

EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

PEDAGOGIA PARA A ERA TECNOLÓGICA

**Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-
EDIPUCRS**

Porto Alegre

2001

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

INTRODUÇÃO

SOBRE A PEDAGOGIA PARA A ERA TECNOLÓGICA

AS POTENCIALIDADES HUMANIZADORAS DA TÉCNICA

QUESTÕES PREMENTES EM FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

NOTAS PARA UMA DISTINÇÃO ENTRE CIVILIZAÇÃO E CULTURA

PARA UMA IDENTIFICAÇÃO DOS VALORES SOCIAIS DE NOSSA ÉPOCA

REFLEXÕES SOBRE A UNIVERSIDADE DO FUTURO

NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA SOBRE O AUTOR -Antonio Paim

INTRODUÇÃO

A meditação de Eduardo Soveral sobre a pedagogia que nos conviria praticar, nesta que tem sido denominada de Era Tecnológica, repousa num pressuposto fundamental: a recusa do mito de que a inegável aceleração histórica, que a caracteriza, nos privaria de referenciais. Na verdade, como argumenta, a aceleração de que se trata dá-se no contexto da época iniciada com a Revolução Industrial, correspondendo, portanto, a um ciclo histórico demarcado e demarcável. A compreensão de suas características singulares somente se explicitam se a confrontarmos aos ciclos civilizatórios precedentes. E justamente desse confronto é que podemos vislumbrar o futuro.

Ainda mais: o reconhecimento do inegável peso das tradições culturais – que as errôneas tiradas da aceleração histórica não só minimizam como na verdade o recusam – não elimina a criatividade humana. Noutras palavras: o processo histórico não se dá sob a égide do automatismo, precisamente o que o diferencia do caráter inexorável do processo natural. Como observa Soveral: “E assim, devidamente posto, já esse intensificado ritmo da vida social deixa de justificar a tese extrema de que o passado já não conta e de que o futuro se não pode prever. Atrevo-me mesmo a dizer que, pelo contrário, esse novo ritmo facilita e exige um claro desenho da carta dos futuros possíveis, a sua antecipada avaliação, e o oportuno agenciamento dos meios para efetivar aquele que for melhor”.

Essa convicção decorre de uma descoberta notável relativa à especificidade daquilo que no seio da circunstância em que vivemos – aceitando o nome de Era Tecnológica – foi batizado de *indústria cultural*. É uma atividade que se afeiçoa crescentemente aos meios técnicos sem que tais recursos eliminem ou enquadrem a capacidade criadora do homem. Ao invés disso, tem servido para ampliá-la. Embora se trate de uma transcrição algo extensa, não posso deixar de fazê-lo a fim de ressaltar adequadamente o amplo sentido da descoberta:

“... acontece que neste campo de atividade (isto é, o da chamada ‘indústria cultural’) e só nele, a máquina não pode competir com o trabalho humano que aí é, por sua natureza, criativo e terminado sempre por decisões de tipo valorativo. Estas funções superiores estão *a priori* vedadas à máquina: esta, por mais que progrida, tornando-se mais complexa no funcionamento e mais fácil no manuseio, mais portátil, mais barata, mais resistente ou mais fácil de consertar, mais segura, mais versátil ou mais especializada – manter-se-á sempre no domínio do mecânico; a máxima ambição da máquina é “gerar” outras máquinas mais perfeitas, isto é, utilizar, como “matéria-prima” da sua fabricação os seus próprios artefatos. Mesmo no caso da leitura de objetos artísticos não figurativos, que nada mais pretendem ser do que “composições” de sons, cores, ou volumes, a máquina, sendo cega para os valores estéticos em jogo, é incapaz de escolher, individualizar e fixar o produto ocasional que tenha resultado com qualidade. Essa é função insubstituível do artista. E até no que respeita à música de laboratório, em que a máquina é encarregada de “compor” obras terminais e únicas, pertenceu ao talento e a responsabilidade do operador, os temas musicais e os esquemas compositivos. É claro que, como veremos, a oferta direta ao público de produtos culturais a granel e de baixa qualidade seria o suicídio dessa indústria. E os seus dirigentes sabem-nos bem. Quanto mais alto for o nível do público, mais e melhor “consumidor” ele será.

É necessário esclarecer ainda que, neste domínio, o papel da máquina é “sui generis”, ultrapassando o de mero instrumento: ela é apresentadora e difusora de produtos culturais, dando origem à criação de centros de divulgação (rádio-auditivos, televisivos e filmicos) que “devoram” tais produtos em quantidades e em ritmo cada vez maiores. Toda a organização desse setor produtivo, designadamente, a constituição criteriosa da sua

“memória” estará fora da capacidade dos “técnicos” e será pertença exclusiva dos “humanistas” a quem o futuro finalmente reservará uma posição de privilégio no mercado de trabalho.

Paralelamente a este movimento humanizador próprio da indústria cultural acentuar-se-á, cada vez mais, nas outras indústrias, a preocupação de respeitar as exigências específicas do “fator humano”, que tenderá aliás a ser, cada vez mais, de alta qualidade cultural e de número reduzido. O operariado clássico que tanto – e justamente – impressionou Marx e Engels, tem os dias irremediavelmente contados.

Em função deste novo contexto social que rapidamente se aproxima, terão as Universidades, principalmente as suas Faculdades não profissionais, que sofrer alterações profundas; o seu objetivo nuclear já não será o de conceder certificados ou diplomas de competência, mas de facultar uma formação e uma informação culturais individualizadas, a par de uma ação de divulgação cultural genérica aberta a todos que nela estejam interessados” (1).

A partir desse fio condutor, Soveral estará em condições de indicar o que devemos preservar, em matéria de pedagogia, das conquistas do passado. Não tendo sentido mencioná-lo exaustivamente, já que o leitor pode fazê-lo no contato direto com o texto do autor, limitar-me-ei a referir dois exemplos que considero essenciais.

O primeiro seria este, na sua própria formulação: “Se toda a ação docente transmite uma determinada escala de valores, perguntar-se-á: como preservar a liberdade dos discentes? Será possível, em tal matéria, uma estrita e impessoal objetividade?”

Ao responder à questão proposta, começa por mostrar que as tentativas de forçar uma impossível objetividade não se sustentam. Subseqüentemente, estabelece que o problema em tela só se apresenta quando os discentes hajam atingido a maturidade. E, prossegue:

“Para que, na ação docente, se não verifiquem um dogmatismo pedagógico nem a imposição de uma determinada ordem de valores, é necessário que o mestre comece por criar socraticamente, um saudável e estimulante clima de liberdade crítica, que desmitifique os falsos mitos e problematize os preconceitos mais arraigados e as mais respeitáveis convicções; isso, tendo o cuidado de afastar, desde o início, a suspeita de uma oculta intenção apologética; será necessário, para tanto, que o professor comece por se apresentar, identificando-se eticamente, ou seja, expondo, com lealdade e isenção, as suas mais profundas e autênticas opções valorativas; só tal exemplo despertará ou fomentará, nos alunos, uma paralela e interior necessidade de auto-conhecimento, que está no início também de um processo educativo que enriqueça e aperfeiçoe a sua personalidade. Depois disso, é fácil desenvolver o amor da verdade, com todas as suas indispensáveis exigências éticas, e interessar os alunos no exercício rigoroso das próprias faculdades cognitivas; e, possível, até, que optem, criticamente, por esta ou aquela posição metafísica ou religiosa” (2).

Insiste na atualidade das posições pedagógicas de Locke, que resume deste modo: a) só pode ser livre quem aprender a controlar-se, sobrepondo-se a todas as dependências; b) a aprendizagem básica do uso da liberdade consiste na prática da obediência; e, c) o respeito pelo direito dos outros é condição prévia para o legítimo exercício das liberdades próprias.

A busca de uma visão realista e equilibrada acerca da Era Tecnológica não o leva a obscurecer os seus aspectos negativos, tendo oportunidade de enfatizar que contém “potenciais efeitos nocivos, que chegam a ameaçar a sobrevivência da espécie”. O fato de tê-la entretanto como irreversível, além de reconhecer que a tecnologia trouxe benefícios extraordinários para a humanidade, obriga-o a formular aqueles ideais capazes de congrega-

os homens, levando-os a esforçarem-se no sentido de encaminhá-la na direção que mais nos convenha.

Acredito que este livro de Soveral será recebido por nossos educadores como uma contribuição digna de ser levada em conta.

Rio de Janeiro, agosto de 2000.

Antonio Paim

NOTAS

(1) Sobre a racionalidade, a ética e o ser *in Ensaios sobre ética*, Lisboa, 1993.

(2) Ensaio “Questões prementes em Filosofia da Educação”, adiante inserido.

SOBRE A PEDAGOGIA PARA A ERA TECNOLÓGICA^(*)

1 – O mito da aceleração histórica

1. É ainda hoje um pacífico lugar-comum dizer que a sociedade contemporânea entrou numa fase de rápidas e profundas mutações que não permitem projetar sobre o futuro perspectivas de razoável probabilidade. E, na seqüência desta idéia, outras se formularam, tão convictas também da sua veracidade, que mais se apresentam como dogmas de que como teses em princípio discutíveis. Fala-se em “aceleração da História” como se se tratasse de um processo fatal; e mitifica-se a “mudança”, a mera mudança alheia a juízos de valores, supondo-se que ela simultaneamente corresponderá à impaciente instabilidade do homem atual, e à forma como o transcurso histórico necessariamente se realiza.

2. E haveremos de reconhecer que militam em favor de tais idéias argumentos convincentes. Com efeito, ao longo de arrastados anos, foram espaçadas e diminutas as melhorias técnicas integradas na vida quotidiana; pelo contrário, a partir dos finais do século XIX, deflagrou subitamente um surto irresistível de grandes inventos, que revolveu a face da terra e expulsou os homens dos seus caminhos tradicionais. Efetivamente, nos últimos cem anos, o nosso *habitat* mudou mais do que em todos os milênios anteriores.

É por isso compreensível a generalizada conclusão de que a História sofreu uma brusca alteração de ritmo, por virtude da qual, assim como os homens anteriores à revolução tecnológica não puderam antever a nossa vida de hoje, também nós não podemos imaginar como viverão os nossos netos.

3. A transposição de tais teses para o plano da Pedagogia é fácil de ver: se não é possível visionar como será o mundo daqui a trinta anos, nada de seguro teremos para transmitir às novas gerações, nem saberemos como formá-las. Só restará prepará-las para se irem adaptando às sucessivas mudanças que as esperam (tal como propôs W.H. Kilpatrick); ou, adaptando uma posição menos extremista, substituir o esquema conservador e normativo do ensino sistemático e genérico, por uma formação permanente, descentrada e multimoda, nem que para isso seja necessário destruir as escolas formais, assim cumprindo a profecia de Illich.

4. Acontece porém que estas verificações e conclusões, embora pertinentes à primeira vista, escondem, na sua apressada superficialidade, erros graves e alguns equívocos.

E a ocasião é muito oportuna para verificarmos como a reflexão filosófica é importante para o mais perfeito equacionamento das questões fundamentais que se levantam no amplo e complexo campo da ação pedagógica.

A sua exigência crítica e a sua abrangência permitem superar simplismos dogmáticos e ter uma visão de conjunto que coloca os vários problemas nos seus devidos lugares.

5. Por acréscimo, proíbe militâncias apologéticas e fanatismos que no plano da fé religiosa ou da convicção ideológica ainda poderão desculpar-se, mas são intoleráveis nos domínios das teorias científicas e da sua aplicação prática...

Serão necessariamente muito breves as críticas às posições que acabei de expor, tanto mais que noutra oportunidade as examinei com mais vagar (*Educação e Cultura*, 1993, Lisboa, p. 32 e segs.).

^(*) Desenvolve a conferência intitulada “Princípios para uma Pedagogia da Era Tecnológica”, proferida na clausura da 1ª Conferência Internacional sobre Filosofia da Educação, realizada no Porto em 6, 7 e 8 de maio de 1998.

6. Quanto à interpretação do quadro em que se apóiam, há a opor o seguinte:

a) O movimento da História não pode ser só olhado de “fora”, nem concebido em termos mecânicos; tampouco o progresso científico e técnico ser visto como automático. A imprevisível conjugação das circunstâncias e a livre intervenção humana no sucessivo acontecer social proíbem o simplismo de tais teses. No caso vertente, foi necessária a difícil convergência de uma pluralidade de fatores, e uma expressa e deliberada vontade de poder tecnológico, para que a revolução industrial eclodisse; já o insuspeito Theilhard de Chardin, tão empenhado em unir a evolução da Natureza com o progresso histórico, admitiu, apreensivo, que o homem, no uso de sua liberdade, pudesse recusar-se a carregar nos ombros a ascensão do Universo. Na verdade, a civilização, quanto mais complexa quanto mais frágil; e se há engano perigoso é imaginá-la como uma segunda Natureza, que marcha por si e pode ser vítima de depredações; ao contrário desta, a Civilização não pode ser habitada, durante muito tempo, nem por bárbaros nem por ignorantes;

b) Quanto à “aceleração histórica” e à valorização das mudanças enquanto tais, o grande equívoco é considerar que essa aceleração e essas mudanças se processam no interior do quadro histórico vigente quando da revolução industrial, e não se dar conta de que a partir de então a ciência e a técnica abriram uma nova Era para a Humanidade, caracterizada pela progressiva integração de máquinas, cada vez mais sofisticadas, na vida quotidiana, pela produção de substâncias sintéticas, e pela crescente possibilidade de intervenção humana nos processos genéticos naturais.

Ora, é neste inédito contexto, é no interior da novíssima Era Tecnológica então nascida, que a referida aceleração histórica deve ser considerada. E assim, devidamente posto, já esse intensificado ritmo da vida social deixa de justificar a tese extrema de que o passado já não conta e de que o futuro se não pode prever. Atrevo-me mesmo a dizer que, pelo contrário, esse novo ritmo facilita e exige um claro desenho da carta dos futuros possíveis, a sua antecipada avaliação, e o oportuno agenciamento dos meios para efetivar aquele que for melhor.

7. À luz do que procede, o mito da mudança inevitável e cega, que esquece o passado e não olha para o futuro – ainda hoje aceite por muitos responsáveis nos domínios da Pedagogia e da Política – desfaz-se por si.

Em seu lugar surge, cada vez mais nítida, a necessidade de fixar os modelos mais perfeitos para a vida pessoal e institucional, e a verificação de que, nunca como hoje, graças ao progresso dos saberes e das tecnologias, são abundantes e disponíveis os meios para que tais modelos se possam ir realizando e aperfeiçoando.

8. Antes de terminar a análise do tópico, e para esclarecer melhor a tese que defendo, convirá perguntar ainda se o uso habitual das máquinas não apressará afinal a vida de cada um, impondo, por via disso, um ritmo mais vivo à sociedade.

Com efeito, são numerosos, na ação humana, os tempos de espera que retardam a vivência das situações que desejamos alcançar. E o recurso aos meios técnicos consegue suprimir muitos deles. Parece pois haver aqui uma aceleração. Mas não é propriamente o caso. (Aliás o que está verdadeiramente em causa não é a aceleração da vida individual ou coletiva; o que se contesta, por abusiva, é a tese trágica de que tal aumento de ritmo desvaloriza necessariamente o passado e impede uma antevisão do futuro.)

Na realidade, a diminuição dos tempos de espera torna mais rico, sem dúvida, e mais intenso e amplo, o curso da vida, individual ou coletiva. Mas não aumenta o ritmo existencial porque ele é de outra ordem, não é uniforme e quantitativo como o tempo

mecânico. É por isso muito perigoso o império que o tempo das máquinas tende a exercer sobre nós, e em conseqüência necessário que a ação educativa o denuncie e corrija para que ele não desumanize a vida convivente e empobreça a vida interior.

9. Patente por fim – assim o espero – todo o que há de óbvio nas considerações feitas, a pergunta melancólica que se levanta é a seguinte: como é possível que na Pedagogia e na Política continuem a prevalecer teoria e práticas que se apoiam em tais equívocos e tais erros?

Tenho para mim – poderão sorrir todos aqueles, e são muitos, que sobrepõem o voluntarismo à razão – que a trágica anomalia se deve à minimização da formação filosófica e ao conseqüente e generalizado entendimento de que a reflexão abrangente e exaustivamente crítica é, em todos os domínios do conhecimento e da ação, tão complicativa como inútil.

2 – As estruturas condicionantes da Era Tecnológica

Consideramos agora, e antes de mais nada, o que há a referir de essencial sobre a Era Tecnológica e sobre as estruturas condicionantes que ela impõe às pessoas e aos grupos sociais.

a) A Era Tecnológica é irreversível. O neobucolismo dos ecologistas, estimável a tantos títulos, seria utópico se se propusesse regressar à vida quotidiana anterior à revolução das máquinas.

b) E não só é irreversível como é desejável. A tecnologia trouxe aos homens benefícios extraordinários, e é de presumir que no futuro os amplie ainda mais.

c) A ação técnica contém todavia potenciais efeitos nocivos, que chegam a ameaçar a sobrevivência da espécie.

d) Tal acontece porque, sendo essencialmente instrumental, ela não possui em si mesma uma linha de orientação; os princípios da economia e da eficácia que a animam são também subalternos e axiologicamente neutros; tanto servem para o bem, como para o mal.

e) Verifica-se, por outro lado, que a economia industrial já sofreu uma profunda alteração. Não tanto por ter subordinado a produção ao comércio e ao consumo, como defendem alguns autores, mas porque a indústria produtora de “coisas”, de artefatos materiais, tem um interesse social e de mercado cada vez menor, ao contrário das indústrias voltadas para a prestação de serviços e para a produção de bens culturais, que tendem a crescer vertiginosamente.

Repare-se, a propósito, que, neste último tipo de “produção”, a máquina é remetida ao seu estatuto de mero instrumento; e que o “cibernantropos”, que não tem sensibilidade axiológica, não sonha, não ama, não tem espontaneidade interior nem é responsável, tem de subordinar-se ao homem natural e histórico, se este não renunciar à dimensão pessoal que o vocaciona para a vivência integral dos bens da cultura, para a sabedoria e para a liberdade.

f) Um outro vetor que se projeta no próximo futuro é a progressiva igualização das classes, e a generalizada aceitação dos ideais cristãos e democráticos da liberdade e da igualdade civis, e da justiça social.

Ninguém hoje aceita como justo que o Estado não se esforce por garantir, embora de modo supletivo, a todas as crianças e adolescentes, idênticas oportunidades para conseguirem a sua realização pessoal e para virem a ocupar na sociedade os lugares que estão

ao alcance das suas capacidades e méritos.

Por sua vez, o acesso aos bens de cultura que são, por sua natureza, intensivos e suscetíveis de se desdobrarem e enriquecerem, se para tanto cada um aumentar as capacidades próprias – impõem a obrigação de a todos ser facultada uma sólida formação de base.

g) Uma outra tendência própria de Era Tecnológica é a que aponta para uma sociedade de lazer, ou seja, para um estado de coisas em que o trabalho assalariado indispensável para garantir o desafogo econômico vá sendo progressivamente diminuído.

Mas isso, sendo já fisicamente possível, implica uma profunda modificação de parâmetros e de mentalidades.

Antes de mais nada é necessário separar cirurgicamente a noção clara de *trabalho*, da noção equívoca de *emprego*.

O modelo típico de emprego é o do funcionário público: estável, seguro, vitalício, normalmente integrado numa carreira hierárquica; está mais diretamente ligado à idéia de função (como o nome sugere) do que à idéia de *trabalho*.

A função exige presença, disponibilidade e capacidade para o exercício das ações que lhe correspondem, mas não exige trabalho permanente. (No caso limite, pode mesmo não exigir trabalho nenhum: é o que acontece, por exemplo, quando um funcionário está encarregado de atender e encaminhar reclamações que nunca chegam...) Sem fazer caricatura fácil, direi mesmo que há, em princípio, no emprego, a possibilidade de ser a forma de ocupar o ócio um problema maior do que o de dar vazão ao expediente que se acumule, por excessivo.

Em contrapartida, a noção de trabalho implica, clara e diretamente, as idéias de produção e de eficácia.

Embora a matéria seja aliciante, não irei fazer análises mais demoradas sobre o tópico. Bastará que se acentue que tanto a orgânica do Estado como a das entidades econômicas convergem hoje para uma situação em que trabalho e emprego tendem a coincidir.

Da parte do Estado, há a progressiva verificação de que a estrutura da burocracia não pode ser mais hierárquica e com forma de pirâmide, mas deve obedecer a um esquema estelar que tenha no meio um núcleo principal de planejamento e decisão diretamente ligado a um conjunto de centros periféricos de decisão casuística e de execução com grande autonomia, responsabilizável em função da sua eficácia.

O mundo econômico, por seu turno, tende a organizar-se a partir de uma rede de pequenas unidades de produção, ou mesmo de produtores individuais, acolhendo as iniciativas promissoras, venham de onde vierem...

Resumindo, tanto no Estado como na Economia, a figura de *produtor* tende a prevalecer sobre a de *funcionário* e a de *empregado*.

Esta generalização da mentalidade empresarial, ligada à crescente disponibilidade de meios tecnológicos cada vez mais eficazes e acessíveis, poderá levar à comum suficiência de bens materiais de consumo. E a perspectiva não é tão utópica como poderá parecer. É que – como dissemos – já não existem hoje impedimentos físicos que se oponham a que todos os homens disponham de um mínimo de meios que os libertem da servidão das carências materiais, o que seria o primeiro passo para o advento da sociedade de lazer. Os obstáculos, bem difíceis, sem dúvida, são de natureza política e cultural. Será que a tendência para as mutações na estrutura da burocracia e da vida econômica que acabamos de apontar conseguirá

vencer tais obstáculos?

Uma coisa é certa. Sem o empenho firme e persistente daqueles que a desejam, ela não triunfará. São sempre as idéias em marcha, os valores preferidos, e os restantes condicionamentos de ordem social que abrem os caminhos para o mais perfeito futuro possível. Mas serão sempre os homens, de efetivo poder político, que deliberadamente haverão de percorrê-los.

Observemos por último que na sociedade de lazer, além do mais fácil acesso à vida da cultura, haveria também condições para que a Família, hoje tão ameaçada (quase extinta), pudesse exercer de novo as suas indispensáveis funções sociais.

3 – Sobre o que há de permanente na pedagogia

1. É chegada finalmente a altura de pretender saber qual será a Pedagogia mais adequada à nova era que agora desponta.

2. A primeira observação a fazer é a de que existem na Pedagogia estruturas e objetivos formais prévios aos condicionamentos e às finalidades próprias de cada época. Correspondem ao que há de essencial no homem e na sua básica situação existencial.

A esta posição se opõem – a meu ver sem fundamento – as perspectivas do sociologismo positivista e do evolucionismo, ainda hoje muito generalizadas.

A primeira considera o homem como produto do meio social, e afigura-se-nos insustentável pelas seguintes razões fundamentais:

a) Por não advertir que a sociedade é, por sua vez, e em grande parte, produto do homem;

b) Por não reconhecer, assim limitando dogmaticamente o âmbito do seu positivismo, que existem no homem instâncias transociais.

A perspectiva evolucionista, por seu turno, ou admite, como Spencer, que a evolução culmina no homem e nele é substituída por uma nova dimensão temporal de natureza cultural e ética; ou supõe, como Nietzsche, que para além dele surgirá o super-homem, não implicando isso porém, a meu ver, que a estrutura e os valores do que era humano desapareçam; pois, pelo contrário, ele mais as aproximará do limite positivo das suas possibilidades.

Num caso ou no outro, pois, não há fundamento para negar que existam no homem e na sua situação existencial estruturas essenciais permanentes.

3. Eu sei que esta minha tese levanta problemas difíceis, pelo que me apresso a tentar esclarecê-la.

Está em pauta, uma vez mais, a controversa questão das relações entre *essência* e *existência*: uns defendem que só a essência é ontologicamente consistente e que a existência nada mais é do que um dos seus atributos ou, por outras palavras, que o mundo das essências se identifica com o real possível, dando-nos assim, a priori, o conhecimento de todos os possíveis existentes; entendem outros que a realidade se cinge à concreta faticidade dos existentes cujo singular modo de ser nenhuma essência pode determinar.

Evitando a dicotomia, sustento, pela minha parte, que entre essência e existência não há oposição, pois ambas são indispensáveis no conhecimento dos entes, isto é, de tudo aquilo que possa ser objeto de um ato gnóstico.

Com efeito, todo o existente é concreto, ou seja, irreduzível à esfera do *cogito*, e possui, pelo menos, uma propriedade que lhe seja exclusiva, pois, se a não tivesse, seria um ente genérico e não singular, conforme Leibniz luminosamente mostrou à luz do seu princípio dos indiscerníveis.

Desse ente concreto, só captável mediante intuições externas ou internas (deixemos de lado a sua análise) – procura a razão explicitar todas as características generalizáveis que permitam situá-los em sucessivas e cada vez mais amplas plataformas de inteligibilidade, ou seja, em contextos de relação que simultaneamente o unam e o separem, tal como aos seus progressivos conceitos, dos entes vizinhos e dos conceitos respectivos. (Aristóteles, com o fulgor do seu gênio, foi o primeiro a ver que é este o movimento inicial da razão; mas a sua teoria da inteligibilidade, que culmina na determinação tópica de cada conceito no campo da ideosfera, ou seja, que culmina na definição, retirou à essência o seu dinamismo selecionador, hipostasiando-a numa ontologia estática.)

Com efeito, a essência, enquanto referida a um existente concreto, é formada a partir de tudo aquilo que nele é generalizável: procura selecionar e reunir todas as características que contribuam para dar expressão ontológica à sua singularidade. Por isso é necessariamente aberta e perfectível. (Até de uma das mais simples entidades formais, liberta, enquanto tal, do lastro de algo que não é integralmente generalizável, até do triângulo equilátero, o insuspeito Descartes dizia que nunca estaremos certos de tudo saber a seu respeito...)

É claro que este quadro se complica quando o existente possui um dinamismo inscrito numa temporalidade irreversível, aberto aos valores e livre para definir, em termos éticos e intencionais, o seu próprio perfil ontológico, tal como acontece com o homem.

Neste caso, o que há de generalizável é, simultaneamente, mais difícil de determinar, e de menor valor cognitivo: a identificação amorosa, o rasgar de perspectivas sobre novos horizontes humanos, a vivência partilhada, a analogia, todos estes processos de que os poetas e os místicos são mestres, e que os fenomenólogos pretendem descrever com rigor – são tudo meios para se atingir uma outra forma típica de generalização que se consubstancia na coincidência de visões e experiências intersubjetivas.

Mas nem por isso a razão, ou seja, a faculdade de descobrir ou estabelecer relações unificadoras, deve demitir-se. A sua contribuição continua a ser indispensável mesmo para o conhecimento desses seres secretos e imprevisíveis que são os homens.

Trata-se agora de estabelecer relações intra-subjetivas constantes e típicas, e de elaborar a sua entificação conceptual, procedimento este que poderá levar à determinação dos fins da educação, que é o tópico que de momento nos interessa.

E termino aqui este longo mas inevitável excursus. Ele permitirá concluir que não sou essencialista ao considerar que há na Pedagogia estruturas e objetivos formais que correspondem ao que há de típico no homem e na sua situação existencial básica.

4. Segundo penso, os prévios objetivos formais de toda a educação são os seguintes: o *adestramento*, a *informação*, a *formação* e a *libertação*. É aliás para o último, para o exercício responsável da liberdade própria, que os outros apontam.

Tratando-se de objetivos formais torna-se necessário preenchê-los em função das circunstâncias.

Adestrar como e para quê? Para quê e como informar e formar? Só quanto ao último objetivo a pergunta se limita a saber como será ele atingido. Com efeito, no exercício responsável da liberdade própria, em que culmina a maturação da personalidade, termina o

processo pedagógico propriamente dito, que supõe a dualidade docente-discente, e se inicia um processo de auto-educação, de que cada um assume o comando, mesmo quando episodicamente se submete de novo a uma típica ação educativa.

4 – Sobre o que haverá de específico na pedagogia da Era Tecnológica

1. Abstendo-me, por inapelável imperativo de brevidade, de fazer uma articulação completa e sistemática entre estes objetivos formais e permanentes de educação e os condicionamentos e as finalidades próprias da Era Tecnológica – limitar-me-ei ao apontamento sumário do que na matéria me parece essencial.

2. A primeira linha orientadora para o ensino do futuro consiste na necessidade de humanizar a técnica; é preciso ensinar o uso adequado das máquinas; é imperioso impedir que elas potenciem, na sua inocência de artefatos inconscientes e passivos, os erros, as maldades e as perversões dos homens, e que veiculem a imagem repelente e degradada de um mundo bem pior do que é, apesar de tudo, o mundo real. Designadamente, é necessário ensinar os utilizadores habituais dos meios técnicos de comunicação a não ignorarem nem desprezarem as suas responsabilidades éticas, pedagógicas e cívicas; e incluir portanto esta temática no currículo de escolas superiores para o efeito adequado.

3. O segundo ponto a examinar é o da pedagogia para a “sociedade de lazer”. Para que o seu advento, já fisicamente possível, como observamos, venha a verificar-se de fato, é necessário promover (com o mais deliberado empenho das escolas) uma generalizada fruição dos bens do espírito, designadamente, dos valores éticos, estéticos e cívicos, que levem a uma profunda modificação da mentalidade hoje corrente. De outra forma, continuarão a predominar os interesses econômicos e as decisões políticas pragmáticas, que trágica e perversamente nos submetem a objetivos obscuros que (pasmem-se!) os próprios financeiros, empresários e tecnocratas não conhecem, nem lhes interessa conhecer.

Ao contrário do que geralmente se supõe a “democratização” do ócio não levará a uma degradação da “convivência social”, pois, repetimos, ela só será possível mediante uma “democratização” da cultura, que, por sua vez, se não opõe, mas supõe, o empenhado magistério dos mais competentes. A deliberada imbecilização das massas, que fará descer a Humanidade ao seu mais baixo nível, provocando a derrocada da civilização e da cultura só será possível com a omissão ou cumplicidade das escolas, dos intelectuais e dos artistas.

4. No que respeita à progressiva igualização das classes sociais (que supõe a “democratização” do ócio e da cultura), impõe-se, como já referi, a possibilidade efetiva de todos terem acesso a uma suficiente formação de base – sem especializações profissionais prematuras, mas antes capacitada para impedir que qualquer profissão seja marcada pelo estigma de uma menorização social, pois o seu exercício já não será, em nenhum caso, índice de incultura – que permita, além disso, que os empresários disponham de mão-de-obra que facilmente aprenderá aquilo que for específico do trabalho a executar.

5. Este universal ensino básico facultará a instrução e a formação minimamente exigidas hoje.

A instrução visará simultaneamente:

a) Uma boa preparação tecnológica. É imperdoável que não aprendam todos a conhecer, por dentro, as máquinas que usam diariamente, e nelas não saibam fazer, por suas mãos, as reparações mais simples;

b) Uma boa preparação humanista que dê a todos fácil e gratificante acesso aos

bens da cultura e, juntamente com isso, e a partir de uma perspectiva nacional, uma visão geral do mundo em que vivemos nas suas dimensões histórica, geográfica e sociológica, e a todos genericamente capacite, como disse, para o exercício de um amplo leque de profissões.

A formação será de ordem ética e cívica. Aquela ligada, conforme os casos, às várias confissões religiosas e destinada a facilitar a identificação e a realização pessoal de cada jovem. A formação cívica votada a preparar o exercício consciente e responsável da cidadania, já hoje indissociável dos imperativos ecológicos.

6. Haverá de reconhecer-se que estes aspectos da formação da personalidade continuam a ser perigosamente minimizados. Até porque para isso contribui um mau entendimento dos princípios liberais.

Com efeito, a liberdade de consciência garante que cada um tenha a seu respeito, acerca do mundo e sobre os problemas fundamentais que se levantam ao espírito do homem, a solução que lhe parecer preferível. Cada qual poderá tentar ser, conforme melhor decidir, ou um místico, ou um santo, ou um triunfador no mundo dos negócios, ou um hedonista, só interessado nos bens do corpo, ou, simplesmente, um passivo seguidor dos padrões sociais em voga.

Mas a autonomia pessoal – apesar de ser o mais alto valor humano – não legitima comportamentos lesivos de terceiros ou da comunidade. Acontece porém que este óbvio e clássico princípio da convivência privada e do exercício da cidadania ganha hoje um acentuado mas equívoco relevo: por um lado a sua observância é sobremaneira imperativa, dado que a técnica aumentou, de forma assustadora, a capacidade individual de violência física; mas, por outro lado, o desaparecimento da chamada “pressão social” dificulta muito essa mesma observância pois permite que na via pública, a coberto do anonimato e da presunção da impunidade, seja fácil, e mesmo gratificante, a prática de atos anti-sociais.

E é insensato supor – hoje mais do que nunca – que a Polícia e os Tribunais bastam para desencorajar potenciais criminosos, pois só constituem a última linha de defesa da comunidade, e a sua esfera de atuação é a dos crimes já cometidos.

Antes, está toda uma vasta ação educativa, cada vez mais urgente.

Na verdade, potencial criminoso é todo aquele que se não autodisciplina em função dos parâmetros éticos que tenha assumido. E se essa autodisciplina se não verificar na maioria dos cidadãos de uma comunidade, ou se, pelo menos, aqueles que nela tenham atingido um alto grau de exigência moral não forem respeitados nem ouvidos – não haverá força pública ou poder judicial que valham, até porque, em tal contexto, dificilmente os moverá o amor da justiça e do bem comum.

