos fundamentais do debate sobre *ética e pesquisa* foram explicitados, exata e definitivamente, pelo pensamento grego.

Platão concluiu que competia aos sábios traçar os limites éticos da ciência. Diferentemente, Aristóteles, vivenciando certo desencanto do classicismo grego, retomou a problemática do relacionamento entre a ciência e a virtude, identificando com realismo o árbitro a quem competia equilibrar a virtude intelectual ou racional (dianoética), com a virtude que determina os bons costumes e domina os impulsos sensíveis (ética). Para Aristóteles, a arbitragem ética competia ao poder político, cuja finalidade é proporcionar a felicidade dos cidadãos. Para esse filósofo, a felicidade individual não existe fora da vida social. Por consequência, proporcionar e preservar o equilíbrio geral da sociedade e dos indivíduos é competência da autoridade que governa o Estado, visando não apenas a existência dos cidadãos, mas uma existência material e espiritualmente feliz.

Em Aristóteles, destaca-se, nítida, a dimensão política. Ele certamente representava a figura do seu patrono político, o imperador Alexandre Magno. Dessa forma, a filosofia aristotélica tornava-se a ponte teórica necessária para legitimar a civilização do Sacro-Romano-Império.

Com efeito, a primazia da autoridade política estabelecida por Aristóteles foi reafirmada pelo pragmatismo do direito romano e pelo autoritarismo católico da cristandade. Deus, pátria, família, religião, ciência, arte, técnica, tudo é regulamentado e normalizado pelo código do Direito Romano e, mais tarde, pelo Direito Canônico ou Eclesiástico.

O autoritarismo católico da cristandade medieval radicalizou o pragmatismo romano, substituindo seu relativismo e ecletismo filosófico por um rígido teocentrismo. A relação hierárquica entre Deus, clero e

povo cristão tornara-se de tal forma dogmática que a dialética entre ciência e virtude, entre noética e ética, na busca política do equilíbrio, se extingue totalmente. A ciência, para a filosofia escolástica, foi rebaixada a um mero auxílio subalterno da revelação e os pesquisadores-cientistas eram aprendizes da única ciência legítima, isto é, a teologia dogmática:

Houve no mundo ocidental, entre o VI e o VII século, uma desastrosa contração do interesse para qualquer tipo de estudos, numa direta correspondência ao rebaixamento do nível econômico das populações e às sangrentas lutas quase ininterruptas, nas que haviam sido as maiores províncias do Império. (Geymonat, 1970, p. 477)

O engessamento autoritário da relação entre ética e pesquisa na cristandade medieval encontra sua justificativa na estagnação das forças produtivas: aquela sociedade precisava até mesmo de escravos ou servos da gleba para extrair sua parca sobrevivência. Nesse sentido, a ética escolástica de Santo Tomás de Aquino, com pouquíssimas variantes, ecoava a mesma justificativa que Aristóteles utilizara para legitimar a existência de homens escravos “por natureza”: se as máquinas providenciassem comida, roupas e abrigos, os cidadãos não precisariam de escravos, mas, enquanto o milagre da ciência e da tecnologia não acontecia, a sociedade humana não conseguia assumir o problema ético da eliminação da escravatura, nem o da liberdade de pensamento, simplesmente porque esses problemas transcendiam as condições materiais e objetivas de sua solução; ao contrário, os dogmas teológicos desse período histórico atendiam ao gravíssimo problema da preservação da unidade da civilização ocidental. O Direito Canônico tornara-se o ramo disciplinar mais importante da teologia.

Felizmente, nos séculos XI e XII, ocorreu na Europa um notável desenvolvimento das técnicas em quase todos os ramos. São conhecidas as importantes influências árabes sobre a pesquisa científica do Ocidente. Por exemplo, no âmbito da relação entre razão e autoridade, o maior filósofo da tradição muçulmana, Averróé (Ibn Rushd – 1126-1198), exilado justamente pelo seu pensamento contrário à rígida ortodoxia religiosa, marcou o pensamento do século XII suscitando a problemática da autonomia da ciência (pesquisa) perante a teologia (revelação): os dois campos, pregava, movendo-se em planos diferentes, não poderiam se contradizer.

