

Universidade, saber, sociedade e religião

1. Saber e sociedade

Tem-se confundido quase sempre o saber com a escola, como se apenas esta pudesse ser, de facto e de direito, alfobre e forja da ciência. É certo que a escola foi e continua a ser a instituição referencial do saber, escamoteando, todavia, devido às suas características de nascença e à sua duradoura permanência nas malhas da cultura ocidental, não somente a importância de outras fontes, reais e possíveis, de ciência, como também a pertinência e o valor de saberes que não são praticados na escola.

Associa-se, além disso, frequentemente, saber e escola, para acentuar que esta vive em função daquele, donde seria legítimo concluir que as transformações da escola estão condicionadas pela evolução e pelas alterações do quadro científico. Há, porém, na habitual leitura da articulação saber-escola, equívocos e ingénuas ilusões, sobre os quais repousa a indevida ideia de um saber puro, transparente, asséptico, autónomo, de indiscutível valor intrínseco, indiferente a quaisquer outros factores culturais. Mas nem a escola é a *mansão do saber*, menos ainda a única, nem este constitui, porventura, o factor mais determinante da escola. Aliás, a habitual censura dirigida à instituição escolar, particularmente à de grau superior, pela sua incapacidade de se auto-reformar, sanciona esta interpretação.

A escola, na configuração que tem revestido na cultura ocidental, desde gregos e romanos, foi criada para constituir e organizar a sociedade, melhor dito, para constituir uma cidade viável,

habitada, na expressão de Aristóteles, por homens, não por deuses nem por animais¹. Dir-se-ia que nem poderia ser de outro modo, por ser essa – a constituição de uma sociedade racional – a tarefa por excelência². É fácil verificar, em parte já desde a cidade grega, mas sobretudo nas instituições escolares romanas, que as especialidades científicas, as grelhas disciplinares do ensino e as hierarquias profissionais estão em recíproca interação, porque nutridas por idêntico desígnio. O desenho do mapa da alma delineava-se, em espelho, por simetria com a arquitectura social da cidade³. Em última análise, as ciências representam ora ideais de racionalidade, ora, e simultaneamente, técnicas de ajustamento dos humanos, bem como de toda a realidade, ao ideal de urbanidade, com o qual se confundia a própria racionalidade, na suas máxima expressão. Foi, pois, desde bem cedo, a grelha da sociedade a tudo determinar, dependendo do grau de movimento ou fixidez dela a modificação ou a manutenção dos saberes. Não esquecendo o asserto de G. Gusdorf, para quem a vida da ciência é solidária com a sociologia⁴, a nossa interpretação, incidindo embora sobre a instância social, nada tem, contudo, a ver com um sociologismo explicativo, já porque, como é nosso propósito mostrar, a sociedade não é, para nós, radical ponto de partida, já porque o que se pretende através da polarização nela é a referência a um estado utópico da vida humana que realize esta, em plenitude, o que equivale a ultrapassá-la. A filosofia, a ética, a pedagogia e a política, esta

¹ «Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou um sobre-humano (...).» (*Política* 1253a3-4; os textos da *Política* são apresentados na tradução portuguesa de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Ed. Vega, Lisboa, 1998).

² É tão importante a cidade que Aristóteles sente a necessidade de a naturalizar: «Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser político.» (*Ibidem* 1253a-3).

³ Platão, *República* 439d-e;440e;443b;580d-e. A simetria entre a alma e a cidade terá paralelo com uma outra, que também atravessou a história da cultura ocidental, entre o ser humano – os seus sentidos – e os elementos do cosmo. Se, no primeiro caso, poderá ser favorecido o antropomorfismo, o segundo abre as portas a uma ontologia, à qual em geral não chegou.