E sendo assim, para que não advenha os caos, só restará a pseudo-ordem de um neofeudalismo mafioso, cinicamente recoberto, com maior ou menor perícia, com as aparências de um Estado liberal. Ou então – e a alternativa é igualmente indesejável – a pseudo-ordem de um totalitarismo tecnocrático que poderá durar indefinidamente, se mantiver a eficácia e o bom senso pragmático.

7. Ora – e é preciso que isso fique claramente sublinhado –, uma maioria eticamente responsável de cidadãos só é possível se o sistema de ensino atribuir à formação moral a maior prioridade.

8. Mas, havemos de admitir que a tarefa não é fácil. Muitos obstáculos doutrinários a dificultam.

a) Um sociologismo estreito que diminui e quase anula, no comportamento, as

iniciativas criadoras individuais, assim minimizando, por conseqüência, a importância da formação ética pessoal;

b) Uma visão psicológica de inspiração freudiana que sobrevaloriza as instâncias subconscientes da personalidade, entendendo que elas não deverão ser reprimidas, mas libertadas e assumidas para que cada um possa ser feliz e atingir a maturidade.

9. O primeiro obstáculo é de alguma forma reforçado pela mera circunstância de as escolas serem entidades coletivas que tendem a impor padrões, atendendo apenas ao fato da sua suposta vigência. E o que é mais grave é que esta mesma faticidade sociológica fica desarmada perante o *fato* do aparecimento de bandos violentos que disputam o poder efetivo nas salas de aula e nos corredores.

Para quebrar tal estado-de-coisas só há o recurso de subordinar expressamente as escolas a um conjunto de princípios éticos (o que é mais fácil nas escolas privadas confessionais), ou pelo menos, a imperativos cívicos cujo desrespeito seja inexoravelmente punido.

Mas, para que isso seja possível, é necessário desfazer o equívoco, muito generalizado, de entender que um Estado liberal, porque não é totalitário, não deve usar nunca a sua autoridade de forma inexorável, proibição que obviamente se considera extensiva aos detentores de um menor poder social. Ora, é ao contrário que tudo se passa. É exatamente porque reduziu as suas atribuições ao que lhe é próprio, que o Estado liberal pode e deve exercer a sua autoridade de forma eficaz e intransigente, perdendo mesmo a legitimidade se não for capaz de fazer cumprir a Lei.

10. O segundo obstáculo é um egocentrismo espontâneo tão radical que parece na verdade excluir qualquer modalidade de formação pedagógica. Salvo a que se limitar a uma terapia psicanalítica.

Acontece que os seus alicerces, apesar do poder sugestivo que chegou a mistificá-los, são na realidade muito frágeis. Contra eles se podem alinhar mesmo os pressupostos doutrinários e as mutações da teoria freudiana. Mas seria deslocado fazer aqui a sua crítica, aliás dispensável, na circunstância. Bastará mostrar que é contrária à essência do processo educativo a tese de que toda a formação é repressiva, pois nesse processos, como já vimos, a formação é meio indispensável para que o educando atinja a maturidade, ao assumir-se como titular de uma liberdade responsável.

11. Frente a este quadro, parecem ainda atuais as sensatas posições pedagógicas de Locke:

a) Só poderá ser livre quem aprender a controlar-se, sobrepondo-se a todas as dependências.

b) A aprendizagem básica do uso da liberdade consiste na prática da obediência.

c) O respeito pelo direito dos outros é condição prévia para o legítimo exercício das liberdades próprias.

5 – Sobre a chamada educação permanente

1. Ao lado das escolas formais que satisfazem, de modo genérico e seqüente, as necessidades de educação e ensino das faixas etárias que vão da puerícia à maturidade – os novos tempos impõem outras formas de formação e informação. Trata-se do que tem sido apelidado, com menos rigor, de formação contínua ou permanente.

Este ensino complementar não deve ser confundido com o autodidatismo, nem com a ocasional troca de experiências, saberes e informações que espontaneamente se verifica na convivência social. É que nele se mantém a relação pedagógica docente-discente, que é aliás muito reforçada nos casos de atendimento pessoal de tipo clínico.

No plano econômico e profissional, a exigência deste ensino complementar, renovável e avulso, posterior ou independente da frequência das escolas formais, deve-se ao seguinte:

a) Ao fato de não ser dada, nas escolas institucionais e comuns, uma preparação profissional específica, que terá de ser ministrada em cursos *ad hoc* ou mediante estágios;

b) A circunstância de nas várias profissões, designadamente nas profissões liberais, o ritmo dos conhecimentos teóricos e práticos obrigarem a atualizações periódicas (nestas atualizações as escolas formais podem ainda desempenhar um importante papel);

c) Porque no funcionalismo público, à semelhança do que já é corrente nas empresas privadas, o princípio da competência, ou seja, da criatividade e da eficácia, tende a prevalecer sobre o dos direitos adquiridos (como já observamos), havendo dessa forma uma constante necessidade de redistribuição e de substituição de mão-de-obra, o que leva a recorrer, como se compreende, a um sem-número de *ad hoc*. Embora o fenómeno tenda a desaparecer no futuro, também a progressiva utilização de máquinas impõe a dispensa de muito trabalho humano, com a conseqüente necessidade de encaminhar e preparar para outros destinos os funcionários sobejantes;

d) Ao fato de já hoje se verificar uma maior facilidade na mudança voluntária de profissão (característica que será típica numa sociedade de lazer), sendo neste caso de exclusiva responsabilidade pessoal a correspondente preparação.

2. Mas não é só no campo profissional que é necessária uma formação tardia, flexível, versátil, e, por vezes, casuística. Também as novas condições da vida quotidiana a isso obrigam.

Comecemos por referir o generalizado ateísmo praticante que mutila a vida corrente separando-a da sua dimensão religiosa, e que pode conduzir a situações existenciais que carecem de aconselhamento e informação; infelizmente, nem as instituições confessionais de créditos firmados, também elas a braços com crises de fé e desatualizações doutrinárias, estão, muitas vezes, à altura do que lhe é pedido; disso beneficiam aventureiros e desequilibrados que facilmente encontram adesão às suas imposturas ou ao seu voluntarismo religioso, hipnótico e primário.

Há pois neste campo, repetimos, uma difícil mas exigente necessidade de aconselhamento e informação que os sistemas docentes normais não podem satisfazer. Repare-se ainda que neste tipo característico, ou, pelo menos, muito restrito de formação, a relação docente-discente, que é pessoal de sua natureza, se realiza de modo pleno e perfeito. Aí é o formando que escolhe o formador, dele se separando se concluir que não é competente.

Outro tanto se verifica quando é a ausência de padrões éticos genericamente respeitados (não confundir os padrões éticos com os dogmas das retóricas ideológico-políticas que se situam no plano da convicção voluntarista e não da autenticidade crítica) que leva à busca de uma formação humanista mais ampla e mais profunda (sobretudo da parte dos especialistas na área das ciências experimentais e exatas e das correspondentes tecnologias), designadamente à busca de uma *sabedoria* filosoficamente fundamentada. Também aqui a relação pedagógica docente-discente haverá de ser exemplar. Como poderão surgir agora novos Plotinos? Como haverão de reinventar-se as escolas filosóficas dos gregos clássicos?

Entre nós, as tertúlias que Álvaro Ribeiro e José Marinho orientaram nos cafés de Lisboa e a ação pedagógica incansável e multimoda de Agostinho da Silva são exemplos de que, por vezes, o que é muito difícil e improvável acontece. Em contrapartida, a forma como no País em regra se processa o ensino institucional da filosofia dificilmente poderá ser ultrapassada na perversa capacidade de a desfigurar ou ocultar daqueles que dela mais necessitam. (Insisto em que a filosofia deverá ser preferentemente ensinada em cursos de pós-graduação abertos a licenciados de todas as áreas.)

3. Finalmente, o mal-estar e a neurose provocados pelo esforço de adaptação às novas condições de vida da Era Tecnológica carecem também de uma orientação que, muitas vezes, o próprio não consegue encontrar. São agora os psicólogos, ou até, mais recentemente, os filósofos, que se procuram como conselheiros existenciais. Pesa sobre eles a responsabilidade tremenda de se apresentarem como mestres da arte de viver. Conseguem porém fugir-lhe a coberto da sua postura profissional: colocam-se deliberadamente à margem do processo depressivo ou neurótico dos consulentes, que lhes esclarecem, objetivam e situam, mas que cada um haverá de sofrer e resolver por si. Dessa forma fica diminuída e é, muitas vezes, frustradora, a sua função docente, já que esta é, por essência, generosa e solidária. Parece na verdade que não conseguirão substituir os mestres na arte de viver a própria vida.

4. Como se verá pelo exposto, dificilmente as escolas formais poderão integrar em si estas novas modalidades de ensino e formação. A rigidez e a lentidão dos seus procedimentos a isso se opõem. Elas ficarão a cargo de instrutores, formadores ou consultores individuais ou agregados em pequenas empresas. Quem os preparará? Eles se habilitarão a si mesmos, apoiando-se, obviamente, numa sólida formação genérica. Quem lhes avaliará a competência? O seu valor só poderá ser medido *a posteriori*, em função dos resultados que obtiverem. Este novo setor pedagógico deverá ser regido pela eficácia, como é próprio aliás de todo o ensino que resulta da iniciativa e do concreto interesse dos alunos. (É isso o que aliás se passa comumente entre nós nas chamadas “explicações” paralelas ao ensino institucional.) Parece pois que, neste caso, uma organização corporativa será prejudicial; haveria o perigo de nelas se estabelecerem competências meramente formais e convencionais.

6 – Sobre os limites da pedagogia

1. A ação pedagógica tem limites. No que toca à informação, e depois de traçados os quadros genéricos onde os conhecimentos ficarão situados, o que há a fazer é treinar cada um para que, por si, os procure e encontre. Mas isso requer o interesse e o empenho dos discentes.

No que respeita à formação, o pedagogo não pode (nem deveria) substituir-se à progressiva participação do próprio, no processo conducente à sua maturidade e ao seu aperfeiçoamento pessoal. Aqui se levantam contudo delicados e difíceis problemas, que não tenho a pretensão de resolver, mas que não posso deixar de levar em conta.

2. Infelizmente, são muitos os que não atingem o fim último da educação, que é, como vimos, o de uma maturidade pessoal caracterizada pela capacidade para o quotidiano exercício de uma liberdade responsável.

Pergunta-se: para quê tentar libertar quem não *pode*, não quer, nem *sabe ser livre*? Uma indiscriminada pedagogia da liberdade não poderá levar muitos jovens a um comportamento petulante e anárquico? Não foi Sócrates acusado de perverter a juventude por lhe ter ensinado o uso de uma ironia libertadora?

Para evitar equívocos, procedamos a uma sucinta análise de questão.

3. *Os limites da pedagogia dos incapazes* – Por limitações congênitas, ou por incapacidade devida a doença ou acidente, muitos ficam condenados a uma vida meramente vegetativa.

Nestes casos, a ação pedagógica não poderá ir além de um adestramento elementar que habilite à prática dos atos básicos da vida corrente. O peso morto desses infelizes ficará a cargo de um outro tipo de ação social, contíguo à ação pedagógica, mas animado de um espírito completamente diverso a que é costume dar o nome de *assistência*. A ação assistencial é árdua, por vezes heróica, e exige muita bondade, muita paciência e muita dedicação; mais difícil se torna ainda porque está antecipadamente privada de qualquer forma de relação pessoal, designadamente da gratidão e do amor dos beneficiados.

Por isso, a assistência familiar ou prestada por ordens religiosas é em princípio de preferir à facultada por funcionários do Estado ou de empresas privadas, a quem não podem ser exigidos os sacrifícios para além dos que objetivamente correspondem às suas obrigações profissionais.

4. E aqui são de temer dois desvios de sinal contrário. Por um lado haverá uma tendência para a supressão física dessa desventurada subgente que carece de tudo e nada dá em troca, à medida que se for ignorando ou deturpando a doutrina cristã, que sem reservas lhe defende o direito à vida, e for esmorecendo a chama da caridade que lhe corresponde. Por outro lado, talvez para apaziguar uma má consciência, haverá tendência para impregnar a ação pedagógica de um espírito assistencial, minimizando a valorização que deve ser dada à participação empenhada dos discentes no seu processo educativo.

5. *Os limites da pedagogia dos fracos* – Nem todos nascem com temperamento vigoroso e vontade forte. Nem todos gostam de assumir responsabilidades. A esses – que não nasceram para uma autonomia responsável, que só no estágio mais avançado da sabedoria consegue a paz e a segurança – mais vale dirigi-los para o serviço de causas nobres que simultaneamente lhes dêem um abrigo convivente que os ampare e lhes possibilitem uma generosa ação coletiva. Se assim não forem animados e protegidos, sucumbirão aos pecados sociais da inveja e do ressentimento, e acabarão por cair na desistência vital, que nada quer nem espera, ou por ser seduzidos pelo uso negativo e irresponsável da liberdade, que, por sua vez, nada deseja construir ou criar. E correrão o risco de terminar no suicídio ou na droga.

6. É pois conveniente que, para estes, o processo formativo termine na fase em que deve ser feita a apologia dos padrões morais vigentes e dos mais altos ideais da Humanidade.

Ir mais além, por ingenuamente se supor que a isso obriga uma presumida bondade e igualdade a todos comuns, ou, com mais simplismo ainda, por se entender que o uso responsável da liberdade se consegue pela insistente repetição de decisões autônomas (tal como alguns recomendam para a aprendizagem da democracia) – e querer abusivamente ultrapassar os limites da ação pedagógica, assim perniciosamente a degradando.

7. *Os limites da pedagogia dos rebeldes* – A família dos rebeldes é hoje particularmente numerosa e variada. Os ideais anárquicos que ainda agora, de modo mais ou menos consciente, dirigem a vida política e orientam o comportamento cívico foram interiorizados de formas muito diversas pelos jovens. Mas todas elas conduzem a uma espontânea atitude de rebeldia. Também a agressividade – que tanto pode ser fruto do egoísmo exacerbado dos temperamentos fortes como pode ter origem em graves desequilíbrios interiores, que levam, anormalmente, a comportamentos primários dominados pelo instinto de sobrevivência – pode ocasionar posturas rebeldes.

Não interessa fazer aqui a inventariação e análise das várias modalidades da rebeldia juvenil, mas deixar bem sublinhado que *o ato pedagógico não acontece se o discente nele não participar*. E se na infância e primeira adolescência essa participação poderá ser despertada ou imposta pela maioria dos professores minimamente preparados para o ofício, já, a partir daí, só mestres excepcionais conseguirão vencer as barreiras de um desinteresse rebelde. Infelizmente o seu exemplo não pode ser imitado. Não se imita o talento.

8. Acontece que este óbvio limite da ação pedagógica é hoje geralmente ignorado. A pressão de necessidades sociais aparentemente prioritárias tem destruído a ação docente própria das escolas de modo tão grave, que muitas delas se transformaram em pesadelos ou caricaturas.

Essas novas necessidades resultam da falta de um enquadramento social básico dos adolescentes, ou seja, de um conjunto de referências teóricas e éticas e de reações coletivas que lhes permitam substantivar os vários planos da vida em comum.

Crescidos entre as quatro paredes de um qualquer semiandar, em frente de uma impura e ilusória janela sobre o mundo e sobre a vida, que o rodar de um botão pode fechar – desde cedo a sua função do real fica seriamente diminuída. Mais tarde, a omissão forçada dos pais, o desinteresse defensivo dos vizinhos, o alheamento apressado das multidões anônimas que circulam pelas ruas – tudo isso lhes dá a convicção de que continuarão a gesticular pateticamente no vazio, se não forem capazes de quebrar, pela violência, as rotinas frustradoras da vida coletiva circundante.

E essa violência nem lhes é difícil, como lhes não parece também que possam ser irremediáveis as suas conseqüências. Tudo se lhes apresenta em termos mais ou menos televisivos e como que submetido também ao comando de botões. Nessa ótica, nada mais fácil do que apagar o acontecido e começar de novo...

9. A pressão desintegradora sofrida pelas escolas por virtude deste estado-de-coisas vem aliás de todas as partes envolvidas, exceção feita à generalidade dos professores.

Os adolescentes nelas encontram espaço para estabelecerem uma vida social independente, de tipo mais mafioso ou mais tribal, consoante a índole dos cabecilhas. Nelas chegam por vezes a praticar formas primitivas de convivência, como a promiscuidade sexual e a escravização dos mais fracos.

Os pais, que praticamente só estão com os filhos nos fins-de-semana e durante as férias, querem que as escolas os ocupem e guardem durante o resto do tempo.

O Estado, por sua vez, a braços com uma crescente criminalidade juvenil, que não sabe como travar, e com as míseras legiões de drogados, que não sabe como salvar, quer também que as escolas tomem conta – de qualquer maneira – do maior número possível de adolescentes.

Só os professores dignos do nome sofrem, como se compreende, a degradação e a falsificação das escolas, e desesperam do futuro.

10. Ora, a verdade é que não há mal que justifique o mal, tanto mais que se não trata aqui de optar por um mal menor.

É necessário e urgente acudir a uma juventude desprotegida? É necessário reprimir os seus atropelos e violências? Certamente que sim. E a colaboração das escolas é para tanto fundamental. Mas estas só a podem prestar se conseguirem exercer a sua função específica que é a de ensinar e formar. É-lhes necessário, para isso, um clima de ordem e de respeito? Sem dúvida. Mas as escolas só podem garantir a disciplina e o respeito que

dependem da autoridade científica e moral dos seus mestres. E esta sim deve ser-lhes intransigentemente exigida pelos alunos, pelos seus pais e pelo Estado. Não se pretenda porém que elas exerçam um poder fisicamente coativo, que por natureza lhes não é próprio, e que de antemão se sabe não poderão praticar. Ou, indo mesmo mais longe, no contexto de um utopismo inteiramente desligado da realidade, se queira, por um lado, que os professores tudo sofram e tolerem como se fossem escravos, mas, por outro lado, tudo deles se espere como se tivessem poderes mágicos. É certo que os professores detêm, nas escolas oficiais e oficializadas, um poder que lhes é específico: conceder e graduar, ou negar, títulos públicos de competência em determinadas matérias integráveis em licenças globais que permitem o exercício legal de numerosas profissões. Mas tal poder não faz parte da essência do ato docente e o seu eventual contributo para a pacificação das escolas é muito problemático.

11. Resumindo e concluindo, a Era Tecnológica abre-nos trágicas opções quanto ao futuro:

a) Ou aceitamos, passivamente, que se vá instalando uma anarquia mortífera, deixando à solta o uso negativo dos poderes da Técnica, e alheando-nos das ameaças de destruição global que pesam sobre nós;

b) Ou, para lhe fugir, antecipadamente nos resignamos a aceitar uma tirânica ordem tecnocrática que nos esvaziará da autonomia interior e nos irmanará com as máquinas;

c) Ou deliberadamente recusamos esta inaceitável alternativa e nos empenhamos a abrir, com toda a nossa lucidez e força de caráter, uma terceira via que possibilite o salto qualitativo para um estágio onde seja generalizada e potenciada a vivência dos mais altos ideais e valores acumulados pela História.

Tudo dependerá, em grande medida, da formação ética e cívica que vier a ser dada nas escolas.

AS POTENCIALIDADES HUMANIZADORAS DA TÉCNICA

A Burocracia

1. Como todos sabemos, e já o experimentamos na pele, a burocracia é um dos flagelos que infernizam a nossa vida quotidiana. Ora a verdade é que nada justifica hoje a sobrevivência de tal sofrimento.

A rede de informações e a “memorização” computadas já permitem a supressão desse pesadelo. A estrutura ferreamente maléfica da burocracia tradicional poderá finalmente ser destruída.

Não há mais necessidade de “carreiras” hierárquicas onde o acesso se processe, perversamente, segundo o “princípio de Peter”, que eleva fatalmente os funcionários até ao seu patamar de incompetência, agravado ainda – em especial no caso das burocracias estatais – pelo valor atribuído à antigüidade nas promoções.

Tão pouco haverá mais condições para que funcione a conhecida lei da ampliação dos serviços por divisão interna, tal como acontece na multiplicação das células.

2. A estrutura hierárquica, a disciplina de ferro, a transferência ascendente de responsabilidades e decisões – que levaram ao trágico contra-senso de ser precisamente na periferia viva em que o Poder de fato se exerce, que as soluções casuísticas não podem ser dadas – eram impostas pela lentidão e escassez de informações.

Na falta destas, a opção era, sem dúvida, ou uma ordem despótica, ou a anarquia, a prepotência e a corrupção.

3. Por outro lado, a ausência de máquinas, levava ao recrutamento de servidores a quem competiam tarefas braçais e de rotina e de quem, naturalmente, se não exigia grande capacidade ou cultura. Mas que, apesar disso, desde logo se empenhavam a subir na carreira, quanto mais não fosse, por antigüidade ou compadrio. E esse era mais um motivo para que a carreira burocrática fosse intocável.

4. Ora, como já dissemos, o computador permite uma efetiva descentralização.

Hoje, pelo menos em Portugal, estamos ainda na fase incipiente em que as descentralizações são aparentes e “cosméticas”; e em que se acredita, ingenuamente, que é possível despertar bons sentimentos e ensinar boas maneiras aos “monstros” que habitam do outro lado dos “*guichets*”, esquecendo que o que está em causa não é a sua maneira própria de ser (alguns desses “monstros” podem ser excelentes pessoas), mas a inamovível perversidade da sua situação, que só personalidades fora do comum poderão contrariar parcialmente.

5. No modelo burocrático do futuro, a estrutura hierárquica será reduzida ao mínimo e não terá a forma de pirâmide. Acima de uma larga constelação de centros periféricos de decisão e execução, só haverá um supremo e muito restrito organismo central e, entre essas duas instâncias, uma rede instrumental de funcionários menores.

Será curioso observar que a Igreja Católica e as Forças Armadas desde sempre se aproximaram deste modelo.

Na Igreja contribuiu para isso a igual dignidade e poder sagrado dos Apóstolos e dos seus continuadores e auxiliares; e ainda a circunstância de a sua organização ter sido, a um tempo, ecumênica e nacional.

Nas Forças Armadas, o fato das batalhas se ganharem ou perderem no terreno, e de não haver normalmente aí ocasião para adiar ou declinar decisões e responsabilidades.

A servidão dos consumidores e utentes

6. Ao falarmos da *servidão* dos consumidores e utentes, não estamos a usar uma figura retórica. Por virtude, também aqui, da sobrevivência de preconceitos modernos, e pelo fato de, também neste ponto, a mentalidade contemporânea não ter completado o processo de formação, nem terem surgido ainda, com plena eficácia, novas e adequadas instituições – todos sofremos, da parte das grandes empresas comerciais (que habitualmente nos condicionam para comparar e tanta vez nos vendem “gato por lebre”, assim como das companhias que nos prestam serviços essenciais (água, luz etc.) – as mais irritantes prepotências, de que não temos como fugir.

Trata-se agora da mitificação de algumas entidades características da economia moderna: fundamentalmente, da crença na bondade intrínseca e, quase que automática, da concorrência e da liberdade contratual.

7. Devemos começar por distinguir (o que nem sempre é feito), concorrência de livre iniciativa.

A livre iniciativa é sempre desejável e constitui o nervo de uma economia progressiva e aberta, centrada na produção de bens e na prestação de serviços.

A concorrência situa-se no plano do comércio e só é boa se originar efetivas vantagens para os consumidores e utentes. Nas feiras, nas pequenas lojas de rua, vizinhas umas das outras e integradas no circuito habitual dos compradores, isso se terá verificado. Mas, na complexa e sofisticada vida econômica contemporânea, já a competência – quando deveres existe e não é um artifício –, serve mais para enriquecer os comerciantes vencedores do que era para aliviar a bolsa do público.

8. Também aqui a Informática terá num futuro próximo, uma palavra decisiva a dizer, como começa, aliás, desde já, a tornar-se patente.

O acesso fácil e instantâneo a todos os indicadores que interessam a cada caso – permitirá que o consumidor tome, rapidamente, a melhor decisão, e logo possa efetuar a compra que lhes convém.

Mas subsiste um perigo: como atuar na eventualidade de a mercadoria não corresponder aos dados computadorizados que a anunciavam, ou de apresentar defeitos posteriores ao fabrico?

9. O que respeita à prestação de serviços essenciais é ainda mais grave. Só na aparência há liberdade contratual. Ninguém pode viver sem água nem eletricidade. A margem de defesa que ainda havia no consumo de bens indispensáveis – por exemplo, de bens alimentares, por ser normalmente possível a sua substituição por outros equivalentes –, já não é possível aqui.

Além disso, porque o funcionamento de tais serviços exige pesadas infra-estruturas, a tendência é que, no tocante ao consumo local, eles sejam assegurados por uma única companhia, praticamente em regime de monopólio.

Assim, no caso de deficiências no fornecimento de contas exorbitantes e de outras anomalias – não havendo possibilidade de denúncia de contrato por parte do consumidor – que recurso lhe restará? Nenhum! Ver-se-á obrigado a pagar por inteira e pontualmente o que lhe é exigido, contra a mais elementar justiça, sob a pena de lhe ser cortado o serviço que não pode dispensar.

10. Dirão alguns, ainda excessivamente crédulos quanto à extensão dos méritos da

ação do Estado, que, na circunstância, deveriam ser os poderes públicos, a nível nacional ou autárquico, a prestarem às populações esses serviços essenciais.

Infelizmente, a experiência e a análise conceitual do estado-de-coisas que assim se constituiria, mostram-nos que essa solução é aparente.

Em primeiro lugar porque o Estado é, por essência, mau empresário. Os seus agentes – mesmo quando parcialmente libertos das peias burocráticas, nas chamadas empresas públicas – têm sempre as “costas quentes” pelo Tesouro e nunca arriscam nem inovam como os particulares, que jogam o futuro nas decisões que tomam, e que, por isso, compreensivelmente se empenham em não errar, e não podem dar-se ao luxo de ir adiando a solução dos problemas difíceis. Em consequência, ficaria assim liminarmente excluída uma solução estatizadora.

Por outro lado, habituados como estão os poderes públicos a cobrar impostos – designadamente impostos indiretos que oneram a maioria, se não mesmo a totalidade, dos consumos compulsivos dos cidadãos –, é natural que vejam o utente dos seus serviços como um contribuinte, de quem seria afinal legítimo e mais seguro colher logo parte dos tributos para o erário. Na verdade – enquanto não surgirem novas instituições cujo vago perfil a seguir tentaremos debuxar – parece-nos que o expediente mais eficaz ainda seria o Estado converter-se num acionista minoritário das empresas prestadoras de serviços essenciais, mas com peso suficiente para exercer uma imediata ação fiscalizadora e impedir abusos.

11. Mas é evidente que aqui, como em todos os casos semelhantes, só a mudança de mentalidade e a criação de novas instituições sociais poderão trazer verdadeiras soluções.

É certo que as associações que visam a defesa dos consumidores já há anos começaram a surgir em toda a parte, e também existem presentemente entre nós. E poderão ser a semente de organizações eficazes. Mas é necessário, para tanto, que se tome consciência dos riscos que elas correm e poderão comprometê-las.

Uma vez mais, estão em causa as limitações do individualismo moderno. O espírito de tais associações não pode inspirar-se nele. Não pode aceitar o pressuposto de uma igualdade formal que dispense os mais aptos de assumirem as suas responsabilidades, com o pretexto de que qualquer um tem o direito e está em condições de governar, e que, no caso, só haveria duas condições a observar: o desejo de ser candidato e o triunfo nas eleições.

Na verdade, em tal contexto, por muitas e eventualmente respeitáveis que sejam as outras razões, a motivação fundamental é o gosto pelo Poder.

Acontece porém esta tragédia: é que a grande maioria dos homens excepcionais não é atraída pelo Poder; quando muito, serão eles sensíveis ao argumento de que é sua obrigação assumirem a autoridade social correspondente aos seus méritos.

E se, no campo restrito da Política, o desejo do Poder é imprescindível – de outra forma não haveria ânimo bastante para vencer as árduas contrariedades do ofício – já no plano privado essa vocação não é essencial, nem mesmo, muitas vezes, conveniente.

Enquanto não passarmos pois da *igualdade vazia* do individualismo moderno para a *concreta equivalência* do personalismo contemporâneo, dificilmente aquelas associações adquirirão consistência corporativa que está ao seu alcance, e os seus dirigentes – pelo prestígio moral, competência e disponibilidade para servir – poderão resistir às pressões tremendas dos grandes interesses, prejudicados pela defesa dos consumidores e dos utentes de serviços indispensáveis.

12. Poderão alguns interrogar-se sobre o que entendemos por equivalência

personalista. Tentaremos explicar: se a característica essencial da pessoa é a sua *unicidade*, mas se, por outro lado, é necessário falar em *pessoas*, no plural – compreender-se-á que aquilo que as distingue são diferenças *qualitativas* nas características *comuns*. E a conclusão lógica a tirar destas premissas é que o conjunto de pessoas é necessariamente hierárquico.

Parecerá assim que estamos perto de defender um sistema de castas, ou, pelo menos de uma orgulhosa meritocracia. Mas não é verdade. E como o ponto tem originado graves equívocos, desejaríamos deixá-lo bem esclarecido.

Vejam: se o valor atribuído à estrutura comum dos homens – à sua igualdade – deixa de ter significado quando atendemos à sua essencial unicidade, já a sua equivalência terá de ser afirmada, uma vez que se trata de seres ativos, livres, históricos, inteligentes e morais. E afirmada em dois níveis: equivalência na dignidade de entes que, por essência, não podem ser instrumentalizados; e equivalência potencial por estarem igualmente abertos a um progresso e aperfeiçoamento transfinitos.

O Poder Judiciário

13. As dificuldades em inserir adequadamente o Poder Judiciário nas sociedades contemporâneas são de várias naturezas.

Em primeiro lugar deve referir-se a dificuldade em legitimá-lo por via democrática. É certo que a instituição dos Jurados permite a presença de representantes do Povo no julgamento de alguns crimes e lhes atribui a última palavra no que toca à condenação ou absolvição dos réus. Não se vê porém como poderia estender-se a todas as pendências um sistema tão difícil de integrar na vida dos Tribunais. Mas, admitindo mesmo, por hipótese, que pudesse vir a sê-lo, ainda assim permanecia a dificuldade de não ser a designação dos jurados feita por sufrágio.

Poderia naturalmente objetar-se que a indicação dos titulares das magistraturas por sorteio realiza a forma mais pura de democracia, por levar em conta, simultaneamente, a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Na cidade de Atenas assim aconteceu. Mas isso se oporia, por sua vez, a questão de saber por que não haveria então de estender-se o mesmo processo a todos os Poderes do Estado, e qual a razão para começar precisamente por aquele onde a preparação técnica, a experiência e uma intransigente postura ética são requisitos indispensáveis. Na verdade, os Juizes não podem deixar de possuir a respeitabilidade que lhes é essencial. Sem ela não haverá justiça, nem mesmo aparente, e a sociedades ficarão mergulhadas na violenta anarquia da luta dos poderosos e do jogo de interesses. Ou, pelo menos, se terá recuado para um estágio em que o Poder Judiciário não tem autonomia, com grave prejuízo das liberdades públicas.

Respeitabilidade, entenda-se, não vedetismo. Não a fama breve e artificial que os órgãos de informação lhes consigam quando, mesmo justamente, satisfaçam as expectativas da opinião popular, também ela, quantas vezes, manipulada. Repetimos: o único título de glória de um juiz é o da sua independência e intransigente postura ética. E essas, paradoxalmente, os órgãos de informação só conseguiram fazê-las sobressair, se as tornassem impopulares...

14. Parece pois, na verdade, que só no interior do Corpo do Judiciário será possível um sufrágio seletivo, operado nas várias instâncias hierárquicas, que gradue os méritos profissionais e penalize, severamente, os comportamentos indignos.

É certo que esta orgânica (aliás tradicional), contraria a visão individualista moderna que é, por essência, como já referimos, voluntarista e formalmente igualitária. Resta

porém saber se a organização clássica do Poder Judiciário se não revelará como tendo sólidos fundamentos numa visão contemporânea da democracia, mais atenta à pluralidade das dimensões da personalidade humana e à estrutura e organicidade dos vários sistemas e subsistemas sociais.

15. O segundo aspecto a considerar é o do impacto da Informática nos serviços judiciais.

É óbvio que ela poderá simplificar e acelerar extraordinariamente o andamento dos processos. E acabar de vez com a injusta e inaceitável lentidão da máquina da Justiça que bloqueia mortalmente, com a mais soberana das indiferenças, o ritmo da nossa vida de hoje, lentidão essa particularmente sensível nos países de tradição romana e napoleônica.

16. No que respeita ao “segredo de justiça”, a rápida e aberta circulação de dados computadorizados, poderia aparentemente comprometê-la. Mas existem, como se sabe, meios técnicos relativamente seguros para reservar as informações àqueles que devam conhecê-las.

17. Coisa diversa se passa todavia com a formalidade que tem, na circunstância, profundo significado “ritual”, e grande capacidade disciplinadora e que tem marcado uma presença tão viva na nossa tradição “cartorial”.

Na verdade, o *documento público* apresenta-se fenomenologicamente, com *escritura*, precisa e intocável, garantida ainda por formalidades cuja inobservância implica a sua nulidade. Para exemplificar o que dissemos, bastará recordar o que recentemente se verificou entre nós, em Portugal, quando da supressão do “papel selado”; apesar de a medida ocasionar uma economia, ninguém a princípio a recebeu bem e todos experimentaram uma ligeira apreensão; no fundo e de forma mais ou menos consciente, cada um temia que os seus requerimentos e declarações oficiais tivessem perdido dignidade e valessem objetivamente menos ...

