

TEORIA E PRAXIS:
A ACTUAL CRISE DE DESCONEXÃO
ENTRE O «SABER» E O «VIVER» *

1. O mundo contemporâneo está profundamente marcado por um hiato incolmatável entre a *teoria* e a *praxis*, entre um *saber* (identificado com a mera teoria científica, inflectida esta num tecnicismo de signo positivista) e um *viver* (atirado para o âmbito do irracional, dum puro voluntarismo decisionista).

Esta cisão tem raízes longínquas que poderíamos fazer remontar ao nominalismo ocamista ou à teoria das formalidades de Escoto. Desta evolução histórica não nos vamos agora ocupar — de como a razão e a vontade se cindiram, de como a racionalidade se estreiteceu (por um lado num objectualismo fáctico, por outro num formalismo abstracto), deixando de integrar unitariamente a sua dupla vertente teórico-prática.

Mais imediatamente, esta separação radica de Kant — e somos nós — homens do final de um século e também de um milénio — os principais pacientes desta herança aporética. E digo principais pacientes, na medida em que tal desconexão atingiu, nos nossos dias, o seu paroxismo: as consequências cosmológicas, antropológicas, sociológicas que acarretou tal desconexão tornaram-se tão ameaçadoras, tão insustentáveis — vivemos sob o espectro de uma deflagração mundial — que as críticas denunciadoras e terapêuticas de tal racionalidade nos levam a supor esperançadamente que chegou a hora de uma reequação do problema. A racionalidade é una, ainda que com uma dupla vertente e, por nossos dias, o seu parvoxismo: as consequências cosmológicas,

* Conferência pronunciada na sessão de abertura do ano académico 1983-84, na Faculdade de Letras do Porto.

quê consiste tal conexão, é algo complexo que aqui só vamos focalizar em breves rasgos.

A racionalidade é una, como efectivamente é uno o seu suporte ontológico: cada sujeito inteligente e livre que, por ser radicalmente social, entretece uma verdade inter-subjectiva, numa comunidade científico-ética, num imbricamento coeso de saber e de acção. O saber — se é autêntico saber — é saber operativo; e o viver — se é autêntico viver — é viver sábio.

Este foi afinal o ideal clássico de sabedoria, arte régia e maximamente integradora; na modernidade, tal integração perdeu-se com a identificação redutora do saber com o saber mecânico e o consequente imperialismo científico-técnico, e a óbvia desapareção da especificidade do saber prático.

A redução da racionalidade hipertrofiou a chamada razão de meios — a razão instrumental — em detrimento da razão de fins. O homem contemporâneo tem abundância de meios e ausência de fins. Com a instrumentalização do saber, a teoria passou a ser teoria *da* técnica-pragmática — e esta última reduziu o operar humano ao produzir. A extrapolação indevida da aplicação do conhecimento tecnicista a todo o tipo de objecto — designadamente ao sujeito livre — acarretou consequências lamentáveis, postas de relevo por filósofos sociais de distinto signo.

Ainda que a ciência natural tenha actualmente superado a imagem mecanicista do mundo, continuamos a viver num ambiente cultural baseado em tal concepção (ou nas reacções negativas frente a ela). Esta figuração mental apresenta-nos um universo isotropicamente espacializado, em que o homem se perde por falta de referências qualitativas. É que a desteleologização do mundo, a sua pura quantificação homogénea, reverte sobre a ideia que o homem tem de si mesmo. Ausente a tensão teleológica, fica a simples relação de meios com meios, num indefinido processo que não alcança verdadeiras metas. Se o homem chega a entender-se a si mesmo como meio, então consagra-se a desorientação. Entra-se na noção linear de progresso, própria de quem corre demasiado depressa mas ... sem se dirigir a parte alguma.

O ideal moderno do saber para poder, saber para dominar (a natureza e a sociedade), já preconizado por Bacon — *scientia propter potentiam* — conota, por contraditório que pareça, com a noção de medo cósmico de Hobbes e a noção pessimista de ho-

mem como inimigo do outro homem — *homo homini lupus* — (cf. Leviathan). É que o mundo mecânico não suscita uma relação gratificante e confiada do homem com a natureza. E a *polis* não é já o lugar da realização ética, da prossecução de um bem intersubjectivo. Pelo contrário, é o âmbito de ataque do outro — meu inimigo e rival — do qual tenho que suspeitar e me tenho de defender. E, para o estabelecimento da paz e da tranquilidade, há que recorrer a uma legalidade positiva, que deterministamente regule e dificulte qualquer desvio. Foi assim como na Idade Moderna a política começou a transformar-se numa ciência positiva do *facto social*. O político passa a ser o *engenheiro* da sociedade e assim se fala da organização do *espaço* político, como se de um espaço geométrico se tratasse.