O monolitismo medieval, que subordinava grosseira e totalmente a ciência à teologia, estava ruindo. Em que pese o esforço posterior de

Santo Tomás de Aquino para preservar a tradicional cristandade medieval, o antigo cristal da unitariedade política e religiosa daquela sociedade havia-se trincado. A separação definitiva entre o Estado laico e a Igreja, daí em diante, seria apenas uma questão de tempo: de Dante Alighieri a Descartes, e deste à Revolução Iluminista, os dois poderes se distanciariam cada vez mais.

A moderna filosofia imanentista atribuiu aos Estados laicos a arbitragem política no estabelecimento dos limites éticos da pesquisa científica. A função das Igrejas e dos Estados, a partir dessa época, se inverteu: aquelas tomaram a função de assessoramento, estes de deliberação final.

Naturalmente, a separação entre Igreja e Estado aconteceu porque os novos estudos e as pesquisas científicas fortaleceram a hegemonia deste e permitiram aos homens a formulação de novos problemas sociais, amadurecendo as condições técnicas para sua superação. De fato, durante os primeiros séculos do segundo milênio, se formaram as novas cidades, as comunas européias: Veneza, Bolonha, Paris, Madrid, Lisboa, Genova, Lion etc., embriões dos Estados modernos. Cada cidade criou sua universidade, em que se discutiu, com acalorados e novos enfoques, a relação entre pesquisa e ética. A Universidade de Padova, por exemplo, criada em 1222, foi fruto de um embate entre a liberdade da pesquisa científica e as restrições dogmáticas e anacrônicas da autoridade eclesiástica: Como seria possível criar uma faculdade de medicina, entre outras, sem que os mestres pudessem dissecar os cadáveres quando os limites éticos estabelecidos pela Igreja não o permitiam? Como avançar nas pesquisas sem vivissecionar sequer uma rã? Neste caso, a firme e autônoma autoridade da República de Veneza, assim como ocorreu também nos Estados da Reforma Protestante em geral, enfrentou a censura da Roma católica, alargando os limites entre ética e pesquisa. Ainda hoje, essa luta reflete-se no brasão da Universidade de Padova: *universa universis patavina libertas* (uma plena liberdade padovana para todos). Abriam-se daí séculos de lutas tremendas entre o espírito laico das pesquisas e a inquisição reacionária.

Galileu foi o grande mártir e símbolo da moderna relação entre ética e pesquisa. Os homens da modernidade compreenderam que a separação entre a ciência teológica e a filosofia laica não representava apenas uma questão teórica, mas era a condição essencial para atender aos novos imperativos éticos. Os enormes avanços da ciência e das técnicas modernas evidenciavam que, finalmente, existiam as condições concretas para solucionar o problema da escravidão e para reorganizar a sociedade

em novíssimas e igualitárias bases. Ora, se as condições materiais para uma determinada revolução social existiam, esta se tornava um imperativo-ético, um dever, uma livre opção (possibilidade) para as mentes e os corações que consideravam a felicidade dos homens, de todos os homens, a finalidade última dos Estados. Em outras palavras: os homens esclarecidos da modernidade haviam entendido que “as máquinas poderiam tornar a terra habitável a tal ponto que o céu pudesse ser abolido” (Brecht, 1977 p. 159). Isto é, se o horizonte ético da cristandade medieval era ganhar o céu, o horizonte ético da modernidade era fazer da terra um céu para os homens, através da ciência e da tecnologia: “ciência nova, ética nova”, concluiu Brecht (idem, *ibid.*).

De fato, ao longo de cerca dois séculos (de 1350 a 1550 c.a.), os homens liquidaram as regras e os dogmas que durante a Idade Média representavam os limites éticos intransponíveis às suas pesquisas. Quando os astrônomos e geógrafos apontaram as novas, imensas e férteis terras americanas e os técnicos e mestres construíram os navios apropriados para lá chegar, navegar tornou-se um dever e as utopias renascentistas representaram os novos imperativos éticos dos que sonhavam com a felicidade e abundância social para todos.