Aqui, na verdade, a Informática funciona em sentido inverso ao requerido, dadas as facilidades que permite alterar um texto sem rasuras, sem vestígios. Parece efetivamente que no arquivo dos documentos originais, e na autenticação das cópias, terão que ser mantidos os procedimentos clássicos. Mas esta única reserva não diminuirá significativamente o valor da Informática, sobretudo se na organização dos arquivos e na feitura das cópias autênticas, os computadores forem utilizados em todas as operações em que não haja prejuízo das formalidades a salvaguardar.

18. Resumindo, será possível a adequada integração do Poder Judiciário na sociedade contemporânea, desde que:

a) a Democracia não continue a ser pensada de forma arcaica, à luz do individualismo moderno, cujas limitações são hoje bem patentes; mas seja entendida em termos personalistas e orgânicos, os únicos capazes de inscreverem na realidade social os seus pressupostos e exigências, valiosos e irrecusáveis, sem dúvida, mas meramente formais;

b) e que o recurso à Informática não seja tido, ingenuamente, como panacéia universal, ou como inevitável fatalidade tecnológica – mas como mero *instrumento* que deve respeitar as estruturas essenciais das organizações.

A Comunicação Pública

19. O setor da vida social onde as reformas são mais necessárias e urgentes é porém o da comunicação pública.

A Tecnologia deu, nesse campo, saltos de gigante, que a mudança de mentalidades não acompanhou, pois é lenta por natureza e só uma clarividente política pedagógica (que não existiu) poderia ter acelerado. Aliás, o descompasso vem de longe, e é compreensível. Quando são os próprios intelectuais que “perdem o pé” e se desorientam em campos onde deveriam dominar, ou se refugiam nas suas “torres de marfim” para se livrarem da confusão –, como poderia o homem da rua (que não tem obrigação de tentar resolver os problemas sociais de fundo), adaptar-se, da melhor maneira, a condicionalismos tão violentamente inéditos?

Parece-nos por isso muito oportuna uma reflexão sobre o tópico. Começaremos por um rápido olhar sobre a história.

20. Ainda nos meados do século passado, designadamente entre nós, a figura do publicista avultava na vida social. Ele era como que o sacerdote de uma nova instituição – a imprensa livre – que na época se julgava pode garantir as liberdades civis. Pesava-lhe sobre os ombros uma enorme responsabilidade: era ele quem melhor podia fazer o apostolado dos ideais mais nobres, expor e criticar idéias, atacar injustiças e defender inocentes.

Foi a difusão generalizada de publicações periódicas e a sua enorme aceitação popular que propiciaram o aparecimento dos publicistas. Mas esta alteração da comunicação pública não foi vista logo como vantajosa e inelutável pela instituição que dominava o setor e tinha utilizado, até então, meios eficazes. Foi o caso, sobretudo entre nós, da Igreja Católica. Tendo tirado o máximo efeito da forma de comunicação em que se especializara – o sermão – levou tempo a dar-se conta de que a pregação tinha de passar a ser feita através dos escritos públicos, principalmente através daqueles que, pela sua regular dição, levavam a uma leitura habitual. Este atraso a forçou a quase só intervir, no novo mundo da informação, em termos polémicos e para se defender, dando assim a falsa idéia de que nada tinha para dizer ao homem moderno.

A mesma lamentável falta de ritmo a impediu mais tarde de reparar que a tradicional oratória sagrada (que entre nós atingiu a altura de Vieira) –, tinha adquirido, com os meios audiovisuais, uma ampliada extensão e eficácia. Não viu (e não verá ainda hoje) que deve dar prioridade à preparação de comunicadores-pregadores que tirem o máximo efeito dos recursos técnicos disponíveis e neles imprimam uma qualidade que, para mais, escasseia de dia para dia. E empenhou-se, em vez disso, na criação e manutenção de emissoras televisivas e radiofônicas para que não está vocacionada e para os quais dificilmente virá a dispor, alguma vez, dos meios financeiros e técnicos necessários.

21. Mas nem só a Igreja tarda a adaptar-se. Passado o primeiro momento de triunfo, os intelectuais de inspiração iluminista adormecem sob os louros.

A figura exemplar do publicista degradou-se profundamente. Pouco a pouco foram desaparecendo as preocupações de ordem ética. A exigência da brevidade – porque o espaço e o tempo das comunicações se tornaram cada vez mais caros, e porque os seus destinatários têm que ser atingidos *imediatamente* para não se distraírem nem cansarem –, muito contribuiu para isso. Como contribuiu também para a Beleza, que é vagarosa e liberta o espírito, fosse ficando de lado. Era preciso agredir, tocar no nervo das pulsões instintivas, condicionar os desejos, ou seja, induzir a decisões falsamente espontâneas.

22. Desta forma se constituiu, como modelo, a *mensagem publicitária*, que instrumentiza todos os que nele intervêm – autores, comunicadores e público – e adquire, por isso, uma conotação técnica que alterou profundamente a atitude característica dos publicistas de oitocentos: assumirem-se, à margem do Estado, como sentinelas das liberdades cívicas; e suporem, em conseqüência, que essa sua função era aquela em que as personalidades mais

relevantes melhor podiam realizar-se, pessoal e socialmente.

23. Tendo em atenção as características deste modelo deformador, é caso para perguntar se a chamada “liberdade de imprensa” (ou liberdade de expressão pública como seria hoje mais correto dizer) – continuará a desempenhar ainda a função de garantir, em última instância, as liberdades civis.

Não se terá pervertido ao ponto de ser agora mais fácil instituir, através dela, a prepotência e a injustiça? Mesmo quando se apresentam como implacáveis e intemeratos denunciadores de ilegalidades e corrupções, não serão afinal os comunicadores públicos mais investigadores na pista de escândalos do que cavaleiros ao serviço do Bem?

24. São, na verdade, muitas e legítimas as interrogações. E todas apontam para a necessidade uma profunda análise do tema.

Comecemos por perguntar se, para não aceitar resignadamente os atuais defeitos da livre comunicação pública, só restaria o recurso extremo e inaceitável de a proibir. Apesar de artificial e simplista, esta maneira de equacionar o problema tem larga aceitação. É que, paralelamente, se coloca nos mesmos termos uma questão bem mais grave a que, em certa medida, se subordina.

Trata-se do conhecido argumento: o regime democrático é mau, mas não se inventou ainda outro melhor.

Não se advertirá que a eloquência da frase esconde o mais definitivo pessimismo quanto à possibilidade de um aperfeiçoamento da vida política, designadamente, quanto ao aperfeiçoamento da própria Democracia? (Aperfeiçoamento, não “*aprofundamento*”, como está hoje na moda dizer. Aprofundado só poderá ser o conhecimento que cada um tenha dela. Considerada em si mesma, como sistema de idéias políticas, a Democracia não pode aprofundar-se mas aperfeiçoar-se: no plano teórico, atingido uma explicação mais coerente e bem ordenada dos seus pressupostos e princípios; e no plano prático, adaptando-se, da melhor maneira, aos condicionalismos do tempo. Assim, o uso da palavra *aprofundamento* não é só menos rigoroso – o que poderia revelar-se – mas pode induzir a uma mitificação da democracia que lhe atribua uma dimensão histórica obscura, suscetível, essa sim, de uma visão *aprofundadora*).

Não será preferível, a todos os títulos, não desistir de realizar socialmente, da forma mais ampla e generosa, os valores da Liberdade, Igualdade e da Justiça, em vez de os cultural, “*platonicamente*” como princípios excelentes, sem cuidar para que sejam excelentes também as suas conseqüências. Não é aliás pelas conseqüências que, em última análise, devem avaliar-se os princípios?

25. Libertos pois de uma visão mítica e dogmática da democracia, sem preconceitos “*beatos*”, e mais conscientes dos valores eternos que a inspiram (repetimos, Liberdade, Igualdade e Justiça) –, seremos forçados a reconhecer que é urgente e muito importante a tarefa de a criticarmos com espírito construtivo. E para tanto não é necessário deixar de admirar os méritos que já mereceu, nem os serviços que já prestou à Humanidade. Pelo contrário.

26. A essa tarefa nos temos dedicado, embora de forma não sistemática e cientes das nossas limitações. E uma análise demorada da comunicação pública, tão carecida de diagnóstico correto para as suas enfermidades, seria mais um passo nesse sentido.

Mas não o faremos, por imperativo óbvio de brevidade. Tanto mais que já por outras vezes nos ocupamos do assunto. Só apontaremos um ou outro aspecto mais saliente, que julgamos não ter merecido ainda a atenção devida.

27. Hoje, a função essencial da comunicação pública é informar, *qualquer um*, da forma mais rápida, sobre os acontecimentos relevantes ocorridos em *qualquer parte do mundo*. O mundo não é, nem nunca será uma “aldeia global”; nem sequer, infelizmente, uma federação de aldeias. Mas já começa a ser, e será cada vez mais, o espaço comum onde uma rede de centros *urbanos* (queira Deus, dimensionados, no futuro, à escala humana, e capazes de recriarem as doçuras e os ritmos da ruralidade perdida...), instaurará, definitivamente, uma dimensão planetária, na vida quotidiana.

A esta base comum de notícias universais, se juntam, em círculos progressivamente menores, notícias de interesse nacional, regional e local.

28. Esta função noticiosa constitui hoje, repetimos, a essência da comunicação pública. Tudo o mais que possa ser transmitido pode e deve ser setorizado, pois bem, como destinatários, públicos qualitativamente diversos.

É certo que toda notícia é, antes de mais nada, novidade. Mas a novidade não é necessariamente, o insólito, o chocante, nem mesmo, por essência, o efêmero.

No conhecimento, sempre renovado e atualizado, que desejamos ter no mundo em que vivemos – que é, por natureza, repetimos ainda, o objetivo central dos sistemas noticiosos – esses aspectos são secundários e até negativos, se forem usados como critério de escolha. A sua função específica é provocar emoções.

O fato de, numa aldeia perdida na China, ter nascido um porco com duas cabeças; ou de, em Chicago, um homossexual ter esventado meia dúzia de prostitutas loiras; ou de muitos outros acontecimentos do gênero – podem provocar espanto, horror, ou repulsa. Ou também, se forme curiosidades ligeiras e agradáveis, distraem-se ou fazem-nos rir.

Acresce que a circunstância de terem acontecido não é significativa em si; só serve para acentuar a emoção que provoca. Ficarão assim melhor num programa de passatempo, do que num programa noticioso.

Por outro lado, a tecnologia atual permite, através de gravações fáceis e acessíveis, que se dispensem, com vantagem, na Rádio e na Televisão, todas as emissões, não noticiosas salvo as transmissões ao vivo.

É por isso que os relatos diretos de provas desportivas e de outras cerimônias ou espetáculos de interesse geral devem juntar-se aos serviços noticiosos, como sendo também essenciais à comunicação pública, embora só interessem a setores limitados.

29. Neste contexto, é óbvio que a Televisão é hoje o órgão de comunicação por excelência. A Rádio e ao Jornal só resta explorarem o que têm de específico.

A primeira é particularmente vocacionada para dialogar com os seus ouvintes, podendo assim mitigar o trágico abandono de milhares de solitários; e proporcionar um breve momento de audiência pública a outros tantos palradores extrovertidos, frustrados por não terem quem os atenda e ouça.

Os jornais estão definitivamente fora do sistema noticioso propriamente dito. A sua diuturnidade os exclui. Ninguém vai tê-los para conhecer as novidades da véspera. (A comunicação escrita só poderá recuperar usando painéis eletrônicos gigantes, estrategicamente colocados, como já começa a verificar-se). A sua função específica é desenvolverem e comentarem as notícias já sabidas, mas ainda não pensadas, nem saboreadas em pormenor. (As publicações desportivas, que não tinham outra saída, cedo o compreenderam...)

30. E, como nota final, só mais a seguinte observação: como tivemos já a

oportunidade de sublinhar, a propaganda publicitária tem os dias contados.

E as empresas privadas, que não podem fazer outra coisa que não seja venderem notícias *com lucro*, conhecerão dias cada vez mais difíceis, por muito que recorram a atividades afins, como seja, por exemplo, a produção e venda de gravações de interesse histórico, que lhe permitam entrar no circuito do comércio normal.

31. Isso poderia ter o mérito de libertar a comunicação pública de critérios econômicos, que são sempre maus, ou pelo menos insuficientes, quando estão em jogo valores que os superam, como é o caso. Restará saber se não seria excessivo o preço a pagar, uma vez que tal estado-de-coisas levaria a que o Estado tivesse que a sustentar, o que não é desejável.

Na verdade, tanto nos regimes democráticos como nos liberais, o monopólio governamental da Informação seria uma ameaça muito séria às liberdades civis. No caso dos liberais, que pretendem, (muito justamente, pensamos). Limitar a ação do Estado à esfera das suas funções específicas, tal ameaça é imediatamente visível. Já nos sistemas democráticos (que se apoiam na vontade das maiorias), a questão não é pacífica. Poderá mesmo perguntar-se se não é o Governo a única entidade que poderá impedir que a Informação fique na dependência de interesses particulares, o que também não seria desejável. O que fazer então? Uma solução definitiva do problema exigiria uma análise das funções do Estado, o que, à luz dos princípios democráticos, consistiria numa análise do conteúdo essencial da delegação popular da soberania. Mas o tópico, por muito urgente e imperioso que seja, está fora, no momento dos nossos propósitos.

Por isso nos limitamos a sugerir, desde já, um expediente de ordem prática para impedir que, pela força das atuais circunstâncias sociais e econômicas, a informação pública fique dependente do Executivo. (A sua subordinação ao Legislativo ou ao Judiciário seria impraticável, até por uma questão de ritmo: dada a complexa lentidão das suas decisões elas viriam necessariamente fora de tempo). E esse expediente (que não é de nossa invenção) é muito simples: bastaria criar um imposto específico que permitisse a cada um dos contribuintes declarar a qual das emissoras noticiosas desejava que fosse entregue o seu tributo.

QUESTÕES PREMENTES DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO (INTRODUÇÃO AO ATUALISMO PEDAGÓGICO)

1 - A Vocação pedagógica da Filosofia

A filosofia nunca visou a mera contemplação da realidade. Já entre os Gregos, depois de aberta, por Sócrates, a sua dimensão antropológica, a ética e a política passaram a ser o objeto último da especulação teórica. Na Idade Média, as várias alianças que se estabeleceram entre a fé e razão tiveram como denominador comum a prioridade dada ao problema da *salvação*, onde culminam, vendo bem, todas as preocupações de ordem prática e existencial. Na Idade Moderna, depois de Bacon, de Descartes e de Locke, foram multiformes e prementes as manifestações do espírito tecnológico e pragmático que animou as inteligências. Contemporaneamente é o que se vê: a economia, a política e, ultimamente e cada vez mais, a ética também, monopolizam a angustiada atenção de quantos ainda pensam com independência e rigor crítico.

Os filósofos sempre quiseram modificar o homem e o mundo, e só a hipnótica retórica marxista conseguiu obnubilar esta verdade comezinha, anunciando, em termos proféticos e radicais, o início de uma nova fase do Pensamento: efetivamente, Marx deveria ter-se limitado a dizer, com modéstia e sem grande originalidade (de acordo com o seu naturalismo antropológico, conflitante e fáustico, à boa maneira romântica) que a libertação do homem seria ilusória se não conseguisse a domesticação de Natureza caprichosa, avara e difícil na dispensa dos bens necessários à sobrevivência, e a concomitante supressão das estruturas sociais repressivas, próprias de um estado de carência, e só nele justificáveis.

Ao pretender modificar o homem, a filosofia é animada, como se compreenderá, por irresistível vocação pedagógica. Ou seja, todo o sistema, ou atitude, ou corrente filosóficas, contêm, implícita ou explícita, uma pedagogia.

Mas nem sempre a história das idéias está atenta a esse fato. Daí que não tenha sido elaborada, até hoje, de forma sistemática, que o saibamos, uma história dos fundamentos da pedagogia paralela à história de filosofia; e que a história da filosofia da educação, partindo das teorias pedagógicas para as suas raízes filosóficas, apresente tantas lacunas e obscuridades.

2 - As Raízes filosóficas da Pedagogia

São tríplices, em princípio, as relações de um sistema pedagógico com a filosofia.

Em primeiro lugar, temos a ligação metafísica que nem sempre é explícita, lúcida e coerente, mas é inevitável. A prática docente, no interior do quadro normativo em que se exerce, expressa sempre uma determinada imagem e uma efetiva valorização (ou desvalorização) do homem, do mundo e de Deus. É esta a raiz mais profunda e que mais adequadamente corresponde à vocação pedagógica da filosofia. Mas é também, lamentavelmente, a mais negligenciada pelos educadores, que facilmente aceitam e servem os valores aparentes do sistema pedagógico em que participam, cumprindo com docilidade as suas “obrigações profissionais” para com as autoridades constituídas, com legitimidade ou sem ela, nas instituições de ensino em que atuam. Na verdade, o processo docente é possível sem que os seus integrantes, professores e alunos, tenham consciência dos objetivos superiores a que estão subordinados. É claro que esta *possibilidade* é equívoca. Efetivamente, há que distinguir nas instituições, como aliás em todas as obras culturais, uma vigência

sociológica, uma estrutura formal e um conteúdo axiológico; e a sua perfeição consistirá na feliz aliança desses três elementos. Por outras palavras, instituições ou obras culturais perfeitas serão as que possuírem um rico e positivo conteúdo axiológico, respeitarem os cânones formais que as tipificaram e forem socialmente reconhecidas tais como são. Pode, por exemplo, ter vigência sociológica uma religião que não respeite a estrutura formal que lhe é própria nem realize os valores do Sagrado. Quase sempre esses desencontros são parciais, corrigíveis, e, por isso, *possíveis*; mas quando atingem fraturas insanáveis passam a ser falsificações, de vida curta e lamentável, e, no caso limite da negação sistemática e da incompatibilidade dos seus elementos, atingem o paroxismo do *anti* e são uma ameaça para o espírito, que não é negado só pela inconsciência mas também pelo absurdo. Portanto, no caso vertente, essa ignorância dos integrantes do processo docente só é *possível* num ensino imperfeito.

Além desta raiz metafísica que, conforme nos mostra a análise feita, corresponde ao conteúdo axiológico, há a considerar a teorização formal da pedagogia, onde se trata, por exemplo, da essência da relação docente (relação pessoal assimétrica que tende a anular-se), da instituição de ensino (que visa possibilitar e potenciar aquela relação, podendo defendê-la ainda da ingerência de poderes estranhos), da autoridade do mestre (exclusivamente apoiada na competência pessoal em ato), dos fins da educação (adestrar, informar, formar, libertar e responsabilizar) etc... Este ramo da filosofia da educação encontrará no método fenomenológico husserliano a via mais adequada para o constituir em termos de rigorosa objetividade.

Vem, por último, a especulação crítica a partir das doutrinas pedagógicas surgidas na história e dos sistemas de ensino efetivamente postos em prática, quer vistos cada um de per si, quer buscando entre eles um fio lógico de desenvolvimento. A esta área se poderia chamar, com propriedade, filosofia da história da educação.

É claro que as três conexões entre pedagogia e filosofia têm ligações circulares entre si. Mas isso não permite que inadvertidamente se passe de um campo para outro, como tanta vez se verifica, mesmo nos autores mais celebrados. E uma filosofia da educação digna do nome terá de discriminar com lucidez e claramente unir todos os aspectos aqui apontados.

3 - O Problema da neutralidade axiológica no Ensino

Outro tópico importante da Pedagogia, que hoje avulta e particularmente sensibiliza, é o da neutralidade axiológica. Se toda a ação docente transmite uma determinada escala de valores, perguntar-se-á: como preservar a legítima liberdade dos discentes? Será possível, em tal matéria, uma estrita e impessoal objetividade?

Já vimos que não. As tentativas nesse sentido, antecipadamente votadas ao insucesso, podem revestir as seguintes formas: indiferença axiológica; ceticismo axiológico; relativismo axiológico, e dogmatismo axiológico, consciente ou inconscientemente disfarçado graças a uma “mitificação” da ciência.

O primeiro caso é típico de um ensino tecnocrático e profissionalizante: o que interessa é preparar e diplomar para o exercício de um profissão; com isso se atingem os dois objetivos tidos como prioritários - dotar a sociedade com os trabalhadores precisos à produção dos bens e serviços de que carece, ou, em épocas de otimismo, necessários ao seu *desenvolvimento*; e propiciar aos discentes meios para poderem “ganhar a vida”. Há aqui uma implícita opção pelos valores econômicos, e pela visão do homem e da sociedade que neles se inspira (não havendo portanto neutralidade), e, bem assim, a minimização, mais ou menos discreta, de todos os outros valores.

O ceticismo axiológico, de longínqua e imperfeita inspiração kantiana e positivista, considera que os valores são incognoscíveis e obstáculo à formação do espírito científico, devendo, por isso, ser afastados do campo de ensino: mais ainda, entende que só um magistério assim purificado libertará dos preconceitos e superstições, dos caprichos do temperamento, das tendências, enfim. de toda a irracionalidade no domínio da ética. Aqui, também, uma aparente neutralidade. Independentemente da solução do problema teórico que consiste em saber se, na realidade, os valores são incognoscíveis (na sua crítica ao formalismo ético de Kant, Max Scheller mostrou definitivamente que, pelo menos, um ceticismo assim formulado é inaceitável), há que denunciar as preferências axiológicas subjacentes a tal posição: a) valorização exclusiva, no homem, da razão e da vontade, com a conseqüente e paralela minimização da afetividade e da imaginação; b) prevalência do *ter* sobre o *ser* (uma vontade apenas dirigida pela razão só é apta para legislar e dominar, ou seja, para promover uma uniformidade que, legítima no terreno próprio – nos planos formal e da matéria –, já é abusiva e destruidora nas restantes dimensões da realidade humana).

O relativismo axiológico defende, ao contrário, a prioridade e independência das instâncias irracionais do homem. Na sua forma mais radical entende que o tecido da vida autêntica é feito de emoções; que o amor acontece e, na sua falta, cada um é livre de buscar os sucedâneos que melhor lhe saibam; nesse irremediável e trágico solipsismo, toda a atuação pedagógica seria abusiva e repressora; estaríamos então em plena anarquia, e nela, todas as ações humanas são, em si mesmas, imorais e violentas, só se legitimando quando sancionadas pelo livre e mútuo consentimento. Em tal contexto, duas atitudes pedagógicas logicamente se constituem. Uma reduz o ensaio à mera transmissão de meios ou instrumentos; no seu limite está o autodidatismo preconizado por Ivan Illich, ao serviço do qual, substituindo as escolas e os professores, haveria todo um sistema de flexibilidade e eficácia; cada qual escolheria o que aprender e como aprender. A outra, levando em atenção a inamovível circunstância de que os homens não nascem adultos, como os robôs, imporá aos docentes um comportamento vigilantemente não repressivo, levando-os a aceitar, mesmo nas crianças e imaturos, todos os impulsos e vontades, como todas as idéias, só intervindo a título de problematizadores e conselheiros, no receio permanente de que os julguem “donos da verdade”. Aqui também falsa neutralidade axiológica. Efetivamente, neste caso extremo e paradigmático de um relativismo baseado na emoção (tida como sinal de vida autêntica), encontramos a tácita opção pelos valores biológicos, pois é na emoção que o espírito mais profundamente mergulha na carne, e com ela se experimenta solidário. Ora, os valores biológicos, como os demais, têm uma face positiva e outra negativa, possuindo um sentido que lhes é específico. Vale, aqui, a lucidez e a coerência de Nietzsche. Há que distinguir entre o amor à Vida e a necrofilia, entre a alegria generosa de vitalidade e o ressentimento sombrio da impotência. (Aliás, o Freud da última fase aproximou-se muito destes tópicos nietzschianos). Mais ainda, haveria que reavaliar a cultura em termos vitais, e proceder a uma conseqüente revisão da tábua dos valores. Nunca, por conseqüência, a negação de uma ordem axiológica determinada.

Poderá certamente contestar-se esta tese de que o relativismo ético mais significativo é o que se funda nas vivências intransferíveis que mais se furtam ao império da vontade – nas emoções –, rejeitando conseqüentemente a acusação de que nele estaria implícita uma opção pelos valores biológicos. E defender que o anarquismo axiológico parte da aceitação das determinações da vontade, tal como espontaneamente se manifestam na pura fatualidade – seja ela psicológica e do foro volitivo – implica a negação da liberdade e dos valores; e que um tal anarquismo seria contraditório, pois negaria, em nome da soberania do indivíduo, a liberdade que a legítima. Suprimida a liberdade e os valores, as relações humanas ficam automaticamente condenadas à violência. De fato, a imprevisível e intratável vontade

alheia é sempre uma espada nua apontada à nossa garganta; não esqueçamos que o homem é profundamente desequilibrado como agente: muito mais apto para destruir do que para criar. E se essa vontade *nada* deve respeitar, fica *ipso facto* instituído o estado de beligerância universal, não restando sequer o recurso hobbesiano o *príncipe*, porque o poder de violência entre os homens, ao contrário do que o filósofo supunha no seu preconceito igualitário (os democratas nunca reconheceram, injustamente, esse laço de parentesco com o teórico do absolutismo), é muito mal distribuído, e não deixará de estabelecer-se uma hierarquia de classe exclusivamente baseada na opressão. É claro que os pacifistas oferecem, pressurosos e alarmados, a sua panacéia: - “não à guerra”, “não à violência”! Brado inútil e patético, porque se esqueceram de dizer primeiro: “não ao anarquismo”! Na verdade, a liberdade humana é essencialmente responsável, isto é, não-anárquica, porque se situa num contexto inter-subjetivo, e pode ser interpelada para *responder*, dando as razões do que decidiu, e assumindo as conseqüências. Perguntarão ainda os mais renitentes: - “Mas como é inevitável essa violência, se preconizamos que as relações humanas só devem estabelecer-se a partir do mútuo consentimento?” Esclarecerei uma vez mais: a liberdade e os valores anulam-se quando reduzidos às manifestações espontâneas e fatuais da vontade; sendo assim, o consentimento da vontade alheia só pode ser obtido por coação, ou por condicionamento subconsciente, atuando nas causas dessa fatualidade que, portanto, só na aparência seria espontânea. Ora, este consenso manipulado, muito mais violento e cínico do que a sedução inteligente dos sofistas (que praticaram, esses sim, uma coerente pedagogia anarquista, pois expressamente se ofereciam para ensinar a qualquer um, a troco de dinheiro, a maneira de se tornarem poderosos), este consenso manipulado, que hoje recebe, aliás, da tecnologia, auxílio precioso, é, obviamente, um falso consenso. Trata-se, na realidade, não de um relativismo, mas de um dogmatismo axiológico disfarçado. E assim chegamos, inesperadamente talvez, à última forma de pseudo-neutralidade axiológica.

Ao afirmar que as virtudes se ensinam e que o mal só é praticado por ignorância, Sócrates investiu a pedagogia na mais alta dignidade, e atribuiu definitivamente aos filósofos - os únicos pedagogos legítimos - a exclusividade do poder político. Platão e todos os seus descendentes permaneceram fiéis a tal princípio. E mesmo Aristóteles, que logo repudiou a simplificação racionalista, reconhecendo que o corpo e o mundo sensível, como todas suas potências obscuras, são também essenciais ao homem, unicamente conseguiu restabelecer o primado da política, ao observar que apenas os governantes, com o poder que lhes é próprio, dispõem de completa eficácia pedagógica...

Os herdeiros modernos de Platão foram os iluministas. E os herdeiros dos iluministas são hoje os adeptos de um progressismo dito científico. Para simplificar, e deixando de lado, com mágoa, toda uma aliciante análise da gênese das mentalidades moderna e contemporânea, diremos só que as tese centrais do iluminismo transitaram para o ideário progressista, embora tenham sofrido uma alteração fundamental. Essas teses são as seguintes: *a)* a natureza é inteiramente cognoscível e dominável; *b)* a ciência acabará por atingir esse desiderato, oferecendo ao homem a riqueza, a felicidade e a virtude, pois que o mal é fruto da *ignorância*. Esta é a única tese estritamente platônica, mas fundamental do ponto de vista pedagógico. Também o *racionalismo*, embora situado em diverso contexto gnoseológico e voltado para o mundo sensível, vinculada a ciência moderna a Platão. Onde ela mais se afasta, não só do platonismo, mas de toda a mentalidade grega é na sua intenção tecnocrática. E o iluminismo, que nela se apoia, afastou-se ainda mais do espírito helênico ao associar estreitamente felicidade e riqueza, ao ter do homem uma visão igualitária, e ao acreditar que a ciência acabará por erradicar a pobreza da face da Terra. (Se nos fosse permitida uma síntese humorística, diríamos que os iluministas e progressistas sonham todos, no fundo, com uma república universal de filósofos abastados...). A alteração progressista

destas teses resulta de uma única diferença, mas fundamental: para os iluministas a “ciência” visava a natureza e orientava-se por um modelo físico-matemático; para os progressistas “a ciência” visa o homem e a sociedade, e o seu modelo, ainda que fluido e problemático, situa-se numa perspectiva historicista.

Seria desnecessário sublinhar a importância desta distinção. Enquanto no iluminismo havia a “mitificação” do *poder* dos novos métodos científicos (Bacon, Galileu ou Descartes), comprovados, de patente legitimidade nos seus terrenos próprios, e só criticáveis quando pretendiam tornar-se universais ou exclusivos - há no progressismo uma “mitificação” da *própria metodologia científica* que, tendo em vista objetivos bem mais complexos do que a matéria e as dimensões quantitativa e forma que, por essência, lhe são ajustáveis, tendo em vista as realidades humanas, não conseguiu, até hoje, uma formulação crítica e unitária que lhe assegurasse o estatuto científico de que apressadamente se apropriou. Por outras palavras: apresentando-se como científicas, e desejando ser científicas, mas não o sendo, várias doutrinas que surgiram no interior da perspectiva progressista são, de fato, meras ideologias. Ora, as ideologias caracterizam-se, principalmente, no plano teórico, por não distinguirem entre verdades e crenças, isto é, entre conhecimentos fundamentados e simples convicções ou opções valorativas.

Quer dizer: herdeiros atuais do platonismo e do iluminismo no que respeita à determinação de impor uma ordem axiológica objetiva e crítica, os progressistas não se limitam a cometer o pecado venial de não verem os limites das próprias teorias: atrevem-se a apresentar as suas crenças como se fossem verdades científicas. (Mais adiante, quando fizermos uma análise do historicismo, tentaremos explicar o êxito deste abuso).

Depois da descrição, longa mas inevitável, das várias formas de pseudo-neutralidade axiológica no ensino, regressamos à pergunta inicial, agora em condições de melhor a avaliar: - Se todo o processo pedagógico possui um conteúdo valorativo próprio, como respeitar a legítima independência dos discentes?

Antes de tentarmos a resposta, são necessários ainda alguns esclarecimentos. Em que consiste essa independência, e por que é ela legítima? Como se situa a liberdade humana em relação à verdade?

3.1 – Liberdade e Verdade

Vamos deixar de lado, uma vez mais, a questão de saber se é ou não possível estabelecer, em termos definitivos e críticos, uma ordem de valores, que é de máxima importância, mas nunca justificará o dogmatismo pedagógico, nem o absolutismo político. Mesmo que essa ordem fosse objetiva, demonstrável e eterna, jamais poderia ser ensinada dogmática, nem imposta, no plano político, pela força. É tempo de denunciar a falsidade da tese, tão generalizada, de que só o relativismo - ou um “pluralismo” como hoje se diz - garante a liberdade. A verdade só coage enquanto não é entendida. Ninguém se sente violentado por dois mais dois serem quatro. Como ninguém se sentiria violentado se tivesse um dia a visão translúcida e integral do Ser. O que coage e violenta é a imposição de verdades alheias. O que é sempre contestável, em princípio, é que a autoridade dos “profetas” se proponha como definitiva e suficiente. Não se pode negar a nenhum homem o direito de pensar, nem a conseqüente obrigação de buscar pessoalmente a verdade. Nisto consiste a legítima independência dos discentes; e é por isso que a relação pedagógica, como já observamos, tende a anular-se.

Chegados a este ponto, facilmente se compreenderá que a solução do problema posto (como respeitar a legítima independência dos discentes se a neutralidade axiológica é

impossível) obriga a distinguir duas situações básicas correlativas a duas distintas fases pedagógicas: *a)* aquela em que os alunos, por imaturidade etária ou patológica, não dispõem de espírito crítico; *b)* e aquela em que se encontram na plena posse das suas faculdades.

Posta de lado a utopia de Rousseau, por impraticável e de fundamento muito discutível, não sendo, pois, possível nem desejável que a criança permaneça afastada da ordem axiológica vigente no seu meio até ser capaz de a contemplar com independência, pergunta-se: a quem pertence a autoridade legítima para decidir de sua orientação ?

Há uma resposta que se impõe por si e não carece, como qualquer outra que a contrarie, de fundamentação especial: essa autoridade pertence imediatamente, prioritariamente aos pais; a título complementar compete ao Estado (1) enquanto responsável pela ordem jurídica vigente; e a título complementar ainda, mas indireto, compete a todas as instituições culturais responsáveis pela vida do espírito, no país. (Só através dos pais e do Estado, nunca diretamente, poderão essas instituições - na medida em que não se oponham deliberadamente aos valores próprios da cultura nacional, pois, nesse caso, perderiam a legitimidade -, contribuir para nortear a educação infantil).