⁴ «L'activité scientifique entre en relation avec l'ensemble des composantes de la vie sociale (...), La vie de la science est donc solidaire d'une sociologie.» (*Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale: I De l'Histoire des Sciences à l'Histoire de la Pensée*, Ed. Payot, Paris, 1966, p. 267).

constituindo, em boa medida, o horizonte das duas primeiras, tiveram por berço, na Grécia, esta missão. Essa herança antiga, todavia, arraigou-se profunda e duradoiramente, na nossa cultura. Na senda desse mesmo desígnio sócio-político, a universidade⁵, instituição medieval, nasceu em momento de organização corporativa, começando por ser também ela uma estrutura social, uma corporação de mestres e de discípulos, se bem com objectivos científicos, cuja força não se tem geralmente sobreposto à lógica da instituição⁶. Não quer isto dizer que, embora a sociedade constitua, nesse contexto, o horizonte do saber, este não venha a determinar, retroactivamente, as estruturas políticas⁷. Actualmente, dado o desenvolvimento e a amplitude da ciência e da técnica, parece haver um eclipse da política, cuja papel se cifraria na administração social das determinações científicas e técnicas. Estas metamorfoses têm-se veiculado, foi muitas vezes, privilegiadamente, através do omnipresente tópicos da *intelecto universal*, que é talvez a referência mais abrangente e permanente da especulação ocidental. Uma vez, é a sociedade a representar o nível transcendental da racionalidade, outras, é o saber, com suposta cumplicidade entre os dois. A nota de universalidade da ciência introduzir-se-ia, mediante a construção social, no âmbito humano, contornando, desse modo, as resistências singulares subjectivas. Estamos, de qualquer modo, perante a *socialisation de la vérité* que H. Bergson repudia, com veemência⁸.

Porque o saber da instituição escolar está decisivamente marcado pela estrutura social, aflora, então, espontaneamente, o carácter ensinante do saber, que recebe os ideais consignados na sociedade e, zelosamente, repetindo-os, os transmite, para serem concretizados, mediante a ciência e a técnica. Reside também aí a razão de o método científico, aparentemente gêmeo das chamadas

⁵ Ficha 14.

⁶ É também verdade que o facto de o saber poder estar organizado em corporação significava, no início da universidade, que ele começava a ser assumido pelo cristianismo como uma tarefa positiva e social.

⁷ Situação a que J.Habermas dedica particular atenção, designadamente em *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Ed.Suhrkamp, Frankfurt am Main,1974.

⁸ «Nous voulions surtout protester une fois de plus contre da substitution des concepts aux choses, et contre ce que nous appellerions la socialisation de la vérité.» (*La Pensée et le Mouvant*, em «Henri Bergson. Œuvres», Ed. du Centenaire, Puf, Paris, 1959. p. 1327.

ciências da natureza, se haver apoderado de todas as manifestações do saber, mesmo as das humanidades, ainda que nem sempre, nestas, de uma forma assumida. É que o método ou, então, esse método, facilitaria a aplicação de modelos ideais, previamente constituídos⁹.

Paradoxalmente, essa utopia, de incidência social – haverá alguma que o não seja? –, exactamente porque duma utopia se trata e não de uma construção histórica, não somente acaba por insensibilizar o saber e a escola à sociedade, já metamorfoseada em hipersociedade, às contingências da sua construção, como também conduz a uma certa paralisia do saber, supostamente guindado já ao seu máximo expoente, dentro da instituição escolar, que passa a esclerosar-se no círculo da sua estrutura interna, predominantemente orientada para a defesa de benefícios corporativos dos profissionais de ensino.

Estas marcas de carácter social na ciência nem sempre são patentes, muito menos quando se pensa na hegemonia que lograram as chamadas *ciências da natureza* e as consequências técnicas destas. Não se pode esquecer, todavia, de que a ciência, na sua formulação de sistema hipotético-dedutivo, é uma construção humana, orientado para o interesse da sociedade, tendo as suas fundamentais preocupações, mesmo quando fixadas no que parece distanciar-se do tipicamente humano, como a natureza, marcas antropocêntricas. A degradação ambiental, hoje dramaticamente sentida, veio confirmar a tendência antropocêntrica do saber ocidental, como se verá oportunamente.

Mas a sociedade, sendo embora uma rica expressão da realidade, não só não esgota as virtualidades do real como também não legitima que possa ser tomada como modelo de organização ontológica¹⁰. De facto, sociedade é forma derivada e não ponto de

⁹ «Ou bien l'on entend, par physique et par science, une certaine manière d'opérer sur les faits par l'algorithme, une certaine pratique de connaissance, dont ceux qui possèdent l'instrument sont seuls juges (...)» (M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, Paris, 1979, p. 35).

