



VALORES EM INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS DE ENSINO*

OTFRIED HÖFFE**

RESUMO: Na sociedade globalizada convivem, lado a lado, grupos de pessoas de culturas diferentes, com distintos valores e convicções religiosas. A escola é um espaço onde tais diferenças se tornam particularmente aparentes, sobretudo quando se trata da educação moral. As expectativas das famílias não coincidem com relação à educação moral que desejam para seus filhos. O autor defende a idéia de que há valores básicos presentes nas mais diferentes culturas que se apresentam como base comum para a educação moral no interior das instituições de ensino. Esta tese é fundamentada a partir de um passeio histórico que lhe permite encontrar, da Antiguidade à modernidade, a presença de valores como o respeito e a dignidade, que podem servir de base comum para a educação moral, mesmo na sociedade globalizada e multicultural.

Palavras-chave: Ética. Valores universais. Educação. Instituições de ensino. República Federativa Mundial.

VALUES IN DEMOCRATIC INSTITUTIONS OF EDUCATION

ABSTRACT: In our globalized society groups of people with different cultures, values and beliefs live together. School is one of the places where such differences strongly emerge, especially when it comes to moral education. The families' expectancies as for the moral education of their children are not similar. The author advocates the idea that there is a common basis of values in those different cultures that should underpin the moral education in the institutions of education. This thesis is built on a historical peregrination from Antiquity to Modernity, which shows the presence of such values as respect and dignity. These may form the common ground for moral education, even in our globalized and multicultural society.

Key words: Ethics. Universal values. Education. Institutions of education. World Federative Republic.

* Palestra de abertura do Congresso "Ética e Formação", da Conferência Suíça de Diretores de Ensino Municipal. Traduzido por Ioli Gewehr Wirth, com revisão técnica de Pedro Goergen.

** Professor doutor, diretor da Forschungsstelle Politische Philosophie, Departamento de Filosofia da Universidade de Tübingen. *E-mail:* sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

A verdade, da qual nos ocupamos no presente texto, refere-se a valores em instituições democráticas de ensino. Para precisar os contornos de tais valores, sugiro uma reflexão em três etapas. Em nossas sociedades convivem, mais e mais, não só culturas, mas épocas diferentes, como mostra a presença, até hoje, de integrantes de sociedades nômades. Na primeira etapa, andaremos com botas de sete léguas por diferentes épocas e culturas, fazendo paradas em alguns pontos elevados ou topos. Entende-se que este passeio pela história não se orienta por interesses puramente históricos, mas por interesses ligados ao nosso tema. Com esta etapa já preparamos o passo seguinte, o esboço de um cosmo quadridimensional de valores. Sobre esta base nos será então possível, numa relativamente breve terceira etapa, relacionar tal conjunto de valores a instituições democráticas de ensino.

1. Um olhar sobre a história universal: sete topos

A pergunta acerca de quais valores mantêm uma sociedade coesa ocupa a humanidade desde seus primórdios, muito antes das sociedades democráticas. Isso se evidencia no longo período anterior à filosofia, o *primeiro topo* sobre o qual lançamos nosso olhar: o mito. Para dar sentido à importância e centralidade dos principais valores, o mito personifica-os na forma de deuses. Em termos profanos, os valores assumem um *status* supra-real, livre da arbitrariedade humana. Para os gregos são três deusas que, no mais, são fruto de uma relação incomum. *Zeus*, a autoridade máxima, gera com Themis, a deusa da moral e da ordem, e, portanto, com o contrapeso do poder três filhas. A primeira, *Dike*, cuida da moral, do direito e dos julgamentos (justos); a segunda, *Eirene*, encarrega-se da paz, incluindo o bem-estar econômico e cultural; e, finalmente, *Eunomia*, que zela pelo estado de direito e também pela observação das leis por parte dos participantes da comunidade de direito, ou seja, pelo sentido do direito.

Três momentos desse mito apontam para muito além das sociedades arcaicas e pré-democráticas: 1) O direito, representado duplamente por *Dike* e *Eunomia*, ou seja, pelas regras vinculantes que representam o valor supremo. Uma sociedade é antes de tudo uma sociedade de direito. 2) A dupla forma que assume o direito também pode ser esperada de vários outros valores. Como direito pessoal, o direito é inerente à pessoa, como direito institucional, especialmente

como direito político, ao contrário, é pertinente a instituições, particularmente à instituição de segundo nível, a comunidade. 3) Como mostra a deusa do meio, *Eirene*, a sociedade é também uma comunidade de cooperação, que busca o bem-estar econômico e cultural que hoje inclui o bem-estar científico-técnico.