É claro que aqui se levanta um mundo de problemas de fundamental importância. Mais não poderemos do que fazer, entre parêntesis, a brevíssima enumeração de alguns dos tópicos a eles ligados, em especial dos que presumimos mais afastados das perspectivas normalmente assumidas na matéria.

Estão hoje os pais em condições de exercer tal orientação? Não assistimos ao esfacelamento da família?

A Igreja Católica atribui à família monogâmica e indissolúvel uma importância doutrinária básica. Personalista no plano metafísico e religioso (o que verdadeiramente existe é cada homem concreto, e cada um morre e se salva ou condena só, apesar de todos os vínculos fraternos, que não podem ir ao extremo de permitirem uma renúncia ao paraíso em favor do próximo) - não é individualista no plano político, o que, não sendo devidamente ponderado, tem dado origem a confusões e equívocos na construção teórica das chamadas democracias cristãs. À luz de um saudável realismo sociológico, respeitando a inamovível circunstância de os homens não nascerem adultos e precisarem de longos anos até tomarem em mãos a própria existência, - a Igreja considera a família, assim naturalmente investida de uma essencial missão pedagógica, como primitiva célula social, alargando a todos os níveis essa visão orgânica e comunitária. A valorização da família não se restringe aliás ao plano político e social; elevada a sacramento, é em função dela e das suas finalidades próprias que ganha sentido a moral sexual católica.

Pois bem, estará a Igreja, em termos humanos, ainda em tempo de salvar a família, atribuindo à sua defesa a prioridade das prioridades? Apesar dos apelos do Papa nesse sentido, não continuarão largos setores da Igreja empenhados na “opção pelos pobres”, como dizem, ou com mais propriedade, pelos carentes de bens socializáveis, opção tanto mais fácil quanto, não defendendo (que eu saiba) uma teocracia, mas privilegiando o plano político, é necessariamente transferida para o Estado, qualquer que seja sua conotação ideológica, toda a responsabilidade na solução dos problemas levantados? Não continuarão a fugir, até por motivação subconsciente, à esmagadora tarefa pedagógica e sociológica de ensinarem e viabilizarem, em termos atuais, as virtudes cristã, e de revelarem ao mundo de hoje os valores do Sagrado, em moldes que não exijam uma degradação cultural?

Só Deus o sabe. Uma coisa porém é certa: o herdeiro natural dos direitos pedagógicos da família é o Estado. E isso nos arrasta a outras interrogações angustiadas, Como poderá o Estado, sem uma mudança nos modelos atuais, cuja forma se não vê,

incorporar institucionalmente o poder da educação, sem dogmatismo pedagógico nem dogmatismo ideológico? Que nova magistratura, paralela à que exerce o Poder Judiciário, será capaz de exercer adequadamente, o *poder educacional*?

Chegamos, finalmente, à consideração da segunda fase básica do processo educativo, caracterizada, como dissemos, pela circunstância de terem os discentes atingido a maturidade. Aqui, o respeito pela sua legítima independência não levanta tantos nem tão graves problemas. Ainda assim, porque é nela que a relação de ensino finalmente se constitui, como é da sua essência, em termos pessoais, torna-se necessária a observância vigilante de várias virtudes. Nada mais frágil e sujeito a degradações do que a relação docente; nela a comunicação interpessoal tem de ser direta, límpida e, na medida do possível, gratificante; não consente intenções reservadas nem pode visar o poder; a amizade pedagógica realiza uma das formas mais puras da afetividade humana.

A primeira observação a fazer é que as virtudes sóficas e pedagógicas, isto é, as virtudes próprias do aprender e do ensinar, ao contrário do que se pensará, devem ser comuns a professores e alunos. Exclusiva do professor é só a generosidade que deve impulsioná-lo à difícil ascensão de progressivamente anular a própria supremacia; e, do aluno, a gratidão e o respeito que devem subsistir para além do momento em que igualem ou ultrapassem o mestre, dando assim por findo o processo educativo.

O segundo comentário desdobra-se em duas notas: *a)* a que denuncia a ilegitimidade de uma educação de massas, por ser impessoal, quer no caso em que o professor tenha a seu cargo um número excessivo de alunos, quer no ensino televisivo ou feito através da rádio, em que é impessoal também a ação docente; *b)* e a que pondera que, mesmo aí, é possível e positiva a observância de algumas virtudes sóficas e pedagógicas, pois que só elas poderão minimizar os inconvenientes de um ensino falsificado mas inevitável, muita vez, pela força física das circunstâncias.

Embora fosse pertinente a determinação fenomenológica de tais virtudes e a sua análise sistemática, passaremos adiante, por falta de tempo, e só lhes faremos uma referência avulsa e indispensável.

Para que, na ação docente, se não verifiquem um dogmatismo pedagógico nem a imposição de uma determinada ordem de valores, é necessário que o mestre comece por criar, socraticamente, um saudável e estimulante clima de liberdade crítica, que desmitifique os falsos mitos e problematize os preconceitos mais arraigados e as mais respeitáveis convicções; isso, tendo o cuidado de afastar, desde o início, suspeita de uma oculta intenção apologética; será necessário, para tanto, que o professor comece por se apresentar, identificando-se eticamente, ou seja, expondo, com lealdade e isenção, as suas mais profundas e autênticas opções valorativas; só tal exemplo despertará ou fomentará, nos alunos, uma paralela e interior necessidade de auto-conhecimento, que está no início também de um processo educativo que enriqueça e aperfeiçoe a sua personalidade. Depois disso, é fácil desenvolver o amor da verdade, com todas as suas indispensáveis exigências éticas, e interessar os alunos no exercício rigoroso das próprias faculdades cognitivas; e, possível, até, que optem, criticamente, por esta ou aquela posição metafísica ou religiosa.

Por outras palavras, a atitude filosófica, o filosofar, um conhecimento suficiente da história da filosofia e a reflexão sobre o panorama cultural envolvente, cuja genealogia e tipicidade nacional não poderão ignorar-se, estão no início e no fim de todo o processo educativo adulto. E isso bastará para libertar o ensino contemporâneo dos desvios e falsificações que o desvirtuam, da tirania degradante dos dogmatismos ideológicos. Na verdade, só o espírito filosófico é capaz de dissolver os bloqueios ideológicos, e libertar as

inteligências.

3.2 – O Magistério dos Poetas. Função da Crítica e da Estética filosóficas

O magistério dos poetas perde-se na noite dos tempos, e Vico defendeu mesmo que a poesia foi a linguagem primitiva da humanidade. Aliás, compreende-se que assim tenha sido. Se o homem não tivesse experimentado, desde o seu começo, a necessidade de referir o invisível e o imaginário, muito provavelmente teria dispensado a função simbólica e mítica, e permanecido mudo. Por outro lado, ao contrário do que pensam alguns poetas menores, e os filósofos autoritários gostariam que acontecesse, não é arte que imita a vida, mas a vida que vai buscar à arte muitos dos seus modelos e inspirados. Não foi educado pelos poetas o povo onde nasceu a filosofia? Não reconheceu Aristóteles que o poeta supera o historiador no conhecimento das coisas humanas?

Mas as relações entre pedagogia e arte não se limitam a este magistério, e são da mais variada natureza. Deixaremos todavia de lado, por brevidade, todos os aspectos da questão situáveis no contexto dos sistemas de ensino propriamente ditos, não sem termos sublinhado, de passagem, que a ausência de disciplinas artísticas no currículo normal de escolas é lacuna imperdoável, de conseqüências bem mais graves do que em geral se supõe. E também não trataremos de uma arte deliberadamente didática, como as fábulas moralizantes e a tradicional literatura infantil, apesar de esta última, como agudamente observou Chesterton, oferecer à filosofia da educação temas de compensadora análise.

Vamos considerar apenas, e muito a correr, a docência diretamente exercida pelas obras de arte literárias e cinemáticas. Mas teremos antes que distinguir a obra de arte da obra de ficção. Como não pretendemos esgotar o assunto - aliás difícil -, diremos simplesmente que, embora ambas se situem num tempo e num espaço imaginários, dramatizações unitárias, as primeiras desejam transfigurar esteticamente situações humanas exemplares, e as segundas apenas distrair.

Os grandes poetas não levantam problemas pedagógicos. Pelo contrário, resolvem-nos. Têm a nítida consciência de que a beleza é um alimento superior do espírito que a todos beneficiará; não faz sentido levantar aqui a questão da neutralidade axiológica, nem da independência do leitor ou do espectador; os artistas de gênio não pretendem dominar ninguém, mas partilhar as vivências de plenitude que neles miraculosamente aconteceram. O mesmo se não se verifica no comum dos autores, cujas obras, menos puras, têm sempre em vista outros valores, para além dos estéticos, e em relação à quais já é pertinente o problema da neutralidade valorativa e do respeito pela independência do público. (Também diversa é a situação dos ficcionistas *tout-court*, que analisaremos adiante).

Como proceder neste delicado domínio? Como defender as crianças e os imaturos do magistério ético que aqueles autores exercem, à margem das instituições pedagógicas, desligados de qualquer responsabilidade docente, e alheios, muita vez, à própria ação formadora?

Posta de lado a Censura por ser, no caso, uma forma ilegítima de violência (a criação artística, se não é indeterminada, deve ser livre na aceitação dos cânones que a disciplinam), a que outros meios recorrer?

Penso que a única saída será assumirem os críticos essa função pedagógica que os artistas menores podem ignorar ou rejeitar, até por suporem, ilusoriamente, que esse é um direito da sua “genialidade”. Efetivamente, os críticos são intermediários entre o autor, a obra e público. E nem poderão praticar cabalmente o seu benemérito ofício, se não situarem os

artistas e as obras em amplos contextos culturais e éticos, para aí os definirem e classificarem. E essa *apresentação* pública dos autores, a que não poderá faltar o perfil axiológico que os individualiza, será, afinal, um procedimento paralelo àquela identificação do professor que deverá iniciar o processo docente, como já observamos. Aliás, se os críticos aceitarem, com empenho e honestidade, essa indireta responsabilidade pedagógica (também aqui pensamos na Igreja do futuro e na fecundíssima ação que neste campo se lhe abrirá), até poderá acontecer que os próprios artistas se sensibilizem para a matéria. Subsidiariamente, e no domínio restrito da sua atuação, deveriam os professores recorrer a exemplos tirados da literatura, dos filmes e, sobretudo, das novelas televisivas, para ilustrarem as exposições, no âmbito das ciências humanas.

Como se compreenderá, também a filosofia tem aqui uma indispensável palavra a dizer. É que não há crítico sem autoridade. (Não confundir autoridade com poder; este contém potencialmente, por essência, uma violência maléfica que desperta o medo, que degrada sempre os homens e é por isso inaceitável e ineficaz, de resto, no plano da cultura). Mas a autoridade do crítico não é artística; seria injusto qualificá-lo como criador frustrado. A autoridade do crítico é filosófica e advém-lhe, não só de um rigoroso e exigente espírito de verdade, mas também do conhecimento que não poderá deixar de ter da estética (que visa aprender a natureza e significado do imaginário e da beleza), da teoria geral da arte, e dos fundamentos dos ramos artísticos em que se especialize.

Temos, por último, as obras de pura ficção, que nada mais desejam que prender a atenção, para *distrain*. isto faz com que seja predominantemente lúdica a sua estrutura, e se assemelhem, portanto, muito mais ao jogo do que à arte.

Forçados, uma vez mais, a deixar de lado, por economia, temas aliciantes como estes, teremos ainda que fazer uma brevíssima análise do jogo, para olharmos a ficção à sua verdadeira luz.

3.3 – O Jogo, a Ficção e a Pedagogia

Os jogos respeitam a natureza da ação do homem – que é situada e finalizada –, propiciando-lhe um exercício inocente e sem frustrações, mas à margem da vida.

Porque ao jogar atuamos conforme nos é próprio – os jogos nos interessam; porque as regras lúdicas simplificam e artificializam as condições dessa ação, separando-a da complexidade preocupante e perigosa da vida real, eles nos distraem. (Não falo evidentemente dos “jogos de azar”, que visam o lucro através de uma aritmética de compensações entre o pouco que mais provavelmente se perderá, e o muito que menos provavelmente se ganhará; nem do interesse pecuniário que pode ser acrescentado aos demais jogos, e que, não sendo lúdico em si, pode adulterá-los, se for excessivo).

Os elementos constitutivos do jogo são os seguintes: *a)* regras definidas e lógicas que delimitam um sistema fechado e autônomo de ações orientadas para atingir objetivos determinados; *b)* existência, nesse sistema, de fatores de indeterminação e imprevisibilidade, calculados para serem superáveis; *c)* *competição*: possibilidade de serem ou não alcançados os objetivos propostos, ou (e) variável e graduável o êxito nesse sentido; o fato de tais alternativas resultarem da utilização mais ou menos inteligente, atenta, ou destra, das regras, e também da *sorte*, ou seja, da constituição imprevisível de situações mais ou menos favoráveis onde terá de atuar-se; por último - Nietzsche advertiu lucidamente que só era estimulante e, no fundo, possível, a luta entre iguais - a possibilidade de os jogadores poderem compensar, com a sorte, a desvantagem da sua menor competência.

Às regras do jogo corresponde, na ficção, o conhecimento das personagens, e da sua situação e propósitos; sem ele a ficção não se inicia verdadeiramente; (aliás o estabelecimento dessa exigência lúdica é tão importante que, contrariando embora as nossas convicções éticas, todos tomamos espontaneamente “partido” pelos figurantes que iniciam a ação, nos termos que indicamos). As mutações imprevisíveis, o azar, consistem na alteração das situações por causas alheias ao contexto; aqui os deuses “ex-máquina” têm livre curso, ao contrário do que Aristóteles justamente recomendava para o drama artístico. E a competição nasce dos conflitos em cena, que são transferidos para os assistentes, que apoiam esta ou aquela personagem, conforme complexas motivações de ordem psicológica, mas que, em termos de ficção, têm, como índices de preferência, a sintonia com a situação criada, e a destreza, a eficácia e a sorte (ou os seus contrários).

Como se vê, a pura ficção não é *séria* de sua natureza e coloca-se deliberadamente à margem do mundo ético e da ação docente. Não faz por isso sentido submetê-la aos problemas da neutralidade axiológica. Estes só surgem nos casos híbridos em que o drama artístico e a ficção se misturam de forma equívoca; dentre esses híbridos, o caso mais típico e merecedor de atenção é o das novelas televisivas. Precisando de prender a atenção e distrair, são ainda, pela própria estrutura temporal, mais aptas para a ficção do que para o drama artístico. Isto tende a originar misturas grosseiras, em que personagens indefinidos e incoerentes complicam indevidamente a ação, ou proferem, a propósito e despropósito, frases sentenciais de belo efeito, carregadas de “mensagens” com que o autor da obra incapaz de conter o próprio “gênio”, ou a paixão ideológica, resolve brindar o público; também os realizadores por vezes ajudam, com cenas retóricas que mudam o clima, na ostensiva determinação de transmitirem algo de poético e profundo que, lamentavelmente, escapa quase sempre aos mais sagazes. Não quero porém dizer que a telenovela não possa veicular, com êxito, um drama artístico. Afirmo só que, para tanto, é preciso talento e determinação suficientes para vencer as dificuldades de um gênero mais vocacionado para a ficção.

Concluindo, também a estas obras híbridas se aplicará o que dissemos a propósito da função pedagógica da crítica, relativamente às obras de arte; salvo quando deva prevalecer a estrutura da ficção, como acontece na maioria das novelas televisivas, pois nesse caso se tratará de reconduzir os autores à humilde mas verdadeira natureza do gênero, denunciando excrescências abusivas ou pretensivas.

4 - O Significado pedagógico do Historicismo

Todas as questões filosóficas relativas ao tempo interessam diretamente à pedagogia. Não sendo oportuna a distinção rigorosa entre tempo físico ou espacializado, tempo biológico, tempo metafísico (que nos afastaria, demasiadamente, da linha central das nossas análises), limitemo-nos aos historicismo, que se inspira, aliás, nas dimensões tipicamente antropológicas da temporalidade.

Consiste o historicismo no entendimento de que a realidade humana é temporal, por essência, e se inscreve numa cronologia irreversível. Sendo três as instâncias do tempo humano – passado, presente e futuro –, é lógico que nele se constituam três atitudes que preferentemente valorizem cada uma dessas instâncias. O tradicionalismo, o atualismo e o progressismo são doutrinas que correspondem àquelas atitudes.

Cada uma destas doutrinas tem os seus fundamentos e motivos de preferência. Mas, como aparentemente se excluem, é necessário saber qual delas melhor realiza a essência do historicismo, unificando, em si, as restantes.

Tentemos, para tanto, precisar a noção de historicismo. A perspectiva de um

tempo irreversível é própria da fenomenalidade psicológica e histórica, que é especificamente humana. Mas isso não impediu que fosse projetada sobre a totalidade do real – também sobre a matéria e sobre a vida – por força da irresistível tendência para a unidade que dirige o conhecimento. (Observe-se aliás, de passagem, que todas as metafísicas espiritualistas implicam o historicismo, embora tenham de resolver o problema das suas relações como o Espírito Absoluto).

Essa temporalidade universal e substantiva levantou difíceis questões gnosiológicas, ainda hoje sem solução pacífica e satisfatória. Como apreender conceitualmente uma realidade em permanente mutação? Afastada a hipótese da dicotomia, aberta por Parmênides, entre um mundo inteligível, estático e verdadeiramente real, e um mundo sensível, mutável e aparente, e afastada também a hipótese de um movimento cíclico e repetitivo, que não respeitaria a irreversibilidade do tempo, como apreender, repetimos, uma realidade movente? A experiência avulsa e infindável das suas infindáveis e avulsas mutações, ainda que fosse fisicamente possível, digamos assim, também não serviria, por não observar a exigência conceitual que é própria do conhecimento humano.

Para maior clareza, interroguemo-nos sobre o exato significado dessa irreversível temporalidade.

Excluída a hipótese de uma realidade caótica, isto é, de uma multiplicidade, estática ou dinâmica, refratária a qualquer sentido (que seria incognoscível, por definição, e consistiria numa das visualizações possíveis do Não-Ser) e posto, à partida, o Ser na sua unidade, o sentido do seu mobilismo só poderá entender-se como progressiva diferenciação e revelação de si *mesmo*, ou seja, em termos dialéticos. Que quer isto dizer? Sejam cuidadosos, pois grande parte das trágicas dificuldades da cultura contemporânea advém de um mau entendimento do que seja a dialética.

Em todos os domínios, para o homem, conhecer é unificar o diverso; esta unificação será sempre feita de modo conceitual ou lógico. Mas como, por outro lado, conhecer é sempre apreender *existentes* (isto é, *dados*, fenômenos não ilusórios), a relação essência-existência é, de uma forma ou de outra, constitutiva de todo o conhecimento. Mais ainda, seja num contexto sincrónico ou estático, seja no historicismo, a essência é sempre prevalecte do ponto de vista gnoseológico. O que diverge são as suas relações com os existentes. Enquanto no primeiro caso se configura uma posição chamada *essencialista*, que desvaloriza as diferenças, constitui-se, no segundo, uma posição integradora (que não recebeu, até hoje, teorização mais profunda do que a de Hegel) segundo a qual a verdadeira universalidade - a verdadeira essência - não é a que anula as diferenças, mas aquela que as integra.

Esta segunda perspectiva, historicista e dialética, entende, pois, que é num tempo irreversível que se manifestam as diferenciações do Ser, e privilegia, como motor de marcha da história e do conhecimento real (incluída a Natureza), um primeiro momento metódico-ontológico discriminador de diferenças potenciais. Aqui são possíveis dois desvios opostos e paradigmáticos: *a)* o hegeliano, já assinalado por Benedetto Croce, que considera como contraditórias as simples distinções, para que possam ser submetidas aos imperativos de uma lógica fundada sobre o princípio de identidade, isto é, da mais unificadora e perfeita das lógicas, todas as concretizações diversificadoras da realidade; (efetivamente, segundo Hegel, é pelo fato de a contradição ser *impossível*, que a síntese necessariamente surgirá; *b)* o desvio típico dos surrealistas e demais cultores otimistas do *non-sense*, que assim julgam provocar o espírito, forçando-o a unificações mais profundas do que as facultadas pela lógica formal.

Findo este brevíssimo exame do historicismo, que desejaríamos, ainda assim,

suficiente, chegou a altura de ver qual das três doutrinas –, tradicionalismo, atualismo e progressismo – melhor incorpora o condicionamento ontogenético que acaba de ser descrito.

4.1 - Tradicionalismo e Progressismo. Formas imperfeitas de Historicismo

A ótica própria do tradicionalismo foi a que primeiro surgiu na história das idéias, certamente por corresponder à categoria cognitiva mais espontânea e comum, que é a de *causalidade eficiente*. Na verdade, tudo quanto existe neste mundo mutável e incerto, teve (ou *tem*, pois o ocasionalismo não foge à exigência) as suas causas concretas. Ora, toda a causa é, por essência, anterior e onticamente superior ao efeito. Superior até porque a lógica da explicação causal exige que o número de causas seja, quanto possível, menor que o dos efeitos, e considera paradigmática e ideal a causa única; logo, as causas de quanto exige *estão* no *passado*, e será para ele que deverá dirigir-se o olhar do homem se quiser conhecer a realidade profunda do mundo, e saber quem é.

Compreende-se que a inicial utilização desta categoria explicativa tenha sido espontaneamente englobante, e se tenha situado nas perspectivas mítica e religiosa. Nelas teve origem uma visão pessimista e degressiva da História, que foi impressionantemente poetizada por Hesíodo, e esteve presente em todas as religiões. De fato, uma pergunta inevitável se impunha: porque se ocultaram essas causas? Como explicar a estranha miopia humana de ver o menos e não ver o mais? De ver o efeito fugidio e avulso, e não ver a realidade substantiva que o gerou? Porquê esse ocultamento de Deus? Só uma culposa iniciativa poderia explicá-lo. Daí que toda a religião pretenda assegurar um regresso, uma re-ligação ao passado, ao tempo primordial em que os homens conviveram com os Deuses e deles receberam a Sabedoria. (É claro que no Judaísmo, e, em especial, no Cristianismo, este esquema é completado por uma dimensão progressiva. Deus esteve no princípio e estará no fim dos séculos. Mas nem por isso o movimento da História é circular, e, em última análise, regressivo, pois o “novo Adão” é infinitamente mais perfeito. Também o tempo humano, graças à Encarnação de Cristo, perde a conotação negativa, se abre a um progresso transfinito e toca a eternidade).

No plano filosófico e científico, a causalidade eficiente foi vista de modos muito diversos, e a sua história tem sido, até hoje, particularmente agitada. Referiremos só dois pontos fundamentais. A sua *espacialização*, operada pelos Gregos, ao transitarem da cosmogonia para a cosmologia, mediante a formação de uma entidade *neutral* relativamente a todos os grande planos ônticos: nada tinha da divindade dos deuses; também não era humana, por ser impessoal; não sendo anímica, separava-se da esfera dos seres vivos; e distinguia-se ainda das coisas materiais por ser abstrata ou ideal. Certamente que a idéia da Natureza possuía elementos positivos, embora seja duvidoso que, logo à nascença, todos eles tenham sido claramente vistos. Como quer que fosse, e com maior ou menor cumplicidade dos geômetras, ela implicou uma valorização do espaço e da suas condições de inteligibilidade, constituindo a primeira tentativa coerente e determinada de unificações do real. Nesta nova perspectiva, portanto, ao passar de um tempo irreversível para um tempo repetitivo que mais não pretendia do que medir a duração dos movimentos espaciais, a causalidade eficiente *destemporalizou-se* artificialmente, integrando-se num conhecimento orientado para apreensão de uma realidade imóvel. Embora não tenha perdido, nem perca nunca, a sua espontânea aptidão para valorizar o passado, a causa eficiente, nas suas novas modalidades, fez com que o tradicionalismo se aproximasse muito mais de uma gnoseologia essencialista do que historicista.

É certo que, no plano das ciências humanas, o enfoque epistemológico

tradicionalista valoriza a “experiência histórica” como insubstituível terreno factual onde deverão apoiar-se todas as teorias. Mas, ainda assim, por entender que o passado imobilizou, irremediavelmente, tudo o que aconteceu, esse terreno factual é visto como estático, e mais adequado, portanto, a uma perspectiva essencialista.

Concluindo: dividido entre uma gnoseologia que se propõe apreender a realidade enquanto imóvel, e uma visão historicista que reconhece na temporalidade irreversível a dimensão antropológica por excelência, o tradicionalismo é forçado a entender as relações entre essência e existência da forma seguinte: *a)* é possível, no homem, uma separação *temporária* entre essência e existência; ou, mais simplesmente, ele é capaz de viver, durante algum tempo, de maneira desumana, e, no caso limite, tem liberdade para se destruir e desejar o nada, sendo esta necrofilia que em grande parte inspira as suas ações e as mutações históricas; *b)* no passado, pela simples razão de ter durado, a essência humana foi realizada; *c)* por isso, a história é verdadeiramente “mestra da vida”, e as mudanças devem ser olhadas como indesejáveis e fruto de rebeldia e insensatez, inspiradas no perverso ódio ao Ser, salvo quando são *restauradoras*; *d)* o espírito revolucionário que anima a mentalidade moderna e busca a essência do homem em modelos racionalistas e ucrônicos que desprezam a História, e pretende tudo recomeçar a partir de uma impossível “estaca zero”, deve ser combatido sem tréguas, por trazer no ventre a destruição da Humanidade.

Todas estas teses são imediatamente aplicáveis no plano da pedagogia, mas estão hoje fora de moda, e só são valorizadas enquanto erroneamente se supõe que constituem a única alternativa para um ensino progressista, cujas deficiências saltam à vista e são preocupantes; (defendemos, muito ao contrário, que é falsa a opção entre o tradicionalismo e o progressismo pedagógicos, como veremos).

O que haverá, pois, a reter, como conclusão última de tudo o que dissemos, é que o tradicionalismo, por virtude da gnoseologia que lhe é própria, se nos revela como sendo uma forma imperfeita de historicismo.

Já trataríamos do iluminismo e do progressismo a propósito de alguns dos seus aspectos éticos e pedagógicos. Vamos considerá-los agora do ponto de vista gnoseológico, procurando saber se, nesse plano, respeitam ou não as estruturas do historicismo.

As relações entre o iluminismo e a História são equívocas. Na medida em que faz tábua rasa das épocas pré-científicas, e em que visa a fase final e definitiva do paraíso tecnológico, o iluminismo é anti-histórico. mas, enquanto se propõe realizar o “progresso científico” (cuja “mitificação” tanto contribuiu para generalizar a ótica progressista), regressa aparentemente a uma valorização do tempo histórico que se abre na direção do futuro, dos “tempos novos”. Dizemos aparentemente porque a noção iluminista de progresso científico implica uma atitude progressista e uma atitude revolucionária, ou seja, valoriza e desvaloriza a História. Tem apreço pelo tempo quando reconhece que só nele, através da gerações, os homens percorrerão a distância que os separa do conhecimento completo e definitivo da Natureza; é revolucionário enquanto entende que o passado é, por essência, imperfeito e destinado a morrer, pois é inevitável e constante um retardamento do passado social em relação ao avanço da ciência que o dirige, até que finalmente advenha a derradeira fase da humanidade, em que os homens dominarão inteiramente o mundo e toda a vida social obedecerá as leis da ciência. (Observe-se, de passagem, que o iluminismo é universal, por essência, e não atua só no desenrolar da vida de cada nação ou unidade cultural, mas, sincronicamente, nas relações internacionais, sendo nele que se fundamenta o colonialismo mais radical).

4.2 - Iluminismo, Progresso e Revolução

E assim chegamos a um ponto delicado de onde partem várias linhas de análise, e que exige distinções rigorosas sob pena de tudo se confundir. Trata-se de mostrar como a atitude progressista interior à noção iluminista de “progresso científico”, valoriza a atitude revolucionária (que não pode considerar-se progressista pela simples e negativa razão de visar uma sistemática destruição do passado) e como adquire, ao situar-se no plano ético, uma conotação *sui generis*.

No que respeita à primeira questão, vamos reporta-nos ao esquema cartesiano. Bacon, Galileu, Descartes e Locke deram contribuições autônomas e decisivas para a gênese do iluminismo, mas só o pensador francês fundamentou o progresso científico em termos radicais, ao propor um método que considerava capaz de dar ao homem o conhecimento integral do mundo. Segundo Descartes, a ciência cresce linearmente, por virtude de um desenvolvimento lógico interno, ainda que seja necessário recorrer à experiência para saber, quais dentre os efeitos dedutíveis dos princípios, foram efetivamente realizados pela Natureza. (Só Leibniz irá dispensar essas verificações, apoiado na tese de que o mundo real é o melhor dos mundos possíveis; melhor, entenda-se, de um ponto de vista dedutivo, ou seja, aquele em que o mínimo de causas produz um máximo de efeitos). Sendo assim, os princípios e todos os conhecimentos que, a partir deles, se foram sucessivamente estabelecendo, constituíam um patrimônio herdado, uma *tradição*, com a conseqüente valorização do passado. Todavia, vendo bem, essa valorização do tempo era negativa, pois o ideal seria “queimar etapas”, reduzindo ao mínimo a sua duração. (Aqui, uma das raízes da idéia, hoje tão generalizada, mas confusa, de “aceleração histórica” que adiante veremos).

Resumindo, a tese iluminista de que o progresso da ciência é o motor do progresso em geral, que contribuiu decisivamente para que a ótica progressista se generalizasse, não é, em si mesma, historicista nem progressista, porque não reconhece um sentido positivo à irreversibilidade do tempo histórico; a sua orientação escatológica, e a epistemologia física-matemática que a anima, dão, pois, ao iluminismo, uma vincada feição essencialista. Subsiste todavia o problema de saber como, a partir dele, se mitificou a idéia de progresso. Temos para nós que isso ficou a dever-se às ligações da ciência e da ação revolucionária com a ética, que são complexas e difíceis de determinar.

Diremos esquematicamente, e para maior clareza, que as idéias que protagonizam a agitada e dramática vida moderna, em lances que por vezes parecem absurdo, mas têm, no fundo, a sua lógica, são as seguintes: liberdade individual, ciência, ética e felicidade.

As relações entre as três primeiras são relativamente fáceis de ver. Num primeiro momento, o progresso científico configurou uma ética de libertação, anárquica e revolucionária, como já deixamos entrever. Se é só a ciência que liberta das servidões naturais, está automaticamente justificada uma rebeldia generalizada contra todas as situações pré-científicas. (Fica obviamente por saber o motivo por que as servidões impostas pela natureza são básicas e condicionadoras das restantes servidões humanas; mas o tema prende-se com a idéia de felicidade, que veremos a seguir). Essa justificação sanciona eticamente uma atitude e uma ação revolucionárias meramente destruidoras, que se sintonizam aliás com a tendência estruturalmente negadora da vontade humana. (Se o homem não é onipotente, só a capacidade de negar lhe garantirá a liberdade em termos radicais; por outro lado, a independência é condição prévia ao exercício de uma liberdade positiva). Num segundo momento, porém, verifica-se que libertar é racionalizar, e é aqui que entra em cena a felicidade e o fim último do homem, que o iluminismo coerentemente entende como decorrentes de uma racionalização integral da situação humana, neste mundo. Ora, assim

sendo, a liberdade individual, cuja historicidade é meramente negativa, anular-se-á nessa mesma racionalidade integral, que mais econômica e seguramente será obtida e mantida (não esqueçamos a inevitável presença social de uma maioria de crianças e imaturos) mediante uma meritocracia de cientistas e filósofos. Desta forma se passará da primitiva ética libertária, a uma ética de obediência, característica dos regimes totalitários.

Aqui aflora, como se vê, uma das contradições da mentalidade moderna, que nos força a ir mais longe, tentando compreender com mais clareza as relações entre a ciência e felicidade, no iluminismo. A questão desdobra-se em dois planos: um teórico e outro histórico. No plano teórico, a primeira observação a fazer é que a ciência física-matemática dos iluministas é metodologicamente materialista: apta só para conhecer realidades materiais. É certo que essa mesma ciência postulava a inteira racionalidade da matéria, e, por via disso, a sua íntima ligação com o homem, e, até com um *Logos* divino. Todavia, tais ligações “metafísicas”, se permaneciam no campo da razão, situavam-se *fora* da ciência. E, sendo a ciência - a racionalização dominadora da matéria - valorizada por todos os pensadores iluministas, ficava *ipso facto* reservado, e privilegiado, o espaço para uma metafísica materialista e para um humanismo reduzido ao plano natural. É certo que havia poderosos obstáculos a vencer, muitos deles solidamente instalados na cabeça e no coração dos fundadores do próprio iluminismo. Fundamentalmente, havia que vencer a ética humanista de Aristóteles e o Cristianismo. Longe de nós a intenção de demorarmos neste capítulo particularmente difícil da história da idéias. Diremos só que na genealogia do materialismo moderno, e nas posições éticas que nele se firmam, avultam os seguintes pontos: *a)* um entendimento deficiente e parcial da gnoseologia de Locke, na linha de Condillac; *b)* a valorização meramente pragmática que o autor inglês faz da ciência da natureza, reconhecendo-lhe, como mérito maior, a aptidão para realizar os valores burgueses da *utilidade* e da *comodidade*, embora numa interpretação de sentido contrário (enquanto Locke pretendia minimizar a ciência negando que pudesse conhecer inteiramente a realidade, os seus distraídos seguidores pretendiam valorizar a utilidade e a comodidade apresentando-as como sendo o objetivo da ciência no plano da vida concreta dos homens...); *c)* as antropologias de Locke e Descartes, deficientemente interpretadas também; *d)* a valorização do espírito do capitalismo feita a partir da ética calvinista, nos termos que Max Weber lucidamente revelou; *e)* as tentativas teístas de racionalização da fé. A tese hegeliana de que a razão do homem pode atingir o Absoluto, e o ateísmo radical que assim propiciou, se ultrapassam, doutrinária e historicamente, o iluminismo, nem por isso deixam de estar na linha lógica do seu desenvolvimento.