Desse ideário nasceu o éthos iluminista da Revolução Industrial, que rompeu definitivamente a clássica vinculação política entre a ciência e a virtude. Kant resumiu esta ruptura iluminista com a famosa frase: “*sapere aude*” (ouse saber). Ouse saber tudo, sempre, de tudo. Mas, como bom iluminista alemão, ele celebrou também o desquite definitivo entre a razão teórica e a prática, separando o espaço político do acadêmico, ao acrescentar à fórmula “*sapere aude*” a recomendação: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!” (Kant, 2005, p. 63).

Dessa forma, Kant expande ao infinito o horizonte do saber teórico, mas fixa em moldes conservadores e metafísicos o horizonte ético. Entre os dois mundos, o científico e o ético, há para Kant uma ligação metafísica; perigosa, diríamos nós, como mais tarde a história provará.

O Iluminismo insistiu cada vez mais na autonomia da razão científica, soltou a paixão pela pesquisa sem limites e rompeu as últimas correntes do Prometeu. Para o Iluminismo, o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu, e cada vez mais contribuirá para aprimorar os costumes e o bem estar da sociedade. O iluminista, em suma, repôs os filósofos e os

déspotas esclarecidos de Platão no comando da sociedade. A ética iluminista do “*sapere aude*” era a ética do homem industrialista, do pesquisador e inventor, dos que acreditam estar providenciando as condições técnicas e materiais, logo, também políticas, para a felicidade humana.

Entretanto, assim como toda luz é moldurada por uma linha de sombra, o Iluminismo também acabou por evidenciar uma obscura região de sombra. Coube a Rousseau, corajosa e profeticamente, apontar pioneiristicamente os limites do Iluminismo, chamando a atenção da sociedade para a impotência da razão se os homens não optam de coração pela felicidade universal. Quando os acadêmicos de Dijon (1750) propuseram o tema do reflorescimento das letras e das artes, esperavam de todos um elogio acalorado para a ciência e a tecnologia que trouxeram e sempre trariam evidentes e automáticos benefícios à humanidade. Surpreendentemente, Rousseau respondeu pela negativa: entre a ética e a política se interpõe o livre arbítrio; não basta poder para querer, pois as razões do coração têm sua “misteriosa” lógica.

Marx, com a mesma desconfiança de Rousseau referente aos sábios, voltou a atribuir ao Estado as funções de árbitro dos limites éticos da pesquisa científica (Estado ético). Naturalmente, o marxismo distinguia o Estado burguês (parcial e classista) do Estado socialista (igualitário e universal): se o proletariado representa os valores de uma só classe, na verdade esta é o embrião da futura humanidade universal. Portanto, somente um Estado proletário possuía as condições objetivas de determinar um limite ético para a pesquisa, em benefício de toda a humanidade.

Infelizmente, os Estados éticos (fascistas, nazistas, comunistas e, em geral, os ditatoriais) se autodefinem todos representantes dos interesses e da felicidade universais. Contudo, quem outorga a esse Estado a qualificação de representante da felicidade universal? O século xx foi um palco para o teste prático da teoria do Estado ético. Brecht, que para nós é o Rousseau deste século, põe na boca de seu personagem Galileu a seguinte fala dirigida ao cientista Andréa Sarti, seu ex-aluno:

Eu sustendo que a única finalidade da ciência está em aliviar a cansaça da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo, é possível que vocês cientistas jovens descubram tudo o que haja por descobrir e ainda assim o seu avanço há de ser apenas

um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês (pesquisadores) e a humanidade pode crescer tanto que ao grito alegre de vocês, “*eureka*”, grito de quem descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de horror. (...) No ponto a que chegamos não se pode esperar nada melhor do que uma estirpe de anões inventivos, alugáveis para qualquer finalidade. (Brecht, 1977, p. 224-225)

A expressão “o grito universal de horror” se refere ao estouro das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki. A expressão “uma estirpe de anões inventivos alugáveis para qualquer finalidade” se refere certamente aos cientistas pesquisadores postos a serviço das ditaduras (Estados) nazistas e comunistas. Assim, Gramsci, Brecht, Sartre, entre outros pensadores do século xx, voltaram a afirmar a necessidade de se restabelecer a ligação dialética entre virtude e ciência, entre ética e pesquisa, entre autoridade política e consciência individual. Não se pode pesquisar sem saber para que se faz isso. Saber pelo saber é criminoso, porque o saber é ilimitado no terreno dos objetivos especulativos imediatos, mas é cego quanto ao horizonte último da felicidade humana. Único farol que ilumina esse horizonte é a consciência humana, o coração e a liberdade da pessoa.