Na era da globalização adquire atualidade uma tarefa que desde o início foi inerente à filosofia: os valores a serem fundamentados não podem ser impostos a outras culturas pelo fato de serem extraídos de uma cultura particular. No lugar do eurocentrismo, por exemplo, faz-se necessário um debate com base num discurso inter e transcultural (cf. Höffe, 1996, cap. I, e Höffe, 1999). Com este objetivo viajamos para longe – *segundo topo* – e lançamos um olhar para a Índia e a China, para o antigo Egito e o antigo Israel. Apenas de passagem, no caminho para a Índia e para a China, tomamos conhecimento de um livro de leis do antigo Oriente, o *Codex Hammurabi*, no qual reencontramos os três antigos valores da Grécia, aqui como direito, justiça e providência pelo bem-estar humano (ver Höffe, 2002, p. 36). Na Índia e na China avançamos um passo concreto e encontramos um núcleo do direito, esperando que ele, apesar das muitas diferenças culturais, seja aceito por todas as culturas.

De fato, descobrimos o princípio da reciprocidade, conhecido também como *regra de ouro*. Na epopéia nacional indiana *Mahabharata*, do sexto século a.C., lemos o seguinte: “O que uma pessoa não deseja que outros lhe façam, também ela não deve fazer a outros” (idem, p. 52). Mais ou menos na mesma época, Confúcio ensina: “O que não deve ser feito a mim, também não desejo fazer a outros” (idem, p. 52). Dois séculos mais tarde, lemos num antigo livro egípcio de sabedoria “não faça mal a ninguém para não provocar que outro o faça a você” (idem, p. 33). E o Novo Testamento diz: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também; porque esta é a lei e os profetas” (Mt. 7.12).

Israel poderia ter sido influenciado pelo Egito, mas a Índia e a China certamente não. Com isso, delinea-se algo como uma comunidade intercultural ou mesmo global de valores; a *regra de ouro* faz parte da herança comum da humanidade. Sociedades bem anteriores à democracia respeitam o valor da mutualidade e da reciprocidade e reconhecem nele uma igualdade das pessoas, apesar da hierarquia so-

cial e política. Pois, melhor detalhada, a *regra de ouro* diz o seguinte: seja homem ou mulher, pobre ou rico, poderoso ou fraco – trate todos os homens da mesma forma, ou seja, como você gostaria de ser tratado.

Dos pais da filosofia ocidental apenas destacamos um, não o já citado Platão, mas Aristóteles. O *terceiro topo*: ele reforça os valores, com certeza positivos, encontrados até agora, razão pela qual a ética não existe apenas na forma negativa de proibições básicas. Ao mesmo tempo, Aristóteles confere aos valores, até então existentes, maior conteúdo e altera a sua hierarquia. No início da *Política*, o filósofo pergunta como se constitui uma *polis* e cita dois fatores: a cooperação para a vantagem mútua – a reciprocidade – e, sobretudo, a comunidade de justiça e injustiça (*dikaion kai adikon*). Com a indicação de que a *dike* – o direito – é a ordem da *polis*, ou seja, a gramática da comunidade, ele afirma a primazia do direito, o que é reafirmado, agora na dimensão pessoal, na *Ética a Nicômacos*. A justiça (*dikaioyne*) não ocupa apenas alguns poucos capítulos. É a única virtude à qual é dedicado um livro inteiro, no qual, além disso, amplia-se sobremodo o seu conteúdo. De uma simples submissão ao direito – da pura percepção do direito – ela se transforma em livre reconhecimento da justiça em função dela mesma. Relacionada com o dever da justiça, ela se aproxima do conceito de moralidade de Kant.

Ao passo que todas as culturas atribuem especial valor ao direito e à justiça, Aristóteles dá mais peso quantitativo e qualitativo a um outro valor: a amizade (*philia*). E, com isso, ele não pensa de modo algum apenas na amizade espiritual, mas em todas as formas de relações e pertencimentos pessoais: a amizade de juventude, a camaradagem, a hospitalidade, e também as relações profissionais, os vínculos familiares e de vizinhança – como coroação de uma relação que se cultiva não em função do proveito ou do prazer, mas simplesmente pelo Bem. Quando Aristóteles declara que para o legislador a amizade é ainda mais importante que a justiça, ele não pretende dizer que, em nome da amizade, seja possível burlar a lei ou que, em nome da amizade, seja possível favorecer amigos e compadres. Ao contrário, o direito continua sendo a gramática do social e a justiça sua equivalente pessoal. Mas, da mesma forma como a gramática ainda não faz surgir uma língua, assim o direito e a justiça ainda não constituem uma comunidade. Mais importante que a gramática é que as pessoas não se sintam estranhas, mas amigas, de modo que haja menos desentendi-

mento e violência e que, ao invés disso, uns se preocupem mais com os outros. É nisso, na interação e na comunicação vivenciadas, que consiste a prioridade teórico-social da amizade. Nessa tarefa de evitar a discórdia – a maior ameaça à comunidade – ressoa o valor da paz. Diante do conceito antes negativo de ausência de discórdia (como indutora à violência), a amizade é muito mais rica, ou seja, ela representa aquilo que, na maior parte das vezes, importa ao legislador: a harmonia (*homonoia*).