O saber moderno reduz-se, deste modo, a um saber *transformador* que se pauta por critérios de produção e eficácia, que se mensura por resultados objectuais; este saber preconizava, para o sujeito, para a humanidade, o senhorio do universo e o seu auto-senhorio. Apontava para uma autonomia a todos os títulos optimista e desejável; mas desembocou num estado de coisas totalmente contraditório às suas previsões: em vez do domínio da natureza, a destruição do meio ambiente, o desequilíbrio ecológico; em vez de uma «paz perpétua», a guerra e a opressão; e a actual ameaça de uma catástrofe nuclear fala, ainda hoje, do fracasso da razão iluminista.

2. A inflexão da racionalidade numa teoria de dominação (instrumentalizadora) tem sido alvo de denúncias sistemáticas: Max Weber, Gehlen, Malinowsky, Habermas, Popper, Albert e tantos outros. Não vamos analisar com detalhe estas denúncias — por outra parte tão conhecidas de todos —.

Apenas fixar a atenção numa matização do saber prático que estes sectores de vanguarda querem recuperar, servindo-se da diferenciação aristotélica entre *Kinesis*, *poiesis* e *praxis* (cf. HABERMAS, /., *Théorie et pratique*, T. I, Payot, Paris, 1975, p. 71 ss).

Como afirma Habermas — na sua obra *Teoria e Praxis* — a partir do século XVII, as ciências sociais, por um lado, e as ciências de direito público por outro, introduziram no operar humano um forte reducionismo. O mecanismo reduziu a acção a mera *Kinesis*; o cientificismo tecno-positivo a mera *poiesis*; o que lamen-

tavelmente se perdeu foi precisamente a dimensão fundamental do operar humano, a saber, a praxis livre.

Recordemos a diferenciação aristotélica entre *poiesis* e *praxis*. A primeira visa a fabricação de um objecto; é uma acção produtora, eminentemente reificadora, que termina quando a realização se logrou. A casa está construída, acabou a acção. A casa é, pois, o limite (peras) da acção poiética. Aristóteles chama-lhe o movimento imperfeito do imperfeito.

A praxis, pelo contrário, movimento perfeito do perfeito (há que ter em conta que, no contexto aristotélico, a pura praxis ou actividade plena é a actividade noética, a noesis-noeseos, própria da divindade), a praxis, dizia eu, não aponta directamente a um produto, nem vem imposta coactivamente desde fora; é uma acção que radica da capacidade energética do sujeito — *exis* — que não acaba quando a obra — o produto — está terminado, construído. Trata-se de uma acção imanente e transitiva que habilita o sujeito prático; é, portanto, uma acção que reverte em favor do sujeito, cujo efeito não é a produção ou a transformação de algo, mas a realização deste em termos de aperfeiçoamento ou optimização sem limites. A praxis é o exercício efectivo das faculdades do homem, no preciso acto de se exercitarem, pelo que a praxis faz crescer (e não engordar); reverte em favor do sujeito como hábito. A ciência adquire-se, segundo Aristóteles, como hábito, e não como erudição acumulada de saberes transmitidos aseptica e decantadamente.

A partir desta acepção do Estagirita, permita-se-nos uma breve reflexão sobre o tema do trabalho, designadamente do trabalho universitário.

O trabalho encarado como *praxis(exis)* habilita e potencia indefinidamente aquele que o exerce. Nesta perspectiva, o passado não se guarda como algo registado na memória; não há justaposições de recordações, mas incorporação no presente; o passado é *vivido no presente* como hábito ou *energia* maximamente capacitadora, porque maximamente integrada.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que só goza, no presente, da sua juventude, quem a perdeu trabalhando; e seria, portanto, falsa a ideia de que, para se manter jovem, o melhor seria não trabalhar: esse homem teria apenas do passado recordações que passariam no seu presente como filmes; como algo a que passiva-

mente se assiste, algo extrínseco a si. Mas não cresceria, no sentido ontológico mais profundo. O homem é um ser de «cres-ser» (cognitiva e eticamente), sempre por cima dos seus produtos.

Quer dizer: com a reabilitação da filosofia praxica, o homem não é só um transformador — ou, na melhor das hipóteses um aperfeiçoador da realidade — mas é também um «aperfeiçoável». Domina tanto melhor tecnicamente, quanto praxicamente mais habilitado estiver. Vistas as coisas desde este ângulo, a verdadeira e radical energia não será obviamente «a do petróleo» ou «a nuclear» (necessárias, por suposto), mas a energia que emana do próprio sujeito, ou seja, a sua capacidade insuspeitável de pensar e de: agir livremente, criativamente, inovadoramente.

Este tipo de considerações não deveriam soar a retórica moralizante, nem a romantismo ecológico, nem a hipocrisia pacifista. Trata-se de algo mais profundo: o que está em jogo é a recuperação da racionalidade em toda a sua amplitude.