Resumindo: o iluminismo é profundamente essencialista, tal como o tradicionalismo; e também parcialmente coincide com ele no que respeita às relações entre essência e existência - o homem é capaz de se desumanizar -; mas diverge quando considera que a integral racionalização que instaurará o homem no pleno exercício da sua humanidade não é inevitável, e que a imperfeição poderá perdurar indefinidamente à face da Terra. Isso acentuou, no iluminismo, as exigências éticas e pedagógicas, e amorteceu-lhe as potencialidades revolucionárias e anárquicas. Por tal motivo se compreenderá, dispensando-nos mais comentários, que a pedagogia iluminista tenha sido dogmática e instrumentalizadora, tenha cultivado a razão e a ciência, e sido inflexível na disciplina.

Estas análises, mais longas do que desejávamos, terão ao menos o mérito de nos permitir pouco dizer agora acerca do progressismo. Como já observamos, o progressismo distingue-se do iluminismo por deslocar o conhecimento científico do plano da natureza para o antropológico, onde reconhece, como dimensão fundamental, um tempo irreversível; daí, como já sublinhamos também, o inconveniente de passar a apoiar-se numa metodologia imprecisa e sem controle.

4.3 - Revolução e Anarquismo

Pensamos que isso acentuou a importância da ação revolucionária e enfatizou o valor da liberdade individual. Na verdade, enquanto no iluminismo houve um certo pudor em submeter o homem ao determinismo das ciências da natureza sem a mediação da pedagogia e da ética, no progressismo, a “mitificação” do conhecimento científico, entendido agora em termos vagamente dialéticos, configurou o esquema escatológico como necessário; a fase definitiva em que os homens ascenderão à maturidade, chegará fatalmente, - “justificando” a intransigência e o empenho da ação revolucionária, assim como um comportamento anarquista. Anote-se que esta aliança natural entre revolução e anarquismo não tem sido vista, nos parece, com suficiente nitidez. O que não é aliás para admirar, porque o “*ethos*” do anarquista e do revolucionário são diversos, e, de certo, modo, incompatíveis.

A ação revolucionária é agressiva, violenta, dogmática, radical, e só funciona numa organização rígida e hierarquicamente autoritária, que pode até revestir a forma de “ditadura do proletariado”; o revolucionário é um asceta que, subconscientemente ou não, fez voto de obediência, pobreza e castidade... Já o anarquista gosta de viver sem peias, abre a luta contra todas as formas de repressão, tal como imediatamente se manifestam, sem escolher, e é incapaz de medir conseqüências ou aceitar compromissos. Têm de comum o ódio às formas imperfeitas e inautênticas (in-essenciais) da humanidade, e a certeza de que o “futuro prometido” um dia chegará; também supõem ambos que, no paraíso terrestre que aguarda o homem, todos gozarão da perfeita liberdade - e felicidade - de serem eles mesmos; ou seja, aceitam também, os revolucionários, que o anarquismo é o último ideal a atingir. Entendem estes porém, com inegável coerência aliás, que um anarquismo prematuro e romântico é inevitável, ou mesmo contraditório, devendo por isso ser combatido sem piedade - salvo se puder ser posto, episódica e taticamente, ao serviço da revolução. (É o que acontece, presentemente, no campo da pedagogia e da política, nos países onde a ação revolucionária se não apoderou dos comando do Poder). Os anarquistas, pelo seu lado, temem que os revolucionários, prisioneiros de um dogmatismo teórico cada vez mais frágil (a “mitificação” da ciência a que aludimos não pode resistir indefinidamente aos golpes da crítica e aos desmentidos da realidade), e de um totalitarismo cada vez mais insuportável no plano da ação, - se esqueçam do sabor da liberdade, e bloqueiam a marcha da própria revolução que julgam servir.

Deste impasse nasceram dois novos movimentos progressista na aparência. Um é conciliatório, positivo, e mantém-se fiel ao esquema escatológico: serão as reformas democráticas que, em vez da revolução, mais rápida e adequadamente levarão ao estádio paradisíaco final. (Sublinhe-se que se mantém teimosamente preso ao modelo iluminista e progressista clássico - os homens serão felizes quando a ciência os tiver libertado das servidões da natureza, e o anarquismo os tiver salvo das opressões sociais e políticas, ficando livres assim para uma vida autêntica, em que poderão realizar, a seu gosto, as potencialidades positivas da própria personalidade). O outro é conciliatório também e mantém-se igualmente fiel ao esquema escatológico, mas entende que a via política e democrática nunca atingirá o alvo e deverá ser substituída por uma ação cultural que seja simultaneamente revolucionária (destruidora de formas caducas) e “profética”, isto é, criadora de modelos sociais e psicológicos que progressivamente se aproximem dos ideais desejados. Convém observar, de passagem, que este progressismo cultural está dividido pelo seguinte dilema: se desfaz a “mitificação” das ciências humanas, problematiza e perde os ideais e convicções progressistas; mas se mantém essa mitificação não conseguirá fazer obra cultural inovadora; quando muito, será crítico da “heterodoxias”, e exegeta dos “livros sagrados”.

Até aqui permanecemos no interior do progressismo, e a rápida análise que

fizemos da suas modalidades permite-nos concluir que, em todas elas, o enfoque essencialista é fundamental, ou seja, que o progressismo é uma forma *imperfeita de historicismo*. E era esse o objetivo central das nossas investigações.

Quanto ao voluntarismo libertário que hoje anima algumas correntes ideológicas contemporâneas (designadamente o movimento das chamadas comunidades de base e o socialismo autogestionário), não o temos por rigorosamente progressista, uma vez que não reconhece o valor da ciência, renunciando ao esquema escatológico e desprezando as essências. Mas não há dúvida de que essas correntes têm raízes progressistas, não só porque, como já observamos, procuram ultrapassar o conflito aberto entre revolucionários e anarquistas, mas ainda porque respeitam alguns pontos doutrinários: a valorização do futuro e a visão agônica da História. E poderá até supor-se que numa versão não essencialista - (o tempo histórico, incansável modelador de novas formas de humanidade, jamais terá um fim) - o progressismo satisfará as exigências do historicismo, não sendo assim, como afirmamos há pouco, uma forma imperfeita sua. Isso nos obrigará a ver o assunto mais de perto. Em síntese, a questão põe-se nestes termos dilemáticos: *a)* ou essas correntes anarco-voluntaristas se supõem dialéticas, justificando por esse modo a sua ação revolucionária; *b)* ou supõem, na vontade, um soberano e indeterminado poder criador, que as aproximará muito mais de Fichte do que Hegel. No primeiro caso, porque toda a dialética progressista pós-hegeliana possui uma lógica interna orientada num sentido positivo, a caminho da completa inteligibilidade do real, elas perderiam o fundamento invocado, ao darem uma abusiva exclusividade aos momentos negativos do progresso; continuariam anarquistas e revolucionárias, mas *niilistas* e gratuitas. No segundo caso, apoiando-se num poder criador da vontade, teriam que renunciar à sua metodologia negativista e revolucionária, como ao seu anarquismo, para cultuarem e seguirem os heróis, os chefes carismáticos, que mais poderosamente dessem forma à vontade coletiva. Concluindo, estas modalidades de um pseudo-progressismo não essencialista carecem inteiramente de fundamento, e não passam de modismos confusos. Por outras palavras, também estas formas abortivas de um progressismo não essencialista contrariam o historicismo, dado o seu *niilismo* e a sua irracionalidade.

4.4 - O Atualismo - único Historicismo coerente

Menos elaborado, não tendo inspirado, até hoje, movimentos ideológicos, o atualismo é a modalidade mais fundamentada e fecunda de historicismo.

Com efeito, ele vai privilegiar, no tempo, a sua instância substantiva, que é o presente. É sempre a partir do presente que o passado e o futuro se configuram por ser nele que reside, sem fuga possível, tudo quanto existe. Vendo bem, o passado é constituído por um rosário de presentes que já foram, e o futuro, pela perspectiva de presentes a haver. Por outras palavras, o presente é a única das três instâncias que permite uma unificação do tempo. É nele também que o tempo toca e a eternidade e a ela renovadamente se mantém unido. De fato, a única visão possível da eternidade é a de um presente pleno. E é nessa referência à plenitude que a temporalidade humana ganha o seu mais profundo significado, possibilitando uma adequada valorização do passado e do futuro.

Por outro lado, é ainda a partir do presente que melhor se articulam a ação humana e o tempo. Efetivamente o tempo não é só a dimensão do existir e atuar. É também um espaço aberto à liberdade e à plenitude, que habitam no presente e são independentes do passado e do futuro, sem contudo deles se poderem alhear. A cada momento o homem se reconhece e afirma: ao passado vai buscar os termos da sua identificação, assumindo o que nele considera valioso e repudiando o restante; no futuro projeta o seu progresso e

aperfeiçoamento, agenciando presentes mais felizes e plenos a viver.

Por outras palavras, há no atualismo, por força da sua valorização do presente, uma atitude realista (já sublinhamos ser nele que habita tudo o que existe), e uma atitude ética, por ser necessariamente seletiva toda a sua referência ao passado e ao futuro.

E esse realismo não consiste só na impossibilidade de fugas imaginárias ao que existe, designadamente à presença dos dados perceptivos (toda a fantasia se situa *fora* do presente, e a sua hipotética ligação ao real unicamente será possível no passado ou no futuro), mas na exigência de apenas aceitar do passado o que, de uma forma ou outra, se manteve vivo e atuante; e de só prever, como reais acontecimentos futuros, aqueles que determinarem uma modificação do presente.

A atitude ética, por sua vez, não consiste apenas em que nenhum presente humano é redutível à pura fatualidade que o situa, mas está aberto, sempre, ao horizonte da possibilidade de outros fatos, melhores ou piores; nem na circunstância correlativa de necessariamente se aferir e avaliar em função da plenitude integradora a que aspira; mas em seleccionar, no passado, aquilo que é desejável no presente; e em eleger, na carta dos futuros possíveis, o mais promissor em presentes valiosos a viver.

Desnecessário seria acrescentar como o atualismo é animado por uma dialética integradora que - ela só - valoriza o tempo e a História. Num presente assim entendido como substantivo, eficaz e livre, todas as tradições podem convergir e ser submetidas a um esforço de unificação; ou criticadas e preteridas em favor de novas formas humanas a projetar no futuro.

Poderá perguntar-se ainda se o atualismo resolve o problema da relações entre essência e existência, e de que maneira o faz. Diremos que a sua eticidade e realismo lhe permitem uma síntese sempre renovada dessas duas dimensões do ser temporal do homem: nunca a existência é aceita como mero fato, nem circunscrita ao plano do real dado; nem a essência é concebida como simples idéia, situada no plano do real possível; a ambas o atualismo integra numa perspectiva ôntica e axiológica, ou seja, na perspectiva das possibilidades realizáveis e valiosas. Em breves palavras: a existência realiza sempre, e renovadamente, uma essência dinâmica, aberta a um enriquecimento transfinito, mas carecendo, a cada momento, de ser definida.

Ao contrário do que geralmente se supõe - e teme -, o progresso do conhecimento não relativiza a verdade. A *Verdade* é, para o homem, um complexo e transfinito tecido de verdades parciais, mas integráveis, algumas já definidas, outras ainda problemáticas, outras nem sequer suspeitadas.

Ao terminar estas anotações acerca de tópico tão fecundo, só dois comentários mais sobre a maneira como deverá entender-se a ciência da História (e, correlativamente, a pedagogia) à luz do atualismo. Diremos que, assim encarada, ela estabelece uma dupla ligação ao presente. Em primeiro lugar, porque é sempre a partir de um presente que o conhecimento histórico se constitui; depois, porque os sucessos históricos unicamente são inteligíveis quando referidos também a um presente-passado ou *época*. Mas esclareça-se, desde já, que a época não é um corte convencional na linha cronológica e na suposta seqüência direta das chamadas causas históricas. Pelo contrário, ela deve ser entendida como uma concreta plataforma onde os homens, então vivos, se situaram, assumindo um passado referido ao seu presente, e lutando por futuros visíveis e possíveis a partir dessa sua circunstância.

É claro que nem todas essas atualizações, de gênese originariamente pessoal e de

expressão imediata no plano da cultura, se realizaram historicamente; foi ainda necessário que tivessem encarnado em grupos dinâmicos e empenhados, com êxito, na conquista do poder, como lucidamente observou Max Weber. Em última e decisiva instância, é a vontade política que dirige o curso da História, embora, infelizmente, ela não seja sempre inteligente e eticamente qualificada, e tenda a degenerar, empenhando-se tão só na própria sobrevivência, quando a não assistem instituições moralizadoras e críticas. Mas isso não significa que as mentalidades triunfadoras anulem as restantes; também estas integram o complexo tecido social e devem interessar ao historiador, porque só o conhecimento da sua presença e da sua ação permite uma visão global e clara da épocas passadas e da sua seqüência.

5 - Breves Reflexões sobre o Atualismo Pedagógico

Tendo o historicismo o mérito incontestável de reconhecer no homem a temporalidade irreversível como dimensão essencial, e provado, ao que supomos, que o atualismo é a forma perfeita do historicismo, - compreender-se-á agora que se não justifica, como necessária, a opção entre um tradicionalismo e um progressismo pedagógicos. Pelo contrário, interessará teorizar adequadamente o atualismo, colhendo dele todos os frutos que promete, no campo da pedagogia. Não é esta a oportunidade de o fazermos, de maneira sistemática. Teremos de contentar-nos, no momento, com investigações introdutórias, pois a matéria é nova demais para consentir análises definitivas. Além das observações de há pouco sobre as perspectivas que o atualismo abre ao conhecimento histórico, de interesse imediato para a pedagogia, e das considerações a propósito da neutralidade axiológica no ensino, que são integráveis numa futura teoria do atualismo pedagógico. - só faremos sobre o tema, alguns comentários mais.

Aproveitaremos para isso a crítica a uma doutrina pedagógica que foi muito difundida no Brasil, e se encontra exposta no livro de W. H. Kilpatrick “Educação para uma Civilização em Mudança”.

A fundamentação filosófica e histórica da doutrina é apressada e superficial. Mas isso não lhe diminui o interesse, que consiste precisamente em pretender integrar a pedagogia na visão atual do mundo - o que se nos afigura certo e inteiramente de acordo com a valorização que deve ser feita do presente. À partida, pois, o que poderia ser um louvável atualismo pedagógico. Mas logo tudo se confunde, por causa de uma análise deficiente da contemporaneidade; deficiente, inclusive, do ponto de vista metodológico, o que é perdoável. Na verdade, os fatos culturais têm um estatuto epistemológico muito diferente dos fatos naturais, naqueles, a fixação de um sentido carece de uma interpretação prévia e fundamentada, o que torna particularmente grave a descrição ingênua de um significado suposto comum, como foi feito; aliás, na própria Natureza, a imediata aparência empírica, muito mais pacífica e objetiva, também não é levada em conta pela ciência. Mas, mais grave do que isso, é a tranqüila temeridade com que, a partir de bases tão frágeis, se elaboram e apresentam como princípios a observar em toda a vida social, conceitos que impedem o homem de se projetar no futuro, mutilando-o da mais preciosa das suas dimensões, que é a dimensão da esperança. Referimo-nos aos conceitos de “aceleração histórica” e de “mudança social”, entendidos em termos tais que proíbem, simultaneamente, o aproveitamento da experiência do passado, e a elaboração de projetos para o futuro.

Certamente que o anúncio desta nova, e ainda mais trágica, situação humana, deveria ser acompanhado dos tranqüilizantes indispensáveis para sua impávida aceitação nos meios acadêmicos. E assim aconteceu. Simultaneamente com o reconhecimento da anarquia reinante e em expansão, nos espíritos e nas relações sociais, anarquia que, segundo se

afirmava, a nova situação tecnológica tornara definitiva, - ofereciam-se os remédios possíveis para que a vida pudesse continuar. A pedagogia de Kilpatrick, mais do que uma pedagogia anárquica, pretende ser uma pedagogia para a anarquia. Deveremos aliás reconhecer que no seu esquematismo simplista há uma certa lógica: se não podemos saber como será o mundo daqui a vinte anos, também não saberemos o que ensinar às novas gerações; só nos restará prepará-las para inevitáveis e sucessiva mudanças. De que maneira? Treinando-as para encararem as novas situações com calma e sem preconceitos, objetivamente procurando nelas descobrir, equacionar e resolver os problemas mais urgentes; e preparando-as ainda para uma convivência democrática e pacífica, onde a cooperação é indispensável para a visão e solução dos problemas comuns.

Como se vê, nesta pedagogia anarquista, há a dose possível e corretiva de valores não-anárquicos: *a*) a problematização é um dos mais puros atos racionais (e nós já sabemos que o anarquismo valoriza, no homem, as instâncias obscuras); *b*) todo o problema emergente é, no fundo, uma ameaça ao *statu quo*, ou seja, a sua solução está, em princípio, ao serviço de uma atitude conservadora (também sabemos que uma das formas mais fáceis e imediatas de anarquismo consiste em contestar o *statu quo*); *c*) a cooperação salva os ideais democráticos da mudança inevitável e universal, atribuindo ainda ao *mútuo consentimento*, - este, sim, valor básico da ética anarquista - uma feição conciliatória e lastreada, para mais, com o peso de um problema comum (não há anarquismo que resista, por muito tempo, a um problema comum...).

Mas voltemos aos temas aliciantes das mudanças tecnológica da sociedade contemporânea e da aceleração histórica, que se revestem do maior interesse para uma pedagogia atualista, e estão, aliás, intimamente relacionados.

O principal argumento invocado em favor da tese de que a nossa época entrou em fase de rápidas, variadas e imprevisíveis mutações, consiste no seguinte: a história mostra-nos que durante longos e arrastados anos, foram espaçadas as melhorias técnicas integradas na vida quotidiana da civilização; subitamente, a partir dos finais do século passado, deflagra um surto irresistível de grandes inventos tecnológicos, que revolve a face da Terra e expulsa os homens dos seus caminhos tradicionais; nos últimos cem anos, o *habitat* humano mudou mais do que em todos os milênios do passado; uma única conclusão parece impor-se: a marcha da história sofreu uma brusca alteração de ritmo, e, assim como os homens de Oitocentos não podiam sequer imaginar como é a nossa vida de hoje, também nós somos incapazes de supor como será a vida daqui a alguns anos.

É patente a superficialidade da análise e da conclusão. À partida, um enfoque exterior e mecânico do movimento histórico, e uma concepção automática do progresso científico e tecnológico, que nada justifica, ou que, pelo menos, não pode apresentar-se em termos axiomáticos, tanto mais que a história das idéias nos dá fenômeno, fundamentalmente, uma versão bem diversa. Foi necessária a convergência difícil de uma pluralidade de fatores, e uma expressa e deliberada vontade de poder tecnológico, exacerbada por circunstâncias fugazes, para que o milagre acontecesse; já o insuspeito Theilhard de Chardin, tão empenhado em unir a evolução da Natureza com o progresso histórico, admitia, apreensivo, que o homem renunciasse a carregar nos ombros a ascensão do universo. Na verdade, a civilização, quanto mais complexa quanto mais frágil, e se há engano perigoso é imaginá-la como uma segunda Natureza, que marcha por si, e pode ser vítima, também, de depredações; ao contrário da Natureza, a civilização não pode ser habitada por bárbaros e ignorantes durante muito tempo...

Aliás, havia na doutrina defendida por Kilpatrick um otimismo implícito quanto aos benefícios da tecnologia, que a onda envolvente da poluição e a ameaça atômica não permitem mais.

Mas como será, afinal, a visão correta dos novos condicionalismos determinantes da vida contemporânea?

Pensamos que a ciência e a técnica abriram uma nova época. Começou, com o séc. XX, a novíssima era tecnológica, caracterizada pela integração progressiva das máquinas na vida quotidiana, foi dado, pela humanidade, um irreversível passo em frente; recuar seria fisicamente possível, mas indesejável, se nos lembrarmos que o tempo histórico é irreversível e orientado sempre no sentido do progresso; (esse regresso seria historicamente negativo, e lamentável do ponto de vista ético, pois assim se teriam sacrificado valores inéditos e promissores). E não há razão para supor que a era tecnológica seja inabalável, por imaginar que nela o homem não disponha mais de passado nem futuro, como erroneamente admitiu Kilpatrick. O que urge é a humanização integral das novas condições inéditas, que terá a seu favor, aliás, a circunstância de as máquinas serem os mais inteligíveis de todos os objetos. É claro que isso só será possível mediante uma hercúlea elaboração cultural, centrada necessariamente na inteligência e nas faculdades mais nobres da pessoa humana. Não há mais espaço, nem mais *tempo*, para a estupidez nem a ignorância; como o não há também para os maus sentimentos nem para as perversões da vontade. Hoje, como nunca, é indispensável o cultivo das virtudes sóficas, a determinação de proceder eticamente e o amor aos mais altos valores do espírito. Por outras palavras: ao contrário da proposta anti-pedagógica de Kilpatrick, é necessário e urgente educar as novas gerações para viverem na era que agora desponta; e elaborar, para isso, toda uma filosofia da educação, profunda, lúcida e integradora, que não pactue com modismos superficiais, nem cultive radicalismo imprudentes e sensacionalistas; sobretudo, que não se amarre a ideologias rançosas e odientas, mas tenha a difícil coragem da verdade.

E para vermos, de maneira flagrante, como estamos longe ainda desse novo ensino, bastarão as seguintes observações. Se a era tecnológica se caracteriza por uma progressiva integração das máquinas no quotidiano, como vimos, a primeira medida pedagógica - ditada pelo simples bom-senso - seria integrar, no currículo das escolas básicas, disciplinas teórica e práticas que dessem a todos um conhecimento suficiente do funcionamento dos maquinismos correntes; todos utilizam e possuem, ou desejam possuir, automóveis, geladeiras, televisões; mas ninguém conhece, nem “compreende”, esses seus companheiros indispensáveis do dia-a-dia. Como perdoar ignorância tão grave e generalizada? Como entender o olímpico desinteresse dos sistemas de ensino por tais matérias prioritárias? Contudo, as conseqüências da anomalia saltam à vista; além das arrelias, despesas e frustrações que essa ignorância ocasiona a cada momento, há ainda o perigo sutil da “mitificação” das máquinas que, no caso limite, leva à abjeta capitulação do homem perante o “*cibernantropos*”.

Ao terminar este longo ensaio, só algumas considerações mais sobre a aceleração do tempo histórico, vista agora de um ângulo diferente.

As máquinas e os instrumentos que a tecnologia pôs ao serviço do homem proporcionam-lhe, em síntese, os seguintes tipos de benefícios: *a)* ampliam-lhe a capacidade dos sentidos, em especial da vista e do ouvido; *b)* facultam-lhe uma movimentação no espaço muito mais rápida e fácil do que aquela que já conseguira utilizando o cavalo e a vela; *c)* aumentam, prodigiosamente, a força e a delicadeza dos movimentos de mão, que é o mais destro e versátil dos seus dispositivos orgânicos para a ação exterior; *d)* multiplicam e difundem a velocidade que praticamente suprime as distâncias, todas as suas formas de comunicação e expressão; *e)* ofertam-lhe uma memória auxiliar capaz de armazenar e devolver instantaneamente um número inimaginável de informações; *f)* finalmente, realizam certas operações lógicas e matemáticas, com uma simultaneidade multiplicadora, uma rapidez

e uma segurança, que ultrapassam também, prodigiosamente, as suas possibilidades naturais.

Como se vê, ao permitir uma tipificação, o progresso técnico perde grande margem de imprevisibilidade, sendo isso um argumento mais contra a tese defendida por Kilpatrick. Não se verifica o mesmo nas áreas mais recentes da tecnologia química e biológica. As coisas passam-se aqui de forma menos clássica e ortodoxa. Os investigadores utilizam o imenso poder das novas máquinas e instrumentos - quais “aprendizes de feiticeiro” - para violentarem a Natureza, forçando-a a mutações que não podem prever; já não se trata de uma experimentação iluminada e justificada por hipóteses científicas, mas de autênticos abusos de poder, quase lúdicos e quase gratuitos, só genericamente orientados por uma intenção pragmática - pode ser útil o que se descobrir - e alimentados por uma curiosidade descontrolada, imprópria de sábios. Regulamentar, ou mesmo proibir, esta nova magia, que ameaça levemente a ordem natural, não será, de maneira nenhuma condenar a ciência e as suas legítimas investigações. Todavia, a questão não tem para nós, de momento, interesse direto, pois as perspectivas abertas pela “engenharia genética” e outros ramos semelhantes da tecnologia contemporânea têm conotações predominantemente negativas, apocalípticas mesmo, sem ligações imediatas com a idéia de aceleração histórica.

Mas regressando ao tema, pergunta-se: o ritmo do homem não será acelerado por tais auxiliares? Impõe-se aqui uma distinção esclarecedora. Se a expressão significar ritmo orgânico ou existencial, a resposta será negativa. O mesmo se não dirá, contudo, se considerarmos a sua ação exterior.

De fato, a ação humana projeta-se do presente para o futuro; e origina, em maior ou menor grau, *tempos de espera* que são, por essência, desvalorizadores do presente em que ocorram; logo, a aceleração e multiplicação tecnológica das ações dos homens não aumentam o ritmo da sua vida, mas podem *enriquecê-la*, suprimindo, precisamente, esses desvaliosos tempos de espera.

E aqui se configura uma das mais delicadas tarefas de educação, na era tecnológica - libertar da sedução do tempo das máquinas, que é quantitativo, uniforme, exclusivamente ordenado à produção, e pode induzir a um ativismo existencialmente empobrecedor.

Repetimos, para servir de conclusão final: na era tecnológica, a vida do homem não é acelerada, mas pode ser mais rica e perfeita se a cultura, e, em especial, a filosofia e a pedagogia, souberem responder às exigências dos novos tempos.

E não se pense que essa fiscalização teria necessariamente que revestir a forma de uma “censura” que mutilasse as obras a dar a público, ou diretamente condicionasse a atividade criadora dos seus autores, e que a sensibilidade geral repudia hoje com tanta veemência. Bastaria que uma comissão de representantes desse setores sociais, titulares, por natureza, da autoridade de orientar a Educação, - se limitasse a autorizar, ou não,

NOTA

(1) Penso hoje que não compete ao Estado, muito especialmente ao Estado moderno, qualquer que seja a sua estrutura - tecnocrática, liberal ou democrática -, orientar axiologicamente a educação. Várias razões nos apoiam. Na verdade, a distinção que fizemos entre os discentes que ainda não possuem espírito crítico e aqueles que já devem gozar de autonomia mental, restringe a necessidade de impor uma finalidade educativa ao primeiro dos grupos indicados.

Ora esta circunstância levanta várias dificuldades e desencontros. Por um lado, como vimos, essa orientação pertence aos pais, ou àqueles que legitimamente os substituam, o que leva a que seja o ensino privado, muito mais flexível e diferenciável, o mais indicado para essa inicial fase discente, subordinada a uma pluralidade de posições éticas e religiosas. Mas, por lado, é esse mesmo ensino elementar que todos desejam gratuito, e, nessa medida, público.

Para agravar ainda mais a situação, acontece o seguinte: o quadro docente das Universidades estatais, desde que possuíse autonomia pedagógica e autoridade para classificar e graduar os seus próprios integrantes, poderia constituir uma magistratura independente, capaz de exercer um “Poder Educacional”, a acrescentar aos outros órgãos da Soberania. Ocorre, porém, que as Universidades atingem, precisamente, a faixa de alunos que já não carece de tutela ética.

É certo que nas sociedades abertas - até para corrigir a força meramente quantitativa das maiorias - são necessários dispositivos particularmente eficazes para selecionar os mais dotados. Esta indispensável “meritocracia” só através de professores que forem simultaneamente magistrados soberanos, tão respeitáveis e independentes como, em princípio, devem ser os magistrados judiciais, - poderia ser identificada e protegida, ainda na fase de formação. Tal apuramento dos melhores teria ainda a legitimidade que lhe adviria da circunstância de estar aberto a todos, e de a todos facultar, à partida, a igualdade de condições.

Como conciliar todas estas dificuldades?

Não nos interessa agora procurar uma solução. (Aliás, passe o truísmo, as concretas soluções políticas só poderão se encontradas, em última análise, pelos próprios políticos...). Limitar-nos-emos aos reparos seguintes.

O ensino elementar tanto poderá ser privado como público. No primeiro caso o Estado teria a obrigação de dar “bolsas” a quantos delas carecessem. (Ainda assim pouparia dinheiro). No segundo, haveriam de ser as associações de pais e as entidades religiosas a chamarem a si a orientação axiológica (depois de corrigida a generalizada e mais ou menos secreta convicção de que o que interessa é diplomar rapidamente os filhos para o exercício de uma profissão).

Atenda-se ainda a que, no ensino privado (mesmo no confessional), a premência do fato econômico facilmente poderá levar a transigências quanto à qualidade do ensino, e quanto à justa seleção dos educandos, que tem, como vimos, um tão grande valor social. Isto justificaria a magistratura educativa a que aludimos. Simplesmente, para que ela se pudesse constituir, seria necessário que os professores-magistrados tivessem ascendido aos seus cargos mediante sérios e exigentes concursos públicos, e não exercessem quaisquer outras funções.

Resta observar que a consideração destes tópicos não pode ser hoje feita sem levar em conta a participação “selvagem” dos órgãos informativos e recreativos - especialmente da televisão - no processo educativo das crianças. Quem poderá dar a esses forçados e contrariados pedagogos a noção das suas responsabilidades? Também, para disciplinar este setor anárquico da vida social contemporânea, a autoridade dos educadores - sejam eles os tais professores-magistrados titulares do “Poder educativo”, sejam as associações de pais e as Igrejas (ou todos conjuntamente) - é imperiosamente necessária, que este ou aquele programa televisivo fosse exibido, por hipótese, antes das 10 horas da noite; e a multar aqueles que, difundidos sem consulta prévia, ferissem a moralidade pública e violentassem a legítima privacidade da vida familiar.

NOTAS PARA UMA DISTINÇÃO ENTRE CIVILIZAÇÃO E CULTURA

1. A fenomenologia das obras humanas sugere a sua divisão em dois grandes tipos:

As que permitem um domínio sobre as coisas, são, por natureza, instrumentais e levam a uma modificação física do nosso *habitat*; obras fechadas ou conclusas, poderíamos dizer que são capazes de atingir, de forma eficaz, o fim que visam e nele se esgotaram.

E aquelas que, essencialmente *expressivas* e *significativas*, manifestam a condição humana na sua indecisa complexidade e nela pretendem marcar a autodefinição de cada um; obras abertas e polifônicas, que valem mais pela intenção do que pelo resultado, com ressonâncias imprevisíveis, mesmo quando intransitivas; obras, gestos, palavras, disposições interiores, vivências, imaginações, decisões, planos, toda a variada gama de atos pelos quais os homens se definem e assumem frente ao mundo e seus horizontes.

2. O que marca a distinção entre os atos que se objetivam nestes dois tipos de obras é mais o espírito com que são praticados e o fim que têm em vista, do que propriamente a sua natureza.

Os primeiros são atos potencial e intencionalmente violentos, que se prestam ao exercício do *poder* e têm em mira um *domínio*, completo e definitivo.

Os segundos, podendo embora ser feitos com veemência e energia, não pretendem nunca manifestar uma capacidade coativa, nem desejam levar a efeito uma imposição.

3. Além de um complexo conjunto de outras razões que não é oportuno agora referir, essa diferença radica no fato de os primeiros atos poderem ser eficazes, ao passo que, em relação aos últimos, nunca há um conhecimento completo e seguro das suas conseqüências. Aqueles são pois, como dissemos, essencialmente técnicos e adequados ao manuseio e utilização de coisas materiais, enquanto estes visam, antes de mais, definir, manifestar e ver reconhecida a personalidade de quem os pratica, sendo, assim, próprios das relações intersubjetivas.

4. Na fronteira destes dois contextos da atividade humana e reunindo em si as suas opostas características, situam-se a Política, a Economia, e, em parte também, a Pedagogia (1) usando a violência, exercendo poderes e tendo como alvo o domínio, a sua ação dirige-se contudo, fundamentalmente, sobre *pessoas* e não sobre *coisas*.

Note-se porém que isso não se deve a um comportamento anômalo, sempre possível ao homem; não provém de uma sacralização ou de uma antropomorfização dos objetos naturais; nem da contrária redução dos homens à matéria; resulta da própria natureza de tais formas híbridas de atividade.

5. Como se compreenderá, esta anomalia constitucional, digamos assim, torna essas áreas particularmente conflituosas e de racionalização muito precária. Em especial a política, caracterizada pela necessidade de tomar decisões públicas inadiáveis, ainda que discutíveis.

Tal como Max Weber argutamente observou, uma das suas maiores dificuldades práticas e teóricas consiste em que o político nunca está seguro dos efeitos da sua ação, mas nem por isso deixa de ser responsável por todos eles, inclusive os mais indesejados. Foi certamente a ponderação desta desconfortável circunstância que levou Weber a distinguir entre éticas de convicção e éticas de responsabilidade (*Ciência e Política – duas vocações*, Brasília, Ed. UnB, 1983, p. 113).