O grande representante da filosofia política da modernidade, Tomas Hobbes – nosso *quarto topo* –, acentua, primeiro, os fatores que provocam a desarmonia, ou seja, a guerra: a disputa por bens escassos, a desconfiança da disposição pacífica dos outros e a busca constante de fama e poder. Mesmo assim, o Hobbes mais conhecido, o Hobbes da guerra de todos contra todos, representa apenas uma face do todo. Em vez de menosprezar os valores até agora encontrados, Hobbes contrapõe à tridimensionalidade da natureza do conflito uma igualmente tridimensional natureza da paz: o medo diante da morte violenta, a aspiração por uma vida agradável e a esperança de poder alcançar as condições para isso por meio de esforço próprio (Leviathan, cap. 13).

No ápice e concomitante viragem do esclarecimento europeu – o nosso *quinto topo* – conhecemos, com Immanuel Kant, três aspectos centrais da sociedade moderna: primeiro, que o direito tem primazia sobre todos os outros valores. Pressupõe-se, porém, em segundo lugar, que o direito se submeta a um critério normativo-moral, a justiça. Esta, por sua vez, como o terceiro valor, está baseada numa elevada forma de reciprocidade e igualdade, ou seja, no princípio de que todas as pessoas têm direitos iguais e são portadoras daquele valor absoluto que se chama dignidade humana. Por causa dela a pergunta a respeito do que mantém coesa uma sociedade perde a sua precedência. Mais importante que a pergunta acerca do que mantém a sociedade unida, é esta outra: Como a sociedade protege o valor de cada um? A resposta de Kant a esta questão é tão convincente que o mais importante teórico do direito do último século, John Rawls (1971), assume-a na forma do princípio da liberdade universal: “O direito representa, portanto, a condição sobre a qual o arbítrio (isto é, a liberdade de agir) de um pode ser coadunado com o arbítrio de outro, ao abrigo de uma lei geral da liberdade” (Uma teoria da justi-

ça, § B). Essa liberdade, válida para todos, é um direito inalienável de cada ser humano, razão pela qual ela também é inseparável do direito de punir. Apoiada em mais alguns outros argumentos, essa liberdade justifica a instituição estatal da sanção penal dos delitos que, aliás, em termos gerais, permanece a mesma desde o *Codex Hammurabi*, de três mil anos atrás, até o Código Penal contemporâneo. Dos delitos contra a vida, contra a propriedade e a honra, das falsificações de medidas, pesos e documentos até os delitos contra o meio ambiente, também o Código Penal se revela, em surpreendente medida, herança comum da humanidade.

O tema que na ética do direito de Kant perde em relevância reaparece, cem anos mais tarde, na teoria social de Émile Durkheim. Por esta razão, sugiro o seu *De la division du travail social*, de 1893, como o nosso *sexto topo*. Nessa obra, Durkheim constata duas coisas. Do ponto de vista social, ele declara a solidariedade como sendo o valor decisivo para a coesão social. Do ponto de vista pessoal, ao contrário, ele constata uma crescente individualização, o que o leva a perguntar por que os homens, ainda assim, dependem mais que nunca da sociedade. Contra o pessimismo bastante difundido de então, Durkheim faz um diagnóstico bem mais otimista: a individualização, decorrente da divisão do trabalho, não compromete a solidariedade uma vez que a divisão social do trabalho bem como a crescente cooperação e a dependência funcional também levam à consciência de que o indivíduo é necessariamente único. Com isso, a forma originária da “solidariedade orgânica”, própria das sociedades não complexas, transformou-se numa “solidariedade mecânica”. Pois as leis penais, que, em princípio, deveriam servir para intimidar e prevenir comportamentos desviantes, passam a exigir, nesses casos, a aplicação quase-automática das penas correspondentes. Tendo em vista que Durkheim define a nova e moderna solidariedade a partir da lei (penal), o termo “solidariedade”, já em si difícil de ser definido, é utilizado de forma dúbia (cf. Höffe, 2002, p. 36). Não só na ética do direito, mas também na sociologia, direito e justiça preservam a posição mais elevada.

Como não queremos entrar aqui em filigranas acadêmicas, o nosso *sétimo* e último *topo*, referente aos debates contemporâneos, limita-se a dois exemplos. O já citado teórico do direito John Rawls (1971, § 1) destaca a proeminência do conceito moral de direito, já que ele indica não a justiça pessoal, mas a justiça social como a primeira virtude

de uma sociedade. Diferentemente de Kant e Durkheim, ele dá menos importância à coerção e à punição, confiando a estabilidade da sociedade (bem organizada) ao sentido de justiça. Objetivamente, Rawls concorda aqui com Aristóteles: uma sociedade constrói-se principalmente a partir da amizade e da confiança dos cidadãos, além, é claro, do conhecimento dos princípios da justiça e do correspondente comportamento, incorporado na personalidade (1971, §§ 69-77).