Com efeito, para que a racionalidade seja operativa (para se proceder à reabilitação da praxis) não temos de acabar com a técnica. Não se trata de encetar um novo viver, um viver praxico, sábio e livre, regressando à caverna, fazendo tábua rasa da civilização industrial ou post-industrial. É preciso ter em conta que, se é certo que a técnica sem a ética é cega, a ética sem a técnica é ineficaz. A primazia da ética sobre a técnica é mais do que a expressão de um bom desejo moralizante. Responde a uma essencial articulação antropológica. A filosofia prática é o saber do *bom uso* das faculdades humanas que é o que, por sua vez, fundamenta o bom uso da produção e das coisas produzidas.

Porque, nenhuma das coisas que socialmente se usam tem sentido, se não integra no uso que delas faz o homem (o consumismo, por exemplo, — tomado na sua mais ampla acepção — é a «imposição» de um uso degradado).

O saber praxico não deverá excluir o saber técnico; deverá sim orientá-lo, dar-lhe um sentido, assinalando-lhe uma direcção, um fim, tornando-o realmente operativo para o homem, ou seja, efectivamente libertador.

3. A época hodierna continua a submeter o homem à prova de dilacerantes contradições: é o signo romântico que cada época, à sua maneira, tem de padecer.

Hegel experienciou intensamente tal contradição inquietante, própria de uma «consciência infeliz», e propôs-se pensá-la, resolvendo-a por uma *Aufhebung*. Mas ela renasceu, com maior agudeza e profundidade.

A nossa cultura continua, hoje em dia, cindida entre uma teoria tecnicista altamente desumanizadora, e uma praxis desprotegida de razão.

Frente à frialdade e pretensa asepsia do cientificismo tecnocrático, registam-se, em todos os níveis da vida intelectual e social, movimentos de rejeição do instrumentalismo racionalista. É aquilo que genericamente se convencionou chamar a *contra-cultura*: ressurgimento de atitudes libertárias em política; proclamações subjectivas na arte; anarquismo metodológico em epistemologia; antipsiquiatria, técnicas corporais e de meditação transcendental baseadas numa religiosidade oriental; movimentos «hippies», «punks», «pasotas»; trata-se de um movimento de regresso ao imediatismo vital, de retomada das dimensões mais cálidas da existência individual, de resistência a integrar-se numa funcionalidade implacável e desumanizadora.

Não se pode conhecer a força autêntica que late sob algumas destas atitudes, no que têm de rejeição dos rasgos negativos da sociedade tecnológica. Por exemplo, a rebelião estudantil de Maio de 68 foi muito reveladora, a este respeito. O grito: *imaginação ao poder* apelava para um surto de criatividade desenquistor de uma razão neutral, anquilosada, genérica e abstracta.

Mas o que quase ninguém adverte é que o totalitarismo cientificista e a dispersão contra-cultural, o positivismo e as reacções irracionistas, têm uma raiz comum (aspecto já posto de relevo por Husserl na *Crise das ciências europeias — Die Krisis europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* — Husserliana VI, M. Nijhoff, 1962, pp. 10-11).

Ambas as posições assumem que o rigor e a objectividade são monopólio da ciência positiva: fora dela só a irracionalidade.

A diferença que as opõe — como as duas caras de uma mesma moeda — estriba em que o cientificismo despreza a obscura irracionalidade, enquanto que os movimentos contra-culturais se recreiam nela. Mas, em ambos os casos se renuncia a introduzir um princípio de clareza e ordem no amplo campo das realidades e acções humanas eminentemente frónético, uma clareza e ordem diferentes do determinismo necessitarista da lei epistémica.

4. No âmbito da Política assistimos, desde a Modernidade, a uma progressiva tecnicização da mesma — que passa a ser regida por uma *social philosophy*, uma filosofia determinante do *facto* social, uma engenharia tecnocrática que regula deterministicamente as relações entre os homens, como se de funções matemáticas se tratasse —. Assim se gera uma progressiva desarticulação da ética e da política, ao contrário do que fora apanágio da filosofia clássica (na obra do Estagirita, a Política é o último capítulo da Ética).

No mundo actual, o espaço político sofre uma espécie de partilha insólita do terreno: na tecno-estrutura impera uma estrita, ou melhor, estreita racionalidade; no que convencionalmente chamamos «cultura» impera, pelo contrário, um subjectivismo larvado de irracionalismo. Trata-se de um equilíbrio cruzado de contradições que tende a adquirir uma derivação entrópica: as tensões amortecem-se num conformismo (hedonista), num homem amorfo, mole, resignado e céptico.

A actual configuração sócio-política vive, ainda hoje, fortemente marcada pelas sequelas de um cientificismo tecnocrático, e adapta-se bastante bem a esta dicotomia, adquirindo, com frequência, o esquema do chamado «estatalismo permissivo».