¹⁰ No entanto, S. Breton vê na ciência uma preocupação ontológica: «La naissance de l'esprit scientifique ne se comprend que par le souci 'ontologique' qui s'intéresse désormais, en premier lieu, non aux significations humaines des choses, mais à leur être en tant qu'être.» (*Monde et Nature*, em «Idée de Monde Et Philosophie de la Nature», Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1966, p.55).

partida, nem, porventura, de chegada, tendo o seu apoio em sedimentos ontológicos. A cultura ocidental, sobretudo na sua floração greco-romana, é que, tendencialmente, se distanciou do humo radical da vida humana, o qual aponta, por sua vez, para estratos mais radicais e mais amplos do que ela. Esse esquecimento ontológico contribuiu para que o ideal de cidade reduzisse a densidade do ser humano à peculiaridade do cidadão, ao qual o saber ocidental se tem amoldado. Porque as atenções se fixaram na urbanidade, enquanto timbre da vida dos cidadãos, a ciência, duma forma ou doutra, passou a limitar-se a apreender e a ditar as leis do funcionamento do aparelho citadino, uma construção que, desde logo, no seu impulso utópico, se considera indiscutível e insusceptível de ser historicamente transformada, suportando apenas acessórios aperfeiçoamentos.

Ora, é a exigência de uma mudança de nível no tratamento da sociedade que vai concomitantemente obrigar a uma diferente leitura do saber, pois que, não sendo a sociedade o patamar radical, a ciência tem de se dessedentar em outras fontes. Saiba embora a paradoxo, sobretudo depois de termos inflacionado a determinação da ciência pela ciência, deve acentuar-se que a ciência precisa de cortar o seu cordão umbilical com a matriz social, a fim de se orientar para uma instância mais ampla e mais radical, de que resultará, em consequência e porventura sem ser esperado, uma preocupação maior do saber e da escola com a sociedade. Quando a ciência se deixar interpelar pela vida da realidade, que está sempre em processo temporal de transformação, também ela participará desse movimento, designadamente da sua dinâmica de desenvolvimento histórico. O saber é, pois, uma actividade que participa da própria vida da realidade, não tendo apenas a ver com a estrutura da sociedade. O ser humano e a sociedade são aí, simultaneamente, aliás como os outros entes, resultado e protagonistas, consoante o grau da sua densidade ontológica.

A realidade, toda a realidade, ao menos enquanto vivida e lida pelo ser humano, constitutivamente histórico, é uma unidade temporal, que o saber por vezes escamoteia, mas apenas por artificial estratégia. A realidade não é um dado já – utopicamente – concluído, mas processo em constante génese, rumo ao futuro¹¹. É por isso

¹¹ «De cette attente déterminée, et de sa cause extérieure, la science ne peut tenir compte: même quand elle porte sur le temps qui se déroule ou qui se déroulera,

necessário apurar um saber que possa apreender e promover essa vida, designadamente a da sua expressão social, que tem sempre uma dimensão vertical, a da sua história.

A insuficiência do modelo cienticista e o apelo a outro tipo de saber, pelo menos a um outro método, foram sobretudo tematizados, na contemporaneidade, por W. Dilthey, distinguindo, para o efeito, entre *ciências da natureza* e *ciências do espírito*, uma terminologia pouco adequada, mas que condensa o propósito essencial de contornar um modelo único de saber. Daí resultou o ressurgir da hermenêutica, a contrastar, neste caso, com a ciência. Tal como esta, também a hermenêutica tem o seu lugar, apontando, entretanto, para outros patamares e horizontes.