Afigura-se-nos contudo que a distinção não contribuirá para dilucidar as complexas relações entre Ética e Política, quer no plano das liberdades individuais dos governados, quer no plano da responsabilidade dos governantes.

6. E mesmo no que respeita a este último ponto (mais diretamente ligado à questão em pauta), a característica indicada – que resulta precisamente da circunstância de a ação política desejar exercer um domínio sobre *peçoas* e não sobre *coisas* – provocará unicamente as seguintes conseqüências: a) uma consciência mais viva do que há de trágico e de “demoníaco” na atuação política, conforme o próprio Weber sublinhou, que servirá para aquilatar da vocação daqueles que pensam em dedicar-se a essa atividade (não esqueçamos que a referida classificação ética surgiu no contexto de um estudo sobre a vocação política); b) a verificação de que o radicalismo utópico, tal como a convicção de que a história tem um sentido determinado e inamovível, de que se alimentam os totalitarismos ideológicos contemporâneos –, são contrários à realidade dos fatos. (Este tópico vai ser depois retomado e desenvolvido por Karl R. Popper).

7. Não nos parece, todavia, que qualquer uma destas observações tenha algo a ver com a Ética.

A menos que se subscrevam as seguintes teses de Weber, muito discutíveis, em nossa opinião:

a) que as várias “visões do mundo” são inconciliáveis e insusceptíveis de crítica racional;

b) que a sua escolha resulta de uma convicção ética radical;

c) que os ideais inscritos na sua mundividência própria devem orientar superiormente a ação de cada político, sob pena de ela vir a cair no plano de uma “futilidade” que acabará por comprometê-la;

d) mas que isso deverá ser feito no contexto de uma deontologia política obediente a uma ética de responsabilidade, ou seja, sempre disposta a abandonar aqueles ideais quando a sua aceitação não for pacífica, dado que a inevitável insegurança quanto à bondade objetiva e líquida dos fins, não permite que estes justifiquem os meios.

8. Ora, de todas estas teses weberianas, a única que se nos afigura de aceitação incontroversa é esta que defende que os ideais éticos do político (mas não só) devem inspirar-lhe a ação, sem serem contudo impostos de forma violenta e dogmática, o que, aliás, os destruiria como ideais.

9. Além das características que temos vindo a apontar quer a um quer a outro dos dois tipos de ação que distinguimos no parágrafo primeiro (ações de domínio e ações expressivas) – convirá sublinhar que lhes é essencial o diverso modo como se inscrevem no tempo e no espaço.

10. O primeiro tipo dessas ações e das obras que realizam permite uma rápida e universal divulgação, e o seu acervo cresce no tempo, por adição, cumulativamente, segundo um processo linear e irreversível. (Irreversível em princípio, salvo cataclismo, cósmico, degenerescência da espécie, ou grave e duradoura desordem social que paralise os sistemas pedagógicos, comprometendo irreparavelmente a memória coletiva). Uma vez descoberta a roda, ou a vela, compreende-se que esses inventos tivessem podido espalhar-se por todos os povos da Terra, permitindo-lhes um maior domínio sobre as condições naturais e conseqüente alteração dos hábitos de vida, e se tivessem integrado, para sempre, no patrimônio comum da Humanidade.

11. As ações do segundo tipo são, por essência, diferenciadoras e particularizantes; envolvem opções radicais que não podem alhear-se da Ética, opõem o ser ao dever-ser, ou melhor, elegem, dentre várias possibilidades, aquela que *deve existir*.

É nesta instância axiológica que se reinstala uma universalidade e ma objetividade de segundo grau, simultaneamente mais rica e mais frágil, e que verdadeiramente nasce a dimensão humana. Encarnado e preso à Terra, o Homem é, por sua condição, um animal metafísico: exposto aos fatos, mas podendo sempre distanciar-se deles, porque os transcende, porque está aberto a um horizonte transfinito de outros fatos possíveis, logo essa circunstância o constitui juiz do que existe e investe na função demiúrgica de melhor o mundo, ou impele a partir, pelos caminhos da Esperança, em busca do Paraíso.

Estes vetores da situação humana apontam, simultaneamente, para o real dado, ou presente, para o oculto, para o possível, para o realizável, para o valioso, para o mal e para o nada, para o uno e para o múltiplo, para o finito e para o infinito e movem-se em vários níveis intersubjetivos, do pessoal ao impessoal. Não é a altura de fazer a distinção e caracterização desses níveis. Diremos só, e isso basta na circunstância, que as culturas encarnam em grupos humanos e constituem o fundamento mais radical da sua autonomia.

12. A diferenciação cultural consiste na diversidade das línguas, dos costumes, das tábuas axiológicas, de todo um conjunto de elementos que integram uma particular forma de humanidade, dentro da qual, ou a partir da qual, cada um se situa e identifica.

Assim sendo, compreender-se-á que a expansão das culturas não seja fácil nem pacífica, e que o seu desenvolvimento não seja linear, nem irreversível, nem feito quantitativamente, por acréscimo de novos materiais, mas segundo um processo comparável ao curso do tempo interior dos organismos vivos, muito embora essa analogia não deva ser levada longe de mais.

13. Na verdade, os exemplos históricos de nascimento, desenvolvimento, apogeu, decadência e morte das culturas são enganosos, mesmo quando apresentados com a maestria e o talento de um Spengler; por outro lado e ao contrário daquilo que comumente se admite, o percurso descendente dessa curva biológica e, em especial, o fato da morte –, se podem ser tidos como próprios dos seres vivos concretamente considerados, das plantas e dos animais – já não fazem sentido em relação às espécies, nem, muito menos, às coisas materiais ou aos espíritos. Resumindo, a visão biológica das culturas não deve ser levada à letra. E no que se refere à inevitabilidade da sua morte, maiores deverão ser ainda as reservas. Insistimos em que, de fato, no quadro da realidade tal como fenomenologicamente apreendida, e dentro das perspectivas que sugere –, não tem sentido que a vida termine às mãos da matéria. A Morte só poderia assim ser entendida como uma degradação e uma violência. (Justamente a considera o Cristianismo fruto do Pecado). Os níveis ônticos mais ricos não são redutíveis aos menos ricos; pelo contrário, estes é que poderão ser integrados naqueles. Renovando o argumento de Santo Anselmo diríamos que, se existe o menos, existe o mais; se existe uma pedra, existe Deus. E ainda na mesma linha de idéias, acrescentaremos que a fenomenologia da consciência nos revela mais a sua misteriosa capacidade de renovação ou ressurreição, do que a sua mortalidade.

14. Certamente que a racionalização da linha de desenvolvimento das culturas, assim como da sua integração unificadora, não é fácil. O plano da lógica é unívoco e o seu princípio reitor a Identidade. Daí a aptidão que tem para tecer relações abstratas quantitativas, relações hipotéticas, ou de uma formalidade meramente convencional e para operar no interior de sistemas fechados, com perfeita segurança e completo domínio. Em contrapartida, a sua dificuldade também para atuar no plano de heterogêneo e do qualitativo. Resta saber se a

dificuldade é superável e como o será; se o pensamento humano será capaz de apreender a realidade em termos indubitáveis. Julgamos que sim, que a lógica, sem se destruir renunciando à exigência da identidade e da univocidade, conseguirá ultrapassar as superfícies do Ser, desde que resista à tentação de absolutizar o relativo que metodologicamente privilegiou, se não se satisfaça com identificações provisórias e seja animada por otimismo gnoseológico que não limite, prévia e dogmaticamente, a racionalidade do real.

É neste sentido que entendemos a dialética hegeliana: reconhecendo corajosamente à negação o direito de afirmar a heterogeneidade no seio do Ser, só a aceita em termos provisórios e superáveis, permanecendo portanto fiel à exigência de identidade; a síntese é a identidade reconquistada num plano ôntico mais rico; e por essa via ascendente das contradições sempre denunciáveis pela força e argúcia da negação, mas sempre inaceitáveis, se chegaria a Deus, coincidência perfeita e diferenciada do Ser consigo mesmo, por virtude de um completo autoconhecimento.

15. Perguntar-se-á se esta visão gnoseológica poderá contemplar as diferenciações culturais. Ou se, pelo contrário, não olha apenas para uma linha central e universalista de desenvolvimento, e só consente diversidades marginais e arcaicas, de inútil sobrevivência; e se a “ave de Minerva” só levanta vôo no ocaso dos ciclos culturais mais adiantados; se fará sentido, portanto, uma filosofia da cultura que veja a particularidade e a pluralidade das formas humanas, dentro de uma perspectiva sincrônica.

Pensamos que sim, que o conhecimento da diversidade – só é possível afinal mediante a comparação e a analogia – prepara a unificação dialética; e que esta, por sua vez, como só atingirá a perfeita transparência na plenitude da síntese derradeira, não pode desdenhar os centros da visão coerentes e amplamente compreensivos da pluralidade cultural, ainda que neles não se ignore, mas se minimize, um resíduo problemático. Entendemos ser essa, aliás, a forma de transpor o processo dialético para os planos psicológico e sociológico em que o homem concreto vive.

16. Bem mais importante, contudo, do que reconhecer o mérito e as potencialidades da dialética hegeliana, é mostrar claramente que é ilegítima a negação *dialética niilista*, que desce pelos degraus ônticos a caminho do Nada, ou considera substantivo o nível da matéria, por ser essencialmente quantitativo e porque, aí, o *mais resulta do menos*.

A este ilegítimo reducionismo materialista é que urge renunciar. Já produziu erros demais. E causou demasiados sofrimentos. (Não esqueçamos que as idéias erradas, quando inspiram a ação – e não há ação, por mais espontânea, que não aconteça num contexto de idéias determinado – ocasionam sempre “impasses” dolorosos).

17. Em conclusão, e regressando à linha central destas reflexões, diremos, resumidamente, que nas culturas, e em todos os atos humanos, subjetivos e objetivos, que as formam, há uma universalidade potencial, valorativa e polêmica, que confere à sua expansão e desenvolvimento, no espaço e no tempo, características diversas daquelas que são próprias dos atos de domínio analisados primeiramente.

Esta verificação terá ficado exposta, assim o julgamos, com suficiente clareza. E bastará, por ser fundamental, para justificar a distinção entre aqueles dois tipos de atividade humana que, à falta de designação mais exata, e mais cômoda classificação, respectivamente integramos, como essenciais, nas noções clássicas de Cultura e Civilização.

NOTA

(1) Se levarmos em conta os fins próprios de todo o processo educativo completo (adestrar, informar, formar, libertar e responsabilizar) assim como a sua natureza (relação pessoal assimétrica que tem em vista a própria anulação), e ainda as exigências afetivas que lhe são essenciais – Pedagogia estará fora do contexto da Política e da Economia aqui apontado. Mas se atendermos à sua vulnerabilidade perante os poderes políticos e econômicos, e ainda à circunstância de a ação pedagógica espontânea e facilmente poder institucionalizar um poder específico (o celebrado “poder da educação”), embora só legítimo enquanto defensivo e destinado a garantir a autonomia da ação docente – já as observações feitas acerca daqueles tipos de atividade humana lhe serão aplicáveis. (Maior desenvolvimento, encontra-se no ensaio precedente *Questões Prementes da Filosofia da Educação*).

PARA UMA IDENTIFICAÇÃO DOS VALORES SOCIAIS DA NOSSA ÉPOCA^(*)

Para o sociólogo e para todo aquele que na observação da vida pública circundante teimosamente procura uma coerência e um significado, um fio interior de inteligência a ligar os absurdos aparentes e as pulsações subterrâneas de valores que secretamente atraíam a “alma” social – será o futebol tema inevitável de análise e meditação.

Ortega y Gasset, numa das suas penetrantes observações, diz que a contextura da História foi tecida pelos movimentos da atenção do homem. Verdadeira muito embora, parece-nos que a afirmação carece de um esclarecimento, ocioso que ele seja para o teorizador da “razão vital”. É que a atenção do homem tem sido dirigida, ao longo dos séculos, mais pelo “coração” de Pascal que pela “razão” de Descartes.

Na verdade, quem quiser compreender uma época histórica e não desejar cometer o pecado democrático do racionalismo igualitário que leve o pecador, por exemplo, a só entender D. Nuno Álvares Pereira como um epilético porque ardeu no desejo indomável de se realizar como cavaleiro, como herói e como santo; os descobridores portugueses como gananciosos de lucro, que de outra forma teriam ficado em terra; e os Papas magníficos da Renascença como perdulários megalômanos porque não investiram em obras de fomento o dinheiro gasto em obras de arte – tudo isso por julgar em função das suas preferências, convencido que o faz em nome de idéias intemporais – terá que repetir, a cada momento, esta pergunta indiscreta: - Que teria verdadeiramente interessado Nuno Álvares, Vasco da Gama, Leão X; quais os valores a que, como homens da sua época, teriam sido particularmente sensíveis?

E, uma vez feita a interrogação, como verdadeira curiosidade, ter depois grandeza de alma e elegância para lhes perdoar o terem-se revelado diferentes.

Também nos inquietantes dias que correm, e para a época atômica que alvorece, a pergunta é legítima: - Que interessará verdadeiramente ao homem de hoje? Que virtudes respeita, que heróis aclama, a que deuses sacrifica?

Por muito tentadoras que sejam as generalizações fáceis, não as faremos; interessa-nos a avivar o problema e não escamoteá-lo. Não diremos, por isso, que ao homem de hoje interessa verdadeiramente o dinheiro; que respeita a eficiência, a falta de escrúpulos, a força; que aclama a própria mediocridade; que adora o Diabo. E não o diremos porque o analista deve passar para além das aparências e dos lugares-comuns, na busca da verdade; ou procurar, ao menos, para eles, a justificação de que carecem.

Que interessará pois, profundamente, ao homem contemporâneo, ao homem que acotovelamos na rua, ao homem que nós próprios somos? ... A resposta é difícil e ingrata. Na nossa aparente simplicidade de homens-massa, as duas dimensões, de vida privada quase extinta e de vida pública uniplanar e genérica, quase asfixiados no círculo dos interesses econômicos imediatos, há muito de artificial e transitório. Será portanto necessário ir mais fundo.

Para isso, o melhor método parece-nos consistir na análise das manifestações da vida coletiva. Nestas, haverá que distinguir entre as que se desenvolvem dentro de quadros institucionais complexos, de tradição mais ou menos longa, onde é mais difícil surpreender qualquer modificação reveladora da maneira de sentir moderna e aquelas que, aliando um mínimo de organização a um máximo de expressão, melhor revelam as apetências

^(*) O texto corresponde, com pequenas alterações, ao ensaio publicado com o título “O Futebol e a Sociologia”, na revista Esmeraldo, 1954, Lisboa.

subterrâneas da sociedade.

Dentre estas últimas avultam, como é óbvio, as manifestações lúdicas e, de uma maneira geral, todas as diversões coletivas.

O Futebol, apaixonando multidões, absorvendo o ócio de milhares de indivíduos, apresenta, para o efeito, um interesse verdadeiramente excepcional. Vejamos pois, em breve análise, se é possível, desvendando o segredo da sua sedução, iluminar, pouco que seja, as zonas obscuras e inquietantes da “alma” do século em que vivemos.

Objetivamente e a frio, a coisa é difícil. Um observador desinteressado, desprevenido e sem imaginação, descreveria o jogo como uma luta entre dois grupos de onze indivíduos, hora e meia ao pontapé a uma bola rebelde, galvanizados pelo esforço de tentarem enfiá-la nas redes adversárias e de procurarem impedi-la de entrar nas suas; tudo isto no meio do vozear de milhares de indivíduos excitadíssimos, hipnotizados pelo correr da bola no retângulo de jogo, agressivos e apopléticos, predispostos às maiores violências; no centro, um homenzinho heróico, armado de um simples apito, investido na ingrata missão de fazer observar as regras do jogo. Diria ainda que o futebol era um espetáculo incômodo e sem beleza, violento, movimentado é certo, mas um tanto monótono e sofrivelmente emocionante.

Mas a nós não nos interessa o que possa dizer um observador desinteressado e sem imaginação. Interessa-nos, sim, ouvir o aficionado. E este, que riscou um a um no calendário os dias que o separavam do domingo memorável, que toda a semana antegozou o encontro lendo os jornais desportivos, que arquitetou esquemas táticos e selecionou jogadores em acesas discussões, no café, que propôs apostas entusiastas e que, fundido na falange de apoio do seu grupo, viveu generosamente cada lance – este descreve o desafio de forma inteiramente diversa. Para ele foi uma tarde intensamente vivida, mercê de um espetáculo inigualável, pleno de movimento, sobrecarregado de emoção; as jogadas decisivas, ganhando foros de autênticos acontecimentos históricos, ficaram-lhe gravadas na memória, e por muito tempo as recordará com entusiasmo e saudade.

Esta receptividade, esta predisposição para deixar-se sacudir emocionalmente, esta obsessão pela vitória, esta maneira de reagir aparentemente infantil constituiria matéria de estudo psicopatológico, tal como mim e uma outras formas de monomania, mais ou menos ridículas, se não fora verificar-se o fato de os aficionados deste tipo poderem ser contados aos milhões...

Estamos, por isso, na presença de um autêntico fenômeno social, particularmente importante pela sua extensão e pela sua intensidade; haverá que descobrir o segredo da atração do “desporto-rei” sobre as multidões: tentemo-lo, o melhor que nos for possível, pois, na verdade, vale a pena.

O futebol é um jogo e, como tal, deverá possuir a capacidade de interesse própria de toda a atividade lúdica. Simplesmente, como é óbvio, esse interesse deveria incidir, direta e quase exclusivamente, sobre os próprios jogadores. Para os que se limitam a ver jogar e nada mais pretendem do que isso, o Futebol deveria ser, fundamentalmente, um espetáculo. Acontece, porém, que a posição do espectador aficionado é diversa da do espectador puro. Por definição, o espectador *sofre* o espetáculo, isto é, a sua reação em face do mesmo é de mera receptividade; não deseja a possibilidade de poder intervir, nem se sente solidário com o que se desenrola diante dos seus olhos. Com o aficionado do Futebol a coisa é diversa: arde no desejo de poder *colaborar* no jogo e o resultado afeta-o de uma forma pessoal; ele dirá *ganhamos, perdemos, empatamos*.

Se o fato não nos obrigasse a um desvio incômodo, demorar-nos-íamos neste

ponto de incontestável interesse, e procuraríamos estudar a grande dificuldade atual do nosso Futebol, proveniente do equívoco que se gerou nas relações entre os jogadores, o público e essa terceira entidade que os põe em contato: as direções dos “clubes”. Na verdade, certamente pela entrada em cena desse elemento perturbador que é o dinheiro, e pela necessidade que houve de uma organização geral que consente o trânsito de jogadores de um grupo para o outro, as respectivas atitudes naturais sofreram um desvio. O jogador, que naturalmente deveria jogar pelo prazer de jogar, sem outra intenção que a de conservar a saúde, por puro amorismo, passou a ver no Futebol um espetáculo rendoso de que é o figurante, e a sentir-se, por isso, cada vez mais, um profissional. O público, para quem, em princípio, o Futebol deveria ser um espetáculo, como vimos já, persiste, pelo contrário, em considerá-lo um desporto entusiasta e generoso, em que se deve “suar a camisola” e ser fiel ao amor “clubista”, fechando teimosamente os olhos às negociatas que se fazem nos bastidores.

Mas deixemos esta ordem de considerações, um pouco à margem do propósito que agora nos move e prossigamos na nossa análise.

A primeira característica que no Futebol se nos afigura ser fundamental é a sua *visualidade*. E *visualidade* em dois sentidos: porque todos os seus lances têm um interesse exclusivamente visual e de fácil percepção (característica que nos parece não ser tão nítida nos restantes desportos) e ainda porque a extensão do campo de jogo e o fato de este se suceder numa seqüência de movimentos largos consente a presença simultânea de muitos milhares de espectadores, em ótimas condições de observação. De fácil percepção, repetimos, pois o Futebol é na verdade um jogo que todo o mundo entende e pode criticar e do qual normalmente se tem, ou facilmente poderá ter, experiência direta.

É inegável que esta facilidade agrada, que um jogo complicado que exigisse o espectador um esforço de compreensão seria menor popular e que o fato de ser um pretexto para o encontro de milhares de indivíduos que reúne e funda em intensa vibração coletiva é, em si, poderosamente atrativo.

Reparemos, todavia, que se trata de uma verdade de fato, ou por outras palavras, que a reação do público em face de tais características poderia ser precisamente a inversa, isto é, poderia acontecer que se considerasse a facilidade do jogo e a presença da multidão como defeitos.

E é exatamente por isso que nos será lícito partir dessa reação do público para o conhecimento da sua maneira de ser. Mas será cedo para o fazermos. Convirá prosseguirmos na nossa análise e apoiarmo-nos ainda em outros elementos específicos que viermos a encontrar.

Sublinhamos já, de passagem, que o aficionado do Futebol é um espectador *sui generis* e não se limita a ver jogar, mas *joga*, ele próprio, intencionalmente. Esta atitude especialíssima é um tanto difícil de explicar. É evidente que tem por base a organização “clubista”; resta saber, porém, como isso deverá interpretar-se. Dentro de certos limites, e em muitos casos, trata-se, sem dúvida, de simples manifestação de bairrismo. Na medida em que tal acontece, a explicação é relativamente fácil ou consente, pelo menos, o recurso a um conceito mais familiar. Tratar-se-á, nesse caso, de uma das múltiplas manifestações do espírito gregário que, tendo por base natural a convivência, se generaliza progressivamente a unidades populacionais e geográficas de mais ampla extensão. Mas, na medida em que tal não acontece, haverá que explicar o problema de outra forma.

Por certo, em muitos casos, a devoção clubista teve origem numa preferência infantil, aparentemente sem motivo; ainda quando assim, subsiste o problema de saber as razões por que essa posição se manteve e conservou, no adulto, a mesma força emocional.

Será ir longe demais ao induzir do fato uma característica típica do homem de hoje e dizer que nele se verifica uma sobrevivência mais nítida e mais ampla da psicologia infantil? Inclina-mos a que sim. Supomos todavia surpreender um pouco o que realmente acontece, concluindo tratar-se de um fenômeno cuja explicação é, paradoxalmente, não carecer de explicação. Por outras palavras: parece-nos ser a escolha de um “clube” essencialmente fortuita, quase diríamos involuntária; qualquer coisa que aconteceu não se saber bem quando nem porquê, e que mesmo naqueles casos em que é possível encontrar uma razão, se verifica não ter ela sido verdadeiramente determinante, mas funcionando mais como pretexto ou sugestão para que se fizesse o que realmente interessava: tomar partido.

Mas tomar partido por quê?

Afigura-se-nos serem vários os motivos. Em primeiro lugar, porque os jogos se realizam dentro de uma organização que, opondo sucessivamente os vários grupos, visa uma classificação última que traduzirá, de forma objetiva e oficial, o seu valor relativo, circunstância que, aliada ao fato dos campeonatos se sucederem anualmente, faz que, uma vez tomada posição, ela se mantenha indefinidamente, por força do simples jogo mecânico de uma competição sempre renovada. Depois ainda, porque, talvez inconscientemente, os entusiastas da bola se apercebem que, sem “clubes”, o Futebol perderia as suas características especialíssimas de desporto-espetáculo, convertendo-se em qualquer coisa de muito diferente, um espetáculo puro e simples, mudança que *a priori* lhes parece, com inteira razão, vir a ter menos interesse.

Esta organização atual do Futebol à base de “clubes”, sem dúvida facilitada por força de um instinto gregário generoso e pouco exigente, concede ao jogo da bola a última das características que esta análise apressada nos permite descobrir: a aliança feliz, no espectador, de uma passividade real com uma ação e um movimento puramente aparentes, mas, apesar disso, vividos.

Na verdade, o espectador aficionado não só joga como, verdadeiramente, não quer nem pode jogar. Falta-lhe, pelo menos, o vigor físico e a coragem necessários para correr, durante hora e meia, atrás de uma bola rebelde. Mas, por outro lado, e não vem para o caso indagar das razões do fato, sente uma imperiosa necessidade de movimento, de plenitude física, de triunfos duramente conquistados. Assim, a presença em campo de dois grupos de atletas em ação, particularmente de futebolistas que não necessitam ser atletas excepcionais, deveria logicamente conduzi-lo a uma atitude de ressentimento. E digo particularmente o futebolista, porque um atleta mais especializado, possuindo condições físicas muito acima do vulgar, trabalhadas ainda por um treino aturado, se coloca num plano que já não consente invejas.

Simplesmente, como já dissemos, tal ressentimento não se verifica; pelo contrário, o espectador entusiasta, identificado com o esforço dos jogadores que aplaude, sente-se solidário com eles, e vive, como se suas fossem, as proezas atléticas praticadas.

É a altura de terminarmos. O tema mereceria estudo mais atento e demorado, mas a paciência do leitor tem direitos e limites que queremos respeitar.

Restam-nos meia dúzia de linhas para resumirmos as conclusões a que fomos chegando, incorrendo no risco que está na essência de todas as induções, particularmente quando se apóiam em análises incompletas.

Poderemos, apesar disso, dizer, em síntese, que a atração do futebol se justifica porque no homem moderno possuem especial relevo as seguintes características: auto-suficiência, amor do fácil, espírito gregário, dinamismo e cansaço.

Auto-suficiência que se compraz na atitude crítica universalmente assumida em relação às coisas da bola; amor do fácil que a visualidade do jogo satisfaz; espírito gregário que se realiza na filiação “clubista” e na fusão dos espectadores em multidão entusiasta; agressividade e dinamismo satisfeitos na rudeza da luta e no seu movimento; cansaço respeitado pela quietude física de quem, apesar de tudo, só quer ver.

Tais características deverão ser entendidas como uma especial permeabilidade a determinados valores e, por sua natureza, mais próximas de atos de vontade (ou *hábitos* da vontade) que de elementos propriamente constitucionais. Quer isto dizer que o homem moderno não é substancialmente diverso do homem medieval ou do homem antigo. Diversas são só as suas perspectivas culturais, o seu horizonte axiológico, as suas técnicas, os seus estilos de vida. A História não é um evoluir inexoravelmente preso a qualquer dialética; é um renascer periódico dos mesmos problemas; é um constante remogar do coração do Homem; é um desdobrar constante de novos caminhos possíveis; é a mesma Humanidade sofredora que busca e rebusca uma felicidade que lhe foge sempre. Só a idéia de progresso – histórica e doutrinariamente proveniente do cristianismo – poderá dar à História o sentido de que carece.

Mas abreviemos razões. Apontamos há pouco as características mais salientes do homem moderno. Vejamos agora rapidamente, em seguimento do que dissemos em cima, quais os valores a que corresponderão essas características.

Que nos conste, está ainda por fazer uma classificação completa e nítida dos valores sociais. Correndo muito embora o risco de sermos menos claros, tentemos apontar aqueles que de momento se nos apresentam.

A auto-suficiência é afinal uma tentativa de realização de um dos valores sociais mais preciosos – a Liberdade. Tentativa frustrada, é certo, porquanto se apoia na ignorância e no orgulho, que são dois valores negativos.

O espírito gregário visa a solidariedade, que é, por sua vez, uma das manifestações do Amor. Reparemos, contudo, que o aficionado é movido por uma necessidade puramente instintiva e pouco exigente de *identificação*. Quer dizer: nos momentos mais candentes de fusão coletiva, não se realiza um encontro de *pessoas* que gere o Amor; há simplesmente a identificação, num estado emocional deliberadamente exacerbado, com qualquer coisa de rito dionisíaco, de batuque, de orgia. No fundo, há uma aliança do desejo de convivência e da necessidade de libertação das regras sociais que pautam as manifestações das emoções.

A agressividade exprime a aceitação do valor Força. É discutível até que ponto poderá considerar-se a Força como um valor positivo. Parece-nos que, na maioria dos casos, nomeadamente neste que consideramos, a Força se entende com um poder de destruição ao serviço de um egoísmo estreito, e então será, evidentemente, um desvalor.

Também, no que se refere ao dinamismo, as dúvidas são legítimas. Em si, é o que poderíamos chamar um valor *neutro* que recebe a qualidade do valor a que se subordina. Aqui, parece-nos mais a conseqüência de um desejo de *dispersão*, de fuga a esforço de síntese, de integração, que é indispensável à subsistência e aperfeiçoamento da personalidade, ao *ser si mesmo* de cada um. Será, nesse caso, um valor profundamente negativo.

O cansaço levanta problemas semelhantes. Pode ser a defesa biológica de valores vitais, como a saúde e o vigor físico. Pode ser também um afrouxamento na ação, proveniente da cegueira ou da percepção deficiente dos valores positivos mais altos.

Recordando tudo o que disse, supomos ser legítima esta última pergunta: - Não serão afinal estas as características de um homem-massa decadente e não estaremos a assistir

já à baixa-mar da “rebelião das massas”?

Se assim for, a hora é a de todos os aventureiros. Ao menos, depois deles, queira Deus o bom senso regresse e, com ele, as “*elites*” legítimas, que aliem o mérito à exigência ética e ao espírito de serviço, promovendo o reajustamento da sociedade ao que lhe é natural e aos condicionalismos históricos do presente.

REFLEXÕES SOBRE A UNIVERSIDADE DO FUTURO

Reflexões sobre a Universidade do futuro e não Reflexões sobre o futuro da Universidade. A diferença entre os dois temas, que uma audição distraída identificaria, é, na verdade, abissal.

Neste segundo caso estaríamos no domínio de uma “Futurologia” bastante contestável. Ou colocados no terreno temerário de um reformismo voluntarista, onde têm que tomar-se decisões e que as manter, apesar de problemáticas. (Deixemos aos Políticos essa leviandade, ou essa coragem trágica, já que elas são condições do seu ofício). Ou comprometidos, por fim, no entusiasmo de uma apologia messiânica, que, apesar de respeitável, na sua generosidade, e de afeiçoada ao nosso temperamento e à nossa mentalidade de portugueses (recorde-se, a propósito, a *História do Futuro*, do Pe. Antônio Vieira, e os vivos ideais que a animam) – corre sempre o grave risco de ser demasiado apressada, ou simplista, na sua ânsia de salvar a Humanidade. (Eu sei que é o sonho que está na raiz de todos os projetos humanos; mas sei também que os únicos sonhos fecundos são os que são sonhados com lucidez).

Fique claro, portanto, e desde já, que nada sei e nada pretendo saber, sobre o efetivo futuro dessa instituição, cada vez menos nítida e consistente, que é a Universidade, quer vista em geral, quer olhada no contexto português; nem estou certo sequer de que terá algum futuro. Mas sei que o seu passado nos permite apreender-lhe a estrutura essencial, os valores e a normatividade intrínsecos; e avaliar, dentro de certa medida, o âmbito da sua flexibilidade morfológica, ou seja, o âmbito das variações que lhe permitem uma real adaptação a novos tempos e exigências, mas para além do qual é inevitável a sua destruição, através de um processo de decadência que pode chegar a ser aviltante.

Sei também, por outro lado, que o quadro dos dinamismos do presente, inscrito no contexto da Era Tecnológica que desponta, e é irreversível, impõe condicionamentos inelutáveis, que urge conhecer. Uma coisa é adivinhar o futuro, ou profetizá-lo, ou sabê-lo de ciência certa, ou pretender dominá-lo; outra, muito diferente, traçar um mapa realista dos vários futuros possíveis, a partir da época em que vivemos.

É face a esse mapa prospectivo, sem o qual a vida humana se dilacera e destrói (já o sabemos por experiência) – quer na paranóia e crueldade das utopias coletivas, quer no desencanto e no desespero existencial de cada um –, que a atitude ética deverá assumir-se, e as exigências morais deverão desdobrar-se diante de nós. Não se trata só de sobreviver, mas de viver com dignidade e com a possível plenitude. Diante do mapa realista dos caminhos desse futuro possível, é preciso optar pelos melhores e não pelos mais fáceis. E no caso limite em que tais caminhos sejam irremediavelmente estreitos para a passagem dos mais nobres ideais da consciência histórica da Humanidade e dos nossos próprios ideais – teremos então que pegar na lança que D. Quixote nos legou, e partir para combates impossíveis, em que tudo será posto em risco, menos a dignidade e o respeito próprio. Os homens, como as instituições, devem conhecer qual é o momento em que, por condicionalismos internos ou externos, já não estão à altura das suas responsabilidades e saber retirar-se a tempo, logo depois de terem passado o seu “testemunho”, da melhor maneira, àqueles que continuam na corrida...

Mas não creio que a última hora tenha soado já para a Universidade. Entendo, pelo contrário, que a sua estrutura essencial e os seus valores próprios poderão adaptar-se perfeitamente aos condicionantes sociais previsíveis do futuro próximo, rejuvenescendo-a e dando-lhe possibilidades de uma fecunda atuação.

* *

É o que pretendemos mostrar, de forma necessariamente esquemática, a que só juntaremos um ou outro apontamento de pormenor, que seja sugestivo e venha a propósito.

Começaremos por sublinhar que o espírito universitário se caracteriza: a) pela exigência e liberdades críticas; b) pelo enciclopedismo ou totalidade dos saberes; c) pela visão de síntese; d) e pela perspectiva teórica. É desse espírito – que não pode ser ignorado, nem, muito menos, atraído, que tudo o mais dependerá. Muito especialmente, as suas funções ou atividades específicas, a saber, a herança, a criação e a difusão da cultura.

Antes de fazermos um exame muito breve de cada um dos tópicos que acabam de ser apontados, tiremos desde já algumas conclusões quanto a certos pontos que hoje marcam ilegitimamente, de uma maneira geral, as Universidades contemporâneas.