Quer dizer: o âmbito do que se considera importante — o sistema tecno-económico — é ferreamente controlado pelas empresas multinacionais ou pela burocracia de estado; em compensação, entrega-se aos indivíduos a veleidade lúdica do hedonismo e a tranquilidade conformista da «segurança social». O tipo humano que então se gera é típico da actual etapa da sociedade tecnológica. Não é já o promotor de iniciativas, característico da «moral» capitalista, nem o activista político promovido pelo socialismo científico: é o cidadão que espera do Estado gratificações e seguranças — um indivíduo dócil, resignado, quase sempre desiludido, a quem falta alento e capacidade de iniciativa —. A História nunca se repete; repor a tradição seria inviável e até mesmo indesejável (entre outras razões, porque seria estéril). Mas a tradição — enquanto sedimentação *viva* — influi dinamicamente; daí a necessidade urgente de assumir a consciência histórica, restituindo ao homem — a cada homem — as suas insondáveis capacidades de pensar e de querer, a sua força criadora, só ela capaz de desobturar a passagem para o futuro.

O homem tem de se encontrar consigo mesmo — encontro que passa pelos outros homens — e isso significa que tem de se

assumir integralmente, acabando com a imagem dispersa e inconexa que de si próprio lhe oferece uma complicada epistemologia de saberes específicos, herméticos e parcelares. Só assim o homem pode *viver, isto é, projectar, ter esperança*.

O pensamento de vanguarda está hoje empenhado numa reabilitação da razão — depois de uma fase de crítica terapêutica — e é a própria ciência quem reclama uma reformulação teórica das noções básicas das ciências positivas. O conhecimento científico funda as suas raízes na unitária multiplicidade do real e exige uma hermenêutica global dos seus logros. Parece que a razão se abre de novo à realidade plenária, deixando esse encimesmamento encurvador e enquistador, que esteve a ponto de a transformar num «sem-sentido».

A nova filosofia quer reabilitar a especificidade da razão prática, repensar com rigor o detalhado campo dos homens em acção, recuperar o valor original e positivo da liberdade humana, na redescoberta da sua peculiar lógica interna. A verdade não pode ficar encerrada no estreito cerco da teoria científica (ao qual, aliás, só uns quantos privilegiados têm acesso). Além de um saber epistémico, há um saber prático. Há uma verdade prática, não desconnectada da teórica, mas justamente orientada por ela (se ela tem como objectivo, por sua vez, a realização autónoma e feliz do homem).

Esta noção ampla de verdade abre-se à consideração dos interesses existenciais do homem que não têm por quê ficar abandonados a uma espontaneidade arbitrária. O conhecimento prático é a via para a compreensão operativa das situações concretas. Requer imaginação, requer prudência, senso comum, e é o ponto de fuga à dialéctica do puro poder que conduz inevitavelmente à violência.

Formulado mais precisamente, o problema consiste em articular o conhecimento das realidades materiais (ciências empírico-positivas), com o da realidade humana (ciências histórico-hermenêuticas, culturais) e estes com o da realidade absoluta (sabedoria), não só no plano teórico, mas no plano da vida pessoal e social.

No que concerne às ciências positivas, não se trata de prescrever a sua detenção, frenar o seu progresso. Trata-se justamente do contrário: de que não fiquem presas a uma certa timidez metodológica. O grande desafio epistemológico actual consiste em ga-

nhar níveis de formalização e fundamentação mais altos e potentes: conseguir um progresso qualitativo e não meramente quantitativo. Mas não se pode avançar para este objectivo, partindo de uma perspectiva fechada, de um exclusivismo cientificista. A própria dinâmica do conhecimento científico — sem desconhecer a sua ordem objectiva — apela para um tipo de inteligibilidade mais radicalmente fundante. Caso contrário, a tão conhecida *crise de fundamentos* estabiliza-se, e o autêntico processo científico detém-se. Na vertente operativa, o estágio tecnológico actual exige um salto qualitativo. O advento da sociedade post-industrial — da sociedade informativa — requer um aperfeiçoamento tecnológico realizado a partir de bases mais amplas. A cibernética é exemplo ilustrativo da ruptura do progresso técnico quantitativo, com um enfoque mais ambicioso do que o da tecnologia convencional.

Mas também as grandes possibilidades que abre a cibernética podem ficar substancialmente reduzidas, se se maneja um conceito empobrecido de informação e não se tem consciência de que a tecnologia informática manifesta o poder da inteligência humana e não a substitui. Caso contrário, poderemos chegar a situações de maior escravidão do que na sociedade industrial: o homem pode-se ver privado da sua própria privacidade.