2. Em demanda de um outro saber e de uma outra escola

Para lá da impropriedade da designação *ciências da natureza/ciências do espírito*, o que está em causa é a constituição de um saber que não filtre a realidade, na sua máxima radicalidade, amplitude e essencial estrutura. A hermenêutica, nos três últimos séculos, não veio somente compensar a ciência, como também, mantendo-se fiel à orientação fenomenológica, com a qual se cruzou frequentemente, evitar o regresso à metafísica, que a ciência havia repudiado, com grande contumácia. Inspirando-se nas correntes fenomenológicas, a hermenêutica limitar-se-ia a descrever o processo de compreensão da própria realidade, pelo que a palavra de ordem *regresso às coisas mesmas* dificilmente impedia que estas se identificassem com os *objectos* da consciência. É, certamente, escrupulosa autolimitação, marcada por extremos intuítos de rigor, mas não satisfaz as legítimas e irrecusáveis ambições da racionalidade, assistindo-se, por isso, hoje, a um movimento de aproximação da hermenêutica relativamente à ontologia, de que resultou, por vezes, combinações gramaticais, visando estabelecer exigências, equilíbrios e diversidade de sensibilidades epistemológicas: *ontologia hermenêutica* e *hermenêutica ontológica*.

elle le traite comme s'il était déroulé. C'est d'ailleurs fort naturel. Son rôle est de prévoir. Elle extrait et retient du monde matériel ce qui est susceptible de se répéter et de se calculer, par conséquent ce qui ne dure pas.» (H. BERGSON, *Op. cit.*, p. 1255).

Deste modo, novas instâncias da realidade se impuseram e, em consequência disso, a estruturação e a hierarquia sociedade-saber-universidade passam a inserir-se em novos horizontes. O pólo determinante não é, pois, a sociedade, mas a realidade, passando esta a ser a referência do saber, e não apenas a realidade condensada na sociedade. Por outro lado, a função do saber, no que à sociedade respeita, não é já e apenas a de captar as leis do seu funcionamento, mas a de alterá-la, constantemente, segundo as injunções e dinâmica da realidade. Não se trata, pois, de moldar uma sociedade, segundo um ideal previamente estabelecido, mas de a construir, historicamente, abrindo-lhe sempre novas possibilidades, em vez de substituir, como costuma suceder em ciência, os paradigmas anteriores, por desadequação aos seus fitos. Com efeito, a sociedade, tal como a realidade, de que ela faz parte, é um organismo vivo, com espessura temporal, um património onde se consignaram todas as transformações ¹².

Sendo, porém, o saber produzido, no caso a ciência ocidental, um dos ingredientes da cultura ¹³, decisivamente inscrito no património da realidade, não é possível analisar e transformar esse saber, tal como os outros factores da cultura, sem descer aos humos culturais. Estes não são redutíveis às suas expressões científicas,

¹² «Par ailleurs, il est évident que chaque discipline scientifique a sa propre histoire et, depuis Thomas Kuhn, on a pu démontrer que cette histoire n'est pas uniquement intéressante du point de vue historique, mais qu'elle constitue un facteur important dans la reconstitution des paradigmes et des matrices qui tendent à déterminer le cours des recherches sur de longues périodes.» (W. J. MOMMSEN, *L'Histoire*, em «Interdisciplinarité et Sciences Humaines», Vol. I, Ed. Unesco, 1983, Paris, pp.242s).

¹³ A complexidade da ciência é enfaticamente sentida por um galardoado com o Prémio Nobel, precisamente referindo-se a articulação dela com a cultura: «Uma das teses deste livro será a de afirmar a forte interacção entre as questões produzidas pela cultura e a evolução conceptual da ciência no seio da cultura. Descobriremos no cerne da ciência a insistência de problemas que sabemos que cada geração coloca à sua maneira e aos quais dá a sua resposta, contribuindo assim tanto para a história das ciências como da filosofia. Esperamos fornecer deste modo alguns elementos de reflexão sobre a interacção da ciência e da cultura, que reconheça ao mesmo tempo a importância das preocupações culturais – tanto na concepção como na interpretação das teorias – e o carácter específico das coacções, teóricas e técnicas, que determinam a fecundidade histórica efectiva dessas preocupações.» (I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *A Nova Aliança. Metamorfose da Ciência*, trad. M. Faria e M. J. M. Trincadeira, Ed. Gradiva, Lisboa, s.d., p. 45.