Em primeiro lugar a prevalência dada ao ensino, designadamente ao ensino profissional, e à correspondente concessão de diplomas. Uma coisa é a Universidade, outra são as Escolas de Ensino Superior: estas, sim, vocacionadas para a preparação profissional de mais alto nível e para a emissão de certificados de bom aproveitamento e competência. É claro que nada impede que a Universidade exerça, acessoriamente, tais funções, desde que isso não impeça ou prejudique, todavia, o exercício das suas atividades essenciais.

Penso que, nos nossos dias, a situação é, neste particular, extremamente grave; e que urge libertar a Universidade do peso esmagador dessa função acessória que ameaça subvertê-la. Em contrapartida, deverá a Universidade abrir as suas portas, sem impedimentos de ordem formal ou burocrática, a quantos cultivem e desejem aprofundar os seus conhecimentos em qualquer ramos do saber; como também àqueles que, confinados às áreas científicas adequadas à sua preparação profissional, desejem ampliar o leque dos seus conhecimentos e atingir uma atualizada visão cultural de conjunto.

Outra distinção muito importante a fazer é a que separa os diplomas ou licenças profissionais dos graus académicos; a Universidade, repetimos, nada tem a ver com os primeiros; os segundos, porém, devem ser da sua exclusiva competência, pois visam a “titularização”, digamos assim, e a hierarquização dos seus próprios membros. Só no âmbito interno das Universidades os graus académicos teriam uma direta validade profissional. No exterior, e tendo em vista o exercício profissional legalmente regulamentado, as Escolas do Ensino Superior seriam livres de atribuir aos graus académicos a validade que se lhes afigurasse devida. Quando falamos de “exterior”, referimo-nos, também, de certa maneira, às outras instituições universitárias. Certamente que todas as Universidades de uma mesma área cultural unificada são aparentadas; os integrantes originários das mais modernas tiveram que receber, das já existentes, os respectivos graus académicos; e todas elas deverão estar abertas e interessadas numa colaboração que as enriqueça. Mas isso não implica a necessidade da presença de membros de outras Universidades nos júris das provas para a concessão de graus académicos. Cada Universidade deve dispor de completa autonomia, sendo descabidas, liminarmente e por princípio, desconfianças mórbidas quanto ao valor científico ou à integridade ética de qualquer delas. Uma vez mais, as árvores conhecem-se e avaliam-se pelos frutos...

*
* *

Passemos já à análise da primeira das características que marcamos no espírito universitário: a exigência e a liberdade críticas. Nas sociedades abertas onde cada um pode, em princípio, manifestar publicamente as suas opiniões, esta característica parecerá, à

primeira vista, pouco significativa. Mas não é assim. E convirá evitar os equívocos e confusões mais freqüentes.

No espírito universitário – que se identifica, aliás, neste particular, com o espírito filosófico e científico –, a exigência crítica antecede e orienta a liberdade de pensamento. Esta tem que subordinar-se à busca da verdade e submeter-se à disciplina de metodologias rigorosas. Estamos para além do plano da livre opinião pessoal, que consente, como instâncias decisivas, elementos de ordem emotiva ou voluntarista, e que, sendo importantíssima para cada um, pode não interessar aos outros; aliás, só em termos quantitativos e mediante o sufrágio, ela poderá adquirir um valor público ou coletivo, e, ainda assim, fora do plano teórico, como é óbvio.

E já agora, para se esclarecer um pouco mais este tema, e porque as Universidades são também “órgãos de informação” que podem e devem contribuir para formar a chamada “opinião pública” – um breve cotejo com a forma de atuação típica dos meios audiovisuais de comunicação, que tão poderosamente se instalaram no quotidiano. Nestes (tenho em mente sobretudo a Televisão, por ser o mais expressivo) – e ao contrário do que acontece nas Universidades – não é um parecer crítico que é normalmente veiculado; é da sua atribuição servirem ao domicílio meras opiniões. Mas, entenda-se, não são quaisquer opiniões; unicamente aquelas que tenham interesse e peso suficientes para justificarem a sua difusão pública. Ao contrário dos universitários, os profissionais da informação nunca devem falar a título pessoal; estão investidos na função de representantes e procuradores do homem-da-rua, e devem resignar-se ao papel honeste, mas modesto, de lhe tornarem acessível, sobre as várias matérias, os pareceres e os comentários dos entendidos; tampouco lhes compete, como aos universitários, serem juízes ou críticos; esse é um direito que, no caso, pertence ao público. É por isso extremamente constrangedor assistir (como infelizmente é tão comum entre nós), à imposição petulante, por parte daqueles profissionais, de uma opinião própria que não interessa a ninguém; e mais constrangedor ainda admitir que o fazem por força de uma imperdoável confusão quanto aos imperativos da sua deontologia profissional; julgam-se obrigados a ser inquisidores, esquecendo-se ou ignorando que as suas responsabilidades próprias são as de intermediários.

*

* *

Consideremos agora a segunda das características que atribuímos ao espírito universitário: o seu enciclopedismo ou a sua abertura à totalidade dos saberes. Só algumas observações.

A estrutura orgânica das Universidades (que hoje parece mais indicado ter, como unidade média, o departamento) – deve ser animada por um dinamismo tendencialmente englobalizante, mas nunca ser conclusa. Deverá admitir-se, por princípio, que seja sempre possível acrescentar uma nova área de investigação e estudo. O fundamento dessa ampliação – como o fundamento também para manter os departamentos e subdepartamentos – terá de ser de natureza puramente teórica. Nunca poderá usar-se, por exemplo, o argumento de que há, ou não há, de momento, estudiosos nelas interessados.

Quando muito, poderá aceitar-se que, a título complementar, o número e a natureza das unidades constitutivas do corpo da Universidade se subordinem ao seu perfil cultural específico e que as relações interuniversitárias tenham presente a necessidade de colmatar eventuais lacunas.

Quanto à visão de síntese, extremamente difícil mas indispensável para que os

homens se não percam no vasto universo da cultura que criaram – *só as Universidades estão em condições de obtê-la, e de sucessivamente a irem atualizando, refundindo e transmitindo.*

Certamente que as unificações parciais, simplistas, anacrônicas são fáceis; como rápida e aberta poderá ser também a sua circulação social, sobretudo se se integrarem em corpos doutrinários ideológicos que disponham de uma vigência intensa, ou de uma tradição prestigiada. Só que os erros e as lacunas dessas sínteses imperfeitas pagam, em sofrimentos e atrasos sociais, um custo muito alto: o preço que o homem sempre paga quando se afasta da verdade e renuncia ao progresso dos seus conhecimentos.

São vários os caminhos para conseguir manter viva essa panorâmica englobante dos vários saberes criticamente fundamentados. Caberá ao talento de cada Universidade encontrar os melhores. Mas os principais instrumentos a utilizar para o efeito são do domínio corrente: a) que cada departamento conheça a história da área científica da sua especialidade e cultive e se familiarize com a “ontologia regional” a ela correspondente; b) que entre na habitualidade das práticas rotineiras o tratamento interdisciplinar dos grandes temas comuns às diversas investigações em curso; c) por último, que a história das idéias, a sociologia do saber, a filosofia da cultura e a gnoseologia não sejam, para muitos departamentos universitários, ilustres desconhecidas, mas estejam presentes nos respectivos horizontes intelectuais.

*

* *

Falemos agora um pouco da perspectiva teórica, que indicamos como integrante também do espírito universitário; para além das articulações que a ligam e subordinam à exigência crítica a que já nos referimos – atenda-se a que a perspectiva teórica se desdobra nos seguintes aspectos: a) é desinteressada, isto é, não pode aceitar colocar-se ao serviço de qualquer objetivo de ordem prática, por mais respeitável que ele seja; a investigação, como o estudo, como a especulação devem, na seqüência dos seus itinerários problemáticos e temáticos, seguir uma linha intrínseca de desenvolvimento, sem interferências exteriores; a investigação aplicada em que as grandes empresas estarão cada vez mais interessadas, é alheia ao espírito universitário (já outro tanto se não verifica quanto às Escolas do Ensino Superior); b) outra característica a assinalar, com especial relevo no campo das chamadas ciências humanas, é a neutralidade axiológica e o deliberado repúdio de posições de natureza afetiva ou voluntarista; e não colhe o argumento de que é impossível levar até ao fim essa ascense cognitiva, pois o que conta é o esforço determinado no sentido de tal desiderato; não significa isto que o universitário deva ser, na prática, um cético e lhe sejam prejudiciais as fortes convicções, designadamente em matéria política e religiosa; pelo contrário, a destreza e o hábito no exercício de uma dúvida exclusivamente metódica vão aumentar-lhe o rigor teorizante e reflexivo; c) o último desdobramento imediato da perspectiva teórica refere-se à urgência em encontrar soluções, e à conseqüente mentalização; a vida prática impõe prazos, exige, por vezes, decisões inadiáveis e requer vocação e treino para encontrar a melhor solução no momento; todos os profissionais experimentaram, em maior ou menor grau, a angústia de tais situações; isso deve ser levado na devida conta na didática das Escolas do Ensino Superior; mas outro tanto se não verifica nas Universidades: aqui, vale mais um problema bem posto do que uma solução precipitada; a paciência analítica e problematizadora deve ser inesgotável; e as conclusões tidas sempre como sujeitas a revisões e aprofundamentos.

*

* *

Ocupemo-nos, por fim, das funções específicas da Universidade, que serão, como já apontamos, a transmissão diacrônica, a criação e a difusão da Cultura.

Pusemos, intencionalmente, a transmissão em primeiro lugar. Todo o ato cultural, por mais criativo, exige sempre um conhecimento atualizado e crítico dos conhecimentos que lhe respeitam (depois de descoberta a pólvora não vale a pena perder tempo a reinventá-la.). É certo que a pura erudição, que os ignorantes menos dotados tanto admiram ainda entre nós, recebeu, finalmente, da informática, um golpe de morte (não há memória humana, por mais prodigiosa que, num plano meramente quantitativo, rivalize com a máquina; e nada mais fácil e rápido, do que obter desta o acervo atualizado das informações recolhidas pelo trabalho coletivo e incessante de especialistas); mas a criação humana, para ser fecunda e valiosa, não pode partir do zero e ser-lhe-á sempre positiva a riqueza do horizonte cultural em que se situe.

Se houve, pois, uma diminuição vertical do valor da *recolha* de informações, já outro tanto não acontece no que tange à sua seleção e síntese, ou seja, à sua transmissão. Neste particular, os universitários, como os docentes das Escolas do Ensino Superior, estão em posições muito próximas, mas não inteiramente coincidentes. Estes professores podem – e até, talvez, *devam* –, transmitir objetivamente um saber anônimo, ou alheio, em cuja escolha tenha estado presente o seu interesse por uma boa preparação profissional. Os universitários, além de libertos desta preocupação, têm que falar sempre em nome próprio, embora visem sempre e simultaneamente também o plano universal. (Não se trata, como é óbvio, de transmitir meras opiniões pessoais, mas de emitir pareceres fundamentais e críticos, da sua exclusiva responsabilidade).

Repare-se, por fim, que essa transmissão, cuja última palavra consiste na exposição do estado atual dos conhecimentos relativos às várias ciências, se articula essencialmente com a investigação, sobretudo em áreas onde a observação e a experimentação são mais laboriosas e sofisticadas. (Neste ponto concordamos inteiramente com Karl Popper).

E com esta referência à investigação, entramos já no tópico da criação da Cultura. Nele se situam várias questões melindrosas, que não é fácil encarar de frente. Tais são: a) será, de fato, a Universidade, com o seu sistema de provas para a obtenção de graus acadêmicos e para o acesso e prosseguimento na carreira, com as suas competições frontais, mas, sobretudo, com os seus “mandarinatos”, as suas “guerras feudais”, as suas invejas e ressentimentos (que nem sempre é fácil dissimular, quanto mais erradicar), será esse mundo, sempre, efetiva ou principalmente, difícil e perigoso, propício à criação cultural? Não exige esta, pelo contrário, paz de espírito, independência, estímulos de ordem afetiva, colaborações leais e generosas? A História não nos ensina que ela ocorre fora das Universidades, em pequenos círculos muito dinâmicos e especializados de convivência intelectual? Não será na solidão habitada pelos grandes gênios, longe de vozear dos interesses e do cruzar das opiniões, que acontece a criação cultural verdadeiramente valiosa?

Do conjunto de problemas levantados por estas interrogações, só destacaremos três pontos que nos parecem mais pertinentes:

Há que distinguir, na Universidade, o *poder*, que é inaceitável, da *autoridade*, que é indispensável. O poder apoia-se em circunstâncias exteriores à personalidade de quem o exerce; supõe o uso eventual de uma violência discricionária; constrange pelo medo; e leva à dissimulação, à subserviência, ou à rebeldia. A autoridade promana do valor de quem a possui; dispensa a ameaça para se impor; apoia-se no respeito; desperta a admiração e a colaboração leal; cria um clima gratificante de paz e bom entendimento. É óbvio que, se a hierarquia funcional da Universidade se revestir, como lhe compete, desta autoridade moral, será criado um clima propício à convivência intelectual e à investigação e se terão

esconjurado os defeitos que apontamos acima.

b) Deverá reconhecer-se, depois, que a Universidade não detém o monopólio da criação cultural; nem isso seria desejável. O que não impede que ela tenha, nesse domínio, uma palavra insubstituível a dizer, sobretudo quando essa criação reveste a forma de investigação orientada no sentido do progresso dos saberes com um lugar próprio e reconhecido no mapa das ciências.

c) A criação cultural da Universidade reveste pois a forma de investigação.

Ora (e convém que o ponto fique bem esclarecido), embora a imagética comum associe à investigação o uso de laboratórios dispendiosos, a verdade é que isso não lhe é essencial e só se verifica no âmbito das chamadas ciências experimentais e das respectivas técnicas.

Sempre que, na fronteira de uma qualquer ciência, for fundamentadamente tematizada uma problemática, ter-se-á constituído o objeto de uma investigação, cujo método, cronograma e divisão de trabalhos poderão ser antecipadamente estabelecidos e cujos custos, por vezes irrisórios, poderão ser também previamente orçamentados.

Quando a tematização dessa problemática obedecer, exclusivamente, aos imperativos do progresso do saber e quando, pela natureza e volume, os trabalhos para a solução das questões assim levantadas beneficiarem de, ou exigirem uma atuação em grupo – estaremos na presença de uma investigação tipicamente universitária. E, a propósito, só uma observação: é absurdo que seja um critério económico a avaliar a importância das investigações; e que seja às de mais alto custo que melhor se atenda; também se não justifica que, por serem inviáveis sem subsídios, sejam as mais custosas a receber a totalidade dos dinheiros disponíveis. Tem que ser feita uma avaliação de conjunto, equânime, presidida pelo princípio da rentabilidade cultural e onde o argumento de que são precisamente os orçamentos mais modestos que propiciam os melhores investimentos, não seja liminarmente ignorado ou rejeitado.

d) Sobre a “investigação filosófica”, que muitos têm dificuldade em imaginar sequer possa ser (talvez porque dispensa, decididamente, a bata branca e a aparelhagem complexa, que adquiriram, na imaginação popular, uma conotação quase mítica) – pouco temos a acrescentar às observações anteriores sobre a investigação universitária em geral. Diremos só que, no caso português, é no domínio da Filosofia da Cultura, designadamente dos amplos quadros da Filosofia da Sociologia e da Filosofia da Política e da Filosofia da Economia –, que a investigação é mais urgente e necessária. Sem esquecer, mas, pelo contrário, dando prioridade, à Filosofia Portuguesa e ao seu insubstituível papel na definição e tomada de consciência da Cultura Nacional. Não esqueçamos que a individualidade política depende hoje, cada vez mais, da individualidade da Cultura.

*

* *

Um último apontamento sobre a difusão universitária da Cultura. Aqui, as palavras de ordem são a flexibilidade, o sentido do que é oportuno e a imaginação. E isso quanto às disciplinas e aos programas; quanto à índole e à duração dos cursos, que devem ser abertos a todos aqueles que demonstrarem poder segui-los com aproveitamento; quanto à colaboração com outras Universidade e com Escolas do Ensino Superior; quanto à assessoria científica de organismos oficiais e de empresas particulares; sobretudo, quanto à permanente assistência aos órgãos de comunicação social.

Toda essa eficaz e diversificada rede de atividades, subordinada, porém, ao

princípio de que a investigação, assim como a docência que diretamente vise a concessão de graus acadêmicos, está em primeiro lugar.

Veículos indispensáveis dessa difusão cultural são também as Editoras Universitárias, cuja inexistência ou mau funcionamento são, por si sós, sintomas de graves anomalias.

No caso particular das nossas Universidades, que se situam numa área cultural que transcende as fronteiras e se estende por todo o espaço da Língua Portuguesa – essa “pátria de muitas pátrias” como dela já se disse, expressivamente, recordando Fernando Pessoa –, tem que estar sempre presente e bem vivo o imperativo de uma colaboração prioritária com o Brasil e os países africanos lusófonos.

*

* *

O V Império que falta cumprir não é político, mas moral. A Moral é o mais valioso fruto da Cultura. E as Universidades não estão proibidas de sonhar...

NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA SOBRE O AUTOR

Antonio Paim

Eduardo (Silvério Abranches de) Soveral nasceu em Mangualde, Beira Alta, em 1927. Coursou filosofia na Universidade de Coimbra, onde foi discípulo de Miranda Barbosa (1916/1973), um dos continuadores do estudo da fenomenologia introduzido por Joaquim de Carvalho (1892/1958). Pertenceu ao corpo diplomático na década de cinquenta tendo se decidido, no decênio seguinte, pela carreira universitária. Concluiu o doutorado em 1965, na Universidade do Porto, com a tese assim intitulada: *O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I – O valor do método para a filosofia* (1965). Desde então Soveral separa o método fenomenológico da filosofia husserliana. Ingressou no Corpo Docente da Universidade do Porto onde foi coordenador do Curso de Filosofia, professor catedrático e organizador da Pós-Graduação em filosofia.

Eduardo Soveral faleceu em 2003, aos 76 anos. Por imposição legal, aposentou-se da Universidade ao completar 70 anos, circunstância que não interrompeu sua atividade intelectual.

Estava destinado, como é de praxe na universidade europeia, a especializar-se em Filosofia Moderna e Contemporânea. Escreveu um livro bem-sucedido sobre Pascal (*Pascal – filósofo cristão*, 1968) e traduziu o *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke”(1). Nessa altura desabou sobre Portugal a revolução anti-salazarista, logo submetida à hegemonia dos comunistas, cujo ressentimento manifestou-se abertamente no ódio à cultura e ao saber. Mesmo sendo apenas docente de filosofia, sem militância política, Soveral não suportou o clima de intolerância e perseguição mesquinha, emigrando para o Brasil. Permaneceu entre nós cerca de dez anos, quando teve a oportunidade de debruçar-se sobre as filosofias brasileira e portuguesa, dando-se conta de que neste segmento da cultura filosófica havia temas interessantíssimos a debater. Data deste período o início de ensaística fecunda e criativa, que vem sendo sistematizada para publicação em livros.

Ordenamento da Temática Moderna

Soveral procedeu a certo ordenamento da temática moderna e deteve-se na análise de cada um de seus aspectos. Resumidamente, a temática em apreço seria:

GNOSEOLÓGICA, abrangendo a inquirição sobre a natureza humana e seus limites, que suscita a questão da sobrevivência ou não da metafísica e também do desinteresse ontológico da parte da ciência ou do encontro de fundamentos para esta última, aparecendo, também, de forma renovada, o problema das relações entre fé e razão;

METAFÍSICA, dizendo respeito notadamente ao Absoluto, mas também ao da fundamentação da moral e da fixação de suas relações com a religião; e finalmente,

ÉTICO-JURÍDICA, abrangendo o problema da liberdade, o comportamento individual e coletivo e ainda a filosofia da história ou da cultura, a par to estudo que vem realizando dos principais filósofos portugueses a partir do século passado (2). Aqui vamos nos limitar a esboçar as linhas gerais das soluções que encontrou para esse arcabouço sistemático, já que nosso propósito é examinar como situa o tema geral da criação humana.

Soveral adota uma atitude crítica em relação ao encaminhamento dado a essa problemática pela Filosofia Moderna. A esse propósito teria oportunidade de escrever: “O individualismo e a nova ciência moderna foram os grandes responsáveis pelas alterações que, no século XVII, vieram a perturbar o quadro tradicional em que se situavam a metafísica e a ética”. (3)

No mesmo ensaio, qualifica deste modo a assertiva: “O individualismo inverteu o peso relativo dos dois elementos constitutivos da dualidade cognitiva, passando a atribuir ao sujeito – ao sujeito individual e concreto – um papel ativo e fundamental no conhecimento”. E, quanto ao segundo aspecto: “A nova ciência impugnava à razão a possibilidade de um conhecimento independente da experiência, e entendia que, na própria apreensão do mundo fenomênico, ela não atingia o fundamento substantivo do real. Como se isso não bastasse, contestava ainda a veracidade de certos acontecimentos relatados na Bíblia, deixando assim a Revelação confinada aos limites estritos do fideísmo e, conseqüentemente, a religião menos apta para servir de fundamento a uma ética universal (e nem por se tratar de um falso problema – a Revelação terá sempre de utilizar a linguagem e os quadros conceituais em que se manifesta – os seus efeitos na história das idéias foram minorados)”.

Este posicionamento crítico em face do pensamento moderno não significa o empenho de restaurar a Filosofia Antiga ao arrepio da nova problemática suscitada, indiferente às críticas endereçadas ao que Kant denominou de *metafísica dogmática*. Ao contrário disto, Soveral está longe de encampar tudo quanto se fez em nome da preservação do realismo antigo, no ciclo de predominância da Escolástica. Parece-lhe, por exemplo, no caso de Portugal, que “o tratamento teórico e o aprofundamento das fundamentais questões postas pelo monoteísmo tivessem sido negligenciados em favor de uma atitude fideísta e voluntarista, mais propensa à veemência apologética e controvérsia sobre diferendos dogmáticos de menor importância.” (4) Deste modo, combina a energia na defesa do caráter inarredável da presença do Absoluto, por exigência da própria racionalidade, com a máxima sobriedade no tom das afirmativas que avança na matéria. Dizendo-o com suas próprias palavras: “A noção de Absoluto inclui vários sentidos. O primeiro e mais direto é o da infinita realidade, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes. Dentre os vários modelos da realidade de que dispomos, o que mais lhe convém é o de *Hiper-Pessoa*, de *Ser-em-Si-para-Si*, que livremente criou o Homem e o Mundo. Assim entendida, a noção origina um conceito que mais adequadamente pode receber também o nome de Deus, e que só terá sentido se for *existente* ou (para fugir aos equívocos da palavra existente) se for *real*, ou em-Si. Acompanhando esse pensador injustamente esquecido que foi José Maria da Cunha Seixas (1836/1985), também a

nós nos parece quase supérfluo e complicativo problematizar essa existência. A menos que se ponha a hipótese absurda de que nada existe (ainda assim existiria o Sujeito que justificadamente tivesse chegado a tal conclusão) ou de que os existentes foram gerados pelo Nada (que deixaria de ser o Nada por conter uma potência criadora) – teremos de admitir que, se existe o menos, existe o mais, se existe o relativo, existe o absoluto. Coisa diversa é, naturalmente, conhecer esse Absoluto cuja realidade se impõe por si mesma. Como diverso é *provar* ou *fundamentar* tal certeza”. (5)

Embora não tenha sido nossa intenção apresentar em sua inteireza o posicionamento metafísico de Eduardo Soveral, o que dissemos parece suficiente para evidenciar que se trata de meditação altamente sofisticada, plenamente consciente da natureza aporética desse tipo de saber e sem nutrir grandes ilusões quanto à possibilidade de vir algum dia a ser eliminada a sua problematidade. O leitor curioso de maior detalhamento desse aspecto lerá com proveito, entre outros, os seguintes ensaios: “Para uma fenomenologia da esperança” (1988): “Algumas notas em torno da noção de pecado” (1987) e “Sobre a racionalidade, a ética e o ser” (1988/1989) (6) que o autor reuniu no livro *Ensaaios sobre ética*, Lisboa, (1993), reconhecendo o seu papel no contexto contemporâneo da elaboração da cultura. (7)

Filosofia da Cultura

Na filosofia da cultura (ou da criação humana) de Eduardo Soveral pode-se considerar essencial a maneira como distingue *cultura* de *civilização*. Essa distinção está naturalmente presente a todas as filosofias (8). Contudo, na forma como a estabelece, Soveral já aponta na direção que vai empreender. Assim escreve: “A civilização é o conjunto dos meios técnicos que o homem utiliza para modificar o seu *habitat* natural; é universal por essência e progride, linearmente, por justaposição: a geladeira, a iluminação elétrica, o automóvel são bens imediatamente utilizáveis por qualquer homem, em qualquer parte do mundo. A cultura visa dar um sentido à existência humana, à sua inserção na sociedade e no universo, à sua abertura ao Absoluto; propõe, conseqüentemente, uma hierarquia de valores e uma definição do que é bem e do que é mal; é uma globalidade integrada e solidária, e não um conglomerado de elementos superáveis, é um sistema de crenças e um estilo de vida, e não um conjunto de instrumentos e técnicas. Por isso é possível o que parece um paradoxo: que cada cultura seja intencionalmente universal, e que faça sentido a existência de uma pluralidade de culturas”.(9)

Assim, a cultura não será um projeto que os homens irão constituindo sem saber precisamente aonde chegarão, ainda que tenham presente os valores a serem impulsionados e não fujam ao imperativo das opções mais radicais e fundantes. E os ciclos civilizatórios dão em seu interior, explicitando virtualidades, processo interativo que seria mais palpável em nossa cultura ocidental e nos grandes ciclos civilizatórios que produziu (Feudalismo, Renascimento, Época Moderna e Época Contemporânea). Para Soveral há nitidamente uma cultura superior, produzida pelo

cristianismo, que, embora não se possa dizer que tenha saído pronta e acabada da pregação de Cristo e seja irrelevante a contribuição dos santos e mesmo dos pensadores, tem o seu sentido apontado a partir da visão dos Profetas de Israel. Não se trata certamente de uma substituição da complexidade que se esconde sob tal enunciado, mas de um posicionamento globalizante, plenamente consciente dos riscos que assume. Embora não conheça o pensamento de Soveral acerca da cultura bizantina, provavelmente não estabelecerá, neste plano, distinções radicais em relação à cultura ocidental, à vista do substrato comum.

Desse posicionamento globalizante, seguem-se estes dois postulados:

1º) somente uma cultura superior, como a ocidental, pode conhecer as culturas inferiores e, se for o caso, delas aproveitar alguns elementos; o contrário é impossível. Até onde posso alcançar, é à luz deste postulado que se deveria avaliar o processo civilizatório desencadeado pelo cristianismo, embora não se possa sancionar, de antemão, tudo quanto se tenha feito em seu nome; e,

2º) um ciclo civilizatório, como aquele que se instaurou a partir da Época Moderna, embora se tenha gerado no seio da cultura ocidental “tende a impossibilitar um acesso fácil e espontâneo à vida da cultura, ameaçando por isso a sobrevivência de todas as culturas históricas (incluída a ocidental), dificultando a criação de outras culturas, e possibilitando, pela primeira vez, o surgimento de sociedades incultas, em sentido próprio, ou até, pelo recurso a sofisticados meios técnicos, à deliberada e satânica instauração de uma anticultura”. (10)

De modo que a partir de tais postulados, flui naturalmente a chave interpretativa de nossa atualidade contemporânea, o que tem levado Soveral a produzir estudos dessa índole, de grande densidade teórica e expressivo significado prático, como o *Ensaio sobre a Justiça*, que se comentará adiante, ou o texto “Reflexões sobre a Universidade do futuro”, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (fasc. 159; jul./set. 1990).

Ao contrário de muitos críticos do pensamento moderno e da civilização tecnológica a que conduziu, Soveral não alimenta nenhum saudosismo medieval, enxergando mesmo no mundo contemporâneo os ingredientes capazes de permitir a plena explicitação da superioridade da cultura cristã. Trata-se de que, no curso de seu desenvolvimento, esta civilização criou uma esfera, a denomina “indústria cultural”, onde a *cultura* (no sentido especial que a define e referimos precedentemente), “tende a projetar-se, cada vez mais, numa vida cotidiana e numa organização social de trabalho dominados pela máquina”. Transcrevo integralmente o seu pensamento:

“... acontece que neste campo de atividade (i.e., da chamada “indústria cultural) e só nele, a máquina não pode competir com o trabalho humano que aí é, por sua natureza, criativo e crítico e terminado sempre por decisões de tipo valorativo. Estas funções superiores estão *a priori* vedadas à máquina: esta, por mais que progrida, tornando-se mais complexa no funcionamento e mais fácil no manuseio, mais portátil ou mais especializada – manter-se-á sempre no domínio do mecânico; a máxima ambição da máquina é “gerar” outras máquinas mais perfeitas, isto é, utilizar, como “matéria-prima” da sua fabricação os seus próprios artefatos.

Mesmo no caso da leitura de objetos artísticos não figurativos, que nada mais pretendem ser do que “composições” de sons, cores, ou volumes, a máquina, sendo cega para os valores estéticos em jogo, é incapaz de escolher, individualizar e fixar o produto ocasional que tenha resultado com qualidade. Essa é função insubstituível do artista. E até no que respeita à música de laboratório, em que a máquina é encarregada de “compor” obras terminais e únicas, pertenceu ao talento e a responsabilidade do operador, os temas musicais e os esquemas compositivos. É claro que, como veremos, a oferta direta ao público de produtos culturais a granel e de baixa qualidade seria o suicídio dessa indústria. E os seus dirigentes sabem-no bem. Quanto mais alto for o nível do público, mais e melhor “consumidor” ele será.

É necessário esclarecer ainda que, neste domínio, o papel da máquina é “sui generis”, ultrapassando o de mero instrumento: ela é apresentadora e difusora de produtos culturais, dando origem à criação de centros de divulgação (rádio-auditivos, televisivos e filmicos) que “devoram” tais produtos em quantidades e em ritmo cada vez maiores. Toda a organização desse setor produtivo, designadamente, a constituição criteriosa da sua “memória” estará fora da capacidade dos “técnicos” e será pertença exclusiva dos “iluministas” a quem o futuro finalmente reservará uma posição de privilégio no mercado de trabalho.

Paralelamente a este movimento humanizador próprio da indústria cultural, acentuar-se-á, cada vez mais, nas outras indústrias, a preocupação de respeitar as exigências específicas do “fator humano”, que tenderá, aliás, a ser, cada vez mais, de alta qualidade cultural e de número reduzido. O operariado clássico que tanto – e justamente – impressionou Marx e Engels, tem os dias irremediavelmente contados.

Em função deste novo contexto social que rapidamente se aproxima, terão as Universidades, principalmente as suas Faculdades não profissionais, que sofrer alterações profundas: o seu objetivo nuclear já não será o de conceder certificados ou diplomas de competência, mas de facultar uma formação e uma informação culturais individualizadas, a par de uma ação de divulgação cultural genérica aberta a todos que nela estejam interessados”. (11)

No ensaio sobre a Universidade, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia*, entre outras coisas Soveral avança o seu ponto de vista sobre o papel dos meios de comunicação, que, suponho, valeria a pena conhecer. Escreve: “E, já agora, para se esclarecer um pouco mais este tema, e porque as universidades são também “órgão de informação” que podem e devem contribuir para formar a chamada “opinião pública” – um breve cotejo com a forma de atuação típica dos meios audiovisuais de comunicação, que tão poderosamente se instalam no cotidiano. Nestes (tenho em mente, sobretudo, a televisão por ser o mais expressivo) – e ao contrário do que acontece nas universidades – não é um parecer que é normalmente veiculado; é de sua atribuição servirem ao domicílio meras opiniões. Mas – entenda-se – não quaisquer opiniões, unicamente aquelas que tenham interesse e peso suficiente para justificarem a sua difusão pública.

Ao contrário dos universitários, os profissionais da informação nunca devem falar a título pessoal; estão investidos na função de representantes e procuradores do

homem da rua e devem resignar-se ao papel honesto, mas modesto, de lhes tornarem acessíveis, sobre as várias matérias, os pareceres e os comentários dos entendidos; tão pouco lhes compete, como aos universitários, serem juízes ou críticos; esse é um direito que, no caso, pertence ao público. É por isso extremamente confrangedor assistir (como infelizmente é tão comum entre nós), à imposição petulante, por parte daqueles profissionais de uma opinião própria que não interessa a ninguém; e mais confrangedor ainda admitir que o fazem por força de uma imperdoável confusão quanto aos imperativos de sua deontologia profissional; julgam-se obrigados a ser inquisidores, esquecendo-se, ou ignorando que as suas responsabilidades próprias são as de intermediários”.

A Questão da Justiça

O ponto alto desta meditação corresponde ao *Ensaio sobre a justiça* (1990), igualmente incluído no mencionado *Ensaio sobre a ética* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1993).

A tese central de Soveral consiste na afirmativa de que a Justiça preside a todas as relações intersubjetivas, qualquer que seja o plano em que se situem: jurídico, social e até teológico, neste último caso, pelo fato dos crentes estarem certos de que Deus os julgará com suma justiça. Os valores encontram-se na *afetividade* e esta corresponde a uma esfera privilegiada de investigação radical da nossa maneira de ser. Na indigência ôntica da nossa subjetividade existe uma personagem embrionária, marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Essa personalidade embrionária conserva o mais original delineamento do ato que nos criou. E ainda que sabedores de que a inocência dos nossos desejos se perdeu, não cabe encarar como inimigas as máscaras que os encobrem, mas cultivar a crença de que somos capazes de restituir a sua pureza originária. Assim, embora não se possa aceitar a tese de Rousseau de que o homem seria espontânea e *naturalmente* bom, temos de reconhecer que é *originariamente* bom, estando vocacionado para a plenitude e para a felicidade.