A razão calculadora habituou-nos a pensar em termos mecanicistas e ainda não obtivemos as consequências operativas da grande revolução científica do século XX que abriu caminhos para um modo de pensar mais diversificado e livre. Ante as crises actuais — deterioração do meio-ambiente, esgotamento das formas convencionais de energia, etc. —, ainda não recorreremos decididamente ao nosso principal recurso: ao pensamento e à liberdade do homem que faz ciência e tecnologia. É afinal do homem que parte toda a questão e aonde toda a questão retorna. Cada dia se sente mais vivamente a necessidade de uma intensificação do cultivo das humanidades na sociedade tecnológica. Não se trata de uma espécie de «contrapeso» do avanço científico e técnico. Trata-se de algo muito mais positivo e interessante: que o homem redescubra e se entusiasme pela riqueza do seu ser, pelas dilatadas perspectivas do seu conhecimento e a força criadora da sua liberdade; que reconheça lucidamente a situação instrumentalizadora a que a «razão de meios» o destinou, e saiba através de uma opinião pública esclarecida, vencer tal situação reificante. Que não se frustrem facilmente as suas ânsias, a sua energia, com o consequente

desânimo e agressividade, fruto da inimizade irreconciliável entre aquilo a que o homem aspira e aquilo com que realmente se depara. O re-equacionamento da racionalidade parece apontar para a reconciliação *fisis-nomos*, durante longo tempo incompatibilizadas. Há que redescobrir a relação graciosa e confiante entre o homem e a natureza, entre o homem e o outro homem.

5. O autêntico sentido da cultura é esse: o aperfeiçoamento das faculdades do sujeito humano. Cultura é cuidado, é cultivo do espírito. A imagem agrícola encontra-se na própria etimologia da palavra cultura e ajuda-nos a ver como a pessoa culta é a pessoa arregada que nutre o espírito do melhor que encontra à sua volta, e que é capaz de plasmar nesse meio as suas potencialidades criadoras. O homem culto não é um exemplar único — separado — que despreza o contexto vital em que se insere, entregando-se ao recreio individualista e «des-realizado» de determinados produtos culturais, dos quais não conhece, nem a origem, nem o sentido. Esta é a imagem convencional dos chamados «intelectuais» que aceitam o papel de bobos da sociedade consumista. A cultura converte-se então num produto de consumo, em algo estranho que se adquire mecanicamente. Há um mercado de admirações impostas que continuamente mudam, para favorecer a produção em série e o consumo massificado. Também aqui, os parâmetros qualitativos deveriam primar sobre os quantitativos. A cultura não deve ser uma feira de vaidades: não se trata de ser original, mas originário: penetrar nas raízes do ser e do obrar humano e manifestá-lo aos demais. A cultura é criação e sementeira, não produção, distribuição e consumo. A arte e a filosofia têm, neste aspecto, um papel preeminente e, de todas as instituições, a Universidade continua a ser, apesar de tudo, a mais idónea para enfrentar este desafio, para encontrar o sentido do viver humano na sociedade tecnicizada. A Universidade é, em si mesma, a plasmação institucional deste projecto unitário, na que se integram vitalmente ciência e cultura. Pela sua origem histórica e pelos seus ideais — a busca da verdade em liberdade, através de uma convivencialidade culta — tem um índole essencialmente humanista. A Universidade é o *Studium Generale*, a casa comum da descoberta e transmissão dos saberes. Os universitários deveriam ser aqueles que elegeram o estudo como método de vida. Um estudo de qualidade está necessariamente comprometido com a vida humana, com os seus valores fundamen-

tais. É a melhor maneira de ser livre, sem sujeição a tópicos ambientais, num espírito de abertura que dialogicamente busca a verdade através do discurso racional despreconcebido. A Universidade prepara a famosa *Öffentlichkeit*, a opinião pública esclarecida que Habermas quer reabilitar, na sequência da Ilustração do Passado, uma situação de comunicação livre de todo o tipo de tutelas que não as inerentes aos critérios emanantes da Verdade.

Nestas condições, o universitário será o *professional* por autonomasia: testemunhará a articulação entre o saber e o viver.

6. O bom profissional é aquele que sabe trabalhar, aquele que se não rege por meros critérios de eficácia, que se não converte em peça da máquina. O exercício sábio da profissão leva consigo *criatividade*, mas exige um *âmbito livre* de realização e, portanto, responsabilidade.

A profissão é precisamente o modo como na sociedade actual se articula a participação das pessoas concretas. Vivemos numa sociedade profissionalista. Mas, muitas vezes, a profissão rege-se exclusivamente por critérios pragmáticos de *eficácia*, e o homem concreto transforma-se numa peça da grande máquina. Sublinhar o factor de criatividade que toda a profissão leva consigo, equivale a destacar o seu carácter livre e responsável. Uma boa preparação profissional — um estudo de qualidade — não será portanto um mero adestramento na aquisição de destrezas estereotipadas, mas deverá pôr em jogo a imaginação criadora e a capacidade de inovação.