nem estas devem ser consideradas o termo do processo cultural. Mas, por outro lado, não se pode introduzir um saber novo sem considerar os quadros epistemológicos estabelecidos, pois também é constitutiva da ciência a diacronia. O saber, porque elemento do organismo cultural, é histórico, nunca podendo dissociar-se das formas passadas e da orientação para o futuro. Mais ainda, a ciência, se perder essa característica temporal, tende a estratificar-se em produtos formalizados e estilizados, que não lidam bem com a temporalidade. É por isso que, em toda a tentativa de modificação consistente das produções culturais, o percurso regressivo se torna imprescindível, devendo ir, precisamente, da ciência à cultura¹⁴, passando, no âmbito desta, pela filosofia e destacando, no complexo cultural, o que está mais vivificado pelo viço da realidade. Não obstante esse percurso nos conduzir, fundamentalmente, em termos de saber, a uma ontologia, o percurso racional que mais nos aproxima da realidade é certamente o da literatura, tomada em sentido amplo. É a literatura, onde se exerce privilegiadamente a capacidade de desenvolvimento de sentido da linguagem natural, que melhor articula o ser humano com o cosmo, através de uma variada morfologia, onde assumem especial relevo os símbolos e os mitos¹⁵. Outro tanto se pode dizer da história que, em muitos aspectos, se encontra com a literatura, aliás em articulação de influência recíproca.

Mas a escola, que continua, actualmente, a não abdicar da distribuição dos saberes, em esquema disciplinar, tenderá a corporizar-se nas disciplinas chamadas fundamentais, que coincidirão com o ensino obrigatório. Vendo-se, entretanto, forçada, por variadas razões, a admitir a insuficiência do modelo cienticista, a univer-

¹⁴ A nossa insistência no referencial da cultura não significa que esta seja o sedimento radical, que o fixamos na ontologia, pretendendo apenas, por um lado, acautelar a dissociação da ciência relativamente a outros factores e, por outro, mostrar a cultura como a expressão da elaboração de formas por parte do ser humano, no horizonte de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, de E. Cassirer. Aliás, M. Heidegger, em "Conferências e Ensaio" ("Vorträge und Aufsätze"), contrasta, com algum detenimento, *ciência e meditação*, colocando do lado desta, não daquela e da cultura, a interrogação, que conduz ao ser.

¹⁵ Na análise de P. Ricoeur, o símbolo enraiza-se na vida, no cosmo, encontrando-se entre a vida (*bios*) e a razão (*logos*) («Parole et Symbole», *Revue des Sciences Religieuses* 49(1975), pp. 153,157).

cidade tentará contornar a dificuldade, introduzindo disciplinas ora propedêuticas ora complementares, sem alterar, contudo, o sistema epistemológico vertebral. Esta seria, contudo, uma solução artificial, ao manter-se os núcleos fundamentais, apenas com o acesso facilitado a eles. É caso para afirmar que não se deve censurar ninguém pelo facto de saber, mas, sim, por saber pouco e, sobretudo, por reduzir o todo a uma reduzida e desintegrada porção ou, então, em termos corporativistas, por fazer passar um saber universal – universitário – por um arremedo formalmente, isto é, corporativamente, prestigiado. Não se trata de questionar o que diz respeito às ciências exactas e às humanidades, trata-se, antes, de que cada saber, seja ele qual for, será sempre um saber mutilado, se nele não estiver presente o que é essencial, que não pode ser confundido com o saber total duma determinada área ou, melhor, especialidade. O que importa é que todo o saber, uma vez mais, seja ele qual for, tem que estar integrado no património da cultura, de modo a que nenhuma disciplina se dissocie desta, o que sucede quando o exercício do saber se limita à aplicação metodológica de um domínio específico. Nem este cobriria a complexidade da sociedade, menos ainda a da realidade, nem, por esse meio, se favoreceria a participação de uma e outra na mesma dinâmica fundamental.

Raia as orlas do vexame o espectáculo hoje fornecido pela universidade, ao ver os seus diplomados sem acolhimento profissional na sociedade, bramando, ao mesmo tempo, impotentemente, contra o poder político. A universidade não perdoa a incapacidade social deste, mas a instituição universitária, com mais de oito séculos de existência, não quer reconhecer-se como parte do problema nem assumir-se como via de solução. A universidade não consegue ver que o desajuste diploma/profissionalização traduz a sua incapacidade institucional para transformar, quer por manter saberes dissociados da vida da sociedade, quer, sobretudo, por não suscitar, nesta, alterações que a dinâmica da realidade vai demandando. Essa instituição paradigmática do saber, que aceitou sobreviver, quase sempre, por determinação exterior, de índole sócio-política, vê-se agora punida pelo mesmo poder político que, depois de ditar os conteúdos do saber, não somente não acolhe os diplomados nessas áreas científicas, como ainda limita o número dos seus eventuais aprendizes, uma outra forma ainda de seleccionar conteúdos científicos. O vício do círculo é óbvio, mas se, no poder