As guerras, atômicas ou tecnológicas, ou mesmo qualquer outro tipo de guerra, os extermínios por fome, doenças e por ódios étnicos, o terrorismo, a violência e, mais especificamente, o holocausto de tristíssima memória recolocaram em tela o tema da consciência individual. Quem de nós não lembra o Processo de Nuremberg contra os extermínios nazistas e suas atividades de pesquisa para fins criminosos? Felizmente, a justificativa da obediência às autoridades do Estado legalmente constituído não foi considerada válida para os juízes nesse processo. E com razão.

E como não associar a esse trágico evento a questão das pesquisas para produzir a bomba de hidrogênio? As díspares figuras de dois grandes físicos, os principais cientistas na produção destas devastadoras armas, são ainda lembradas por muitos de nós. Seus diferentes pontos de vistas estão registrados no livro *A crítica da razão pura (Pesquisa FAPESP, 2002, p. 88)*. De um lado, posiciona-se o físico Edward Teller, húngaro, naturalizado norte-americano; de outro lado, posiciona-se o russo Andrei Sakharov, morto em 1989, que passou anos exilado em Gorki por suas idéias contra bombas e ditaduras. O primeiro diz: “Nunca me interessei em ver fotos dos impactos em Hiroshima e Nagasaki. O meu trabalho era construir a bomba, fazer a ciência progredir. O que se fez com as

minhas descobertas não me diz respeito”. O segundo diz: “Deixei de ser o acadêmico preocupado apenas com a teoria e a beleza das descobertas científicas e percebi que era meu dever lutar contra essa falsa assepsia da física” (idem, *ibid.*).

Em suma, o limite ético da pesquisa é traçado pela dialética entre consciência individual, sociedade civil e sociedade política legitimamente empossada. Todavia, a consciência do pesquisador é a última instância de decisão. Albert Einstein lembrava que “(...) o acidente de adquirir autoridade por meio do estudo natural deu-me uma terrível responsabilidade sobre o reino social” (idem, *ibid.*).

Ética e pesquisa na atualidade¹

O industrialismo dos séculos XVIII, XIX e de boa parte do século XX, por um momento, pareceu realizar o antigo sonho da abundância universal. Qualquer problema decorrente do progresso científico, ético, era então considerado um estorvo, um resíduo do arcaísmo medieval, um atraso. Contudo, o estouro da bomba atômica acordou o espírito iluminista do torpor científicista e progressista. O pesquisador entendeu que sua ciência nem sempre avançava na direção da felicidade universal dos homens. O “milagre” do desenvolvimentismo que hoje esvazia as fábricas traz consigo também o fim da sociedade industrial e operária que a modernidade criara; e o antigo sonho do fim do trabalho se torna, a partir da última década do século XX, um pesadelo: “O progresso científico e as conquistas da técnica serviram para a realização de algo com que todas as anteriores sonharam e nenhuma pôde realizar. Mas este milagre, por milênios esperado, ao realizar o desejo, transforma-se num pesadelo, como sucede nos contos de fada” (Arendt, 1985, p. 12). O otimismo iluminista com relação à indústria (a grande indústria), que possibilitaria abundância e felicidade universais, é hoje contestado. A pesquisa sem um direcionamento ético pode ser comparada a uma roda que gira cada vez mais veloz, sem rumo, sem direção, a esmo. O industrialismo, ao pesquisar e inventar máquinas cada vez mais sofisticadas, não se apercebera que havia ultrapassado a própria ética burguesa da obrigação universal do trabalho. Assim, paradoxalmente, de um lado o pós-industrialismo dispensa o homem do trabalho/emprego e, de outro, a consciência social burguesa continua se guiando pela ética da laboriosidade universal. Ou seja, ao mesmo tempo, e cinicamente, estamos educando um homem trabalhador e dispensando-o de existir. Estamos

despreparados diante dessa situação e nos sentimos vítimas de uma trágica conjuntura de ruína e desagregação. É como se estivéssemos dirigindo uma poderosíssima Ferrari (ciência e tecnologia virtuais) num circuito construído para os carros do início do século xx (produção fabril).