Assistimos, hoje em dia, a uma antítese excluinte entre criatividade e eficácia na vida profissional.

Trata-se do seguinte paradoxo: a elevação da eficácia a valor supremo da actividade humana traz consigo um amplo saldo de ineficácia. O amanhã imediato não é tanto um gratificante *mundo feliz*, mas um penoso 1985, em que as coisas não funcionam nada bem. A focalização dos problemas é tão pragmática que — surpreendentemente — não nos permite resolvê-los. É como se, a obsessão por alcançar resultados rentáveis a curto prazo, obturasse a saída do atollhadeiro: à força de perdermos de vista o bosque, já nem as árvores conseguimos enxergar.

Vejam os que acontece hoje com o trabalho profissional. Em princípio, a profissão é um factor social positivo e estável.

É a principal forma de estruturação das actividades sociais, o modo como actualmente se integram os indivíduos na textura colectiva. A palavra «profissão» evoca a capacidade de *dar fé* pública, de testemunhar: professa-se um modo estável de vida, manifestam-se umas capacidades de serviço dignas de confiança. É como que o rosto — *persona* — com que aparecemos em sociedade. Mas, se a profissão perde a sua inserção vital, converte-se numa máscara suscitadora de suspeitas acerca dos interesses que realmente esconde. Esta situação foi já «profetizada» por Nietzsche com a sua teoria de signo-valor.

A actual difuminação do sentido vital, ontológico, das profissões — ser médico, *ser* advogado ... — procede da falta de integração do trabalho que se realiza na unidade da pessoa que o faz. Na grande maioria dos casos, mais do que de *profissão*, deveria 'hoje falar-se de *emprego*: ocupação mais ou menos circunstancial, remunerada com um salário. Neste caso, o *status* social concede-se preferentemente pelos «signos exteriores» adquiridos com tal remuneração, e menos pela valorização do trabalho em si mesmo. Assiste-se a uma quebra entre o objectivo e o subjectivo: a actividade pessoal do sujeito fica trivializada, escondida por detrás dos objectos que com ela se obtêm.

A profissão nunca se perde, porque está vitalmente incorporada a um sujeito. Um autêntico profissional nunca fica sem trabalho, porque possui um dinamismo vital que procede de dentro e que encontra sempre um campo objectivo de realização (mais ou menos socialmente reconhecido). Pelo contrário, quando se perde o emprego, fica-se «parado» (os espanhóis designam significativamente a situação de desemprego pela expressão estar *en paro*). Não se tem nada que fazer, não se sabe que fazer, até encontrar outra ocupação. O mesmo fenómeno está presente no famoso tema da «neurose dominical». Quem *não sabe* o que fazer, é porque, realmente, *não sabe o que faz*; desconhece o *para quê* da sua ocupação; o trabalho que desempenha, não é, antes de mais, um modo de ser, que obviamente se traduz num modo de saber e de actuar.

Foram muitos os que denunciaram esta primazia do externo sobre o interno, do *ter* — que é, ao fim e ao cabo, um *ser tido* —, sobre o ser. Mas nem todos são conscientes do processo histórico da ideologização que desembocou nesta situação. Esquecemo-nos, ao fim e ao cabo, de que o homem não é só um «aperfeiçoador»,

mas é também um «aperfeiçoável». À diferenciação aristotélica entre *tecné* e *praxis* parece impor-se, renovadamente.

Se o homem perde o sentido do tempo vital, não há para ele futuração possível. E, se se trabalha assim, tem-se a sensação de *estar parado* (mesmo que se tenha um emprego), porque se desconhece o fim que se persegue e não se vê a onde ir. É esta a ambiência do frio funcionalismo do tecno-sistema.

O funcionário resigna-se a ser peça de uma exterioridade mostrenga, entrega o seu próprio tempo a algo estranho e objectivo. E o *tempo livre* define-se, nesta óptica, como os momentos que se conseguem roubar à inerte sequência produtiva. Surge então o grave problema: que fazer com o tempo livre, espaço libertado da produção? Não se trata de produzir nada, mas sim de *jogar*, de se evadir ludicamente, numa diversão dispersiva.

Divertir-se, neste contexto, é justamente afugentar todo o tipo de actividade que persiga objectivos determinados.

Quando se perde o sentido vital do trabalho profissional, a realização pessoal busca-se em âmbitos marginais e individualistas. Ante o *tédio* provocado pelo trabalho, busca-se o *hobby*, para evitar o síndrome depressivo do fim de semana. Este hobby, baseia-se quase sempre, ou na habilidade manual ('há hoje uma florescente indústria do *bricolage*), ou na fantasia do movimento corporal. O hobby prende-se com tudo o que distraia ou des-centre o espírito, esmagado pela sociedade sem rosto, pelo «sistema».

E então, a criatividade, ausente do trabalho, desloca-se para a irrealidade do imaginativo. Mas não estamos ante a plenitude vital do ócio criador, aberto à descoberta de novas formas de beleza. Porque a imaginação não está aqui potenciada pela inteligência, mas pela sensibilidade. Trata-se de uma fantasia eminentemente sensualizada — mais combinatória do que criadora.

Em resumo: criatividade ineficaz (no âmbito do ócio), eficácia não criadora (no âmbito do «negócio», do trabalho). Estas são as duas caras de uma mesma moeda: ao mecanicismo objectivista e ao subjectivismo hedonista falta-lhes a verdadeira dimensão espiritual do homem. A causa profunda desta carência de eficácia e de criatividade — que não são dimensões contrapostas — é o deficit de pensamento. Esforçar-se por pensar — e por pensar bem — equivale a recuperar activamente o tempo e o seu sentido.

7. O deficit de criatividade — e a consequente ineficácia — no actual exercício da profissão tem na sua raiz o exclusivismo do exercício pragmático da liberdade. Quando se perde de vista a ordem dos fins, é a própria liberdade que se torna medial e, portanto, funcionaliza-se. Absolutizou-se a ordem dos meios, o que implica uma marginalização do uso ético da liberdade, consistente na ordenação dos meios naturais ou técnicos aos fins propriamente humanos. A perda da relação causal fundamental — dos meios com os fins — empobrece a imagem do mundo e, quando recai sobre o homem, conduz à ocultação da sua essência. Se se ausenta a tensão teleológica, fica só a relação de meios com meios num processo indefinido, incapaz de alcançar verdadeiras metas. Porque, se o homem se chega a entender a si mesmo como meio, consagra-se a desorientação.

O exercício exclusivamente pragmático da liberdade é aporético. Porque a preferência dos meios fundamenta-se na referência aos seus fins. Carente de finalidade, identificada com a determinação mecânica, essa liberdade truncada suprime-se a si mesma.

E isto explica que a busca obsessiva da eficiência seja uma atitude sem objectivos que acaba por se revelar como totalmente ineficaz. Quando se cancela a vigência dos fins, nada é preferível a nada: tudo é igual.

A influência da imagem mecânica do mundo sobre a concepção que o homem tem de si mesmo acabou por obscurecer o *valor humano* do trabalho (que não é *profissão*, mas *emprego*). O trabalho humano não tem só uma dimensão instrumental, de transformação das coisas materiais. Este é o resultado objectivo, que tem de ser iluminado a partir da sua radicação subjectiva. Antes de ser produção exterior, *poiesis*, o trabalho é *praxis*: conhecimento interior do que se faz e decisão acerca do que se pretende.

A produção objectiva pressupõe a acção subjectiva. Este primado da dimensão subjectiva do trabalho sobre a sua dimensão objectiva deve traduzir-se na precedência valorizativa da acção produtiva sobre os meios e resultados da produção. De tal maneira que o saber trabalhar antecede a materialidade do próprio trabalho.

Saber e trabalho têm, portanto, uma intrínseca conexão. *Saber trabalhar* é conhecer o bom uso dos meios, em vista de fins preferidos. Repare-se que o próprio ser dos meios, enquanto tal, provém da sua inserção na acção humana. Se se perde esta articulação do saber ético e técnico com o trabalho, produz-se uma espécie

de *revolução dos meios* (o ensino vê-se muitas vezes ameaçado pôr um excesso de pedagogismo).

Vivemos actualmente na chamada «sociedade de serviços». Mas tal designação é meramente trivial, se se limita a exprimir o relativo crescimento do sector terciário. Encontramo-nos numa espécie de «casa pública» em que quase todos exigem ser servidos, mas muito poucos se propõem servir activamente como uma possibilidade de realização existencial. O autêntico sentido da *sociedade de serviços* aponta para uma estrutura social em que o trabalho se entende como meio de *encontro* do homem com o homem, num livre e sábio intercâmbio de prestações mútuas.

No ambiente de cansaço moral e desencanto em que vivemos, este tipo de propostas costuma rotular-se de *utópico*. Mas um projecto ético de organização social contrapõe-se precisamente à utopia. Não clausura a estrutura social, porque é um projecto de *abertura*, radicado no exercício efectivo da liberdade, na acção praxica.

8. A Universidade é, antes de mais, a escola onde se ensina e aprende a pensar bem. Não pode estar completamente imersa no tecido social — indiferenciada dele — porque não deve submeter-se aos tópicos ambientais, ao modo decantado e trivial de pensar. O âmbito universitário é o espaço incubador de inteligência, o lugar de cintilação do Logos.