político, é desculpável a incapacidade de tomar consciência dele, torna-se indiscutivelmente censurável a cegueira da instituição universitária, pela sua incapacidade de criar e transformar. O contexto ainda mais se agrava, se for recordado que o saber da escola ocidental, devido à sua determinação política, foi sempre, dum forma ou doutra, profissionalizante.

3. Novos desafios

Além de a ciência estar a ser constantemente a ser contextualizada pela dinâmica cultural, que evita a petrificação dela, salvo quando não consegue quebrar os moldes institucionais da escola, surgiu, na nossa época, ou, pelo menos, nela se agravou, um duplo fenómeno que, uma vez mais, a partir do exterior, obriga a universidade a reconsiderar a suas postura epistemológica e social: a degradação ambiental e a profissionalização, aliás ambas já acima referida. A questão ambiental evidenciou, na sua magnitude e agudeza, que a ciência, tal como formulada e praticada na modernidade, não se basta a si mesma, vendo-se excedida pela vida da realidade, cujas condições ele ajudou em parte a fragilizar. Verificou-se, por sua vez, que a actual evolução social já não pode ser suportada pelos estratificados figurinos profissionais outrora delineados, por vezes subrepticamente, pela escola, que não acompanhou a versatilidade e o ritmo da vida. Deparamo-nos, outra vez, com o binómio saber-profissão, tendo, porém, de reconhecer que foi a transformação social que introduziu nele assimetrias que a escola não foi capaz de assimilar suficientemente e, menos ainda, de acompanhar com a possível mais-valia do saber. Também, aqui, a escola pouco mais tem feito do que responder, atabalhoada, senão caoticamente, com artificiais *introduções* e *complementos*, sem alterar essencialmente o aparelho epistemológico institucional. Numa sociedade cada vez mais agigantada e complexa, onde os problemas parecem exceder a capacidade da realidade e da humanidade, é motivo de humilhação, para a universidade, verificar que esta só agrava o problema, em vez de constituir motivo de esperança, descobrindo as virtualidades do real que ultrapassam, infinitamente, as suas determinações sociais, particularmente as que já foram experimentadas.

4. Autonomia científica e liberdade de ensino

De tal forma o saber se tem articulado com a sociedade e com a política que se impõe inevitavelmente a questão da relação *ensino estatal/ensino livre*, uma forma se sintetizar uma multidão de questões, cuja pertinência se deve às premissas donde se tem partido, isto é, a circunscrição do saber à instância social. *Autonomia e liberdade* não são, efectivamente, categorias de ordem científica. O domínio do ensino – repare-se que é deste que na escola se trata, mais do que da aprendizagem – estatizado parece ser um axioma na cultura ocidental, pelo facto de ele se encontrar aí constitutivamente articulado com a cidade. Por isso, ainda onde o ensino não estatal é tolerado, a função deste não pode exceder intuítos profissionais. Neste circuito fechado, sobra a refrega, ainda de ordem política, entre as escolas e o poder vigente, lutando estas em nome de uma autonomia que, deve reconhecer-se, é de natureza corporativa, não científica. Utilizando a terminologia reinante, que acabámos de contestar, diríamos que a autonomia e a liberdade de ensino devem assentar precisamente na possibilidade de ultrapassar, por aprofundamento, as malhas sociais vigentes, rumando a estratos mais fundamentais, em vez de manter estatutos sociais corporativos. É certamente a verdade que liberta, mas esta é a manifestação da racionalidade do real, não a definição obtida pelos filtros sócio-científicos.