Meu segundo exemplo refere-se a um conjunto de posições, reunidas sob o nome comunitarismo. Mais que Rawls e a maioria dos autores até aqui citados, o comunitarismo acentua o valor das especificidades culturais e do sentimento de pertencimento, o “sentimento do nós”. Considerando que, sem ele, nenhuma sociedade é capaz de renovar os recursos morais necessários para a coesão social, são necessárias pequenas comunidades, comprometidas com valores comuns. Somente nelas, e não nas sociedades anônimas e (super) pluralistas e, menos ainda, na sociedade mundial, é possível a convivência solidária.

2. Valores da democracia liberal

Já falamos muito de valores, mas ainda não esclarecemos o seu conceito. O que é, afinal, um valor? A ética filosófica clássica ou a filosofia moral não conhecem tal expressão; ali se fala de bem (*agathon*), de virtude (*arete, virtus*) ou de dever (*kathêkon, officium*). A expressão “virtude”, e mais precisamente a virtude moral, representa o ideal da educação e da auto-educação para uma excelente personalidade. A outra expressão – o “dever moral” – designa as prescrições feitas à luz de uma lei moral necessária. A expressão “valor”, ao contrário, deriva da teoria econômica. Assumido pela ética, valor passa a significar o modelo de orientação ou aquelas representações orientadoras de nossas ações: no caso da ética descritiva de fato e no caso da ética normativa com fundamento.

No amplo mundo de valores, podemos agora distinguir três grupos e ao mesmo três níveis principais. No primeiro nível, os valores instrumentais ou funcionais só têm validade quando se busca um determinado objetivo. Quem, por exemplo, quer tornar-se rico precisa ter uma receita muito maior que suas despesas. Respeitadas as diferenças, assim é a virtude da economia. Outros valores ou virtudes funcionais são a concentração, a pontualidade, o amor à ordem, a obediência e a

aplicação. Como diz o próprio conceito, valores funcionais não têm valor em si, mas dependem da função que têm.

O segundo nível é o dos valores pragmáticos ou eudaimônicos os quais estão a serviço daquele interesse básico que, em grau mínimo, chama-se “sobrevivência” e, em grau mais elevado, “felicidade” ou “bem-estar”. Os valores pragmáticos pessoais, como, por exemplo, a prudência, servem, no longo prazo, ao bem-estar do indivíduo; Os valores pragmáticos sociais, como, por exemplo, as garantias legais, servem ao bem-estar da comunidade, ao bem comum.

Somente os valores do terceiro nível, os valores morais, exigem ações que não são boas e corretas em função de algo externo, mas por si mesmas. Sendo fundamento de todos os outros, estes valores se enquadram na categoria de valores básicos. Não estão ligados às condições particulares de uma determinada comunidade, mas são válidos para toda a humanidade. Do nosso passeio pela história já sabemos que de tal natureza são o direito e a justiça, e sua formulação concreta, os *direitos do homem*.

Os valores de nível inferior tendem naturalmente a impor-se como absolutos ou, ao menos, parecer mais elevados do que são. Dessa forma, surge o risco do deslocamento de valores do qual nem mesmo o congresso “Coragem para educar” (Lübbe, 1979) ficou isento. Por mais que se valorize a obediência, a aplicação ou a eficiência, não se pode colocá-las no mesmo nível da justiça. Somente aqueles que não se submetem servilmente aos valores instrumentais ou funcionais, mas também não os menosprezam em nome de valores básicos, ou seja, somente aqueles que têm a capacidade crítica de julgar e de agir reúnem condições de levar uma vida plena de sentido e de responsabilidade para com seus semelhantes.

Para democracias mais liberais impõem-se cinco dimensões de valores. Sem pretensão de esgotá-las, apresento delas um breve esboço, apenas a título de exemplo. Tendo em vista que o nosso tema é a formação, darei destaque ao lado personal dos valores. Metodologicamente, eles são o resultado de três momentos: genuínas reflexões morais que se interligam na perspectiva da *conditio humana* e das características básicas da sociedade contemporânea. Numa palavra: ética, mais antropologia, mais o diagnóstico da época.

A primeira dimensão: também democracias liberais são sociedades cujos integrantes precisam, antes de tudo, sobreviver e que, além disso,

desejam viver de forma agradável e segura. Porém os bens e serviços necessários para uma vida assim não estão disponíveis como as pombas assadas do país das maravilhas. É preciso trabalhar, uma atividade que, mesmo quando realizada literalmente com o “suor do nosso rosto”, representa uma luta contra a indolência “inata” e é estimulada pela escassez de recursos e pela competição com os outros. Por isso, o mundo da economia e do trabalho funda a primeira dimensão *econômica* dos valores, indispensável também na democracia. A ela pertencem a vontade de trabalhar, a disposição ao esforço e, na seqüência, a pontualidade, o amor à ordem e à aplicação, e ainda, no mundo do trabalho seccionado e especializado de hoje, uma grande dose de cooperação, sensibilidade e criatividade.