Para que a Universidade ensine a trabalhar, é imprescindível que crie e transmita um saber vivo, operativo, acerca da inserção dos meios no âmbito da acção humana. Ela deve aceitar, pois, o desafio de conexionar o saber e o viver, a teoria e a praxis, o trabalho como expressão sapiencial de vida. Neste sentido, reiteramos que o universitário é, por definição, o profissional por antonomásia.

A Universidade deverá ser o húmus de ideias novas e renovadoras, pensadas em liberdade e profundidade, não limitada por modelos tímidos, preconceitos estereotipados ou pressões inflexíveis.

A imaginação criadora — eminentemente ligada à inteligência — é capaz de fazer emergir os pressupostos estabelecidos, a fim de os examinar e mostrar talvez a sua insuficiência ou precária fundamentação.

A criatividade universitária desenvolve-se no estudo inteligente, indagador, heurístico, nunca meramente repetitivo ou me-

cânico-fácil. Não se detém na *ironia* que relativiza o lugar comum imposto, mas empenha-se na trabalhosa *maiêutica* que alumia o saber novo. O estudo de qualidade é originário, mas sem originalismos exibicionistas. A excessiva especialização e tecnicização dos estudos universitários não procede — como normalmente se julga — do progresso científico e técnico. O labiríntico panorama de saberes inconexos pertence já a uma epistemologia retrógrada. E a técnica não é só (nem preferentemente) mecânica. Se nos ativermos exclusivamente a estes modelos superados, estagnamos no pessimismo funcionalista que não é científico, mas ideológico. A maioria dos estudantes começa já a suspeitar que a inteligência criadora está sufocada por uma esmagadora complexidade, não devida às justas exigências de um rigor académico, mas a cansaços de genealogia mais ou menos incerta. O que torna insuportável o pedantismo académico é o seu filisteísmo: o puritanismo científico ou culturalista que reduz o amplo e apaixonante panorama do saber, a uma pobre decantação estereotipada.

Quando a preparação profissional se reduz à informação ou ao mero adestramento, ignora-se que o saber é a actividade vital por excelência, é o viver em plenitude.

Quando o estudo é de qualidade — vocacionalmente vivido — não é um compasso de espera, uma espécie de ante-câmara por onde obrigatoriamente se entra na actividade profissional, depois de superar os trâmites para a obtenção de um título «burocrático».

Se o estudo for realmente de qualidade (o que exige, obviamente um ensino de qualidade) ele é uma ocupação que tem já as características de um verdadeiro trabalho profissional.

O saber implica, portanto, saber actuar e saber fazer (explicar, compreender, acertar, criar). Este enlace de *teoria*, *praxis* e *poiesis* é afinal, saber — viver, é o projecto de uma vida profissional autónoma e responsável.

Tal é o grande desejo que a nova sociedade post-industrial — sociedade do saber? — faz às profissões. Neste sentido, cada vez se deverá valorizar menos a exacta rotina do técnico-funcionário, o perfeito ajuste do homem com a engrenagem da planificação.

Buscar-se-á, em contrapartida, uma maior capacidade de compreensão de situações complexas e de adopção de decisões inovadoras. A procura de uma formação permanente, suscitada pelas notações qualitativas do processo tecnológico exige que a Univer-

cidade incida na reciclagem dos profissionais e que programe os seus cursos sobre bases científicas e culturais mais amplas. Isto supõe um contínuo e diversificado diálogo interdisciplinar, no qual se estude com seriedade a articulação dos saberes humanísticos com os científico-técnicos. Não se pode, portanto, aceitar como dado insuperável, o dualismo entre as ciências do espírito e as ciências da natureza que é a expressão do fracasso da razão racionalista.

Em suma, a Universidade só terá vida e força social, se o ensino não se limitar à fase terminal do saber, à transmissão de saberes decantados, asépticos: e isto exige liberdade, direito fundamental de saber, sem outras restrições nem compromissos para além dos que luzem da própria Verdade.

Pensar, aprender a pensar, ensinar a pensar; só assim brotará um diálogo novo, operante, verdadeiramente racional.

Para terminar, permita-se-me uma última reflexão: o estudo não é carga, ou honra, ou privilégio dos estudantes; estes terão de sentir-se solidários com todos os homens que trabalham; os estudantes terão de saber reconhecer a igual dignidade das diversas ocupações humanas. Há, de facto, uma pluralidade de métodos adequados às diferentes actividades. Não há nenhum trabalho humano que não requeira um saber; e a competência que todo o trabalho exige deve aspirar à sua plenitude característica, que só se consegue pelo estudo e por um querer decidido.

Nenhum trabalho é superior a outro pelo seu objecto: que ele valha mais ou menos depende da qualidade humana de quem o realize.

Todo o bom trabalho é um trabalho sábio.

MARIA JOSÉ PINTO CANTISTA