O fato de os valores encontrarem-se radicados na afetividade torna-os bipolares e carentes de hierarquização. Essa singularidade pode sugerir que estaríamos condenados ao relativismo axiológico. Por mais que variem as nossas avaliações, os valores em presença são os mesmos e constantes. Esclarece deste modo: “As próprias experiências axiológicas, naturalmente diversas na sua intensidade e qualidade – e no seu enquadramento institucional e cultural – fruem o mesmo dado hilético e nele se reconhecem como equivalentes. Outro tanto se verifica no que toca à formalidade das relações em causa, que pode ver-se com maior ou menor nitidez, e analisar-se com maior ou menor profundidade, mas é, em si, invariável. O que diverge, e muito, são as vivências e os atos de justiça de cada um”.

Parece-lhe que a contribuição fundamental para a compreensão do papel da justiça provém de Aristóteles, cuja discriminação entre Justiça Cumutativa (que preside a contratos de troca de bens e serviços) e Justiça Distributiva (o imperativo

de tratar diferentemente cada um consoante seus méritos) seria incorporada pelos grandes filósofos cristãos. A expressão *Justiça Social*, utilizada pela primeira vez em documentos oficiais da Igreja por Pio XI (pontificado de 1912 a 1939) não alterou o essencial da distinção aristotélica, limitando-se a inseri-la no contexto econômico, político e jurídico da sociedade de nosso tempo.

Na visão de Eduardo Soveral, o ideal de Justiça, posto em circulação pelo cristianismo, é o referencial básico a ser seguido pelos homens no empenho de perseguir a melhor forma de organização social, na medida em que suscita os seguintes valores:

1º) a fruição da liberdade própria e a aceitação da liberdade alheia, ou seja, o reconhecimento do valor da liberdade em toda a sua extensão e intrínsecas exigências;

2º) instauração de uma situação de igualdade; e

3º) a renúncia à violência e a correspondente descoberta dos valores sociais da Paz, que é sempre muito difícil de por em prática, e tende a desvanecer-se em utopias.

As relações sociais desdobram-se numa enorme variedade de modalidades e são condicionadas pela violência., pelos pactos e pelos contratos. O que se pode dizer em relação ao debate tão intenso da Filosofia Política Moderna acerca do denominado “estado natural”, anterior à chamada sociedade civil, é que sem a instauração de uma “ordem jurídica”, de pactos e contratos que inscrevam a Justiça na vida cotidiana, nem a liberdade individual, nem a violência em que espontaneamente se apóia, poderão socializar-se.

A Filosofia Política

À luz das considerações precedentes, compreende-se o significado da ação política dos homens, cujas relações sejam com a religião, sejam com a moral, estão analisadas com grande perspicácia no mencionado *Ensaio sobre a Justiça*. Para nos atermos ao mais importante, Soveral supõe que a democracia cristã seria a doutrina capaz de representar uma alternativa eficaz diante dos desafios da contemporaneidade. Para precisar adequadamente o conceito de *democracia cristã*, toma ao anarquismo como paradigma teórico das doutrinas políticas modernas, na medida em que este supõe um comportamento ético do homem, quando a política louva-se precisamente da verificação de que o homem pode praticar o mal, sendo sua missão (isto é, da política), por isto mesmo, “garantir a justiça mediante a ameaça ou o uso de uma violência legítima.”

Querendo encontrar uma raiz comum às doutrinas políticas modernas, no plano estritamente teórico, Soveral talvez tenha subestimado a necessidade de enfatizar os aspectos negativos de sua prática, isto é, do anarquismo, na medida em que ficou centrado no culto da violência, acabando por resumir-se a sua plataforma à exaltação do assassinato político, prática que levou à destruição da democracia espanhola, na primeira metade deste século, com sérios reflexos em todo o curso

histórico de Portugal, do Brasil e dos países hispano-americanos. Essa denúncia preserva, a meu ver, uma flagrante atualidade, na medida em que esse anarquismo sanguinário sempre teve um braço religioso e continua representando uma grande ameaça potencial. Outro reparo seria ao tratamento que dispensa à “pedagogia libertária” de Paulo Freire, que deixou de ser devidamente criticada pelos liberais brasileiros levando em conta tratar-se de perseguido político dos governos militares.

Superado esse ciclo, o que se pode dizer daquela “pedagogia” é que se louva de um amontoado de grosseiras simplificações, carecendo de qualquer significado teórico, tendo em conta, sobretudo, a densidade da tradição doutrinária que nos foi legada pelos educadores brasileiros do passado. É natural que, sentindo-se grato ao Brasil pela acolhida que lhe proporcionou, Soveral não se ache à vontade para criticar qualquer de seus intelectuais, por mais radicais que sejam as suas discordâncias. No nosso caso, nada nos induz a tamanha complacência.

Ainda que não se tenha deliberadamente proposto a fazê-lo, o *Ensaio sobre a Justiça* apresenta o que seriam tanto a fundamentação teórica como o núcleo programático da democracia cristã.

Admitindo, com Max Weber, que a Política caracteriza-se pelo uso exclusivo da violência legítima, e, com Maquiavel, que a soberania e a independência sobrepõem-se ao poder ilegítimo, a democracia cristã enfatizaria que a magna questão consiste em submeter, deliberada e intransigentemente, a violência à Justiça, não enfraquecendo nunca o poder do Estado, nem caindo na tentação de imaginar uma ordem social baseada no Amor.

A autoridade e o poder dos governantes têm de ser legítimos, no que se refere à origem, mas soberanos e implacáveis na execução da Justiça. O que está em causa não é só a realização do possível e concreto *bem comum*, mas garantir a máxima liberdade possível aos indivíduos e às associações, e a máxima liberdade *efetiva*, às pessoas e às comunidades.

Embora o poder político esteja hoje circunscrito a áreas históricas e geográficas bem definidas, essa circunstância não lhe é essencial. Por isto a democracia cristã não recusará a idéia do governo planetário, desde que entendido como uma nova entidade político-jurídico para cuja concepção o nome e a noção de Estado são prejudiciais, por apegarem a imaginação aos modelos, condições e situações que se pretende substituir.

Contudo, não pairam dúvidas quanto à excelência da variedade das culturas, em que a humanidade se encontra dividida, e da sua síntese estável, em unidades nacionais.

Inspirando-se sem reboços no legado da tradição cristã, o ideário político concebido por Soveral não se furta a uma atitude crítica diante da tentação que o poder temporal sempre exerceu sobre a hierarquia católica. É claro que não ignora as circunstâncias históricas concretas de onde provém o que denomina de "complexo de superioridade" tutelar e pedagógico da Igreja em relação ao poder temporal. Sua conclusão, expressa-a nos seguintes termos: "Por isso se encontra perplexa diante do espetáculo que lhe oferecem as sociedades contemporâneas, onde um individualismo

tendencialmente anárquico substitui um personalismo ético (responsável) convivente, e onde as comunidades orgânicas, designadamente a família, monogâmica e 'sacramental', em que baseou todas as suas doutrinas sociais, aparecem definitivamente inviáveis, e onde o Estado autoritário permanece, no horizonte, como último recurso para impedir o caos. De qualquer modo, o quadro social de nossos dias levou, na prática, a uma separação entre Religião e Política que é saudável, e condição para que possam estabelecer-se entre ambas, as relações impostas pelas respectivas naturezas".

A democracia cristã adota uma posição de permanente vigilância para obstar a espontânea visão totalitária que possui o Estado, que se tem revelado manifestação fiel da hidra metafísica de múltiplas cabeças. Enxerga na "legislativite" a manifestação contemporânea dessa visão, agravada pela aceitação do sufrágio como fonte de uma autoridade absoluta (inapelável e irrestrita). Ainda que os aspectos aflorados exijam integral equacionamento no plano teórico, no plano programático poder-se-ia iniciar estabelecendo que o Estado não é criador de cultura, nem lhe compete dirigir as consciências. As principais "máscaras" assumidas pela mencionada vocação totalitária consistem hoje no anarquismo e no socialismo, que são submetidos a uma apreciação crítica, segundo se referiu, de grande densidade teórico no *Ensaio sobre a justiça*.

A principal tarefa que se coloca à democracia cristã na atual sociedade política do Ocidente reside em substituir o ideal anárquico pelo ideal humanista. Esse último ideal apóia-se na distinção básica entre indivíduo e pessoa. A democracia cristã é *personalista* não *individualista*, valorizando sobremaneira as chamadas comunidades naturais. Precisando o que tem em vista, escreve: "O individualismo sociológico-político, quer na sua versão moderna, quer na contemporânea, ficou a dever muito à visão antropológica decorrente da teoria cristã, criacionista e personalista, como se sabe.

Mas nem por isto a Igreja Católica o subscreveu. Atenta, com realismo, à circunstância de que "os homens não nascem adultos, como os 'robôs', mas carecem de um longo período de dependência maturadora, elegeu a família monogâmica como célula social. E tanta importância atribuiu, a essa *paternidade carnal*, e à formação da personalidade - que formalmente atribuiu à família a dignidade do sacramento, a declarou indissolúvel, e em função dela avaliou e regulamentou moralmente a sexualidade. Sem embargo, nos planos ontológico e existencial, é a personalidade isolada que a Igreja considera substantiva e sumamente valiosa. ... Dessa dupla posição podem resultar ambigüidades e incoerência no que respeita à teoria e à prática políticas das chamadas democracias cristãs".

Ao repudiar liminarmente o anarquismo, que na visão de Soveral deixou marcas profundas nos regimes políticos contemporâneos, a democracia cristã encontra dificuldades na sua inserção nessa realidade, razão pela qual deve proclamar em alto e bom som que o Estado, por sua natureza, é a *única* instituição social que tem a perspectiva do *bem comum* e está vocacionada para promover a sua realização; e que a ação subsidiária que lhe compete desenvolver precisa ser

devidamente qualificada. Do contrário, pode sugerir a idéia de que as funções do Estado seriam flutuantes e até desnecessárias. Para a democracia cristã, "as comunidades naturais e pré-políticas como as famílias e os agregados que a vizinhança, o sangue e a cooperação social espontaneamente originaram, carecem sempre da ação do Estado para que se atinja a mais alta qualidade de vida".

Na visão da democracia cristã, a nação é a mais rica e fecunda das comunidades globais, de sorte que *bem comum* significa o mesmo que *bem nacional*. O nacionalismo é, portanto, um outro integrante do ideário da democracia-cristã.

Para por cobro ao desajuste existente entre Estado e Nação, causa de conflitos graves e grandes sofrimentos, é necessário preconizar:

1º) que cada nação possua sua própria organização estatal e que só exista em Estados nacionais, feita reserva daqueles casos em que já se tenham produzido unificações irreversíveis; e,

2º) que a aglutinação federativa de tais Estados esteja presente, quaisquer que sejam os caminhos que conduzam à unidade política mundial.

A questão da vida econômica merece de Soveral uma análise pormenorizada.

Segundo entende, as dificuldades no equacionamento da questão advém da "naturalização" da ciência econômica, como se no processo real não intervissem homens orientados por valores. Além disto, a prevalência do debate entre liberais e socialistas levou às falsas dicotomias, obscurecendo pontos centrais como a noção equívoca de propriedade privada (escreve: "há várias formas de propriedade coletiva que não são públicas nem privadas, dentre as quais sobressai, pela sua forte tipicidade, a propriedade cooperativa"), e na equívoca convicção de que está essencialmente relacionada com a burguesia. Soveral acha também que houve uma identificação errônea entre desenvolvimento econômico e capitalismo mercantilista. O mais importante a ressaltar, parece-nos, entretanto, seria a sua hipótese de que o próprio curso histórico está contribuindo para superar esse longo período de equívocos ao permitir entrever uma sociedade que não seja constituída de trabalhadores. Precisa-a deste modo: "Se o seu advento não for impedido por uma violência retrógrada e pouco lúcida, que teime em erguer, como bandeiras, os seus mitos falecidos - e será responsável, inclusive, pela eclosão dos cataclismos ecológicos ou bélicos (que só poderão ser esconjurados por uma nova mentalidade e uma nova ordem social) - as sociedades do futuro caracterizar-se-ão, ao invés de pela superabundância e pelo lazer, pela anulação da necessidade do esforço físico e dos sofrimentos a ele associados".

Para fazer face a esse novo quadro é que a democracia cristã aparece-lhe como alternativa preferível.

Como ponto importante da estratégica da democracia cristã para beneficiar-se das condições que lhe favorecem, destaca o seguinte: "Consistem em aproveitar todos os condicionalismos que lhes permanecem abertos na vida econômica, designadamente a *herança* e as *empresas familiares*, que, apesar de contrárias a uma posição estritamente individualista, de tal modo estão arraigadas nos hábitos e na sensibilidade do homem comum, que dificilmente serão abolidas. E valorizar também

as personalidades de eleição e os grupos seletos de alta qualidade, fugindo a todas as formas de massificação quantificadora e concentracionária, e, sobretudo, à sedutora, mas falsa identificação provocada pelos grandes espetáculos. Aqui a própria Igreja de Roma se deixou tentar; certa quanto à valorização do *espetáculo* e da *festa* que, na esteira, aliás, da tradição grega e romana desde sempre cultivou, esqueceu que a sua utilização deverá ser sempre intransigentemente pedagógica, não permitindo nunca que o *encontro entre pessoas*, por mais efusivo, possa confundir-se com o mergulho histórico numa multidão hipnotizada".

Não prenuncia nada de bom na insistência do desenvolvimento nos termos em que tem sido implementado, notadamente no que se refere às agressões ao meio ambiente e às peripécias da dialética individualismo-internalismo.

De todos os modos, Soveral não acalenta pessimismos e conclui do seguinte modo: "Se é temerário programar o futuro, e se são particularmente perversos e insensatos os fanatismos progressistas - também é temerário desprezar os "sinais do tempo" e não ver no presente, com lucidez e audácia, os elementos e os dinamismos que lhe darão corpo. E mais temerário ainda é perder a esperança e a capacidade de sonhar".

Nova (e última) incursão na política

Na ocasião em que faleceu, em meados de 2003, Soveral ultimava a elaboração de um livro que intitulou de *Valores e pressupostos da vida política contemporânea*. Esse texto mereceria uma edição póstuma, na qual foram incluídos ensaios que dedicara à temática, ao longo de sua fecunda existência, e que não haviam sido reeditados.

Intitulou-se: *Valores e pressupostos da vida política contemporânea e outros ensaios* (Lisboa, Imprensa Nacional, 2004).

Havia preparado, a seu pedido, o Prefácio que adiante transcrevo sem alterações.

O pensador português Eduardo Soveral é uma personalidade conhecida dos meios acadêmicos brasileiros. Vivendo entre nós durante cerca de uma década, teve oportunidade de formar toda uma geração de docentes que têm atuação destacada em diversas universidades. Nos anos em que contamos com o privilégio do seu convívio, soube despertar entre nós o interesse pela investigação dos liames que nos ligam à cultura portuguesa. Pudemos tomar contato com o entendimento do que pudesse ser um pensamento católico sem dogmatismos e aberto ao diálogo com outras vertentes. E, mesmo sem pretender esgotar a referência aos ensinamentos que soube transmitir-nos, cabe indicar ainda a importância de que se reveste o seu livro *Pedagogia para a Era Tecnológica* (Porto Alegre, EDIPUC-RS, 2000), obra da maior atualidade e que muito pode contribuir para a abertura das mentes de nossos educadores e retirá-los do estado de perplexidade e imobilismo em que se encontram.

No livro que entrega ao público, Eduardo Soveral registra as questões magnas da teoria política e embora não pretendesse fornecer-nos um tratado sistemático,

soube encadeá-las de forma magistral, proporcionando-nos um roteiro seguro para nos orientarmos nesse universo fragmentado pela disputa e pela paixão.

Soveral pretende situar-se diante da política a partir de uma perspectiva moral.

Começa por iluminar os conceitos-chaves como liberdade e igualdade, sua mútua implicação, o conflito social, a soberania, tudo isto para desembocar no perfeito entendimento da natureza do pacto político.

Preocupa-o a realidade de nosso tempo que mais requer uma autoridade forte que sua supressão, circunstância sob a qual o ideal democrático não se preservará como simples loas às suas virtudes potenciais sem debruçar-se corajosamente sobre os defeitos que sua prática revelam. Esclarece desde logo que não minimiza o papel dos partidos políticos, mais interessados em resolver as dificuldades que vão surgindo do que em problematizar e teorizar, cabendo apenas esperar (e recomendar) que o façam com bom senso. E acrescenta: “Mas aqueles que estão vocacionados para a análise objetiva das questões sociais e para a sua lógica solução, certos de que, sem esta condição necessária (embora não suficiente) nenhum progresso efetivo será possível, sabem muito bem que só um rigoroso exame crítico dos regimes democráticos (que no panorama político contemporâneo se apresentam como os mais genericamente desejáveis) não se encontrará solução para as suas lacunas e defeitos”. (III. Análise dos Pactos Políticos, Cap. II; b.4).

Seria descabido pretender aqui referir todos os aspectos abordados por Soveral com vistas ao aprimoramento de nossa convivência democrática. Creio que o fio condutor residiria em dois pontos.

O primeiro seria encontrar as formas de despertar e constituir uma consciência cívica. A importância desse objetivo está justificada da forma adiante resumida.

Trata-se de conseguir o que denomina de “nível médio de cultura e civismo indispensáveis à constituição e sobrevivência das sociedades democráticas”, capaz de superar a “permanência de uma opinião pública ignorante e alheia aos interesses coletivos, mas voluntarista e exigente”, do mesmo modo que “a infantilização da mentalidade corrente, que nada tem de louvável regresso à simplicidade e pureza dos primeiros anos, tão apreciada por Cristo, mas se traduz numa visão imatura das coisas e num comportamento movido pelas apetências espontâneas e pelos interesses imediatos”. O corolário de tal contexto só pode ser o caldo de cultura propício à permanência de uma classe política parasitária.

O caminho para a constituição dessa consciência cívica acha-se apontado na crítica que empreende ao que chama de anti-pedagogia. E, conforme mencionei, está de posse de uma proposta que permitiria reorientar a ação do nosso professorado. Haverá outras formas de fazê-lo – e esperemos que surjam na discussão que certamente provocará – já que supostamente todas as pessoas responsáveis dão-se conta do caráter imperativo de redespertar a consciência cívica, que os nossos tempos levaram ao virtual desaparecimento, ao exaltar a postura de avestruz a que corresponde o “politicamente correto”.

A segunda linha consistiria em dar-se conta de que, pelo menos o eleitorado ativo não pode limitar-se ao exercício do voto, tudo delegando aos partidos. Soveral

enumera diversas iniciativas, que poderiam reforçar o sistema representativo, a começar da maior participação na escolha do representante. Nos países onde o sistema eleitoral é distrital, a aproximação entre representante e representado efetiva-se de forma mais adequada.

Parece a Eduardo Soveral que a tendência seria no sentido de consolidarem-se duas grandes vertentes políticas: a liberal e a social-democrata. Pelo menos no que se refere à Europa, tal afunilamento parece muito nítido em vários países e, sobretudo, no Parlamento Europeu. Embora as denominações induzam a equívoco, nos Estados Unidos aquele desfecho acha-se consumado. O *liberal* é tipicamente social-democrata; enquanto o autêntico liberal é chamado de *conservative*. Ocorre ali, por certo, presentemente, inusitado ataque à circunstância tradicional, que não se sabe aonde chegará. A proposta alternativa é de todo inconsistente, beirando o anarquismo e acalentando ilusões na possibilidade de democracia direta.

Em nossos países, Portugal e Brasil, o curso histórico não deu surgimento a nenhuma instância que substituísse ao magistério moral da Igreja Católica, cujo monopólio desapareceu por razões que não vêm ao caso. Ali onde se constituiu moral social de tipo consensual, o elemento desencadeador desse resultado parece ter sido o pluralismo religioso, muito recente no Brasil e inexistente em Portugal. Num quadro desses, nunca é demais exaltar o papel e o destemor de personalidades como Eduardo Soveral. Feliz da sociedade que pode contar com quem se disponha a dirigir-se ao âmago de nossa consciência a fim de despertá-la para questões amargas, que preferiríamos ignorar. Quem o faça, como o autor deste notável livro, sem aspirar ao aplauso e à fácil concordância, tem muitas chances de ser bem sucedido. Afinal de contas, aquelas situações gritantes que refere a crítica acabarão batendo à nossa porta. O mérito da postura moral reside precisamente no seu caráter antecipatório.

Brasília, junho de 2003.

Portugal e Modernidade

Na sua estada no Brasil, Soveral implantou na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro, pesquisa das relações entre as filosofias portuguesa e brasileira. Reuniu em livro (*Pensamento Luso-brasileiro*, 1996), importantes estudos que dedicou ao tema. A maneira como entende aquela investigação e o seu interesse filosófico acham-se apresentados nos dois ensaios introdutórios. Os demais constituem estudos de autores brasileiros e portugueses.

No ensaio em que estuda o filósofo português Amorim Viana (1822/1901), Soveral apresenta uma visão original do alheamento de Portugal à Época Moderna Européia, caracterizada pelo Estado Nacional; a substituição da física aristotélica pela ciência operativa; o pluralismo religioso, impondo a emergência da tolerância, e o aparecimento da moral social de tipo consensual. Soveral enxerga uma espécie de modernidade precoce em Portugal, determinante da prevalência das questões nacionais em sua meditação. Assim, seria o entendimento da superioridade destas em relação à temática pós-renascentista e não propriamente o desejo de fixar-se na fase

anterior à Modernidade. Vejamos, ainda que sucintamente, como se desdobra a hipótese.

Tendo se constituído como Estado central ainda no século XII, em plena feudalidade, o novo reino assumiu “mentalidade antecipadamente moderna, que marcaria sua história”. No plano interno, essa circunstância determinou a prevalência do interesse nacional sobre os particularismos feudais. No plano externo, em virtude dos descobrimentos, consolidou-se visão universal da humanidade. Assim, Portugal realizou na prática a aliança de uma das idéias força medievais (a idéia de cristandade) com o mais dinâmico vetor da vida contemporânea (o comércio mundial). Nesse patamar básico, prossegue Soveral, foram integrados “os equívocos ideais da Renascença (naturalização e humanização do cristianismo) síntese logo expressa, aliás, através de um estilo barroco peculiar e extremamente vigoroso”. A seu ver, o conjunto explica “o seu alheamento relativamente ao tardio mas triunfante movimento modernizador que eclodiu na Europa Central a partir do século XVIII (Iluminismo”.

“O conjunto de circunstâncias que acabamos de referir – prossegue – acrescido da posição que Portugal veio a assumir como paladino da Contra-Reforma, vieram determinar a sua problemática filosófica própria e, bem assim, o estilo e o perfil mental dos seus pensadores. Quanto aos temas: ético-jurídicos, de filosofia política e teológicos. Quanto à característica típica: o pendor pedagógico e messiânico, traduzindo um forte desejo de intervenção social e um sentimento de responsabilidade quanto às reformas do país, à luz de grandes ideais universais”.

Tendo sido marcada, em sua origem, pela presença de religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), desde logo a filosofia portuguesa deu preferência às seguintes questões:

- a) o problema do absoluto;
- b) o entendimento desse Absoluto como *pessoa*;
- c) o problema do mal; e,
- d) as ligações entre o Absoluto e o relativo vistas em termos existenciais e encaradas, preferentemente, do ângulo da *salvação*.

Adianta que “estes tópicos, todavia, só muito tarde, em pleno século XIX, encontraram ambiente propício ao seu tratamento crítico”.

Das considerações de Eduardo Soveral pode-se concluir que a persistência da perspectiva transcendente na filosofia portuguesa resulta de uma longa tradição cultural, que deu lugar à denominada Segunda Escolástica Portuguesa e à recusa da perspectiva transcendental (kantiana e pós-kantiana). No livro referido, essa persistência é ilustrada pelo exame da obra dos principais filósofos portugueses posteriores a Amorim Viana, tomando naturalmente a obra deste como referência inicial.

De semelhante entendimento resultam pelo menos duas questões teóricas relevantes, sendo a primeira a das relações da filosofia portuguesa, constituída da forma descrita, com a filosofia brasileira que parece firmemente plantada na

perspectiva kantiana. O posicionamento de Soveral pode ser entrevisto nos ensaios acerca de autores brasileiros incluídos no livro.

A segunda questão consiste no diálogo daquela persistente perspectiva transcendente com as demais vertentes da filosofia europeia. O longo debate que Soveral tem entretido com a fenomenologia, no conjunto da sua obra, é um exemplo brilhante da forma como o faz. Enquanto no Brasil a fenomenologia é entendida como método capaz de permitir o adequado equacionamento da problemática teórica suscitada pelas ciências humanas – o que limita muito a restauração da intuição intelectual que Husserl pretendia haver realizado – é justamente essa intuição que a filosofia portuguesa busca incorporar.

É naturalmente muito difícil apreender em sua inteireza o sentido de uma meditação de tal densidade como a de Eduardo Soveral e ao decidir-me a elaborar estas notas nem de longe tive a pretensão de alcançá-lo. Meus propósitos são bem mais modestos. Chamar a atenção para um autor que muito tem a nos dizer notadamente pelo fato de que representa uma grande novidade para o conservadorismo luso-brasileiro. Este, de um lado, insiste em aferrar-se a um tradicionalismo oitocentista, incapaz de distinguir liberalismo de democratismo – sem perceber que a crítica a esse último não atinge o primeiro e, privando-se por esse meio da averiguação do que poderia haver de positivo na doutrina liberal – mais acentuadamente no Brasil que em Portugal, diga-se a bem da verdade, já que a nova geração lusa não se furta ao debate dos temas emergentes, como o aprimoramento da representação. E, de outro, supondo que o puro e simples liberalismo econômico, na visão de um Hayek, nos conduziria ao melhor dos mundos, quando a questão é eminentemente cultural e política. Soveral representou um passo à frente de léguas, em relação à herança com que até hoje andamos envolvidos, razão pela qual considero prematuro qualquer empenho de refutação de sua crítica ao liberalismo. Importa agora preencher o ciclo novo que sua meditação inaugura, compreendê-la com toda propriedade, na certeza (e também na esperança) de que possa inaugurar um diálogo fecundo e enriquecedor entre ambos os contendores.

Estas breves notas ficam aqui como uma modesta homenagem ao eminente mestre, cujo convívio muito nos enriqueceu.

Notas

- (1) A publicação dessa tradução acabou obstada pelos governos saídos do movimento de 25 de abril de 1974. A radicalização nessa matéria chegou a tal ponto que o estudo da filosofia na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, foi limitado a Lenine, não se poupando sequer a Hegel. De modo que as discriminações em relação a Locke não devem provocar nenhum espanto. Soveral, entretanto, soube tirar partido do seu convívio com o filósofo inglês, com vistas à mencionada tradução, como se pode ver do magnífico ensaio

intitulado “O problema das influências de Locke e de Hume em Kant”. (*Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, abr./jun., 1977).

- (2) As razões dessa preferência estão explicitadas no estudo “A situação de Amorim Viana (1822/1901) na história da filosofia portuguesa”. Em síntese, embora a cultura portuguesa se encontrasse numa situação privilegiada, ao ver-se marcada por três grandes religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), para enfrentar as grandes questões filosóficas foi preciso que se esgotasse o esforço antireformista, efetivado pela Igreja Católica, a fim de que pudessem aflorar plenamente, E, quando tal se deu, acabaram equacionadas “na cabeça de autores que se tinham afastado da ortodoxia católica” (*Revista da Faculdade de Letras*, Universidade do Porto, nº 7, 1990, p. 4, reproduzido in – *Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, 1996).
- (3) Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLI-1, 1985, p. 26.
- (4) “A situação de Amorim Vianna...” in *Pensamento Luso-Brasileiro*, cit.
- (5) Sobre a racionalidade, a ética e o ser. *Revista da Faculdade de Letras*, nº 5/6, 1988/1989, p. 22-23.
- (6) Aparecidos na *Revista da Faculdade de Letras*, da Universidade do Porto, dos anos indicados.
- (7) Estabelecendo uma distinção entre a época em que militou Sampaio Bruno (últimas décadas do século passado e primeira do presente) e a nossa própria, no que respeita à compreensão do papel do intelectual, assinala que naquela época acreditava-se, com suficiente fundamento, que a imprensa era o meio apropriado para difundir as idéias e garantir a liberdade, crença que não mais se sustenta. “A figura do intelectual, então idealizada e realizada, escreve, e com a qual Sampaio Bruno se identificava, era a do “pensador”, que já não encontra fiel equivalência em nossos dias, mas se aproxima da idéia de “escritor pois é o *livro* a forma de expressão que mais resistiu às mudanças do tempo (introdução ao pensamento de Sampaio Bruno (1876/1915). *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLII, nº ¾, 1986).
- (8) Os culturalistas definem cultura como sendo “O cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos” (Reale), constituindo as civilizações particulares hierarquizações de valores.
- (9) *Presença Filosófica*, nº IV-2, abr./jun. 1978, artigo intitulado “Reflexões sobre a pluralidade das culturas”, que se acha correlacionado a “As culturas e o tempo”, aparecido na mesma publicação (nº VI-I, jan./mar. 1980).
- (10) “Reflexões sobre a pluralidade das culturas”, cit. Mais tarde, Soveral iria correlacionar a distinção entre cultura e civilização com o processo de consideração do real popularizado pela fenomenologia, segundo o qual a obra humana poderia ser dividida em dois grandes grupos, a saber: 1º) as que permitem um domínio sobre as coisas e são, por natureza, instrumentais e levam

a uma modificação do habitat humano, obras fechadas ou conclusas que são capazes de atingir, de forma eficaz, o fim a que visam e nele se esgotam; 2º) aquelas que, essencialmente expressivas e significativas, manifestam a condição humana na indecisa complexidade e nela pretendem marcar a autodefinição de cada um: obras abertas e polifônicas, que valem mais pela intenção do que pelo resultado, com ressonâncias imprevisíveis, mesmo quando intransitivas. As primeiras obras resultam de atos que são potencial e intencionalmente violentos, que se prestam ao exercício de um poder, e visam a um *domínio* completo e definitivo; são, além disto, essencialmente técnicas. Configuram o que se denomina de *civilização*. Os fatos significativos contém uma universalidade valorativa típica do que pretende por *cultura*. Na fronteira entre os dois contextos da atividade humana e reunindo em si as suas opostas características, Soveral situa a Política, a Economia e, em parte, a Pedagogia, posto que, usando a violência, exercendo poderes, e tendo em mira o domínio, a sua ação dirige-se, contudo, fundamentalmente, sobre *pessoas* e não sobre *coisas*” (Civilização e cultura – breve apontamento sobre a sua distinção, *Convivium*, ano XXIV, vol. 28, maio/junho, 1985).

- (11) Sobre a racionalidade, a ética e o ser cit.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Eduardo Soveral

O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I. O valor do método para a filosofia. Porto: Universidade do Porto. 1965.

Pascal, filósofo cristão. Porto: T. Martins, 1968, 294 p. (2ª edição, Porto: Ecla, 1995).

Ensaaios filosóficos. Coletânea organizada por Antônio Paim. Vitória, 1992.

Ensaaios sobre ética. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993, 179 p.

Educação e cultura. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1993, 125 p.

Meditação heideggeriana. Porto: Faculdade de Letras, 1993, 48 p.

Ensaaios filosóficos: meditação heideggeriana, o que é afinal compreender? O real e o possível. Porto: Ecla Editora, 1995, 118 p.

Modernidade e contemporaneidade. Porto. Ecla Ed., 1995, 92 p. Ensaio inserido in: Leonardo Prota (organizador). *Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira.* Londrina: UEL/CEFIL, 1994, Vol. I, págs. 117-184.

Pensamento luso-brasileiro: estudos e ensaios. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

Imaginação e finitude; e outros ensaios. Prefácio de António Braz Teixeira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1999, 328 p.

Pedagogia para a Era Tecnológica. Organização e notas críticas de Antônio Paim; prólogo de Monsenhor Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2001.

Valores e pressupostos da vida política contemporânea e outros ensaios. Lisboa: Imprensa Nacional. 2004.

Estudos sobre Eduardo Soveral

FRAGA, Gustavo de. SOVERAL (Eduardo Silvério Abranches de). In: *LOGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia.* Lisboa: Editorial Verbo, vol. 4, 1992, p. 1271-1275.

LARA, Tiago Adão. A metafísica em Eduardo Soveral: o absoluto como fundamento da moral, alicerçada na religião. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UEL, 1994, v. 1, p. 37-53.

PAIM, Antônio. A filosofia da cultura de Eduardo Soveral. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 165, nº 40, p. 35-49, jan./mar. 1992.

_____. Introdução à obra filosófica de Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 15-35.

RIOS, José Arthur. Soveral: notas para um estudo. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 107-116.

SILVA, Mariluze Ferreira de Andrade e. A epistemologia em Eduardo Soveral: relação entre natureza e verdade e a carência de estatuto ontológico para a ciência. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 75-81.

VÉLEZ RODRIGUEZ, Ricardo. A epistemologia em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 55-74.

ZANCANARO, Lourenço, ESPÍNOLA, Maria Cristina de Oliveira. Filosofia da história em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 83-90.

ZANCANARO, Antônio Frederico. O estatuto ético-jurídico da sociedade: a proposta da democracia cristã em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3º, 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 91-105.