5. A racionalidade religiosa

Na sociedade ocidental, após a interferência do cristianismo nela, algumas das questões do saber e do ensino polarizaram-se na relação saber-religião, atingindo por vezes graus paroxísticos, chegando-se a extremos de recíproca exclusão. A discussão de fundo desta questão seria interminável, bastando referir, no momento, que esta derivou, uma vez mais, do facto de se haver identificado o epistemológico e o social. Não admira que tal sucedesse, porque, como repetidamente afirmámos, já antes do aparecimento do cristianismo, foi o social que determinou o epistemológico. Verdadeiramente, as tensões entre razão-religião são apenas o prolongamento da alternativa *César/Deus*, melhor dito, elas representam o conflito entre a instância política, na qual se inscrevia o saber ocidental, e o que ousasse desafiá-la. Ocupam lugar prioritário, nessa rebeldia

perante o poder político, as religiões e, obviamente, os saberes não oficiais. Sendo a escola o prolongamento da sociedade e culminando esta no poder político, o seu saber estaria sempre condicionado pelas balizas desse poder, mesmo, senão sobretudo, que se trate de instituições protagonizadas por entidades religiosas. No que ao saber diz respeito, o alcance científico destas, dentro das escolas por elas mesmas administradas, foi sempre ténue, já que aí a moeda do saber deveria ter sempre a efigie de César. De tal forma se passou a aceitar esta situação como natural que as próprias instituições religiosas se foram conformando com ela, também elas confundindo o saber com o saber escolar, como se não houvesse possibilidade de outros. Vale, no entanto, a pena compulsar a história tanto das ciências como das políticas e das religiões, para se concluir que há fortes complicitades entre todas estas ¹⁶. Em primeiro lugar, as religiões são uma das grandes – não apenas primeira, a ser superada por outras formas, designadamente a científica e a filosófica – expressões racionais e também, não raro, um estímulo para o desenvolvimento do saber, cuja história mostra que este é, numa boa percentagem, um produto religioso secularizado; por outro lado, a religião foi quase sempre o factor que mais relutância manifestou numa sua possível redução à instância política. A religião, ao menos a de expressão cristã, nunca se manifestou fundamentalmente contra o saber, não aceitando, porém, que houvesse dele um único modelo.

É por isso que a religião pode ter – como quase sempre teve – uma função importante no processo do saber, aproximando este do exercício da existência, evitando a alienação desta em construções exterioristas e abrindo-lhe inesgotáveis horizontes. A religião representa também uma privilegiada mediação entre o saber e o solo da cultura. Se é característica fundamental da actividade cultural

¹⁶ «La vie de la science est donc solidaire d'une sociologie. Mais elle met en jeu également une anthropologie, une constitution de la personnalité où les influences religieuses ont aussi une importance indiscutable, bien que difficile à préciser en rigueur. Comme le dit avec son intelligence coutumière A. Koyré : (...)il serait par exemple facile – ou du moins possible – de montrer que la grande bataille que domine la première moitié du XVIII^e siècle, la bataille entre Leibniz et Newton, résulte en dernière analyse d'une opposition théologico-métaphysique... ». (G. GUSDORF, *Op. ci.*, p. 267. A história das ciências regista bem as articulações dos saberes com as religiões (Cf., por exemplo, *Histoire de la Science*, Dir. M Daumas, Encyclopédie de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris, 1957).

a hierarquização axiológica, a religião exerce nesse processo um papel decisivo.

É certo que a religião cristã, designadamente a sua expressão católica, é aquela que menor cumplicidade, ao menos teórica, tem quer com o poder político quer com as concretizações morfológicas culturais¹⁷, sendo também essa a razão por que não é tão atingida pela tendência formalizante da cultura, podendo tornar-se, ao contrário, factor dinamizante desta. Algumas características peculiares da mundividência corroboram esta interpretação.