O conjunto dos valores funcionais-econômicos é, portanto, surpreendentemente amplo. Num romance sobre o mundo econômico globalizado, escrito por um empresário com formação filosófica, aparecem como competências exigidas numa *joint venture* não a habilidade de “usar os cotovelos”, mas “valores tradicionais (como) a capacidade de aprender, de lidar com conflitos e de buscar consensos, do pensamento criativo e da capacidade cooperativa de liderança”. Acrescentam-se, ainda, a esta bem heterogênea série de competências “a humildade, a disposição ao risco, a integridade, a sensibilidade, a paciência, a curiosidade e, por fim, a competência intercultural” (Händler, 2002, p. 395). E se a estes ainda juntarmos o valor da igualdade, para evitar que apenas alguns tenham que trabalhar, então a dimensão econômica já beira o nível de justiça.

Segunda dimensão: enquanto os homens dividirem o mesmo espaço, se influenciarem mutuamente e, na falta de valores vinculantes, apenas se orientarem no que acham correto e bom, tanto indivíduos quanto grupos e povos não estarão livres de conflitos e agressões mútuas. Nem corpo e vida, nem bens e pertences, enfim nenhum espaço da vida pessoal estará protegido. Já que esta possibilidade contraria o interesse pessoal de cada um, todas as sociedades reconhecem uma *segunda dimensão político-social de valores*. Mesmo as sociedades pluralistas em termos de valores e normas, ou seja, sociedades pouco afeitas a orientações rígidas e gerais, necessitam de certos embasamentos aceitos por todos como garantia de paz e de justiça.

O pressuposto básico é a existência de uma ordem política que imponha limites à arbitrariedade, tendencialmente ilimitada de to-

dos os homens, e que, ao mesmo tempo, assegure-lhes o direito à vida e ao espaço de liberdade, necessário ao desenvolvimento pessoal. No lugar da solução arbitrária de conflitos, surge o Estado constitucional de direito que se baseia no reconhecimento mútuo dos homens como pessoas de direitos iguais, ou seja, que se fundamenta nos *direitos do homem*. Os *direitos do homem* são os fundamentos do direito e da justiça política. Pode ser considerado justo, ou seja, portador pessoal da virtude da justiça, aquele que, embora mais poderoso e inteligente, não busca dominar os outros, mas orienta sua ação (por exemplo, de legislador, de juiz, de pai/mãe, de professor ou de concidadão) na idéia da justiça política, mesmo quando a legislação for falha, passível de diferentes interpretações ou ineficiente.

Nas condições das sociedades modernas, via de regra pluralistas, surge um problema adicional de justiça. Tendo em vista que os diferentes grupos não apenas vivem lado a lado, mas buscam exercer influências uns sobre os outros, conseguir visibilidade nos meios de comunicação, participar da vida política e, inclusive, obter subvenções do Estado. Além disso, e não só porque o dinheiro é notoriamente escasso, é necessário lutar por toda a sorte de influências. Esta cultura de luta é, há muito, um direito reconhecido, bastando ser reiterado, de quando em vez, em discursos solenes. O que ainda falta são duas coisas: primeiro uma cultura de luta que considere mais importante o argumento que o direito e, em segundo lugar, o reconhecimento de que só se desenvolve uma tal cultura se os participantes dispõem de armas equivalentes. Na verdade, porém, e não importa se por razões conjunturais ou estruturais (cf. Olson, 1968), alguns grupos são menos e outros mais poderosos. Em razão disso, é necessária uma forma até hoje pouco comum de espírito comunitário: os grupos mais fortes precisam conter-se em nome do bem comum. Como esta exigência geralmente não vai além da boa intenção, torna-se necessária a atuação corajosa da mídia e dos políticos. A sociedade pluralista há tempos transformou-se numa sociedade lobista, num concerto de múltiplas forças ao qual falta tudo para ser um concerto harmônico: um compositor que equilibra as vozes ou, melhor dizendo, os interesses e as forças, e um maestro que dirige esse equilíbrio. Carente de comando, essa sociedade lobista porta traços – em termos um tanto patéticos – de “uma anarquia que combina bandidagem, cobiça e corrupção”.

Outro valor que a sociedade necessita é o de aceitar e permitir o diferente, ou melhor: o respeito às formas diferentes de pensar e de agir, numa palavra, a tolerância. Esta não consiste, de modo algum, na indiferença ante a religião ou as diferentes visões de mundo. Ela não é uma espécie de “folha de parreira” que encobre o nihilismo ético-político, mas uma atitude que ostenta convicções firmes e, ao mesmo tempo, respeita as convicções dos outros. Partindo do entendimento de que nenhum ser humano está livre de erros e preconceitos, mas, sobretudo, reconhecendo o outro como pessoa livre e de direitos iguais, deve-se respeitar o direito de cada um de manifestar as suas próprias idéias e de agir segundo elas – pressupondo, evidentemente, que elas não firam iguais direitos de outros.

Apesar de críticas como a de Marcuse, a tolerância continua sendo um valor básico da democracia pluralista. Ela respeita como legítimos a pluralidade de convicções, as visões de mundo e os programas políticos divergentes e protege minorias, grupos marginais e indivíduos contra a opressão e o desfavorecimento. Uma vez que, por princípio, a tolerância respeita os interesses dos outros e não teme o debate com opiniões diferentes, ela é um sinal de força própria que pode ser conquistada a partir do domínio dos instintos de agressão e de destruição (Mitscherlich). A tolerância não exclui outras visões de vida: ao invés do puro confronto, ela abre um espaço em que os conflitos podem ser objetivamente discutidos. Ali onde a tolerância consegue transformar-se em real interesse pelas formas de vida dos outros, ela representa uma forma secularizada e discreta de amor ao próximo.

Terceira dimensão: os *direitos do homem* contradizem a opinião de que os cidadãos existem em função da comunidade. Ao contrário, como também diz a Declaração de Independência dos Estados Unidos, os cidadãos têm um valor em si e o direito de buscar a felicidade segundo o desejo e a vontade de cada um. Para isso – e de certo modo respondendo ao “*future shock*” de Toffler –, há os valores pragmáticos, como, por exemplo, a prudência ou a capacidade crítica, que não se submetem às paixões nem às opiniões ou aos modismos dominantes. Além disso, é necessária habilidade chamada “prudência” para avaliar, no cenário de múltiplas possibilidades, quais são mais convenientes tendo em vista o bem-estar de longo prazo. Ainda mais fundamentais são valores como autoconfiança e a confiança no mundo, o auto-

respeito e o respeito pelos outros e, neste contexto, a capacidade de cooperar e atuar socialmente.

Quarta dimensão: subentende-se que uma sociedade concreta necessita mais que justiça e tolerância. Algumas sociedades se baseiam até hoje em imagens de inimigos ou em sentimentos de superioridade com relação aos vizinhos. Outras, ainda, vivem de gloriosas heranças do passado e ocultam sob o manto do silêncio os lados menos gloriosos. Sociedades emancipadas, ao contrário, rejeitam totalmente a primeira opção e introduzem fortes correções na segunda. Mesmo assim, não se enfraquecem seus laços de coesão interna nem se reduz a possibilidade de se ter uma vida plena de sentido.

Dentre os aspectos comuns e por certo convenientes ainda hoje vividos destaca-se, por primeiro, o fato de que os textos jurídicos não estão expressos em fórmulas matemáticas, mas em alemão, inglês ou francês. No parlamento ou em outros espaços públicos discute-se numa mesma língua ou num conjunto de várias línguas oficiais. E, como pano de fundo, existe uma certa tradição jurídica, a qual, por sua vez, está estreitamente inserida na cultura filosófica, literária e cultural.

A língua representa o ponto de partida do cosmo de universalismos particulares. Universais são os elementos na medida em que cada sociedade deles necessita; particulares porquanto assumem, em cada contexto, características próprias, ora mais, ora menos acentuadas. A diversidade dos particularismos universais representa uma das riquezas da Europa. O sentido comunitário, ou seja, a disposição de engajar-se pelo bem comum tem, certamente, um significado mais profundo que assumir um cargo público ou tornar-se um mecenas da cultura.

Se com a economia a sociedade ganha o seu sustento, é com o direito, os direitos do homem e a democracia que ela realiza o valor fundamental da justiça. Mas coesão social constrói-se a partir da língua ou, conforme o caso, do conjunto de línguas, e na arte, na ciência e na filosofia e, não por último, na música elabora-se a arquitetura do sentido comunitário. Com estes elementos a sociedade simultaneamente cria uma riqueza que transcende seus limites.

Este conceito nos leva à *quinta dimensão* de valores exigidos pela era da globalização. Os valores que são cultivados pelos indivíduos de uma mesma comunidade, os chamados direitos de cidadania, devem ser agora complementados por valores que denomino, ge-

nericamente, de valores cosmopolitas ou de cidadania global. Em termos políticos, isto é, nas relações entre os Estados, necessita-se, no longo prazo, de algo que no interior dos Estados nacionais nos é de há muito conhecido: um código de direitos, direitos do homem, poderes públicos, isonomia de direitos e democracia. Numa palavra, necessita-se disso que denominamos democracia liberal. Transposto para uma dimensão global, o correspondente ordenamento do direito e da paz consiste numa *República Federativa Mundial*.

A ela correspondem, do ponto de vista pessoal, os direitos de cidadania mundial que se contrapõem à pretensa luta entre civilizações da qual fala Huntington. Uma educação para estes valores não é, de modo algum, irreal ou utópica, pois, a cada dia vivemos a interconexão econômica e política, cultural e científica. Particularmente na rede eletrônica mundial a sensação de uma cidadania mundial há tempo nos é familiar. Desses valores apenas destaco um aspecto: o sentido mundial de justiça. Como valor de cidadania, o sentido de justiça preenche três funções: ele serve à construção de uma democracia de direito, ao seu desenvolvimento e à atuação no âmbito de instituições e de leis. Todas estas três funções aparecem também na *República Mundial*: num primeiro nível, um sentido inicial de justiça mundial auxilia a construção de uma ordem mundial de direito na qual todos os homens e todos os Estados reconhecem que têm os mesmos direitos. Ninguém pode dominar, explorar ou exigir privilégios. Mas a simples distribuição de direito não é suficiente para a construção de uma *República Federativa Mundial*. É necessário, em segundo lugar, um embasamento jurídico do sentido mundial de justiça. E, finalmente, também uma base penal que permita a aplicação efetiva do direito mundial para combater a injustiça e a opressão em todo o mundo (a respeito da terceira e da quarta dimensões conferir Höffe, 2002, cap. 7 e 12).

Nesta sua pretensiosa imagem, o sentido de direito mundial representa a disposição de aceitar como iguais as outras nações, como já foi exigido por Johann Gottfried von Herder em suas “Cartas sobre o desenvolvimento da humanidade” (119ª carta em *Werke*, v. VII, 1991, p. 723): que cada nação “se sinta no lugar da outra” e que “condene tanto o atrevido transgressor dos direitos alheios quanto o audaz desrespeitador de costumes e opiniões alheias que, cheio de orgulho, tenta impor as próprias ambições aos povos que não as desejam”.

3. Valores em instituições democráticas de ensino

Na terceira parte passamos, finalmente, a tratar das instituições de ensino. Seu contingente mais expressivo são as escolas e as escolas superiores com seus respectivos sistemas administrativos, tanto no âmbito privado quanto no público. Mesmo no contexto das escolas confessionais, como é o caso das escolas islâmicas, a democracia tem um certo poder de interferência. A democracia liberal obviamente não interfere na religião em si e muito menos em seus aspectos dogmáticos ou espirituais. A religião até pode relativizar a democracia e todo o “mundo do aquém”, mas de forma alguma pode opor-se a ela. Em lugar disso, ela deve sempre se mover sobre “o chão da constituição” e respeitar, tanto nos seus ensinamentos quanto nos seus relacionamentos, os valores básicos da democracia liberal. Disso faz parte – diga-se com veemência – a igualdade de direitos entre homem e mulher, ainda que não implique necessariamente nos mesmos direitos de presidir cultos ou assumir outras funções religiosas. Se a mulher pode ou não ser um rabino, um sacerdote ou um líder religioso islâmico compete às comunidades religiosas decidir.

A pergunta a respeito das razões por que uma comunidade religiosa deve submeter-se à democracia liberal pode ser respondida a partir de três estratégias argumentativas: a primeira estratégia baseia-se no legítimo interesse de cada comunidade de sobreviver como democracia liberal, o que, por sua vez, só é possível a partir do reconhecimento por parte das novas gerações. A segunda estratégia, complementar à primeira, acentua a validade universal dos valores democráticos fundamentais para além das especificidades de cada cultura. Com esta estratégia pode ser respondida, de passagem, também uma outra pergunta: Por que a educação dos jovens e das crianças deve servir à democracia liberal? A resposta: porque no centro dos valores da democracia liberal está o ser humano individual (embora não o ser humano isolado) e, portanto, a correspondente educação não pode restringir-se à instrumentalização dos indivíduos para a comunidade. Ao contrário, é a comunidade que primeiramente serve aos seus cidadãos. Foi em razão disso que destaquei o valor próprio da dimensão cultural em contraposição com uma sobrevalorização dos valores sociais.

A terceira e novamente complementar estratégia lembra a validade intercultural da chamada *regra de ouro*: da mesma forma como as instituições confessionais de ensino esperam da comunidade que lhes

seja garantida proteção e liberdade religiosa, o que de fato lhes é assegurado pela Constituição da democracia liberal, assim também as comunidades religiosas devem, por sua vez, respeitar a democracia liberal. Caso contrário, transformam-se em aproveitadores, o que contradiz qualquer princípio de justiça.

Após estas considerações preliminares, posso ser bastante breve: as escolas e escolas superiores e suas respectivas administrações devem respeitar todas as cinco dimensões de valores antes mencionadas: os valores econômicos, nominadamente, a possibilidade de cada um garantir seu próprio sustento (com Turnherr: também aqui a formação pessoal está em primeiro lugar e não a posição econômica); os valores gerais de qualquer democracia liberal, ou seja, direito, *direitos do homem*, justiça e tolerância; os valores eudaimônicos como prudência, competência crítica e autoconfiança; os valores especiais da democracia interna, como língua(s) e outros direitos; e, finalmente, os direitos da cidadania global. A pergunta sobre como atender de forma apropriada a estas exigências, tendo em vista também o marasmo, o desinteresse e a decepção que hoje se constatam, compete mais à pedagogia que à filosofia. No entanto, a filosofia moral lembra-nos um aspecto que já conhecemos da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Nas séries mais avançadas, os valores podem ser abordados de forma direta, por exemplo no contexto das disciplinas de ética, de filosofia ou de filosofia política. Do ponto de vista metodológico, porém, os valores não são um *know that*, mas um *know-how*. Por isso, eles não podem ser apenas verbais, mas devem tornar-se uma característica da personalidade e, para tanto devem ser realmente vividos, pois também valores precisam ser exercitados. Justos ou tolerantes não nos tornamos por meio da leitura de tratados sobre justiça ou tolerância, mas pela ação justa e tolerante.

Não há dúvida de que a escola tem limites para exercitar o comportamento moral, pois os alunos já trazem as marcas da formação anterior e, além disso, recebem a influência das atividades ou passividades extra-escolares. Responsabilizar a escola por todos os defeitos de formação significa desconhecer os seus limites. Entre as possibilidades que restam à escola está um variado conjunto de recursos didáticos como histórias, filmes, encenações, mas, sobretudo, a forma como são ministradas as aulas, até mesmo as de matemática ou de física. O estilo do ensino e o exemplo do professor e, não por último, a forma de administrar e dirigir a escola também têm um papel importante. Apesar da assimetria entre

professor e aluno, tanto as escolas de qualquer nível devem ser pequenas democracias.

Como neste ano festejamos o 200º aniversário da morte de Kant, permito-me citar de sua “Pedagogia moral”, ou seja, da “Doutrina do método” de sua *Crítica da razão prática* (V 155 e ss.). Diante da pergunta, “o que é moralidade pura”, Kant, o democrata da filosofia moral, confia no bom senso que acredita já existir num menino de dez anos: “Conte-se (a ele) história de um homem honesto, que alguém pretende induzir a associar-se aos caluniadores de uma pessoa inocente e, ademais, sem posses (como, por exemplo, Ana von Boleyn sob a acusação de Henrique VIII da Inglaterra). Ao homem são oferecidas vantagens, valiosos presentes e altos postos, mas ele os recusa. Isto surtirá apenas aplauso e aprovação por parte do ouvinte, porque se trata de vantagens. Agora se inicia com a ameaça de perdas. Entre os caluniadores encontram-se seus melhores amigos que agora vão romper a amizade com ele; parentes próximos que ameaçam deserdá-lo (ele que nada possui); pessoas poderosas que podem persegui-lo e prejudicá-lo em todos os lugares e situações; e ainda um príncipe que ameaça tirar-lhe a liberdade ou mesmo a vida. Se ainda assim dissermos que ficou fiel, sem titubear nem fraquejar em seu propósito de honestidade: então o meu jovem ouvinte será conduzido, passo a passo, da simples aprovação e admiração, ao enaltecimento e, finalmente, à veneração e ao vivo desejo de também ser um homem como aquele (embora não nas suas condições)”

Recebido em maio de 2004 e aprovado em junho de 2004.

Referências bibliográficas

ARISTOTELES. *Die Nikomachische Ethik*, übers. v. O. Gigon, München, 1975 (1955); griech. *Ethica Nicomachea*, hrsg. v. I. Bywater, Oxford, 1979.

ARISTOTELES. *Politik*, nach der Übers. von F. Susemihl, neu hrsg. von W. Kullmann, Reinbek, 1994; griech. *Politica*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford, 1957.

DURKHEIM, E. *De la division du travail social. Étude sur l'origine des sociétés supérieures*, Paris, 1893; dt. *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M., 1977.

- FUKUYAMA. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.
- HÄNDLER, E.-W. *Wenn wir sterben*. Frankfurt/M.: Roman, 2002.
- HERDER, J.G. v. *Werke*, hrsg. v. M. Bollacher, Bd. VII: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Frankfurt/M., 1991.
- HOBBS, TH. *Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government*, 1651.
- HÖFFE, O. *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt/M., 1996.
- HÖFFE, O. *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt/M., 1999.
- HÖFFE, O. (Hrsg.). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München, 2002.
- HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München, 2002a.
- HUNTINGTON, S.P. *Clash of civilizations*. New York: Touchstone, 1993.
- LÜBBE, H. (Hrsg.). *Mut zur Erziehung*. Stuttgart, 1979.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Königsberg, 1788.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1797
- MARCUSE, H. *Repressive Toleranz*. In: WOLFF, R.P.; MOORE, B. *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt/M., 1966.
- MARCUSE, H. (Hrsg.). *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt/M., 1966, p. 91-128.
- OLSON, M. *Die Logik des kollektiven Handelns*, Tübingen; orig.: *The Logic of Collective Action*, 1968.
- PLATON. *Politeia*. Platon Sämtliche Werke 3, Leck/Schleswig, 1969
- RAWLS, J. *A theory of the justice*. Harvard: Harvard University Press, 1971.
- TOFFLER, A. *Future shock*. New York: Bantam Books, 1970.