A atual sociedade pós-industrial que a pesquisa científica e tecnológica nos proporcionou necessita de novos valores e novas normas. É necessário, por exemplo, normalizar o uso dos meios de comunicação: hoje, se alguém escreve alguma injúria num reduzido boletim local (em papel), pode ser processado; entretanto, na internet, divulgam-se para milhões e milhões de leitores mentiras, injúrias e obscenidades sem que a sociedade possua os meios adequados de controle e repressão.

Outro exemplo: não fomos educados a lidar com o ócio, que não pode ser considerado mera vagabundagem ou parasitarismo. Se a velha sociedade industrial encarou de forma negativa qualquer tipo de ócio, o grande desafio que hoje se impõe à sociedade pós-industrial, especificamente à educação, consiste em aprender e ensinar como se deve viver numa sociedade onde a margem de tempo livre é cada vez maior.

Um terceiro exemplo é oferecido pela arquitetura urbana: os espaços urbanos foram estruturados e organizados à luz das necessidades industriais. Os grandes dormitórios das periferias se adequavam às exigências das fábricas e dos seus escritórios, cujas sirenes e relógios marcavam com precisão, para todos, as horas de trabalho e as de repouso. Hoje, as fábricas fecham, as sirenes silenciam e os dormitórios urbanos de ex-trabalhadores tornam-se campos explosivos de violência urbana. As tentativas de reabrir postos de trabalho (empregos) na forma tradicional buscam resolver novos problemas com as velhas (e insuficientes) fórmulas industriais. Como reorganizar os espaços das cidades (centros e periferias) à luz das novas “jornadas de trabalho” e ócio?

Torna-se atual a advertência de Aristóteles quando criticava, 300 anos a.C., a educação espartana. Esparta, argumentava o filósofo, só ensina a arte dos negócios e da guerra, mas não educa a juventude para o gozo da liberdade, isto é, para o exercício das virtudes da sabedoria e da filosofia:

A coragem e a tenacidade são necessárias aos negócios, a filosofia é necessária ao lazer (ócio). Um Estado interessado a ser feliz deve possuir essas qualidades morais, pois se é ignominioso para os homens serem incapazes de usar os bens da vida, é ainda mais ignominioso serem incapazes de usufruir do

tempo livre. De fato, embora se mostrem bons nos negócios e na guerra, na paz e no lazer se comportam como se fossem escravos. (Aristóteles, 1985, p. 1334a)

Assim, a grave crise em que estamos mergulhados não é de caráter científico ou técnico, mas de caráter ético-político. Ou, parafraseando Gramsci: nossa crise é decorrente do fato de que o velho homem do industrialismo burguês já morreu, mas o novo homem do pós-industrialismo ou da sociedade virtual ainda não nasceu. O novo código de ética, adequado ao atual momento de evolução científico-tecnológica, ainda não foi elaborado. Os grandes avanços da informática, dos novíssimos materiais jamais conhecidos até hoje, do laser, das fibras óticas, da biotecnologia, da farmacologia, da medicina, da comunicação instantânea etc. levantam problemas até então desconhecidos que dizem respeito à conservação do planeta e do gênero humano.

Do nosso ponto de vista, porém, o principal problema ético da atualidade é decorrente da contradição entre uma superconcentração de riquezas e o aumento desmedido da pobreza. Poucos centros de riquezas, de um lado, e enormes regiões de misérias, de outro. O impasse é resultado do fato de que a ciência e a tecnologia atuais conseguem produzir riquezas imensamente superiores às que produziam no primeiro período industrial, enquanto os canais para a distribuição dessa riqueza permanecem os tradicionais, isto é, salários e assistencialismo social. Entretanto, se é verdadeira a afirmação de Marx de que a sociedade não se propõe problemas para cuja solução não existam as condições, a solução para o problema dessa enorme concentração de riqueza já está potencialmente presente e é precisamente isso que determina para a nossa geração o “dever” ético de solucioná-lo, ou seja, a vontade de resolvê-lo torna-se hoje uma opção política.

Se a riqueza geral aumenta e os empregos diminuem, estes não podem ser a única forma (nem a principal) de distribuição daquela. Historicamente, os empregos tradicionais apresentaram a forma principal, quase única, de distribuição dos rendimentos por óbvias razões relacionadas à necessidade do crescimento da incipiente produção industrial. Por isso, por exemplo, cuidar da cozinha da fábrica era considerado “trabalho/emprego”, mas cuidar da cozinha da própria residência jamais era considerado trabalho; produzir o jornal na sede do emprego era trabalho, mas escrever em casa não era trabalho; cuidar das crianças nas instituições

escolares era trabalho, cuidar das mesmas no lar não era trabalho etc. Mas, de umas décadas para cá, o trabalho/emprego se desvencilhou da exclusividade do local da fábrica ou do escritório: trabalhadores produzem e recebem remuneração também permanecendo em suas residências ou em qualquer outro local.

A vinculação do trabalho/emprego com a produção de bens de troca (ética industrialista) permanece um dogma anacrônico. Por isso, já surge, hoje, aqui e acolá, algumas novas formas de remuneração para trabalhos que produzem bens de uso, embora a expressão dessa remuneração seja ainda mínima. Por exemplo, já se admitem aposentadorias para donas de casas, bolsas de estudo para estudantes e renda mínima para as famílias em geral etc. Ensaia-se, com isso, romper com o dogma que vincula trabalho/emprego/salário tão somente à produção de bens de troca. Com efeito, as necessidades da sociedade pós-industrial exigem cada vez mais o abandono desse dogma da sociedade do trabalho dos séculos XVIII, XIX e parte do XX. Os empregos tradicionais, atualmente, representam apenas uma forma (entre muitas e talvez nem a principal) de distribuição da riqueza, justamente porque entendemos, repetimo-lo, que trabalhar não é apenas produzir bens de troca, é também toda atividade que produz bens de uso.

Assim, atualmente, um novo conceito de trabalho emerge para além das atividades tradicionais das fábricas ou das empresas em geral. Trabalhar é produzir a própria existência humana. Trabalhar não é só cuidar da oficina da fábrica, mas é também cuidar da horta, do jardim, da cozinha de casa, da rua, da praça, dos rios e dos bosques. Tanto a operária como a dona de casa merecem remuneração, simplesmente porque as duas trabalham.

Mais ainda: estudar, exercitar-se física e mentalmente, cuidar de si e dos outros, cuidar da natureza, solidarizar-se praticamente com os necessitados, zelar pelo patrimônio comum, ensinar aos mais jovens etc. são atividades humanas construtivas, portanto, são trabalhos. Tais atividades necessitam, na atual sociedade pós-industrial, de um concreto reconhecimento financeiro. Trata-se de um novo patamar ético que, para ser efetivado, precisa da mediação do Estado e dos municípios, aos quais compete garantir e gerir a distribuição da riqueza. As inúmeras e diferentes formas de bolsas (bolsa-escola, bolsa-alimentação, bolsa-solidariedade etc.), para além da política social compensatória que as criou

(infelizmente de forma caótica e interesseira), sinalizam a emergência histórica de uma nova necessidade ético-política de se distribuir a riqueza.

Assim, tornou-se um imperativo ético reforçar tais iniciativas libertando-as, porém, de sua precariedade social, de sua conotação assistencialista e politicamente interesseira, pois não representam um favor e sim um direito do cidadão e um dever do Estado.

Outros exemplos nessa direção são possíveis: se uma pessoa talentosa se dispõe a passar algumas horas semanais em hospitais, em asilos ou em outras instituições beneficentes, entretendo e consolando os pacientes, deveria ela poder apresentar às autoridades competentes um pequeno projeto referente a essas atividades e receber uma remuneração consistente e regular. Naturalmente, a execução desses projetos deve ser continuamente avaliada. Outra pessoa, amante da terra e da natureza, que se disponha a cuidar de uma praça ou das margens ciliares de um rio, deveria poder elaborar um projeto que, se considerado útil e viável, faria jus a uma remuneração de atividade ecológica. E assim por diante. A criatividade humana, nesse sentido, encontrará amplíssima margem de invenção.

Existem outros graves problemas que a reflexão ética, hoje, precisa abordar e resolver.

No âmbito específico das ciências humanas, por exemplo, assistimos à dissolução da noção de história. Sem história, nossa geração pós-moderna fecha-se num perigoso solipsismo. Não podemos esquecer que a relação com o passado e com o futuro nos faz responsáveis e solidários com o próprio destino da humanidade. A frase tão repetida nos anos de 1960 “nenhum homem é uma ilha” equivale hoje a “nenhuma geração é uma ilha”.

No tabuleiro do pensamento filosófico contemporâneo, a hegemonia da cultura relativista e fragmentada transforma a sociedade civil em plebe, em massa que caminha, no tempo e no espaço, a esmo. Se realmente a história não existisse, nossa consciência moral precisaria inventá-la. Uma névoa de filosofias relativistas, parciais, arbitrarias, sujeitas a infundáveis interpretações, afugenta os grandes debates sobre o sentido do homem. Esse conjunto de filosofias débeis, na verdade, traz consigo a morte da nossa própria continuidade.

No âmbito das ciências da vida, a concepção de homem como uma estrutura biológica que produz história e dela participa deve ser hoje referencial indispensável para a reflexão bioética. Pesquisas envolvendo seres humanos, a legalização da interrupção de concebimentos biológicos, a

clonagem ou o desencadeamento científico do processo de produção de um indivíduo geneticamente “idêntico” a outro etc. não podem receber respostas satisfatórias apenas no âmbito científico e técnico. O planeta é hoje considerado um ser vivo, mas doente, e a relação do homem com ele é fundamentalmente uma relação ético-política.

Outros e graves desafios à reflexão ética emergem no âmbito das comunicações instantâneas e de massa. No altar da televisão, o espectador aprende uma trágica magia: pode dissolver o real e reificar o imaginário por meio de um simples apertado de botão. Num piscar de olhos, dissolvem-se as cenas de horríveis guerras e reificam-se ficções totalmente fantasiosas. A barbárie é apresentada como espetáculo. Isso nos traz à lembrança a cena do imperador romano, Nero, assistindo ao “espetáculo” do incêndio de Roma. Não sem sentido, justamente na época de Nero, uma nova ética nascia das cinzas daquele incêndio: a ética das primeiras comunidades cristãs. Os homens daquela época entenderam que a civilização imperial de Roma estava acabando e que novas normas morais precisavam ser elaboradas na estruturação da nova convivência social. Hoje, um processo histórico análogo está ocorrendo.

Conclusão

Nesta exposição, utilizamos conceitos fundamentais como opção e liberdade humana. Por que não oferecer uma receita mais objetiva, concreta, precisa, segura e definitiva? Por que a questão da ética, tão vital e importante, tão universalmente debatida é, ao mesmo tempo, tão difícil de ser precisada e se assenta na arriscada categoria da liberdade? Com efeito, recorrer à ambigüidade da liberdade, que nos expõe às várias interpretações subjetivas, nos deixa inseguros, à mercê do livre arbítrio nosso e dos outros.

Assim é, simplesmente, porque a ciência moral não pertence à ordem natural e sim à ordem humana. Se, de um lado, é necessário descobrirmos as condições técnicas e objetivas para solucionar algum grave problema que nos atinge, de outro lado, só saberemos com certeza que tais condições existem quando efetivamente solucionarmos o problema. Em outras palavras, sem a possibilidade da frustração, do fracasso, do insucesso, não existe moral. O *dever ser* supõe algo que ainda não seja; mas também, para assumir algum dever ser, supõe-se que de certa forma

esse algo já exista. Isto é, parafraseando Simone de Beauvoir, a ética é a reflexão sobre o ser e o ainda-não-ser do homem, sobre sua radical ambigüidade, única condição essencial para a liberdade e responsabilidade humanas. Quem, por exemplo, continuaria sendo plenamente responsável se, por uma mágica sobrenatural, conseguisse a certeza absoluta de que nada lhe acontecerá de mal até os cem anos de sua vida? Se algum jovem mortal recebesse essa certeza absoluta de longo sucesso, precisaria também que suas ações fossem tuteladas numa determinada direção não destrutiva, ou seja, junto com a certeza absoluta do sucesso, até os cem anos, ao jovem homem seriam tolhidas, pela tutela, também a liberdade e responsabilidade cotidianas.

Em suma, rejeitar a ambigüidade fundamental do homem é negar a si mesmo como homem; enquanto buscar incessantemente o caminho do bem é abandonar a ilusão de uma ética como objetividade absoluta, divina ou natural, isto é, não-humana; é responsabilizar-se de si próprio, dos outros e do mundo, diante da trágica possibilidade do sucesso e do fracasso universais. Nesse sentido, a pesquisa assenta-se inevitavelmente em opções livres, ambíguas; é fundamentalmente humana, política e eticamente compromissada desde a primeira formulação da hipótese que se pretende verificar.

Recebido em fevereiro de 2007 e aprovado em julho de 2007.

Nota

1. Para a elaboração dessa segunda parte, utilizei livremente trechos do ensaio de minha autoria: "A educação do século xx" (Nosella, 2002, p. 149-163).

Referências

- ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. 14v.
- ARAÚJOS, U.F.; AQUINO, J.G. *Os direitos humanos na sala de aula: a ética como tema transversal*. São Paulo: Moderna, 2001.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1985.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília, DF: UNB, 1985.

BEAUVOIR, S. *Moral da ambigüidade*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976. p. 136.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Resolução n. 196, de 10 de outubro de 1996. Disponível em: <www.conselho.saude.gov.br/docs/Resolucoes/Reso196.doc>

BRECHT, B. *A vida de Galileu*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

CONCIL FOR INTERNACIONAL ORGANIZATIONS OF MEDICAL SCIENCES (CIOMS). *Diretrizes éticas internacionais para a pesquisa envolvendo seres humanos*. Genebra: OMS/CIOMS, 1993. Disponível em: <http://www.ghente.org/doc_juridicos/diretica.htm>

DE MASI, D. *A educação e a regra*. Trad. de Elia Ferreira Ebel. Brasília, DF: UNB, 1999.

DE MASI, D. *Desenvolvimento sem trabalho*. Trad. de Eugênia Deheinzelin. São Paulo: Esfera, 1999.

ÉTICA: a crítica da razão pura. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 79, p. 81 a 83, set. 2002.

GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Torino: Garzanti, 1970. 8v.

GUNNAR, M. *L'obiettività nelle scienze sociali: l'illusione della "neutralità" della scienza*. Torino: Einaudi, 1973. 88p.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1975. v. 2. (edição crítica de Valentino Gerratana, do Instituto Gramsci).

KANT, E. *Resposta à pergunta que é esclarecimento?: textos seletos*. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000. 118p.

NOSELLA, P. A educação do século XXI: integrar trabalho e tempo livre. In: NOSELLA, P. *Qual compromisso político?: ensaios sobre a educação brasileira pós-ditadura*. 2. ed. Bragança Paulista: USF, 2002. p. 149-163.

RANGEL, F. *Édipo, Sófocles e Eurípedes*. São Paulo: Abril, 1982.

RIOS, T.A. *Ética e competência*. São Paulo: Cortez, 1993. p. 86.

ROSSETTI, L. *L'Università di Padova: profilo storico*. Trieste: Lint, 1983. p. 78.

SABBATINI, R.M.E. *Gêmeos e clones: a ética da clonagem humana*. Disponível em: <<http://www.sabbatini.com/renato/correo/medicina/cp010316.html>>

SCHWARTZMAN, S. *Ciência, universidade e ideologia: a política do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 166.

SÓFOCLES. *Édipo rei*. 4. ed. Lisboa: Inquérito Limitado, 1983. p. 83.