De facto, de entre os vários aspectos da religião cristã que podem influenciar – e, de facto, influenciaram –, mas não apenas do exterior, o saber são de realçar: o modelo da criação, que supõe uma Divindade activa, a ideia de infinito e a historicidade. Estamos perante categorias dinâmicas que, em contacto com a actividade científica, a estimulam e caracterizam. Seria muito difícil compreender, por exemplo, o desenvolvimento da técnica fora de uma atmosfera inspirada pela Bíblia, como aliás os estudiosos do ambiente o reconhecem, ainda que, no momento presente, de degradação ambiental, em tom de censura¹⁸. O horizonte de infinitude e de historicidade, por sua vez, quebram, frontalmente, os limites de uma racionalidade fechada, onde não houvesse lugar para a temporalidade. Paradoxalmente, a autolimitação da ciência moderna deve-se, em boa parte, à consciência quer da infinitude quer da historicidade, de que resultou a tentativa de as eclipsar, por serem consideradas incompatíveis com o estatuto epistemológico cientista. O surto da sensibilidade histórica do século XIX denunciaria essa visão redutora do saber. No âmbito antropológico, a infinitude e a historicidade dificultariam certamente a simplificação da vida humana ao superficial recorte de cidadania, de que a ciência moderna é cúmplice, tal como a consumação de uma psicologia como saber exacto¹⁹.

¹⁷ A Igreja está próxima das culturas sem a estas se reduzir (*Lumen Gentium*, n.º 13), mantendo com as diversas culturas e povos um real e frutuoso intercâmbio (*Gaudium et Spes*, n.º 44).

¹⁸ Cf. L. WHITE, «The historical roots of our ecologic crisis», *Science* 155 (1967), pp. 1203-1207.

¹⁹ Na modernidade, tornou-se emblemática a análise da situação e natureza das ciências levada a efeito por E. Husserl, em *A Crise das Ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental* que, significativamente, teve como primeiro título *A Crise das Ciências europeias e da Psicologia*. Para lá das discutíveis interpretações

O prestígio da ciência moderna produziu um certo fatalismo de atitude perante ela, pelo facto de se julgar que ao modelo cienticista se reduz todo o saber. Mas a racionalidade religiosa nunca acolheu esse absolutismo cienticista, da mesma forma que foi recusado pela consciência e tematização da temporalidade, para a compreensão da qual se reclamou, como foi acima registado, um estatuto científico, não moldável pelo estatuto das *ciências da natureza*. O absolutismo destas cedia perante a necessidade de apuramento de um saber que se ocuparia de uma realidade irrecusável, a da história. Por sua vez, o estado negativo do ambiente, de que a ciência e a técnica não são certamente as únicas responsáveis, mas que para ele contribuem numa boa cota parte – sem se vislumbrem, no interior delas, soluções consistentes –, estimularam um outro olhar sobre a ciência, uma nova epistemologia, ainda que de reduzidas consequências na alteração dos quadros científicos das escolas.

Se a religião não parece constituir, actualmente, factor de interferência decisiva nos rumos do saber, ela assume, contudo, muitas das preocupações epistemológicas da nossa época, até porque elas já estiveram presentes, ao menos na religião cristã, quando esta, em tensão com o ímpeto cienticista moderno, tentou impedir o seu absolutismo. É por isso que as escolas de influência cristã estão em condições, sem recorrer a qualquer artificialismo, de contribuir para uma nova visão e prática do saber.

Não há nem um único saber nem uma leitura única dos saberes que existem. Se o saber é uma expressão de cultura, é plausível que cada cultura o leia e o assuma a seu modo. Se há estilos do saber ²⁰, há também estilos de leitura do mesmo, fenómeno que não é indiferente ao exercício dele.

As categorias da mundividência cristã constituem factores privilegiados para levar a efeito alterações no quadro dos saberes, cuja necessidade teórica e prática se vai sentindo progressivamente. Também delas se pode esperar um forte estímulo para a transfor-

de carácter histórico, é importante atender às categorias aí trabalhadas, designadamente a da infinitude.

²⁰ «Ce que le philosophe peut noter, – ce qui lui donne à penser –, c'est que les physiciens précisément qui conservent une représentation cartésienne du monde, font état de leurs «préférences» comme un musicien ou un peintre parlerait de ses préférences pour un style.» (M. MERLEAU-PONTY, *Op. cit.*, p. 34).

mação das instituições escolares. Se, outrora, seriam justificados alguns escrúpulos da sensibilidade cristã perante o absolutismo e a insuficiência da ciência, podem, hoje, ser transformados tais escrúpulos em exigências epistemológicas, bem características da nossa época, mesmo que de proveniência não religiosa. As instituições escolares cristãs não podem eximir-se a esse desafio, que nem sequer é de oposição à sua sensibilidade racional, vindo, pelo contrário, ao encontro dela.

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES