

**SILVINO SANTIN**

**EDUCAÇÃO FÍSICA  
OUTROS CAMINHOS**

**2ª Edição**

**EST / ESEF  
Escola Superior de Educação Física - UFRGS  
Rua Felizardo, 611  
90690-200 - Porto Alegre - RS**

©de Silvino Santin, 1990.

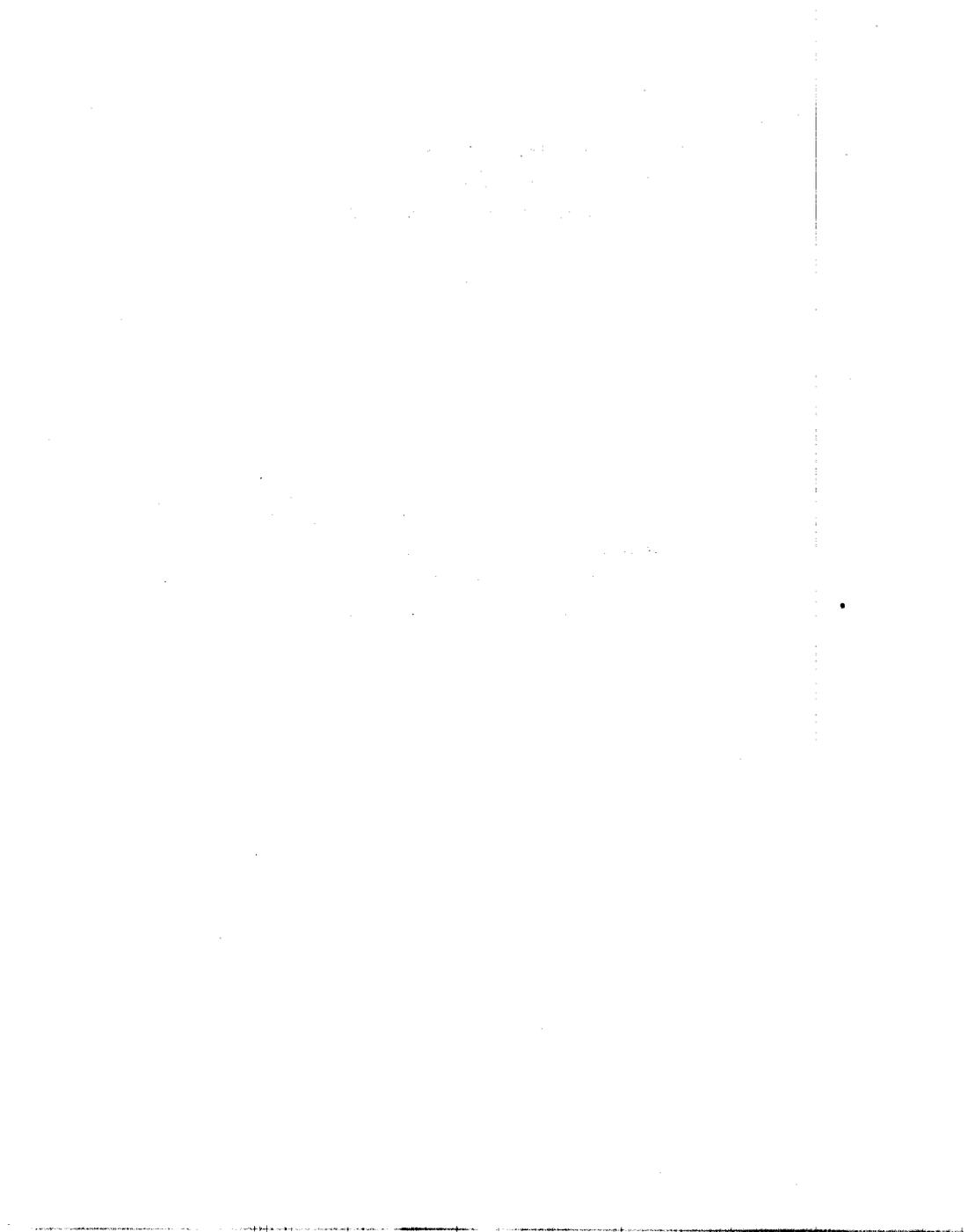
**1ª Edição, 1990**

**2ª Edição, 1993**

**Capa: Pirata**

*Um agradecimento particular  
à Vali, minha fonte de sensibilidade afetiva;  
ao Fernando, à Cristina e ao seu grupo de amigos,  
minha biblioteca viva de reencontro com o brinquedo.*

Uma homenagem especial aos três  
grandes mestres da capoeira:  
João Pequeno, João Grande e Dos Anjos,  
que me mostraram as dimensões místicas  
e sagradas do movimento humano.



## **Sumário**

1. Reencontro com a sensibilidade lúdica .....	9
2. Reconstruindo o mundo lúdico .....	20
3. Caminhos de reconstrução do humano .....	28
4. Em busca da filosofia do corpo .....	47
5. Educação física: sabedoria de viver .....	66
6. Pensando jogos escolares brasileiros alternativos .....	74
7. Os jogos escolares brasileiros no futuro .....	85
8. Pensando alternativas possíveis do esporte para todos .....	95
9. Na aula de educação física .....	106

## INDEX

1	Introduction	1
2	1. The first part of the book	2
3	2. The second part of the book	3
4	3. The third part of the book	4
5	4. The fourth part of the book	5
6	5. The fifth part of the book	6
7	6. The sixth part of the book	7
8	7. The seventh part of the book	8
9	8. The eighth part of the book	9
10	9. The ninth part of the book	10
11	10. The tenth part of the book	11

## **Prefácio**

*A educação física tem mostrado, nestes últimos anos, uma vitalidade não tão freqüente no âmbito das atividades escolares universitárias. Observa-se, sem dúvida, um despertar dos profissionais da área diante da importância fundamental da educação física em relação às pessoas, à escola e à sociedade. O que torna mais significativo este movimento de renovação é o fato de ter nascido de sua potencialidade crítica interna. São professores e alunos que tentam definir e construir um novo perfil para a educação física.*

*Foi dentro deste novo momento da educação física que o presente trabalho se desenvolveu, inspirado numa série de preocupações captadas no cotidiano das atividades educacionais, de seminários, congressos e eventos esportivos escolares. A obra, "A educação física outros caminhos" não pretende ficar restrita ao discurso denunciante das situações alienantes em que a educação física ficou mergulhada. O discurso denunciante desempenha um papel fundamental na primeira hora para desmascarar subserviências e comodismos ou explorações e manipulações, mas, com o correr do tempo, pode tornar-se repetitivo, enfadonho e estéril, caso não seja ultrapassado por objetos efetivos de mudanças no pensar e no agir. De pouco adianta denunciar a alienação política ou caráter tecnicista da educação física, se não houver a preocupação com a construção de uma ordem de valores, capaz de fundamentar e inspirar uma prática educacional diferente. Por exemplo, de pouco ou nada resolve desmascarar a educação física como mera atividade disciplinadora de corpos e exploradora de suas forças e energias, se não se propuser uma nova compreensão de homem, de corpo e de movimento.*

*"A educação física outros caminhos" nada mais é do que o esforço na construção de um embasamento diferente para se pensar e fazer educação física. Até o presente momento, as atividades da educação física fi-*

*caram quase que exclusivamente limitadas à compreensão do corpo humano como uma central de energia que ativa uma multiplicidade de ações motoras, sem se preocupar com os possíveis significados do corpo e do movimento no contexto da existência humana.*

*O corpo pode ser visto como uma simples máquina e um mero instrumento, ou como uma obra de arte e de beleza. O que revela a grandiosidade do corpo humano é percebê-lo como a própria presença do homem no mundo. O corpo humano em movimento é uma riqueza incalculável que pode ser explorada diferentemente pela educação física. O corpo pode ser reduzido a um objeto disciplinado e explorado como um utensílio qualquer, ou pode ser visto como um organismo vivo a ser desenvolvido, vivido e cultuado com equilíbrio e harmonia.*

*Na maioria dos casos o corpo não passa de um utensílio. Poucos se vêem ou pensam como corpo, mas apenas como possuidores de corpo. E como proprietários do corpo exercem esse direito de propriedade de maneira tirânica, como exploradores sem escrúpulos, como escravocratas despóticos. Afinal, cada um faz de seus pertences o que mais lhe convém. E esses "déspotas esclarecidos" estão em toda parte, nos bares ingerindo doses excessivas de bebidas, nas boates bombardeados por luzes estonteantes e sons estridentes; nas competições esportivas indo além dos limites toleráveis de resistências; escondidos em algum canto consumindo drogas; ou, em todos os lugares, queimando cigarros com as marcas do charme e da personalidade.*

*A educação física mudará, de fato, quando houver uma verdadeira compreensão de corpo, de sensibilidade, de movimento e de ludicidade. Esta compreensão, porém, não se adquire pelo estudo de manuais ou nos laboratórios, mas pela leitura do livro que nos acompanha constantemente: o corpo. O corpo nos fala o dia inteiro. As suas vozes são vozes do silêncio: a dor, a satisfação, o cansaço, o sono, a fome, a sede. Dificilmente escutamos corretamente a eloquência desta linguagem e, quando a escutamos, respondemos de maneira inadequada. A dor, por exemplo, logo que se manifesta é silenciada pelos analgésicos. A fome e a sede são, facilmente, mal interpretadas: uns exageram, outros, em geral devido à miséria, comem pouco, e quase todos sem equilíbrio.*

*Para escutar as vozes do silêncio de nossa corporeidade é fundamental desenvolver e aperfeiçoar nossa sensibilidade; quando isto acontecer, a educação física terá todos os subsídios necessários para deixar de ser treinamento, automatização ou disciplina, e torna-se sabedoria de viver.*

*Santa Maria, 9 de julho de 1990.*

## Reencontro com a sensibilidade lúdica

### 1. NOSTALGIA E ESPERANÇA

Pensar o homem e a natureza é tema de reflexão simultaneamente muito antiga e muito nova. Antiga, porque o homem parece ter definido a construção de sua própria identidade na medida em que se distinguia e distanciava do mundo da natureza e construía o mundo do homem. Nova, porque este processo de distanciamento gerou múltiplas distorções nas relações do homem com o meio natural, de tal maneira que o chamado mundo humano parece não ser tão humano. Assim, podemos dizer que pensar o homem e a natureza é uma reflexão marcada pela nostalgia e inspirada pela esperança: pela nostalgia, porque faz lembrar um tempo do passado longínquo em que a terra apresentava imensas paisagens destruídas pela mão do homem; pela esperança, porque, aos poucos, desperta na consciência humana os sonhos de um reencontro com o primitivo, com o original ou com o sagrado das belezas do grande templo da natureza.

Esta reflexão renovada simboliza, seguramente, o despertar de um longo sono, talvez pesadelo, do homem que assiste à lenta e inexorável destruição de sua morada e, caso não fizer alguma coisa concreta e urgentemente, pressente a sua própria destruição. O avanço do instinto predatório do homem gerou o embotamento da sensibilidade humana e trata o universo como um material a ser usado indiscriminadamente e não como a morada natural do homem. Tal mentalidade predatória foi reforçada quando a lógica da racionalidade extinguiu o calor das paixões, quando a matemática substituiu a arte, quando o humano deu lugar ao técnico, quando o formalismo marginalizou a poesia, quando a contemplação foi abandonada em nome da transformação, quando o brinquedo foi excluído pelo trabalho, quando o lazer perdeu sua importância pela ideologia da produção, quando a amizade viu-se preterida pelo negócio, quando as coisas da natureza foram substituídas pelos artefatos da indústria e, por fim, quando as plantas, os animais e o próprio homem deixaram de ser habitantes de um mun-

do livre para se transformarem em materiais de laboratórios. Este homem embrutecido demoliu sua própria casa e acabou construindo sua própria destruição.

Ao provocar o despertar deste sono milenar, a reflexão faz ressurgir a esperança da reconstrução do mundo como o lugar natural do homem, e da restauração da natureza como o santuário da vida. O homem, assim, pode sonhar em voltar a habitar o seu planeta e a sentir a terra como sua casa. A restauração da natureza como morada do homem possibilita, inicialmente, acreditar novamente na contemplação, na convivência e no diálogo com o mundo; por outro lado, levanta o debate sobre os processos transformativos marcados de agressão e de destruição do meio ambiente. A tendência seria negar toda transformação que opere destruições e alterações do equilíbrio ecológico e proclamar que o universo é um santuário de belezas e harmonias a ser preservado por um homem poeta e sonhador em oposição ao homem trabalhador e dominador. Precisa-se voltar a cantar a natureza e não simplesmente dominá-la. Precisa-se habitar a terra poeticamente, não tecnicamente, diz Heidegger. As maravilhas do universo foram construídas lenta e pacientemente pelas forças criadoras para serem admiradas sentidas e vividas.

A nostalgia, torna-se, portanto, o centro destas atitudes reflexivas, um sonho em que a natureza dos tempos passados surge em toda sua grandeza original. A esperança, por sua vez, torna-se o sonho que nos faz acreditar nas possibilidades deste mundo perdido. A nostalgia não é um caminho de volta, mas o ponto de partida e a fecundação da esperança na restauração da moradia humana demolida.

A reconstrução da morada do homem começa, sem dúvida, pela revisão do sistema científico e tecnológico de nosso relacionamento com a natureza. A ciência e a tecnologia detêm, hoje, toda a verdade e toda a validade para determinar os critérios do que se pode fazer com o universo. Toda intervenção humana no universo precisa, para ser verdadeira e válida, receber a chancela da ciência e da tecnologia. Tudo o mais poderá ser poesia inútil ou feitiçaria ignorante. Mas a morada do homem se faz muito mais com poesia e magia, do que com simetrias geométricas e técnicas científicas. Tais considerações nos levam a repensar, segundo Maria Daraki, os nossos projetos antropológicos e culturais. Com ela podemos dizer que não se trata de afirmar que simbolizar a natureza é melhor do que transformá-la; pode-se, entretanto, afirmar sem hesitar que a melhor atitude consistiria em que, ao transformar o meio natural, o respeitássemos tanto quanto o fazemos ao simbolizá-lo (Rev. *Esprit*, 1984, n. 9). Não se trata de buscar eliminar a ciência e a tecnologia, mas de inseri-la dentro de uma ótica naturalizante, em que o homem se mostra como o habitante da terra, ou seja, seu cultivador, no conceito primeiro de agrícola ou agricultor.

Nostalgia e esperança, de braços dados, devem ser as forças capazes e suficientes para que o homem da era da ciência e da técnica consiga construir caminhos que conduzam ao reencontro da natureza, sua terra natal.

## 2. CAMINHOS DE REENCONTRO

Falar em reencontro significa perceber uma situação de desvio ou de desencontro. Sente-se que alguma coisa está fora do lugar. Algo afeta e incomoda intimamente o homem. A busca de novos encontros, porém, não é tarefa fácil. Traçar novos caminhos significa enfrentar a resistência de pesadas cargas culturais. É preciso ter persistência e coragem para mexer em muitas frentes. A questão torna-se abrangente. As alternativas podem ser múltiplas. Todo esforço parece marcado pelo signo da insegurança e pelos perigos dos desafios. Por onde começar? Em nome de que valores?

Diante de tudo isto e toda vez que o homem entra em cena parece inevitável que os caminhos, necessariamente, encontrem seu ponto de partida na revisão da situação humana atual. De maneira surpreendente, tal revisão acaba apontando para as origens do próprio homem. Querer pensar caminhos alternativos de reencontro e acabar mergulhado nas origens do homem, ainda que estranho, torna-se, de fato, uma consequência lógica, pois as relações do homem com a natureza revelam as raízes de todo processo de humanização, ou seja, do surgimento do humano no homem. A imagem do homem é simultânea à imagem do mundo. A imagem que o homem tem de si mesmo foi instaurada, desenvolvida e definida ao mesmo tempo da imagem que o homem tem do mundo. Não é sem fundamento que os antropólogos nos ensinam que existem estreitas relações entre a Antropologia e a Cosmologia (Jean Ladrière. Rev. *Presença*, n. 2, 1977, Rio de Janeiro. p. 3-17). Conclui-se, assim, que em cada época a imagem de homem e de mundo se correspondem. Toda vez que surgir alguma alteração em um dos lados, origina-se um descompasso, que precisa ser superado. Parece que hoje vivemos este descompasso.

A história da antropologia, em particular os estudos de etnologia mostram-se absolutamente seguros ao afirmar que as milenares mitologias revelam um perfeito entrosamento entre o homem e a natureza. Esta integração não exclui conflitos, mas o conflito faz parte do processo de interação. O que importava era que o homem sentia, pensava e vivia a si mesmo como um elemento pertencente à natureza. O homem não só pertencia à natureza, ele era natureza. A terra era vivida como a grande mãe. O universo era visto como o lugar do homem e de todas as coisas constituindo um conjunto harmonioso.

Aos poucos, o homem foi projetando sua identidade na proporção em que ia estabelecendo distinções entre ele e os demais seres da criação. Pela distinção instalou-se uma distância entre o homem e a natureza. Mas uma distinção que não afeta suas relações com o todo. Aos poucos, contudo, o homem consegue colocar-se do lado de fora do mundo. Neste lugar exterior, imaginário, construiu seu trono de onde olha soberanamente a imensa obra do universo. Inicialmente este olhar à distância e soberano proporciona ao homem uma visão privilegiada. Ele extasia-se na contemplação das maravilhas de um mundo infinito. Conhecer o mundo torna-se a grande tarefa humana para ampliar as possibilidades de

contemplação. O mundo, cheio de segredos e de mistérios, cheio de belezas e surpresas, só poderia ser profundamente meditado se fosse detalhadamente conhecido. E o homem dedica-se, por inteiro, na construção do saber que lhe mostre o universo por dentro.

Mas, aos poucos, esses conhecimentos, que foram construídos, deixaram de alimentar os encantos do homem para despertar ambições de poder e desejos de dominação. Aos poucos, o homem proclamou-se senhor absoluto do universo. O homem não mais pertencia ao mundo, mas o mundo pertencia ao homem. A ordem ficou invertida. A partir deste momento, a distinção, que superara a idéia de integração, foi superada, por sua vez, pelos princípios de oposição. O homem passou a construir seu próprio mundo. O mundo da cultura torna-se o oposto do mundo da natureza. O homem civilizado é o oposto do homem bárbaro. Ser civilizado significa submeter a natureza interna e externa ao comando da razão. Ser bárbaro significa continuar demasiadamente vinculado à natureza e aos instintos. Assim, o homem, à medida em que erradica de si a força dos instintos, visto como resíduos da animalidade, pensou tornar-se mais humano. Este processo de dominação da natureza foi se tornando cada vez mais feroz, a tal ponto que acabou se transformando em luta aberta e sem tréguas contra as forças da natureza. Os avanços científicos e tecnológicos passaram a ser proclamados, indistintamente, como os grandes triunfos do homem sobre a natureza. A natureza passa a ocupar o lugar do inimigo. A natureza deixou de ser a inspiradora do mundo de viver do homem, o ideal do homem primitivo e a grande mensagem do movimento renascentista. Definitivamente as ciências e a técnica fizeram com que, segundo Eric Weil, a nossa civilização se compreendesse e se organizasse em vista de uma luta progressiva com a natureza exterior. E Paul Ricoeur reforça a mesma idéia dizendo que "a civilização técnica passou a definir a luta contra a natureza como um objetivo essencial" (Paul Ricoeur. *Rev. Civilização Brasileira*, 1968, p. 27). O homem da era da ciência e da técnica, diante do elemento natural, parece sentir-se obcecado por um dever de dominação e de transformação. Ele tornou-se incapaz de meditar e contemplar a natureza.

Guiado por esta luta implacável contra a natureza, o homem conseguiu, através de seus inventos científicos e de seus artefatos tecnológicos, penetrar na intimidade dos segredos da natureza e intervir na sua ordem. A teoria atômica, entre outras descobertas forneceu ao homem o acesso à estrutura do átomo. Princípios de química e de engenharia genética forneceram, por sua vez, informações suficientes para intervir na composição dos corpos e no processo evolutivo dos seres vivos. Assim, a técnica conseguiu produzir armas poderosas que podem destruir a atmosfera ou provocar superpopulações bacteriológicas colocando em perigo milhares de vidas. As ciências conseguiram oferecer ao homem o potencial necessário para provocar a destruição do mundo, antes só creditado aos poderes divinos.

Todo este arsenal de conhecimentos e de técnicas, construído pelo homem e inspirado pela luta contra a natureza, transformou-se numa arma homicida. A ciência e a técnica construíram caminhos de desencontro. A inteligência racionalizada foi apagando os elos da convivência e do diálogo entre o homem e a natureza. O homem tornou-se calculista, frio, objetivo, prático, insensível, cego e surdo às harmonias e às paisagens naturais. Chegou a hora de reconhecer que o que parecia triunfo não passou de derrota e de suicídio. Aquilo que parecia arma de defesa tornou-se arma homicida. A revisão desta situação deve nos conduzir para outras dimensões do ser humano, onde haja espaço para as harmonias, as paisagens e as cores. Onde o ser humano possa voltar a cultivar seus instintos, suas paixões e sua sensibilidade.

### 3. EM NOME DA SENSIBILIDADE

Os esquemas lógicos impostos à inteligência humana limitaram drasticamente a liberdade de pensar. A criatividade imaginativa passou a ser regulamentada pelas leis da inteligibilidade racional. A perspicácia da intuição também foi bloqueada pelos mecanismos empíricos do saber científico. O pensamento intuitivo não merece a atenção da cientificidade. A sensibilidade humana perdeu desta forma suas duas grandes aliadas: a imaginação e a intuição. É pela imaginação e pela intuição que o homem se torna capaz de ultrapassar as fronteiras do imediato, do presente e do visual. Com elas o homem alcança o invisível e desenvolve a sensibilidade humana.

Os modelos lógicos e racionais habituaram o homem a olhar a natureza sob a ótica dos pesos e das medidas. As dimensões da estética e da poética ficaram completamente fora do alcance de seu visual. As harmonias e os encantos da natureza são captados apenas pelas antenas da sensibilidade. Com isto, somente a restauração da sensibilidade humana garantirá os reencontros destes valores poéticos. Para que aconteça tal restauração, é preciso readmitir a capacidade imaginativa do homem e reintegrar a intuição como acessos legítimos válidos da realidade. A imaginação e a intuição fazem parte das capacidades humanas na construção do saber. Portanto, o reencontro poético do homem com a natureza só acontecerá pela restauração da sensibilidade humana, e esta será recuperada através dos sonhos da imaginação e do olhar intuitivo.

Baseados nos pontos de vista, acima expostos, pode-se entender a diferença da compreensão do universo entre Kepler e Galileu, ou entre as funções da matemática de um e de outro. Kepler acreditava que um dia a humanidade haveria de aceitar a sua cosmovisão, exposta no livro *Harmonice mundi*, na qual o universo e seus movimentos compunham-se de melodias. O universo era composto de harmonias e de músicas. Ele chegou a representar os planetas por meio de notas musicais. Os planetas formavam um motete em que Saturno e Júpiter seriam os baixos, Marte o tenor, a Terra e Vênus os contraltos e Mercú-

rio o soprano (R. Alves. *Filosofia da ciência*, p. 73). Estudar matemática, segundo Kepler, consistia em ter a chave para ouvir as harmonias inaudíveis dos planetas ou em adquirir a sensibilidade para sentir essas belezas musicais. A matemática seria um instrumento de compreensão das harmonias celestes, assim como o telescópio servia para superar as distâncias espaciais.

A matemática, porém, nas mãos de Galileu, tomou outro significado e seguiu outras direções. Em Galileu, a matemática não é um instrumento para se perceber harmonias musicais, mas um instrumento para se executar cálculos. Como o telescópio amplia a visão, a matemática amplia o poder de cálculo. Os cálculos não trabalham com materiais musicais, mas com pesos, medidas e figuras geométricas. O mundo, por sua vez, não se constitui de harmonias, mas de caracteres matemáticos, números, figuras geométricas, círculos, triângulos, retângulos, etc. O universo tornou-se uma grande massa matemática e geométrica ao alcance dos processos de cálculos lógico-matemáticos. Tudo é regido por princípios de mecânica. Assim a matemática de Galileu, em lugar de mestros, produziu técnicos. O criador não é mais um grande compositor, mas um sábio matemático e geômetra. A inteligência calculadora marginalizou a sensibilidade meditativa. Em lugar de paisagens e melodias surgiram máquinas, engrenagens e construções geométricas.

O mundo geométrico e matemático de Galileu superou o mundo harmônico e melodioso de Kepler. De nada lhe valeram suas raízes milenares contra o poder do cálculo demonstrativo. Nem mesmo o Deus Bíblico que, segundo Ganguilhem, parece ter inscrito no firmamento um texto de cosmologia musical. Pouco significou o pensamento de Aristóteles que celebrava a harmonia como a lei dos céus. Nem mesmo Shakespeare, nascido em 1564, ano do nascimento de Galileu, conseguiu sustentar a visão poética do universo. Ele que, no "Mercador de Veneza", faz Lourenço dizer a Jéssica: "Senta-te, Jéssica. Vê como o abóboda celeste está em toda parte incrustada de discos de ouro luminosos. De todos os globos que tu contempas, não há desde o menor que, em seu movimento, não cante como um anjo, em perpétuo acordo com os Querubins de olhos brilhantes de juventude" (Citado por Georges Canguilhem, em *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 38). Toda essa linguagem poética nada mais diz aos homens dos cálculos matemáticos e das figuras geométricas. O universo, para o homem da civilização ocidental, tornou-se um campo a ser invadido, dominado e transformado. Tudo pode tornar-se matéria-prima de transformação.

Diante do que aconteceu, os caminhos de reencontro com as harmonias da natureza só poderão ser abertos nos espaços da sensibilidade. Konrad Lorenz proclamou insistentemente, em sua obra *A demolição do humano* ("Der Abbau des Menschlichen"), a necessidade deste processo de recuperação de um ser humano sensível. Mas a sensibilidade humana, como todas as capacidades do homem, precisa ser desenvolvida a tempo. A sensibilidade é a porta que abre para outras dimensões do universo. O mundo passa a ter outros sentidos que não os

sentidos impostos pelas dimensões científicas e tecnológicas. Este sentido não se aprende senão no contato direto e na convivência com a natureza. É esta crença que anima Lorenz, quando afirma: “não posso imaginar que uma criança normalmente dotada, a quem seja concedida uma convivência próxima e íntima com os seres vivos, vale dizer, com as grandes harmonias da natureza, venha a sentir que o mundo carece de sentido” (Konrad Lorenz, p. 189). E, para ele, é possível, através desta convivência, fazer nascer no coração das pessoas a alegria pela criação e o prazer pela beleza.

Uma aprendizagem desta natureza só acontecerá quando todos nós ficarmos voluntariamente expostos às belezas e às grandezas deste mundo. Infelizmente, tal atitude tornou-se difícil porque o sistema tecnocrático atrofiou a sensibilidade humana para estes valores. Barreiras científicas, quase intransponíveis, foram construídas entre o homem e a natureza. Lorenz diz que se desenvolveram no homem da civilização ocidental várias neuroses epidêmicas. Tais neuroses acabaram devorando a personalidade humana e têm sua raiz na “ambição pelo acúmulo do dinheiro”. Guiado por tal neurose o homem ocidental “trabalha mais arduamente do que o escravo do mais cruel senhor imaginável” (Lorenz, p. 150). Perdeu-se o contato com o ser vivo e com a vida. E o homem acabou dominado pelas ambições do poder, pelas futilidades do consumismo e, o que é pior, pela insensibilidade da violência.

No mundo construído pela ciência e pela técnica, o homem perdeu seu olhar intuitivo, sua sensibilidade de percepção das dimensões que estão além das formas inteligíveis ou mensuráveis. Numa linguagem mais simples e mais conhecida, o homem perdeu seu “olho clínico.” Mais uma vez Lorenz lamenta que os cursos de medicina já não mais desenvolvem o “olho clínico” na formação do médico. Mas o olho clínico se faz no contato e na observação do sentir existencial e empático com o paciente e não no pensar científico. E o olho clínico foi substituído pelos exames de laboratório. Assim, o pensamento científico acabou extinguindo o espaço do olho clínico, tirando-lhe toda credibilidade e validade.

Apesar de tudo o que acontece, surge sempre, aqui ou ali, uma voz, um sinal qualquer que reivindica a necessidade de se reconstruírem as harmonias do mundo e do homem. Na esteira destes movimentos de renovação do homem ou da sociedade, na raiz de todas as mensagens de reconstrução, há sempre um reencontro do homem com a natureza. Assim aconteceu com o João Batista do deserto, com o Jesus Nazareno do lago de Tiberíades e do Horto das Oliveiras. Assim aconteceu com Francisco de Assis do *Cântico do Irmão Sol* ou com os Renascentistas do século XIV dos valores naturais, nas esculturas de Miguel Ângelo e de Leonardo da Vinci ou nas *Madonas* de Giotto. Atrás deles há sempre um jardim, uma paisagem, uma fonte, um lago. Há sempre flores, cores e cantos de pássaros.

Mas o reverso da medalha também parece confirmar-se. As deturpações ou desvios da vida humana, parece, nascem de experiências de insensibilidade

com a natureza. Os exemplos são muitos. Basta, porém, lembrar um, descrito por Michel Foucault a respeito de um processo criminal envolvendo seu protagonista principal, Pièrre Rivière, em seu relatório escrito sobre o crime, em que diz: "Eu crucificava rãs e pássaros, imaginara também outro suplício para fazê-los perecer. Consistia em pregá-los com três pregos na barriga, em uma árvore. Eu chamava isto diversão..." (Michel Foucault em *"Eu, Pièrre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão"*, p. 96).

A natureza parece ser sempre o manancial de forças e de inspiração para o homem. Toda vez que o homem precisa rever seu momento histórico necessita voltar a meditar junto ao silêncio e às harmonias da natureza. A natureza parece estar sempre pronta a falar aos homens. E ela sempre fala. Neste sentido é bom lembrar Tantanga Mani, um índio canadense que de maneira eloqüente demonstrou a nossa falta de sensibilidade para escutar a natureza. Diz ele: "Vocês sabiam que as árvores falam? Bem, elas falam entre si e falam para você escutar. O problema é que os brancos não escutam. Eles nunca escutaram os índios; logo suponho que não escutem outras vozes da natureza" (*Diário do Sul*, Jornal, Porto Alegre, 7.6.88).

#### 4. UMA PONTE DE MADEIRA

A natureza é falante, por isso ela se constitui na fonte inesgotável de material simbólico, de manifestações significativas e de inspirações expressivas da linguagem humana. É nesta direção que Paul Ricoeur aponta, quando afirma que todo processo de simbolização tem raízes cósmicas. A linguagem humana busca fugir sempre das formas gramaticais e sintáticas para recuperar sua força expressiva nos símbolos das paisagens naturais. Assim, também, os processos de humanização encontram sua força no reencontro com a natureza, longe do barulho das máquinas e das preocupações dos negócios e do trabalho.

Neste vai-e-vem entre o humano e o desumano, entre a harmonia e a desarmonia, entre o pensamento calculador e o pensamento meditativo, encontram-se sempre as forças simbólicas da natureza. O homem perdido e cansado sonha com a paz das fontes, com o silêncio do deserto, com o ar puro das montanhas, com a serenidade dos lagos. Os seres da natureza têm fisionomia, têm voz, têm fala. E as mitologias, no fundo, são a natureza falante. A poesia é a linguagem, é a meditação das belezas naturais. Aqui todos os fenômenos cósmicos assumem identidade, adquirem nome, possuem significado.

O estado sobre a força expressiva da natureza mostra o quanto o homem está vinculado a ela, mas também revela o quanto o homem se distanciou, transformando tantos símbolos vivos em peças mortas de museus. A sensibilidade humana recuperada torna-se capaz de fazer renascer a força expressiva destes símbolos emudecidos. Numa simples observação do conjunto de símbolos e simbologias contidas na linguagem humana e enraizadas na eloqüência e

sabedoria da natureza, encontramos muitos elementos simbolizados, mas nenhum tem o destaque que a árvore possui. Desde suas raízes até suas flores e frutos, a árvore tornou-se o manancial simbólico mais rico da linguagem humana. Isto parece confirmado em todos os tempos e todas as culturas. Desde o Jardim do Éden, os primeiros homens bíblicos estão rodeados de árvores, mas o que chama a atenção que existem duas árvores símbolos supremos e misteriosos, a "Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal" e a "Árvore da Vida". Quando o homem é expulso do paraíso, ele deve enfrentar uma terra que produzirá espinhos e abrolhos (Gen 3, 18).

A presença da árvore na vida do homem continua sempre viva e renovada. Os jardins sempre foram um lugar de poesia, de encontros e de festas. Mais do que os palácios, os jardins parecem ser o espaço da maior intimidade e de maior liberdade. Há sempre uma árvore que se torna o centro do jardim. Hoje, a árvore parece sintetizar todas as lutas ecológicas. O dia da árvore tornou-se um momento de manifestação da consciência ecológica. Cada vez mais ela vai assumindo uma função-símbolo nas expressões sentimentais do homem. Mesmo no meio das monstruosas construções de aço e de concreto, há lugar para uma árvore. Nos labirintos de vidro e de plástico, a madeira lembra a árvore e reveste as paredes para torná-las mais aconchegantes, mais íntimas e mais personalizadas. E no confronto com os arranha-céus, uma casinha de sapé ou um ranchinho "beira-chão" parecem mais dignos de testemunhar e viver as belezas íntimas do amor e da paixão do que os salões espelhados de cristais e de luzes.

Na história das culturas, as criações lúdicas mostram que a madeira ocupa um lugar privilegiado. É pelo brinquedo, segundo Schiller, que o homem esboça as primeiras manifestações criativas. Brincar é um ato criador. Nesta atividade criativa do brincar é possível distinguir dois aspectos ou dois momentos da invenção lúdica. O primeiro é constituído pela intencionalidade lúdica, isto é, pelo fato de brincar. O segundo refere-se ao material empregado na execução do brincar ou na confecção do brinquedo e na produção simbólica dos personagens que entram em cena. O primeiro aspecto está vinculado à pessoa que brinca, ao sentido que ela dá aos atos de brincar. O segundo depende dos elementos externos que possibilitam o ato criativo daquele que brinca. A história dos brinquedos humanos mostra que a madeira, ao lado da argila, tornou-se o material preferido para as manifestações lúdicas.

Os estudos sobre os diferentes materiais empregados nas atividades lúdicas e na confecção de objetos de brinquedo revelaram muitos dados significativos e pouco considerados pelos adultos na indústria de brinquedos para as crianças. A partir destas análises tornou-se comum entre os educadores de crianças realçar a importância pedagógica do material empregado na fabricação de brinquedos e, também, nas diferentes formas de brinquedo que possam ou não desenvolver a criatividade. Roland Barthes, falando dos brinquedos atuais, denuncia o fato de que eles são feitos de produtos químicos, e não mais de materiais naturais, e proclama a importância da madeira. "A matéria plástica, escre-

ve ele, mata o prazer, a suavidade e a humanidade do tato; a madeira constitui-se no material ideal pela sua firmeza e brandura, pelo calor natural de seu contato (...) ela é uma substância familiar e poética que deixa a criança permanecer numa continuidade de tato com a árvore, a mesa, o assoalho" (*Mithologias*, p. 42). Walter Benjamin concorda com a linha de pensar de Barthes ao afirmar que "entre todos os materiais nenhum é mais apropriado ao brinquedo do que a madeira, em virtude da resistência e da capacidade de assimilar cores" (*Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 69). Mas é na análise dos brinquedos russos que Walter Benjamin mostra, com maior insistência, a importância da matéria-prima do brinquedo. Ele se refere à imensa riqueza e variedades de brinquedos na Rússia de cento e cinquenta milhões de habitantes, com centenas de grupos étnicos diferenciados por atividades culturais e artísticas próprias. Nesta Rússia lúdica, diz ele, "há brinquedos em centenas de linguagens, de formas, nos mais diferentes materiais como madeira, argila, osso, feltro, papel"; mas entre esses materiais citados, Benjamin aponta a madeira como a mais importante porque assume as mais diferentes formas sob a inspiração lúdica. Além disso, continua Benjamin, "este país de imensas florestas possui uma maestria incomparável sem treinamento – no talhar, colorir e laquear" (*Reflexões: a criança, o brinquedo a educação*, p. 94).

Outro ponto que torna o brinquedo e o brincar uma atividade fundamental no processo de desenvolvimento da vida humana é sua vinculação com a dinâmica da sensibilidade. A sensibilidade imagina, inventa, cria e vive situações, formas e personagens. Ao falar da sensibilidade vinculada ao lúdico, tanto Benjamin quanto Barthes criticam as atitudes dos adultos pela maneira de produzir e dar brinquedos às crianças. O brinquedo atual, diz Roland Barthes, "prefigura literalmente o universo das funções adultas", o que forma "crianças-utentes e não crianças criadoras" (*Mithologias*, p. 41-2). Benjamin, por sua vez, denuncia o fato de que os brinquedos mostram que o adulto está interpretando a seu modo a sensibilidade infantil.

Diante dos brinquedos sofisticados e plastificados, plenamente acabados, a própria criança acaba denunciando os valores dos adultos. Começam por desmontar ou dar-lhe outras funções. O que, talvez, mais surpreende os adultos é ver uma criança preferir retalhos de madeirinhas aos brinquedos eletrônicos. Estes já estão completos, feitos. Não dão espaços para modificações, para alterações de funções ou de significado. Aqueles prestam-se para toda e qualquer invenção segundo as intenções lúdicas da criança.

O projeto madeira representa uma dimensão que nos conduz ao santuário da natureza e se constitui numa ponte sobre o abismo dos plásticos e dos artefatos para nos reconduzir ao jardim das árvores e das coisas naturais. Neste país de imensas florestas tropicais é urgente que se pense em nome da sensibilidade ecológica e sob a inspiração de paisagens cheias de flores e de sombras. Este é um caminho de recuperar nossos laços com a natureza como a morada do homem, de ter brinquedos com o calor da sensibilidade e com as faces da criança.

A casa de madeira deve tornar-se um símbolo de encontro com a natureza, uma oficina de reconstrução da sensibilidade, uma sala de brincar com portas e janelas para que entrem todos os materiais naturais possíveis; deve tornar-se um laboratório da criatividade lúdica e da redescoberta do direito de brincar. O projeto madeira, sem dúvida, ao oferecer às crianças, aos jovens e aos adultos uma visualização da beleza e da grandiosidade deste mundo, estará também despertando neles as riquezas da sensibilidade que lhes dará a compreensão das harmonias do universo e do valor da vida.

**Nota:** Texto escrito para o "Projeto Madeira" do MEC.

## Reconstruindo o mundo lúdico

### 1. O HUMANO DO HOMEM

Nos tempos de crises culturais a imagem do homem é a primeira a ficar abalada. O homem sente-se perdido e em perigo. No centro dos grandes conflitos que marcam a nossa civilização científica e tecnológica, a compreensão do homem tornou-se uma temática que preocupa a todos os humanistas conscientes. E a compreensão do homem começa pela tentativa de redimensionar o sentido de humano. Definir o humano do homem constitui-se na tarefa prioritária de superação da crise. Não se trata de um movimento isolado; ele está profundamente vinculado à filosofia dos movimentos alternativos e das iniciativas ecológicas. As crises abrem espaços para outras possibilidades de soluções. A ecologia, em última instância, é uma proposta antropológica nova. Rappaport (s/d) fala em antropologia ecológica e em ecologia humana. De fato, a ecologia, diante das devastações e agressões contra a natureza, procura restaurar as harmonias naturais. Diante das imensas injustiças e violências, diante da fome e da miséria, o homem contemporâneo sente-se ameaçado e se pergunta pelo sentido do humano. Qual seria, porém, a dimensão humana capaz de devolver a humanidade do homem ou capaz de construir uma comunidade de vida?

Neste contexto de conflitos e de perplexidades diante de si mesmo, o homem inicia uma reflexão sobre os valores humanos. Os primeiros esforços desta reflexão são inspirados por uma série de denúncias contra as situações anti-humanas que apontam para uma destruição do humano. O homem mostra-se irrecognhecível. O livro, *Der Abbau des Menschlichen* - (A demolição do humano) de Lorenz, entre outros trabalhos, constitui-se numa poderosa denúncia das barbaridades cometidas em nome do homem e, ao mesmo tempo, é uma vigorosa proclamação de otimismo na recuperação do sentido do humano.

Mas o que se deve entender quando se fala em humano? O termo humano, sem dúvida, tem um alcance semântico muito maior do que um simples predicado do homem. Ele significa aquilo que caracteriza e identifica o homem. O

que equivale dizer que só é possível saber quem é o homem se chegarmos a estabelecer o significado do humano. Falar em humano, portanto, é atingir o cerne de toda temática antropológica. Quando uma civilização se torna uma ameaça para o homem significa que os valores humanos perderam o sentido de humano. Inicia-se, assim, um esforço de recuperar o humano. O sentido de humano está no passado, ou deverá ser uma nova proposta de humano. A questão não é nova e nem original. Pelo contrário, trata-se de um problema que acompanha o homem desde suas origens. Segundo Leroi-Gourhan (1964), a curiosidade do homem na pesquisa de suas origens esconde, no fundo, o desejo de desvendar sua própria imagem, isto é, saber o que constitui como ser humano, diferente dos seres vivos.

A questão não está sendo resolvida, mas relançada a cada nova crise que se abate sobre o homem. Talvez seja exatamente este trabalho de, continuamente, ter que redefinir seu próprio sentido que constitui o processo de humanização. Por isto pode-se dizer que as explicações ou interpretações do humano são relativas e provisórias, dependem de todo um contexto sócio-cultural. O sentido do humano não foi dado ao homem, mas precisa ser construído.

Sempre que se tenta redefinir o homem, procura-se distingui-lo dos outros seres vivos. Isto que o distingue dos outros, costuma-se chamar de elemento específico humano. Desta maneira o humano é a dimensão que transcende os limites da animalidade ou da vida biológica: o animal é sempre apontado como um ser completo, plenamente realizado. Nele tudo já está determinado. Cada ser vivo reduz-se a seus recursos biológicos. Tudo já vem programado geneticamente. O homem, ao contrário, é entendido como o ser que não está pré-determinado e nem plenamente constituído. Ele pode dilatar indefinidamente os horizontes de seu mundo. Sua imagem não lhe é dada, mas precisa ser delimitada. Esta situação seria a característica do ser humano. O desafio consiste em saber traçar uma imagem humana do homem. Mas qual seria o sentido de humano capaz de dar ao homem uma vida verdadeiramente humana? As diferentes culturas nada mais são do que respostas a esse desafio.

Os estudos antropológicos revelam que o sentido de humano difere de época para época e de cultura para cultura. Surgiram múltiplas e contraditórias imagens de homem. Tais divergências dependem dos valores assumidos pelo grupo. Simplificando a questão, podemos limitar as fontes de inspiração do humano em duas: uma divina e outra racional.

Baseado na compreensão divina do mundo, o homem ficou plenamente humano graças a um elemento divino ou a uma força espiritual. Tal compreensão começa com o sopro de Javé na tradição bíblica ou com a centelha de fogo roubada de Zeus, até alcançar os conceitos de espírito ou alma das teologias contemporâneas. O homem atinge o estágio humano por ser portador de uma vida superior que lhe garante uma supravida além da morte. O homem verdadeiramente humano é aquele que conduz sua existência dentro dos princípios da espiritualidade.

Outra maneira de definir o humano do homem consiste em vinculá-lo à natureza. O homem herdou da natureza uma capacidade superior que o distingue dos demais seres vivos. Esta capacidade foi definida como sendo a possibilidade de raciocinar. O homem é humano porque é portador da razão. A racionalidade torna-se o parâmetro para medir a humanidade do homem.

A civilização ocidental reuniu as duas dimensões: a da razão e a do espírito. O homem, além de sua dimensão corpórea, é dotado de razão e de espírito. Desta maneira se dá a plenitude da humanização. Acontece que nem os aspectos espirituais nem os racionais foram suficientemente definidos para garantir ao homem uma existência verdadeiramente humana. Os conflitos não desapareceram. Muitas injustiças foram cometidas em nome da racionalidade e mesmo com o aval da religiosidade do homem.

Estes fatos interpretados antropologicamente mostram que o sentido de humano emerge de um contexto sócio-cultural. O homem não nasce humanamente definido. Sua imagem é uma construção humana. Por isto podemos dizer com Lorenz (1986) que "o homem é tão-somente um elo efêmero na cadeia dos seres vivos; há razões para supormos que ele representa um estágio evolutivo no caminho para seres verdadeiramente humanos" (p. 215).

## **2. SISTEMA DE SIGNIFICAÇÕES**

Um homem torna-se humano dentro da dimensão de sentido. O sentido consiste nos valores criados pelo homem a partir dos quais ele instaura um sistema de significações. O homem saindo de seus limites biológicos consegue perceber outras dimensões do universo, do mundo que o rodeia e dos fenômenos da natureza. Não está mais restrito à compreensão das coisas e de si mesmo dentro das necessidades e dos limites biológicos. O homem descobre que os elementos da natureza podem ter outros significados e podem ser vistos de outra maneira. Tudo pode ser transformado em símbolo e significar os valores que o homem cria e sente. É assim que se delineia a imagem do mundo e do homem. No dizer de Cassirer (1977), o homem torna-se "um animal simbolizador". E Castoriades (1975) fala na instituição imaginária da sociedade.

A função simbólica faz com que o homem descubra que sua ação não é apenas a expressão de necessidades orgânicas, que seus desejos não são meras manifestações biológicas. Seus movimentos tornam-se gestos, linguagem. Ele descobre que pode sonhar, imaginar e fantasiar. O sol, a lua, os astros não são simples objetos, tornam-se valores divinos. Os fenômenos da natureza não são apenas fatos físicos, mas hierofonias – manifestações do sagrado. O homem percebe que tem sentimentos de medo, de prazer, de angústia, de amor ou de ódio. Ele descobre que pode viver em dimensões que ultrapassam suas necessidades físicas.

A partir destas descobertas o homem começa a construir os valores que constituem o seu mundo humano. Aos poucos a multiplicidade de sentimentos e de valores vão sendo sistematizados em torno de um sentido global. As diferentes dimensões de sentido centram-se numa direção maior. Desta maneira instaura-se um sistema de significações. O primeiro grande sistema de significações construído pelo homem coloca-se dentro de uma visão mágico-religiosa do universo. O mundo é criado e governado por seres superiores divinos. O próprio homem tornou-se humano por uma intervenção direta de Deus, privilegiando-o entre todos os seres vivos e tornando-o uma criatura com a imagem e semelhança da Divindade. A paisagem humana torna-se teocêntrica. Tudo está vinculado, tudo é explicado a partir da dimensão religiosa. O humano do homem está no valor espiritual de sua vida. Sua perfeição está na vivência de Deus.

A visão mágico-religiosa traduziu-se nas formas do animismo, do politeísmo, do monoteísmo ou do panteísmo. O sentido de divino não é unívoco. Mas o que importa é que o sistema de significações adotado pelo grupo cultural tinha como centro do mundo humano e do universo o valor da divindade. As hierofanias constituíam-se nos grandes eventos que marcaram a história da humanidade.

O segundo grande sistema de significações está vinculado à idéia de racionalidade. O homem deslocou Deus do centro do sistema. O novo centro é o próprio homem, mais especificamente a razão humana. O homem é um ser racional. O mundo está ordenado racionalmente. Assim toda a ordem humana deve construir um sistema de significações inspirada nos princípios da racionalidade. A verdade deve ser racional. A realidade deve ter uma explicação racional. O pensamento e a ação humana devem ser conduzidos em nome da racionalidade. A própria dimensão religiosa no homem só será válida se tiver o aval da razão. A existência de Deus não é uma exigência imposta, mas uma conclusão da razão.

A maturidade do homem consiste em atingir o mais alto grau de racionalidade. Na área social o cidadão é julgado enquanto está de posse da razão. A educação traduz-se pelo domínio da razão sobre os sentimentos e sobre as paixões. O homem da razão se opõe ao homem do coração e da fantasia. O mundo da razão exige um homem do cálculo, da análise imparcial, do pensamento científico, da ação técnica. Objetividade e imparcialidade devem ser as molas mestras da racionalidade humana.

Por isso é nas ciências que a razão desenvolve todo seu potencial de controle e de dominação. Todo conhecimento deve passar pelo raciocínio lógico racional. É a razão humana munida de métodos lógicos que consegue ler e interpretar o grande livro da natureza. O coração desvia o homem do verdadeiro saber. Portanto, é pela razão que o homem constrói todo saber válido e verdadeiro. É pela razão que o homem consegue fazer justiça. Guiado pela razão, e só pela razão, torna-se possível o verdadeiro progresso.

O sistema de significações imposto pela razão fundou a ordem do mundo em princípios lógico-matemáticos, construiu a ciência e estabeleceu a civilização

da ciência e da tecnologia. Pensar racionalmente é construir ciência, agir racionalmente é trabalhar em vista de objetivos bem-determinados.

### 3. O MUNDO DO TRABALHO

Falar em mundo do trabalho significa dizer que o trabalho se torna o parâmetro fundamental para julgar o homem e todas as suas manifestações. Hoje nós vivemos no mundo do trabalho, o que vale dizer que tudo é visto a partir do trabalho. O trabalho define o modo de ser do homem. A racionalidade do homem deve ser entendida no trabalho, seja físico ou mental. É pelo trabalho que o homem constrói o mundo e a si mesmo. O homem passa a ser o homem trabalhador – Homo Faber. Trabalhar significa produzir.

O trabalho deixou de ser um castigo ou um dever do homem para se tornar um direito de todo homem. Antes, o homem sentia-se condenado a trabalhar. No mundo do trabalho, o homem exige seu direito de trabalhar e proclama sua condição de trabalhador. O trabalho não é mais desumanização, mas o verdadeiro processo de humanização. O trabalho foi colocado como a manifestação do poder criador.

Mas o mundo do trabalho parece não ter sido a solução para a realização humana. O homem acaba se tornando escravo do trabalho. Acontece que trabalhar não significa mais a ação criadora do homem, mas uma ação produtora. O trabalho não é mais o homem realizado, mas o homem realizando tarefas em função de outros objetivos. Mais uma vez, aquilo que parecia dar ao homem a compreensão de sua condição humana, acabou se transformando, talvez, no maior processo de desumanização. O homem criou uma ilusão e uma máscara, pois coloca-se o trabalho como a força de realização pessoal, mas o que realmente tem valor é o lucro do trabalho. Assim o homem continua numa escravidão mascarada. O trabalho produtivo tornou-se uma neurose epidêmica, segundo a expressão de Lorenz (1986), de tal maneira que a ambição pelo acúmulo do dinheiro faz o homem trabalhar mais arduamente do que o escravo do mais cruel senhor.

O produto do trabalho em lugar de significar o humano da obra, transforma-se em mercadoria. A própria força de trabalho é tratada no mercado de trabalho. O trabalho entra no jogo da oferta e da procura. E o trabalhador habituou-se a procurar trabalhos de acordo com o maior índice de salário. A satisfação de trabalhar não está vinculada ao tipo de trabalho, mas à recompensa econômica. Trabalhar não exige mais um esforço criativo, mas a simples execução de tarefas e movimentos preestabelecidos dentro dos princípios de mecânica. Trabalhador não é mais um inventor, um artesão, isto é, um que faz arte, mas um executor.

As atividades humanas passam, assim, a ser classificadas em áreas profissionalizantes conforme o sistema de produção. A identidade do homem passa a

ser vinculada ao trabalho. Ele perde o nome para assumir o rótulo coletivo do trabalho: mecânico, secretária, professor, médico, pedreiro e assim por diante. O seu valor está na proporção, não da satisfação pessoal, mas do rendimento.

No mundo do trabalho todo indivíduo adquire status social conforme o tipo de trabalho. Mas o primeiro passo para sentir-se humano é conseguir entrar na fase produtiva. Assim para os jovens, em especial das classes menos privilegiadas, torna-se um valor fundamental ter emprego, não tanto pelo trabalho, mas pelo dinheiro que se consegue. A sociedade, no fundo, coloca como o ideal humano manter-se por mais tempo possível na fase produtiva. Portanto, é fundamental antecipar a fase produtiva e alongá-la ao máximo. O homem que aos 80 anos ainda consegue ser um trabalhador produtivo, torna-se um exemplo, um semi-herói. A mulher, em suas lutas de emancipação, acabou vendo no trabalho empresarial um espaço para realizar-se. Competir em igualdade de condições com o homem em todos os tipos de trabalho, parece tornar-se uma bandeira cada vez mais desfraldada pela mulher. A antiga rainha do lar, no mundo do trabalho, foi transformada em rainha da fábrica, da oficina, do escritório ou das empresas.

A reflexão sobre o sentido do humano começa a questionar profundamente o mundo do trabalho. O trabalho lucrativo parece ter embrutecido o homem. A ambição tornou-se a religião do homem do trabalho. A sociedade industrial reduziu o trabalhador a um anônimo no meio da multidão de trabalhadores e completamente desvinculado do resultado final de sua obra. A identidade do trabalhador ficou escondida atrás da gravata, do avental ou do macacão. Trabalhar voltou a ser um pesadelo para o homem. Qual o sentido do trabalho? O homem é um inventor ou uma máquina, pior, uma pequena engrenagem? Está na hora de buscar outras alternativas que escapem da ideologia do trabalho.

#### **4. O MUNDO DO BRINQUEDO**

Por que voltar a pensar no brinquedo? Pode-se, num mundo do trabalho produtivo, falar em brincar? Haverá um momento na vida do homem racional, destinado ao brinquedo? Tudo parece indicar que brincar não faz parte do mundo da ciência e da técnica e, também, foge dos modelos do pensamento racional e dos parâmetros do trabalho. Mas na medida em que o humano está sendo ameaçado pela racionalidade científica e tecnológica, as perspectivas do lúdico podem tornar-se uma tábua de salvação.

Quando falamos em brincar três coisas surgem facilmente em nossa mente. A primeira refere-se à criança, a segunda ao trabalho e a terceira a uma atitude pouco séria. Ninguém põe em dúvida que brincar, não só faz parte da vida da criança, mas é a própria criança. Quando olhamos para a criança e quando escutamos seus raciocínios ou observamos seus comportamentos, podemos notar que toda sua vida é iluminada pelo lúdico. Brinquedo e criança são duas coisas

inseparáveis. Uma criança normal brinca. Uma criança que não brinca é considerada patológica. Infelizmente o homem adulto, do negócio e do trabalho, acabou se aproveitando desta dimensão lúdica da criança. Explorando essa ludicidade da criança, o adulto a induz, com artifícios, a adotar os valores do adulto.

A astúcia do adulto começa pela produção de brinquedos que a introduzem no mundo do trabalho e das funções do adulto. Por isto, o brinquedo tornou-se uma atividade proibida no mundo do trabalho. O brinquedo da criança é tolerado apenas até chegar à fase produtiva. Brincar em serviço é um crime, ou no mínimo, uma atividade infantil. Acontece que o trabalho tem sempre um objetivo bem-definido. O brinquedo, ao contrário, é livre e espontâneo. O trabalho tem regras pré-fixadas. O brinquedo está sob o controle total de quem brinca. O trabalho tem horário de começar e de acabar. O brinquedo não se preocupa nem com o começo e nem com o fim. Começa quando se quer e acaba da mesma maneira como começou. O trabalho tem tarefas fixas. O brinquedo possibilita funções alternativas. Agora eu posso ser o Índio, depois posso ser o mocinho. Por isto que brincar e trabalhar possuem dois sentidos opostos. No mundo do trabalho o brinquedo pode ser visto sob a ótica do trabalho. Por isto vemos o esporte transformado em verdadeiro trabalho assalariado. Ser jogador, hoje, é ser um trabalhador. O trabalho do jogador tem a mesma ótica do trabalho do trabalhador. Desta forma, o jogo vestiu um brinquedo com a roupagem do trabalho. A ludicidade deste jogo acabou. E jogar acabou sendo uma maneira de trabalhar.

O brinquedo ficou reduzido, no mundo do trabalho, como uma atitude não séria. Fazer uma brincadeira significa não levar a questão ou o trabalho a sério. Brincar com alguém pode significar uma atitude de desconsideração. Acontece que o homem que brinca é espontâneo, não usa máscaras, não precisa de apresentações, nem de rituais. O homem que brinca mostra-se todo transparente. Talvez seja dentro desta perspectiva que se possa entender a nudez do jogador grego. O homem racional, ao contrário, usa uniforme, ele é aquele que pensa, que pesquisa e que trabalha com metas e objetivos preestabelecidos. Ele não perde tempo.

Diante disto, o mundo do trabalho e o homem racional confinaram o brinquedo ao mundo infantil. Somente a criança tem, como concessão especial, o direito de brincar. Mas assim mesmo, o homem adulto não deixa mais a criança brincar criativamente. A indústria dos brinquedos transformou a criança em utente, ela usa brinquedos, brincar deixou de ser um ato criador. Os brinquedos de plástico e eletrônicos já definiram as funções dos mesmos. No brinquedo criativo, a criança e o adulto distribuem os papéis, as funções conforme suas fantasias. O artefato industrial que chamamos de brinquedo não passa de um utensílio, tipo eletrodoméstico, para treinar as crianças nas funções da vida adulta. A boneca torna-se um bebê que chora, que faz xixi, etc. Os caminhões ou autoramas exigem habilidade para pilotá-los, mesmo que seja com controle-remoto. Os minicomputadores, os vídeo-games e tantos outros inventos acabam com

a criatividade lúdica, mas garantem a disciplina na execução de tarefas. O mundo do brinquedo foi transformado numa miniatura do mundo do trabalho da sociedade industrial. E poucos vêem nisto um crime contra o comportamento lúdico. Na maioria dos casos, ficamos encantados e aplaudimos.

Brincar é uma atividade lúdica criativa. No brinquedo entra em ação a fantasia. O indivíduo, criança ou adulto, ao brincar transforma a realidade, cria personagens e mundos de ilusão, coloca-se diante do risco, do imprevisto, do suspense. Não há necessidade do resultado a alcançar. Existe apenas expectativas. Pode dar certo como pode dar errado. Uma vez o resultado tentado vai aparecer, não se sabe quando. É este o dinamismo do lúdico. Quando desaparecem as possibilidades múltiplas acaba o encanto de brincar. Mas quando nós queremos um resultado determinado, devemos desconfiar que já estamos contaminados pelo sentido do trabalho. O jogo em busca exclusivamente da vitória, mais se parece com trabalho produtivo, do que com o brinquedo.

O brincar não pode ser identificado com determinadas atividades, mas sim entendido como uma atitude, uma mentalidade ou uma intencionalidade. A ludicidade é uma dimensão humana que alegra ao perceber outras possibilidades de ver as coisas, ou de tratá-las. Por isto, o homem trabalhador e racional tem dificuldades, ou até pode estar impossibilitado de brincar.

O brinquedo caracteriza-se ainda pela presença do outro. Brincar é estar junto com o outro. É sentir o gesto, o olhar, o calor do companheiro. O brinquedo aproxima as pessoas, as torna amigas porque brincar significa sentir-se feliz. O brinquedo não é confronto e nem conflito. É só observarmos os animaizinhos quando brincam. Tudo é fazer de conta. Ninguém morde ninguém. Tudo é simulação. Brincar torna-se sinônimo de paz, de harmonia e de alegria.

Porque o homem não poderia voltar a pensar o sentido de humano inspirado nos princípios ou na criatividade do comportamento lúdico? Por que somos obrigados a entender o brinquedo a partir do trabalho? É possível inverter, isso é, podemos pensar o trabalho sob a ótica do brinquedo. Sem dúvida a rentabilidade, a cientificidade e a tecnologia não seriam valores fundamentais. Mas se o ideal do homem é a felicidade, onde ela pode ser realizada, num mundo de trabalho ou num mundo do brinquedo? A resposta cabe a cada um de nós.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo, Mestre Jou, 1977.
2. CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire et la société*. Paris, Seuil, 1975.
3. LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra*. Lisboa, Edições 70, 1964.
4. LORENZ, Konrad. *Des abbau des menschelichen*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
5. RAPPAPORT, Roy A. *Natureza, cultura e sociedade*. S.n.t.

## **Caminhos de Reconstrução do humano**

### **O ENIGMA DA VIDA**

“Encontrar um homem é ser mantido em alerta por um enigma”(1). Esta frase de Levinas é suficientemente significativa e eloqüente para mostrar como o homem de hoje continua ainda longe de uma compreensão plena de si mesmo, e sente, ao mesmo tempo, toda a grandeza do mistério que o homem é, na expressão de Gabriel Marcel. Dizer que o homem é um enigma ou um mistério, significa afirmar que o homem jamais será totalmente objetivável, apesar de todos os esforços da ciência. O ser humano precisará permanecer sempre de alguma forma inacessível em sua intimidade mais profunda, e isto será indispensável para poder continuar humano. Mas não é esta misteriosidade do homem que preocupa o humanista de hoje, pois esta é a condição humana, a mais humana. Trata-se de um desconhecimento muito mais grave, que é a ignorância das instâncias mais elementares da vida do homem, a do não-reconhecimento dos perigos que isto representa. Paradoxalmente as ciências esquadrinharam, retaliaram, dominam e exploram o homem, mas parecem cada vez mais se distanciarem do próprio homem. A técnica tornou o homem mais poderoso, quase todo-poderoso, cada vez mais senhor de si mesmo. Mas as pessoas sentem-se cada vez mais divididas e perdidas.

A famosa esfinge do velho Mito de Édipo Rei, postada diante dos pórticos de Tebas e devoradora de todo o transeunte que não a decifrasse, continua de sentinela diante da cidadela científica e técnica do homem contemporâneo, ameaçando devorar impiedosamente os homens da ciência e da técnica, das naves espaciais e dos robots, caso não sejam capazes de reconstruir o humano do homem.

O velho, mas sábio, conselho grego “conhece-te a ti mesmo”, parece completamente esquecido pelos homens das descobertas científicas e dos avanços tecnológicos, pelos homens da energia nuclear e das bombas de nêutrons.

As ciências em sua preocupação de produzir conhecimentos objetivos acabaram deixando escorrer através dos poderosos tentáculos de sua mão mecânica o especificamente humano do homem. E toda vez que o homem, como indivíduo ou como coletividade, percebe, num determinado momento de sua história, que a ignorância de si mesmo é tanta, ele se sente um desconhecido e perdido dentro de sua própria casa. O reencontro consigo mesmo coloca-se como o único caminho de solução. A tradição de nossa cultura faz ressurgir a velha e esperançosa figura bíblica do filho pródigo que, esgotado e aviltado pelo esbanjamento de sua herança paterna, decide voltar a bater a porta do pai, onde tem a esperança de, não só encontrar a compreensão do pai, mas de reencontrar-se consigo mesmo. O filho pródigo contemporâneo, reduzido a um material de laboratório e transformado em um autômato da tecnologia, percebendo ter esgotado sua herança nos prazeres da racionalidade, sente-se impelido a voltar ao aconchego e ao silêncio de sua intimidade. Sente que é preciso recuperar sua identidade de pessoa. Por isso mais uma vez indaga com toda a força e com muita esperança, que é o homem? A pergunta é a mesma, não é nova, mas ela precisa ser entendida de outra forma. A resposta que reduz o homem a um objeto científico fracassou. Como retomá-la?

Talvez, neste momento, seja bom lembrar Kant e suas quatro perguntas. 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me cabe esperar? 4. Que é o homem? A quarta pergunta, segundo Martin Buber, sintetiza as três primeiras. Isto porque, no momento em que se define quem é o homem, será ele, como homem, aquele que pode conhecer, aquele que deve fazer e aquele que lhe cabe esperar. Portanto as respostas de Kant deveriam começar pela definição do homem. Sabendo-se que é o homem, teríamos a chave para as outras três respostas. Mas lamenta Buber que Kant não respondeu, nem sequer tentou responder a pergunta sobre o homem. E Buber se consola, talvez seja o nosso consolo também, que, pelo menos, a pergunta "que é o homem?" continua na base da formulação da missão da antropologia filosófica e se constitui no legado que em nenhum momento podemos renunciar, sem correr o risco de perdermos nossa própria identidade. A pergunta "que é o homem?" será sempre o despertar da consciência do homem na errância de seu próprio destino?; será sempre a voz que convoca para o retorno de sua própria morada. (2)

Sem dúvida, a pergunta "que é o homem?", torna-se o grande convite e o grande desafio para recolocar o tema do humano, para reformular velhas e novas questões que ressurgem toda vez que o homem se sente ameaçado e perdido. Hoje, realmente, o drama que mais aflige o homem não é a iminência da destruição por uma tragédia nuclear, nem a preocupação com as possibilidades da conquista dos planetas, mas o que o aflige sobremaneira é o reencontro dos caminhos existenciais e a construção da moradia que abrigue e ponha a salvo o humano do homem. Não se trata de construir ou dominar o universo, mas de construir o mundo das existências humanas.

## SONHOS DE LIBERDADE E DE AUTONOMIA

Em que princípios a existência humana deveria sustentar-se ou inspirar-se? As filosofias modernas, fundamentalmente, colocaram nas mãos do homem toda responsabilidade de autodefinir-se e autoconstruir-se. O homem seria a imagem do homem. Uma vez colocada a razão como o centro de todas as decisões e a racionalidade como o critério último de validade e de verdade, o homem moderno pensou que tudo seria apenas uma questão de tempo. Ele sentia-se seguro e responsável para realizar enfim esta tarefa que devia ter sido sua desde sempre, mas que não assumira devido a velhas crenças.

Jacques Monod, em sua obra *O acaso e a necessidade*, anuncia que a biologia molecular colocara o cientista a caminho do sagrado da vida. Diz ele explicitamente: "O 'sagrado da vida', podia então parecer inacessível em seu próprio princípio. Atualmente ele está em grande parte desvendado".(3) (Monod, p. 10) E tudo parece indicar que ele acredita que a ciência vai chegar lá.

Com o desenvolvimento da física moderna, desde Galileu Galilei, e confiante no princípio de Francis Bacon de que "saber é poder", o homem contemporâneo acreditou ter chegado a hora de sua autonomia absoluta. Tal convicção parecia solidificar-se diante dos grandes inventos científicos e dos sofisticados artefatos tecnológicos. Com eles seria possível vencer as barreiras tidas, até pouco, como intransponíveis e que, no passado, nem mesmo se pensava em poder transpô-las. As próprias correntes filosóficas apontavam nesta direção proclamando o homem como sujeito da história e dotado de plena liberdade.

Numa observação rápida tudo parecia dispor-se dentro desta previsão. As ciências experimentais conseguiram homogeneizar o universo. Tudo podia ser transformado em objeto do conhecimento. E o que não era objetivável não seria digno de crédito. A diferença entre os céus e a terra, na análise de Japiassu, havia desaparecido. Deus fora dispensado. Sartre chegou a afirmar que "Deus tornar-se-ia uma hipótese inútil e dispendiosa que morreria em sossego, e por si próprio".(14) (*O existencialismo é um humanismo*, p. 151-2). Com isto o homem da ciência e da técnica proclamava-se senhor absoluto dos céus e da terra. Fizera sua a audaciosa confissão de Nietzsche: "se há um Deus, como suportaria não ser Deus?" O Iluminismo já elevara aos altares da divindade a razão. Tudo parecia encaminhar-se na direção da auto-suficiência do homem. A liberdade constantemente proclamada garantia-lhe o caminho desta auto-realização.

Os fatos, porém, conspiraram contra o homem. E a previsão não ocorreu como se esperava. Ou, talvez, melhor observado, tudo ocorreu como seria previsível, mas o que falhou foi a previsão do homem da ciência. De fato a ciência e a técnica construíram, e ainda podem construir, obras maravilhosas, mas acontece que nestas suas construções fantásticas o homem foi reduzido a um simples objeto científico, entre outros objetos. Ele deixou de ser uma pessoa, um cidadão dotado de consciência e de vontade. Ele deixou de pensar para ser pensado. Ele só pensou para propor-se construir a ciência, daí em diante ele passou a

ser pensado e planejado pela ciência. Ele deixou de querer. Sua vontade se manifestou na hora de optar pelo conhecimento objetivo, daí em diante ele passou a executar as tarefas que este conhecimento lhe estabelecia. Assim o homem viu-se transformado em uma função, em um autômato a serviço de sua própria ciência. A sociedade humana transformou-se num sistema tecnocrático, ou se quisermos a democracia tornou-se tecnocrata. Assim o homem descobre com perplexidade e desencanto que já não é tão livre quanto sonhara, e que se convertera num mero produto de um sistema de planificação feito por ele, mas que lhe fugiu do controle e, o que é pior, o controla a ele, homem. Dentro desta planificação o homem tornou-se uma simples peça substituível e descartável.

Em meio a esta situação volta-se a retomar a reflexão sobre a dimensão humana e o significado da existência. Coloca-se de imediato a exigência de que precisamos pensar numa existência que se fundamenta no humano do homem. Pensar na existência significaria voltar-se, não para o conceito abstrato do homem, mas para os homens. Este homem que está aqui e agora, isto é, o homem situado dentro dos limites de um momento e de um lugar. Os conceitos metafísicos geraram imagens universais. Os experimentos científicos construíram indivíduos padronizados. É preciso recuperar a face original e inconfundível de cada pessoa. É preciso reencontrar os caminhos do homem existencial. Desta maneira a figura da estátua abstrata do conceito da metafísica e as faces frias e calculistas do autômato da ciência precisam ser substituídas, por um homem de carne e osso.

## **A PROCURA DO HUMANO**

Como definir o humano? Os gregos se espelharam na natureza (physis). A humanidade do homem e de cada indivíduo fundava-se na natureza e vinha desde o nascimento. A natureza encarregava-se de desenhar a fisionomia, não só física, mas também psíquica e social de cada ser humano. O indivíduo nascia plenamente identificado. Era só assumir sua condição. A tradição cristã colocou Deus como o espelho do homem. O homem fora criado por Deus imprimindo-lhes sua imagem e semelhança, segundo diz o relato do livro de Gênesis. Cada indivíduo recebe desde o berço uma missão. Cabe a cada um descobrir e executar a vocação a que foi destinado. Assim, o humano do homem está estreitamente vinculado, no caso dos gregos, à natureza, e à Divindade, na tradição cristã.

Com os humanismos antropocêntricos, que começam desde o movimento renascentista do séc. XIV, o homem passou a bastar-se a si mesmo. Ele pretende ser a imagem de si mesmo. Ele coloca-se como o sujeito da história, o fundador da verdade, o dominador do universo e sua autocriação. Esta ambição fica sintetizada no pensamento de Sartre, "cada um desenha o seu retrato e para lá deste retrato não há mais nada". (5) (*O existencialismo é um humanismo*, p. 10).

Mas este sonho de auto-realização na autonomia e liberdade através dos ditames da racionalidade parece ter-se transformado num terrível pesadelo. Os cientistas e filósofos atuais parecem concordar com esse desvio do processo de humanização, e mesmo aceita-se uma aceleração provocada pelos avanços da técnica e da industrialização. Há uma quase unanimidade em aceitar que o mundo tecnocrático representa uma decomposição do mundo humano. Jacques Monod afirma categoricamente, e parece querer expressar o pensamento de muitos cientistas, que "nenhuma sociedade antes da nossa conheceu uma dilaceração semelhante". (6) (*O acaso e a necessidade*, p. 189).

Tais fatos despertaram uma consciência generalizada sobre a gravidade do perigo. Consta-se também uma preocupação cada vez mais crescente com a restauração do humano. A crise da humanidade na civilização da ciência e da técnica é, sem dúvida, uma idéia que se impõe cada dia com mais força e convicção. É preciso se fazer alguma coisa sem perda de tempo. Infelizmente tal convicção em aceitar o estado de crise não significa uma tomada de posição concreta. Nem sempre o conhecimento do perigo traz a consciência do mesmo. Por isso, embora muitos concordem com a desumanização crescente da ordem social, são poucos, no dizer de Konrad Lorenz, que reconhecem "na demolição do humano uma enfermidade". (7) (*Demolição do homem*, p. 13).

A constatação da perda do humano e o esforço para sua recuperação acontecem em dois níveis, possíveis de serem identificados, mas que não podem andar separados. O primeiro desenvolve-se como denúncia de todas as situações que agridem e comprometem o humano. O segundo nível dá-se ao se propor como humano, os movimentos ecológicos de aproximação da natureza, a volta às questões dos valores de beleza, de bem e de equilíbrio, os gestos de simpatia, de respeito e de contemplação de todas as belezas e harmonias do universo.

Ao nível das denúncias encontramos uma literatura muito consistente. As denúncias são concordes na sua totalidade em colocar no banco dos réus, como principais responsáveis pelos crimes de desumanização, a ciência e a técnica. E esta atitude não é só da nossa atualidade. Começa desde o momento em que Pascal sente-se aterrorizado pelo silêncio eterno desses espaços infinitos, surgido a partir do Heliocentrismo. O homem acabara de perder seu ponto de referência. Antes o mundo geocêntrico era fechado e ordenado. A Terra era o centro e o homem ocupava o centro da Terra. Ele era o rei da criação. A partir de agora o homem vê seu mundo destruído, ao mesmo tempo que perde seu lugar. E mais, ele se torna um habitante de um minúsculo planeta. O homem tornara-se um peregrino de um mundo errante no espaço infinito. Esta é apenas a desumanização que se dá a partir da mudança de percepção cósmica, e pode ser encarada como normal e inevitável. A desumanidade que aflige o homem de hoje tem outra coloração. O que desumaniza o homem contemporâneo são todas as forças de dominação que atentam contra seu modo de ser.

Konrad Lorenz, no meu entender, é a voz mais eloqüente e mais efetiva nesta denúncia de desumanização da civilização industrial, em nome das verdades científicas e da eficácia tecnológica. Duas obras dentro desta ótica merecem ser lembradas. A primeira, já no seu título, mostra o alcance da reflexão crítica, *Os oito pecados capitais da humanidade civilizada*. O capítulo, "A morte do calor humano", (8) sintetiza, por assim dizer, a profundidade desta devastação que sofre o homem da sociedade altamente industrializada e tecnologicada. A segunda, *A demolição do humano*, segue na mesma linha da primeira, mas as denúncias vêm sempre acompanhadas de seu antídoto humanizante. As forças demolidoras do homem encontram, segundo Lorenz, uma resistência muito forte quando o homem recupera seu convívio com as harmonias da natureza. Gabriel Marcel faz coro a Lorenz, denunciando as técnicas de aviltamento. Para ele, as técnicas não fortalecem o homem; este fortalecimento é enganador, pois elas colocam-se, na verdade, contra o humano. Por isso ele denuncia os homens contra o humano. (9) (G. Marcel. *Os homens contra o humano*, p. 33 ss.) Merleau-Ponty, além de denunciar a ciência e a técnica, fala das ideologias, que defendem a violência como instrumento de libertação do homem e de sua participação na história, como responsáveis da perda da sensibilidade humana. Libertar pela força é uma forma de dominação; assim como o convencimento pela doutrinação não passa de uma escravização. (10)

Não se pode esquecer a obra de Herbert Marcuse, *Ideologia da sociedade industrial*, por ser uma das análises mais contundentes da civilização contemporânea. Sua leitura torna-se obrigatória para quem quer sentir os reflexos, provocados pela sociedade industrial, sobre cada cidadão em particular e sobre a coletividade. A sociedade industrial, segundo Marcuse, instaurou um processo de controle total através do fechamento de todos os espaços para as manifestações e contestações sociais livres.

Longo seria o percurso para se avaliar com profundidade a questão da sociedade industrial construída a partir das ciências e da tecnologia. O importante neste momento é despertar a consciência sobre os temas básicos e polêmicos da nossa sociedade que, no fundo, podem ser os verdadeiros responsáveis por tantos desequilíbrios e revoltas surgidos entre as novas gerações. Esta reflexão crítica pode nos mostrar que muitos desequilíbrios sociais, entre os quais o alcoolismo, tabagismo, psicotrópicos, etc, não são doenças, mas sim sintomas de doenças. As doenças podem estar nas instâncias que determinam e sustentam a ordem social.

Parece, portanto, ter chegado a hora de realizar a tarefa de reconstruir o humano, começando por libertá-lo de todas as formas de desumanização, tanto materiais, quanto espirituais; aquelas que lhe são impostas pela própria civilização, como aquelas que cada indivíduo acaba se impondo a si mesmo.

## UM MUNDO SEM SENTIDO

A perda do humano é apenas uma consequência da perda do sentido do mundo. A própria tradição cristã é, em parte, responsável pela perda do sentido do mundo. O mundo, ensina a Bíblia, é um lugar de passagem e de exílio. Diz o professor Celso Marques que esta desvalorização da vida terrena em benefício da vida "post mortem", associada com a filosofia, está na base da criação da ciência e da tecnologia predatória do Ocidente e na base da ética da ideologia da sociedade de consumo (11) (*Diário do Sul*, Porto Alegre).

Desde Galileu Galilei o universo deixou de ser o lugar das forças mágicas, o lugar do sagrado, o lugar do exílio e da purificação da humanidade a caminho da eternidade, para se tornar um imenso livro escrito em linguagem matemática e ilustrado com figuras geométricas, círculos, triângulos, retângulos, etc. A partir deste momento as ciências se constituíram na explicação do universo e a técnica recebeu a tarefa de dominá-lo e transformá-lo. Acabara, assim, a fase da admiração e da contemplação do mundo e das atividades coletoras, para dar início à fase do regime do trabalho transformativo, para não dizer predatório, da natureza. Esta exigência da dominação e de transformação instaurou, rapidamente, uma luta implacável do homem contra a natureza. Uma luta que, no dizer de Paul Ricoeur, não é mais um simples "meio de sobrevivência, mas transformou-se numa maneira de viver do homem, da sociedade, da produção e do consumo". (12) (*Rev. Paz e Terra*)

O sentido do universo passou a ser determinado pelo conhecimento objetivo das ciências exatas. As relações do homem com o mundo passaram a ser estabelecidas pela técnica. O sentido do humano, inspirado na imaginação, na sensibilidade e nas dimensões valorativas, ficou em segundo plano e, com o tempo, deveria desaparecer como empecilho do progresso científico e tecnológico. Diante desta nova situação, Pascal sentia-se aterrorizado e lamentava que "já não seria possível ouvir as harmonias das esferas celestes, nem as cantatas dos anjos" (13) (*In Morte das ciências humanas*). E, mais recentemente, Max Scheller acrescenta que "o espaço de Newton é o vazio do coração" (14) (*A agonia da nossa civilização*). A física Galileana e Newtoniana haviam criado o silêncio e o vazio dos espaços infinitos matematizados e geometrizados, despidos de calor humano e de poesia. O homem começara a perder a palavra e a voz, silenciadas pelos ruídos das engrenagens da grande máquina cósmica, e substituídas pelos algarismos, pelas linhas e pelos cálculos. Os espaços, o tempo e os fenômenos da natureza não terão mais o significado inspirado na maneira de viver dos homens, as intencionalidades subjetivas perderam seu valor. Agora só há durações, distâncias e fatos físicos quantificáveis e mensuráveis. Não há mais, para as ciências da objetividade, juízos de valor, mas apenas conhecimentos objetivos. Jacques Monod explicita com muita clareza esta situação ao dizer que "é verdade que a ciência atenta contra os valores, não diretamente, uma vez que ela não é juiz deles e deve ignorá-los, mas destrói todas as ontogenias mlti-

cas e filosóficas nas quais as culturas tradicionais faziam repousar os valores, a moral, os deveres, os direitos, as proibições” (15) (*O acaso e a necessidade*, p. 190).

As ciências, sem dúvida nenhuma, destruíram todos os pontos de referência, inspirados nas tradições míticas e do sagrado, a partir das quais o homem elaborava a compreensão do mundo e de si mesmo, ao mesmo tempo que estabelecia suas ligações com o universo. A tecnologia científica fez com que os rituais sagrados e mágicos se tornassem inúteis e ineficazes, símbolos do primitivismo do homem, a ser superado e esquecido. Este desmoronamento de todas as tradições, de todos os valores, escreve Gusdorf, arrisca tragar a comunidade humana na catástrofe de um nihilismo radical. (16) (*A agonia da nossa civilização*, p. 21)

Hoje e cada vez mais, a humanidade está tendo consciência de que a proposta da ciência e da técnica em transformar o mundo num mero aglomerado de objetos manipuláveis, significou a destruição do mundo do homem e, o que é muito pior, está ameaçando aniquilar o mundo e, com ele, varrer da face da terra não só o homem mas também toda forma de vida. “Muitos pensadores já notaram esse fato, e muitos livros contêm já claramente o reconhecimento de que o extermínio do meio ambiente e a decadência da cultura caminham juntos, passo a passo”. (17) (*A demolição do homem*, p. 13) É preciso salvar o homem, mas para salvar o homem é indispensável que se comece por salvar a natureza. Em nome de quem e de que propor a salvação? Em nome da ciência? Mas foi ela a grande responsável pela tragédia. Em nome das tradições? Mas foram todas destruídas. Em nome do próprio homem? Mas que homem? O homem da era industrial é um homem sem história, sem tradição e sem memória. A ciência o deixou sozinho na imensidão indiferente do universo de onde teria emergido por acaso. (18) (*O acaso e a necessidade*, p. 198) Rompido com sua tradição cultural o homem contemporâneo tornou-se um homem do momento, da moda, do último lançamento, da última notícia. Um homem que vive da novidade, do sabor das novas emoções, do desprezo do que aconteceu ontem. O descartável e o renovável são os valores fundamentais do seu pensar e agir.

A perda do seu solo cultural, onde podia pisar com segurança, jogou o homem aos espaços, e um sentimento de solidão, de vazio, de sem-sentido, instalou-se na mente e no coração de cada ser humano. E agora precisa reconstruir o mundo para reencontrar-se. É preciso reencontrar um referencial capaz de redimensionar a existência humana. Esse parece, no momento, ser o ponto mais crucial da reconstrução do humano. Jacques Monod, aparentemente, parece mostrar que não haveria saída quando afirma que “é supérfluo buscar sentido objetivo da existência. Ele simplesmente não existe. O homem não é um elemento dentro de um plano que preside todo o universo. É o produto do mais cego e absoluto acaso que imaginar se possa. Os deuses estão mortos e o homem está só no mundo. Ele é apenas aquilo que ele mesmo fez de si mesmo. Demócrito tem razão: tudo o que existe no universo é fruto do acaso e da neces-

sidade. O mito de Sísifo é verdadeiro: o homem está só e o rochedo ainda rola e rolará sempre". (19) (*O acaso e a necessidade*). O texto não significa necessariamente o fechamento do caminho das soluções, mas coloca nos ombros do próprio homem a responsabilidade de construir o sentido da existência. Não há um sentido objetivo, "a priori" determinado, mas isto não significa que o homem não possa estabelecer um sentido subjetivo de sua existência. A história das culturas mostra que, no fundo, as ordenações do universo das diferentes tradições culturais são fruto da subjetividade da humanidade. Portanto caberia ao homem, em nome de si mesmo como exigência de sua sobrevivência, reconstruir o sentido da vida e do universo. É, sem dúvida, nesta direção que apontam as filosofias contemporâneas.

As diferentes correntes existencialistas, de maneira especial, desenvolveram-se como conseqüência da solidão humana gerada, quer pela ciência, quer pelas metafísicas clássicas. Em ambos os casos o homem existencial mergulhava na solidão porque perdia sua condição de ser-no-mundo para tornar-se um conceito ou um objeto. O homem como um ser encarnado no mundo é assaltado pelos sentimentos de angústia, de abandono, de desespero, ao mesmo tempo que ele se manifesta como um ser de compreensão, de preocupação e de sentimento, o que lhe abre a janela da esperança. A angústia, o abandono e o desespero, pelo fato de estar só, não significam um resultado, pois ao perceber-se como um ser de compreensão e de sentimento, elas transformam-se em forças dinâmicas que o conduzem a construir sua existência. A angústia o impulsiona a buscar um sentido da existência. Assim como a angústia foi a criadora de todos os mitos, de todas as religiões, de todas as filosofias, e inclusive da própria ciência. (20) (Monod, p.185).

O grande mal da sociedade industrializada não está só em ter gerado estes sentimentos de impotência, de vazio e de solidão, mas em ter monopolizado o sentido do universo nos critérios da racionalidade, nos princípios da cientificidade e na eficácia da técnica. A ciência e a técnica constituem uma possibilidade, entre outras, de explicar o universo. Elas não podem ser exclusivas.

Não se trata, portanto, de negar a ciência e a técnica. Elas representam, sob certos aspectos, um aperfeiçoamento da própria natureza. O homem, desde o momento que deixou de agir guiado apenas por seus instintos, procurou organizar sua ação e sua vida segundo os conhecimentos que ia produzindo. Foi assim que o homem dedicou-se com muito empenho em ampliar seus conhecimentos até conseguir construir as ciências. O mesmo pode-se dizer da técnica. Sempre houve um componente técnico na vida do homem. Toda ação humana está vinculada ao instrumento ou à ferramenta. O homem da pedra lascada fabricava seus utensílios segundo uma técnica, embora rudimentar. Conhecimento e técnica andaram sempre juntos. A mudança que se operou ao longo do tempo transformou a relação do homem com a técnica. Nesta mudança a técnica e a ciência foram consideradas como elementos de definição do homem. A ciência e a técnica escaparam do controle do homem. Elas tornaram-se o único critério de

verdade do saber e da validade da ação. A verdade científica confunde-se com a funcionalidade, e a validade da técnica confunde-se com a produtividade. São estas transformações que são visadas quando se pretende questionar a ciência e a técnica. Acontece que a verdade da ciência não é necessariamente a verdade do homem. A produtividade da técnica não é garantia da criatividade do trabalho humano. O trabalhador não é mais o criador de sua obra. Ele é apenas o detentor de uma técnica. O trabalhador artesanal foi substituído pelo operador de técnicas. Ele não é identificado pela obra, mas pela técnica. O que se propõe é conciliar a produtividade tecnológica à criatividade artesanal, reaproximar a verdade da ciência com a verdade do homem.

Diante disto compreende-se por que se tenta voltar ao passado para reencontrar as raízes de nossas tradições culturais. Mas com esta volta ao passado não se pretende recuperar um paraíso perdido. Talvez não seja também uma nostalgia dos valores do passado. Trata-se, isto sim, de resgatar possibilidades de desenvolvimento abandonadas pelas escolhas e opções que a humanidade fez no processo de seu próprio progresso. A existência humana pode ser desenvolvida de diferentes maneiras. Cada indivíduo tem uma existência estabelecida a partir de suas opções. Toda opção implica deixar de lado outras alternativas. Uma mudança de vida nada mais seria que recuperar as possibilidades preteridas pelas nossas escolhas. A ciência e a técnica foram opções feitas pela civilização ocidental. Hoje tentamos buscar outras alternativas esquecidas, com a esperança de que restituam a humanidade do homem.

## **UM LABORATÓRIO DE ILUSÕES**

O homem da sociedade industrial e filho do sistema tecnocrático, jogado no fundo de um abismo de solidão, apesar de cercado por barulho infernal, sente a necessidade de construir um sistema de valores para reencontrar o caminho do sentido de sua existência. Tal aspiração do homem contemporâneo não escapa ao olho mágico e onipresente de nossa civilização. Ela arditosamente lhe oferece respostas ilusórias para seus sentimentos de solidão e de vazio. De fato o homem, numa primeira tentativa de preencher o vazio do coração, a solidão da vida e a falta de sentido da existência e do mundo, busca nos próprios recursos da ciência e da técnica, uma solução.

Na expectativa de fugir deste sem-sentido, o homem cerca-se dos aperfeiçoamentos tecnológicos que o encham de conforto. Cada dia mais sente-se estimulado a consumir os artefatos mais confortáveis que a indústria com presteza se prontifica a criar para todos os momentos e para qualquer situação. Desde as máquinas que nos livram dos trabalhos penosos, passando pelas químicas que nos imunizam contra qualquer dor, até os estimulantes que ampliam nossas capacidades de prazer no comer, no beber e no fazer sexo, têm o mesmo objetivo, proporcionar o bem-estar e evitar o desprazer. A todo momento e em toda parte

somos estimulados insistentemente a buscar mais prazer, mais conforto e mais divertimento, ao mesmo tempo que fugimos de todas as formas de esforço, fadiga e sofrimento. A toda hora recebemos ofertas de organizações, de produtos químicos, de novas gerações de computadores que se preocupam diuturnamente pensando e trabalhando por nós. Não precisamos fazer mais nada. O único trabalho é aceitar o convite e a oferta. Podemos ficar, depois, tranquilos estendidos na rede ou acomodados em poltronas, consumindo usque importado, fumando um cigarro de classe e assistindo ao nosso programa preferido, onde em pequenos intervalos a propaganda vem confirmar o acerto de nossa decisão e a lucidez de nossa inteligência. Isto porque os nossos negócios prosperam, as nossas lavouras produzem safras recordes e o nosso dinheiro se multiplica.

Assim se constrói um mundo de ilusões. A primeira e mais séria ilusão é aquela que gera a impressão que só há prazer, e mais, o desprazer não pode fazer parte da vida do homem. O amor, por exemplo, só é fonte de prazer, apesar de sabermos que desde a antiguidade o homem aprendeu o ditado de que "não há rosa sem espinhos". Portanto, esta é uma pura ilusão que está incluída entre os oito pecados capitais da humanidade civilizada de que fala Konrad Lorenz. A existência humana, e mesmo a vida animal, se constitui do binômio prazer-desprazer. Eles são dois momentos de um mesmo movimento. E segundo Lorenz, querer evitar o sofrimento quer dizer subtrair-se a uma parte essencial da vida humana. (21) (*Oito pecados capitais da humanidade civilizada*, p. 48)

Infelizmente, e com muita facilidade e freqüência, somos vítimas das mais cínicas ilusões. As iscas são tão bem preparadas e rotuladas que dificilmente conseguimos escapar. Na confecção destas iscas são usados os mais sagrados sentimentos de fraternidade, de amor paterno, de inocência infantil, de afeições amorosas ou de aspirações de auto-realização. Os justos anseios de realização, de identidade, de sucesso e de felicidade são manipulados sem nenhum escrúpulo. Muitas vezes somos abusivamente jogados em conflitos com as pessoas mais queridas, abalando as relações de amizade ou de afeição paterna e materna.

Dentro desta utilização abusiva dos sentimentos mais íntimos das pessoas, somos levados a acreditar que um sabonete traz a felicidade, que um cosmético leva ao sucesso no amor, que um cigarro nos dá personalidade. Neste laboratório de ilusões, os cartões de crédito aumentam ilimitadamente o crédito das pessoas, uma valise nos transforma em executivos e homens de negócios, as vitaminas fazem campeões, as pastilhas provocam a levitação, os chás produzem emagrecimento por encanto, as crianças se transformam em super-heróis. E a televisão se encarrega de criar os personagens e as cenas onde os efeitos mágicos de todos esses produtos acontecem de verdade. As ilusões do laboratório deixam de ser ilusões. Os brinquedos eletrônicos fazem acrobacias astronômicas. Os super-heróis são dotados de forças sobre-humanas. O perfume cerca o galã de ardorosas pretendentes.

Na vida real tudo isto não passa de ilusão, mas por mágica da força publicitária, muitos preferem aceitar a ilusão. Basta ver a decepção no rosto da criança quando o robzinho não opera as maravilhas apresentadas na televisão. Ou verificar que o vestuário dos super-heróis não faz voar, mas os tombos e as lesões acontecem. Ou que as pastilhas Halls não conseguem erguer ninguém do sofá. Mas apesar disto continua-se a querer comprar as novidades da indústria de brinquedos, de perfumes, etc.

Tudo isto gera um estado de profundas frustrações que podem alimentar sentimentos de revolta e levar a agressividades explícitas; ou os indivíduos acabam dominados por uma descrença irreversível da ordem social, o que pode favorecer e estimular a busca de outros recursos, preferentemente proibidos, para superar essa situação de frustrações. Nada mais frustrante do que sentir-se ludibriado pelas pessoas que nos cercam e das quais esperávamos lealdade e fidelidade. As ludibriações freqüentemente têm como resposta a revolta e a agressão sob as mais diferentes formas. Ou elas podem tornar-se pessoas cínicas a tal ponto que negam ter a existência algum sentido. Ou então concluem que o único sentido é o do mais forte, ou o da lei de levar vantagem sempre, ou do princípio de que se deve aproveitar a oportunidade. Konrad Lorenz refere-se ao caso de um orangotango que ao ser enganado pelo seu tratador reagiu de maneira a manifestar enorme estupefação, revolta e agressividade.

O primeiro passo para não cair em soluções ilusórias, é tentar pensar fora dos esquemas da mentalidade da sociedade industrializada. É bom lembrar que toda essa "gente de sucesso" que vive constantemente ameaçada de derrames e enfartos, ou restaurada por pontes de safena, não pode estar entre os indivíduos realmente felizes. Mas também, não se pode garantir que aqueles que nunca sentiram os dissabores da doença ou da dor física sejam felizes. Diz Gusdorf que "um indivíduo com saúde e farto de nutrição pode ser um animal feliz, mas esta bem-aventurança animal não define a realização plena do homem". (22) (*Agonia da nossa civilização*, p. 19)

O segundo passo, mais difícil de ser dado, é convencer-mos de que precisamos buscar outra ordem de valores, que não fazem parte da ordem do prazer, do bem-estar e do sucesso a qualquer custo. Precisamos aceitar que o desprazer e o sofrimento constituem uma instância da existência humana.

Por fim, o último passo é dado na direção da construção de uma nova ordem de valores, capaz de mostrar que a existência e o universo estão cheios de sentido. Para isto é indispensável reativar nossas capacidades de escuta e de contemplação das maravilhas da natureza, que a civilização desprezou, mas que podem inspirar nossa criatividade na tarefa de reumanizar o homem.

## **O REENCONTRO DAS HARMONIAS**

Diante de uma situação de desequilíbrio procura-se espontaneamente o restabelecimento do equilíbrio perdido. Assim parece agir a natureza. Os fenô-

menos da natureza, acredita-se, desde os gregos, seriam regidos pelo princípio do equilíbrio. Manter-se em equilíbrio representava para o grego a virtude, ou seja, o justo meio. A natureza era, para a cultura grega, o grande modelo da busca contínua do equilíbrio e da manutenção da harmonia. Torna-se compreensível que o homem contemporâneo, vítima dos desequilíbrios da sociedade industrial, volte-se para a natureza na tentativa de reencontrar o caminho do equilíbrio e das harmonias. Os estóicos, filósofos do período de decadência da filosofia grega, propuseram a volta à vida do campo como forma de fugir dos males da vida em sociedade, já que esta era a responsável pelo mal-estar das pessoas. Rousseau, no século XVIII, festeja o bom selvagem, enquanto acusa a sociedade como a grande responsável pela perversão dos cidadãos.

Em todos esses movimentos de volta à natureza e de condenação da sociedade, pode-se incorrer num dualismo perigoso. Coloca-se de um lado a ordem social como a fonte de todos os males, do outro lado proclama-se a bondade absoluta da natureza. Assim, tudo o que diz respeito à civilização da ciência e da técnica é mau, ou no mínimo, é colocado sob suspeita; e tudo o que se refere à natureza é bom e merece crédito.

Neste momento, talvez, a posição de Maria D'Araki coloque a questão nos seus devidos termos ao afirmar que "nós não diríamos que simbolizar a natureza é melhor do que transformá-la. Mas pode-se em contrapartida afirmar sem hesitar que a melhor solução consiste em transformar o meio natural respeitando-o tanto quanto o fazemos quando o simbolizamos. Não diríamos também que os rituais do *curandor* são preferíveis à medicina ocidental. Melhor médico, entretanto, é aquele que aplica sua ciência ao homem inteiro, considerado, como no ritual 'corpo e alma', mais do que reduzi-lo - por abstração científica - ao único membro doente e de chamá-lo 'a úlcera da sala 7'" (23) (Repensar o projeto antropológico, Rev. *Sprit*, Paris, 1984, p. 70-1).

Todos esses esforços começam fundamentalmente por uma consciência da situação de mal-estar provocado pela ordem existente. Nem todos, porém, aceitam os diagnósticos feitos. As razões são múltiplas. A razão principal, talvez, seja porque parte considerável de nossa sociedade, mergulhada nos ideais de conforto, bem-estar e luxo, ficou embotada para perceber o mundo que a rodeia. Tal embotamento pode ser irreversível porque a pessoa possuída pela idéia fixa do prazer acaba defendendo e justificando as mais cruéis tiranias. Outra parte de nossa sociedade, marginalizada das comodidades da civilização, facilmente adota atitudes de revolta, recorre a expedientes duvidosos de compensação ou, simplesmente, deixa-se abater por um niilismo que a leva a desacreditar completamente na ordem social. Em ambos os casos os indivíduos são vitimados pela cegueira e pela surdez, em consequência não falam e perdem a capacidade de comunicação com seu meio ambiente. Alguns ficam transformados em autômatos que executam tarefas já preestabelecidas para obter os benefícios da ordem existente. Outros seguem o caminho contrário, recusam e agredem a ordem existente porque dela são excluídos, mas no fundo buscam seus

privilégios. Para estes últimos, a nossa sociedade é uma canoa furada, diz Lorenz, que os descrentes da sociedade, em especial a juventude, procuram abandonar. Os primeiros continuam tranqüilos, apóiam todos os movimentos que a mantêm, em especial os meios de segurança e de repressão, confiantes que a canoa não vai afundar. Fazer água é normal. Provavelmente, os dois grupos estão muito próximos da tragédia. Uns porque desconhecem o perigo, outros porque julgam que abandonando a canoa ao jogar-se ao mar, pensam que fogem do naufrágio. O caminho da sobrevivência seria desenvolver uma consciência crítica, a única capaz de desenvolver atividades criativas, sem as quais a verdadeira humanidade do homem não pode subsistir.

Numa observação, ainda que superficial, é possível verificar-se que a maior parte dos indivíduos de nossa sociedade, seja os que se sentem beneficiados pela ordem social, seja os que se sentem excluídos, todos assemelham-se na crença de que a vida é, exclusivamente, prazer e bem-estar. A diferença está nos meios de obtenção destes prazeres. Uns permanecem dentro da ordem vigente, outros, insatisfeitos com o que lhes é oferecido, buscam outros caminhos.

Acontece que, nos dois casos, há uma incapacidade de perceber as harmonias do universo porque todos estão afastados dos contatos com as belezas da natureza e, ao mesmo tempo, estão jogados sobre o asfalto, cercados entre paredes de concreto, convivendo com indivíduos que perderam o semblante de pessoas para assumir as faces da função profissional e, às vezes, iluminadas por um sorriso comercial.

É preciso, portanto, restaurar a capacidade contemplativa que inspira a criatividade e faz ressurgir a crença de que esta ordem social não é a única. Se assim o fosse, de fato o mundo não teria sentido. Saltar do barco, para fugir do naufrágio, pode significar a morte por afogamento. Fugir das ilusões da sociedade civilizada para refugiar-se nos mundos irrealis dos alucinógenos, poderá significar a destruição da própria identidade e perda da liberdade. Podemos estar diante de duas formas de suicídio. Uma traz a morte física, outra leva à morte espiritual.

Erich Fromm, falando da nossa sociedade, afirma que ela é cada vez mais inadequada para garantir a sanidade mental dos cidadãos. As neuroses são cada vez maiores e sempre mais extensas. Mas ele, numa atitude até certo ponto surpreendente, não vê nas neuroses apenas um desequilíbrio das pessoas e o produto de uma sociedade insana. Ele pensa que as neuroses podem ser consideradas como sintomas de que a sociedade está reagindo contra a desumanização. E quem reage mostra vitalidade, que é o caminho da esperança.

Há, além disso, em meio a tanto asfalto, concreto e plástico, a valiosa teimosia da natureza em mostrar suas belezas e suas harmonias. Costuma-se dizer que a natureza se vinga das agressões sofridas das mãos do homem. A resposta da natureza não é vingança; ela mostra apenas sua dinâmica criativa em se adaptar diante das forças que querem destruí-la. A natureza mostra como podem ser os processos de restauração de equilíbrios perdidos. Não é de estra-

nhar, portanto, que hoje aumente cada vez mais o número daqueles que acreditam ter encontrado o caminho da sobrevivência do humano no reencontro com a sabedoria da natureza. Ela nos mostra o equilíbrio existente dentro da diversidade e da variedade. As suas harmonias não se estabelecem por classificações ou ordenações simétricas e homogêneas. Ela sabe aproximar e juntar as diferenças. Por isto, quando nós, pela nossa maneira lógico-matemática de pensar, querendo classificar os sentimentos de amor, ódio, fidelidade, esperança, ira, etc. em bons ou maus separadamente, podemos incorrer em perigosas distorções. Por exemplo, o amor demasiado pode estragar a criança. A superproteção pode gerar o paternalismo. A natureza nos mostra que todos esses impulsos trabalham ordenada e harmoniosamente como um todo. Eles são componentes da vida humana que se manifestam em conjunto. Neste momento, talvez, seja interessante ouvir e aceitar a acusação contra o homem civilizado, e ainda, aprender a linguagem da natureza, na manifestação do índio canadense, Tatan-ga Mani: "Vocês sabiam que as árvores falam? Bem, elas falam entre si e falam para você, se você escuta. O problema é que os brancos não escutam. Eles nunca escutaram os índios, logo, suponho que não escutem outras vozes da natureza." (24) (*Diário do Sul*)

Mais uma vez podemos voltar a ouvir os ensinamentos e o testemunho do grande amigo da natureza e há pouco falecido, Konrad Lorenz, expressos nesta passagem de sua obra, "A demolição do humano": "Para que não aconteça o apocalipse que nos ameaça, é necessário que justamente nos adolescentes e nos jovens sejam despertadas novamente as sensações valorativas que lhes permitam perceber o belo e o bom, sensações essas que são reprimidas pelo cientismo e pelo pensamento tecnomorfo. As medidas educacionais começam pelo treinamento das faculdades de percepção e sensação de uma imagem (*gestalt*), pois só estas podem transmitir a sensibilidade por harmonias. Para que possam funcionar adequadamente, precisam ser alimentadas, como qualquer computador, também, por uma grande quantidade de dados e informações. Um contato tão íntimo quanto possível com a natureza viva, tão cedo quanto possível na vida das crianças, é um caminho altamente promissor para que se atinja esse objetivo". (25) (*Demolição do homem*, p. 16). Mas estas capacidades, como todas as demais, precisam ser desenvolvidas a tempo. Caso isto não aconteça, a situação poderá ficar irreversível. Neste caso pouco ou nada se pode sonhar em relação a uma nova ordem social e humana. Lorenz tem uma profunda crença de que será pelo reencontro do homem com a natureza que será possível restaurar o humano, pois ele acredita que qualquer pessoa que sente alegria pela criação e prazer pela beleza, está imunizada contra qualquer dúvida contra seu sentido. (26) (*Demolição do homem*, p. 190).

Para que isto aconteça são indispensáveis duas atitudes. A primeira é afastar todas as barreiras que impedem as pessoas de ter contatos imediatos com a natureza. A segunda é oferecer oportunidades indispensáveis para despertar a

sensibilidade das harmonias do universo e abrir espaços para que a natureza seja preservada.

## AS IDÉIAS COMO ARTE

Nem sempre denunciar a destruição do humano e proclamar a necessidade urgente de sua recuperação significa estar plenamente convertido às causas humanizantes. Apesar de nossa consciência e da nossa experiência cotidiana diante de tantos desequilíbrios e de tanto mal-estar provocados pela civilização comandada pelo sistema tecnocrático, continuamos com uma série de hábitos provenientes desta mesma civilização. E, o que é pior, sentimos certa satisfação com seus engodos capciosos.

Todos sabemos que a superorganização científica e tecnológica é exigida para manter em funcionamento esses monstruosos complexos industriais e comerciais, e também para garantir uma ordem funcional nas megalópoles infernais. E sabemos todos, também, que esta superorganização, aceita e até admirada, se dá com o sacrifício mortal de todo o calor humano. Diante disto podemos cair na tentação de nos contentarmos com um discurso humanista justificante, mas não efetivo.

Não é só aqui, entretanto, que se manifesta a nossa indisfarçada simpatia pelo bem-estar e funcionalidade da tecnologia. Ela aparece sutilmente em muitas ocasiões. Onde, talvez, mais facilmente podemos surpreender nossos amores tecnicistas, seja quando tentamos elaborar novas compreensões, expor idéias e ideais humanizantes e desenvolver interpretações mais justas da realidade para fundamentar propostas de uma nova ordem social. Facilmente encontramos simpatizantes, admiradores e até adeptos destas propostas, mas de imediato somos interpelados sobre a operacionalidade das mesmas. Toda vez que uma idéia é exposta, exige-se sua instrumentalidade. O pensamento só torna-se válido, parece, quando ele já vem manifesto com sua vinculação prática. No fundo não há mais distinção entre o teórico e o prático. Ou, pelo menos, a ordem está invertida, o critério de valor é a prática, não a teoria. Esta atitude, sem dúvida, é a mais refinada e sutil mentalidade tecnicista. Só aceitamos idéias quando percebemos sua aplicação prática. Em outras palavras, só aceitamos uma proposta quando estamos garantidos de seu resultado.

Realmente os humanistas não se frustram porque não tenham excelentes idéias, mas porque metodologicamente pensam como os mais refinados tecnicistas. A morte das ciências humanas aconteceu, segundo Japiassu, porque elas, em lugar de criar seus próprios critérios de cientificidade, quiseram copiar o estatuto da cientificidade das ciências exatas. Talvez seja interessante mudarmos de paradigma. Ao criarmos os nossos ideais humanizantes, em lugar de pensarmos como um cientista, precisamos pensar como um artista. O artista criativo

exprime seus próprios sentimentos e não pensa no público. É o produtor comercial que depende das reações do consumidor. Um quer definir a atitude do público enquanto consumidor. O outro expõe sua obra para que o público tenha a liberdade de admirá-la. E, talvez, pela força da admiração, adquiri-la.

As pedagogias contemporâneas, as estratégias de mudança social, quando não aprovam a violência, são profundamente marcadas por uma visão tecnicista que preestabelece os resultados. Dificilmente temos a coragem de expor idéias e sentimentos livremente, deixando a cada um o compromisso de escolher e decidir. Nós queremos antecipar a decisão, porque já temos uma idéia da ordem e queremos impor que essa nossa visão de ordem é a ordem. Poucas vezes abrimos espaços para a participação na construção desta ordem. Achamos que precisamos encurtar caminhos e poupar tempo. Quando começamos a debater a ordem vigente, encontramos posições já definidas. Uns defendem a ordem e as forças que as sustentam combatendo tudo o que a ameaça. Outros a negam e tomam atitudes que a agridem pelo simples fato de representarem agressões contra a ordem estabelecida.

A primeira atitude, talvez, seria deixar de sermos tecnicistas, para sermos artistas das idéias. Deixar de pensarmos a partir dos resultados, para pensarmos a partir de sentimentos e aspirações. Para que isto aconteça será necessário rever nossa presença junto às novas gerações, desde seu nascimento, lembrando que elas são seres humanos dotados de possibilidades e de capacidade para crescer, se desenvolver e assumir posições em nome de sua própria condição humana, baseada na liberdade e em necessidades específicas. Não se trata de novos bichinhos a serem criados com as tecnologias como fazemos com os filhotes de animais. Não está fora do propósito lembrar que foi dentro deste espírito tecnicista que surgiram a floricultura, a apicultura, suinocultura, avicultura, etc. Foi também nesta mesma época que se começou a falar em puericultura, e o que é mais preocupante, com os mesmos princípios filosóficos. O princípio básico está presente em todas essas culturas. A criança passou, assim, a ser alimentada segundo um horário, não segundo suas necessidades e as manifestações de seu choro. As mães e o leite materno foram substituídos por incubadoras e mameadeiras. Apareceram pessoas estranhas, enfermeiras, empregadas para realizar a tarefa de criar crianças. A indústria se encarregou de produzir os milagrosos enlatados da alimentação infantil.

O primeiro encontro com o mundo do ser humano fica assim completamente subvertido por uma organização funcional, onde o calor humano das pessoas desaparece para dar lugar às técnicas de pessoas especializadas. O desenvolvimento da pessoa começa sofrendo um sério desvio, a partir do nascimento. Basta lembrar a esse respeito a pesquisa de René Spitz que mostrou o desenvolvimento do sorriso da criança vinculado às pessoas que o cercam. O sorriso passa por diversas fases conforme a reação a objetos e pessoas que cercam a criança. Mas como essas crianças passam continuamente de uma mão estranha para

outra, acabam impedidas de instaurar ligações sociais afetivas. (22) (*Demolição do homem*, p. 16)

Ao longo do processo educacional e da ação do adulto sobre a criança, os jovens continuam dentro desta mesma filosofia. Continuamos fornecendo idéias empacotadas, estabelecendo regulamentos de conduta, da mesma maneira como os enchemos de enlatados, de chicletes ou de calças jeans. Os próprios brinquedos já vêm prontos. Não há nada a inventar, nada que estimule sua criatividade. A criatividade vem imbutida dentro da ideologia do brinquedo que transmite a ideologia da sociedade industrial. Brincar significa, assim, construir casinhas, cidades, fortalezas, fazer corridas automobilísticas, fazer guerra, etc., o que sempre significa obedecer normas preestabelecidas. As tarefas estão prontas. A organização já foi definida.

Precisamos começar, talvez, por oportunizar às crianças e aos jovens que possam desenvolver seu sorriso desde o berço, que possam brincar com os objetos que os rodeiam sem as formas do adulto, mas passíveis de assumirem a fisionomia que a criança e os jovens lhe dão. Precisamos, talvez, não lhes dar gramáticas e manuais, mas espaços onde possam desenvolver as harmonias de diversidade e variedade baseados em suas próprias capacidades de discernimento. Capacidade que é demonstrada muito cedo, ainda no berço, no desenvolvimento do sorriso ao selecionar os objetos e as pessoas a quem sorriem.

Tomar esta atitude será um risco? Para quem? As opções da racionalidade da sociedade industrializada geraram uma sociedade cheia de contradições e desequilíbrios. Por que não tentar outros caminhos que comecem por admirar a natureza e a arte?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris, 1967, p. 125.
2. BUBER, Martin. *Qué es el hombre?*. Fundo de Cultura Econômica, México, 1949, p. 12-6.
3. MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis, Vozes, 1970, p. 10.
4. SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Rio de Janeiro, Agir, 1965. p. 151-2.
5. SARTRE, Jean-Paul. Opus Cit. p. 105.
6. MONOD, Jacques. Opus Cit p. 189.
7. LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 13.
8. LORENZ, Konrad. *Os oito pecados mortais do homem civilizado*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 40-51.
9. MARCEL, Gabriel. *Les hommes contre l'humain*. Paris, Fayard, 1951.
10. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947.
11. MARQUES, Celso. A mãe terra e seus filhos. *Jornal Diário do Sul*. Porto Alegre, 1987.
12. RICOEUR, Paul. A aventura técnica e o seu horizonte interplanetário. *Rev. Paz e Terra*. Civ. Brasileira. 1968, p. 27 ss)
13. PASCAL, Blaise. In Japiassu, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, p. 19.

14. SELLER, Max. In GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. São Paulo, 1978, p. 34.
15. MONOD, Jacques. Opus Cit. p. 190.
16. GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. Convívio, São Paulo, 1978, p. 21.
17. LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 13.
18. MONOD, Jacques. Opus Cit. p. 18.
19. MONOD, Jacques. In BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 15.
20. MONOD, Jacques. Opus Cit. p. 185.
21. LORENZ, Konrad. *Os oito pecados capitais do homem civilizado*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 48.
22. GUSDORF, Georges. Opus Cit. p. 19.
23. DARAKI, Maria. Repenser le projet anthropologique. *Rev. Esprit*. Paris, 1984, p. 71.
24. MARQUES, Celso. Op. Cit.
25. LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. Op. Cit. p. 16.
26. Idem p. 190.
27. Idem p. 166.

## Em busca da filosofia do corpo

### 1. SITUAÇÃO DO PROBLEMA

As questões referentes ao corpo não constituem um tema que se coloque na linha de frente das prioridades para a filosofia contemporânea. A história da filosofia, da mesma maneira, mostra que em suas linhas gerais, em nenhum momento, a reflexão filosófica concedeu uma atenção especial para a dimensão corpórea do homem. Pode-se dizer, com toda segurança, que os filósofos foram forçados a tratar do corpo como uma condição ou necessidade para tentar compreender e explicar as dimensões da psique ou da alma. A filosofia, portanto, viu o corpo como um peso ou empecilho para que o pensamento pudesse levantar vôo na contemplação das verdades supremas, ou para que a alma vivesse a pureza da espiritualidade. Por isto, num certo sentido, pode-se entender a condenação de Sócrates como um triunfo do filósofo ou da filosofia, da mesma maneira como o martírio constituía-se na santificação da alma, e a morte do guerreiro na garantia da consagração do herói. De fato, tanto o pensamento socrático como as perspectivas teológicas vêem na morte do corpo uma libertação para se atingir estágios de maior perfeição e sabedoria.

Uma observação, ainda que superficial, nos revela que o tema do corpo está vinculado a muitas áreas do saber humano. O corpo não é objeto específico de uma ciência. Ele faz parte tanto das ciências exatas quanto das ciências humanas. As questões do corpóreo vão de um extremo a outro da realidade. Podem começar pela visão reducionista do materialismo absoluto e chegar até as teses dogmáticas na crença de uma sobrevivência na transcendência eterna. O homem, portanto, sustenta-se sobre o abismo aberto entre dois mundos, aparentemente inconciliáveis e irreduzíveis, o mundo do espírito e o mundo da matéria. O homem balança e se equilibra apoiado nas bordas deste abismo graças a sua composição de corpo e alma. O corpo lhe garante o apoio no mundo da concreitude material, a alma o ancora no mundo da espiritualidade. Foi sobre esta visão dualista que as antropologias constituíram a ontologia humana. O cógito carte-

siano superou o dualismo teológico, mas não eliminou a dualidade, porque o substituiu pelo dualismo antropológico. O abismo se abre no interior do próprio homem. O homem é "res" (coisa) pensante e "res" (coisa) extensa. Ele é razão e corpo ou pensamento e existência. Assim as questões do corpo continuam comprometidas até os nossos dias por essas óticas dualistas, apesar de todos os esforços na tentativa de juntar as duas extremidades da realidade humana. Tais dualismos não só atingem o homem, mas refletem-se em toda ordem cultural. De um lado estão os valores materiais e de outro lado os valores espirituais. Existem instituições que cuidam dos bens do espírito e outras que se dedicam aos bens materiais. Há uma patologia somática e outra psíquica. Há uma medicina somática e outra psiquiátrica. Há uma educação da mente ou do intelecto, e há uma educação física. Não se trata de questionar a diferença dos valores, mas sim a possibilidade de separá-los de maneira estanque, ou mesmo, de supor que possam ser autônomos entre si.

A história da filosofia, por sua vez, nos mostra que, a rigor, não se pode falar de uma filosofia do corpo, assim como se diz, filosofia da linguagem ou da história, etc. A filosofia do corpo consistirá em tratar uma parte do homem? Sem dúvida, seria inadmissível pensar-se numa filosofia do corpo considerado apenas como uma parte separável do todo. Mas como abranger a totalidade? Será suficiente operar uma soma das partes em questão? Ou usar uma terminologia deste tipo, Psicossomático ou Psicofísico? Ainda, seria legítima uma filosofia do corpo se se baseasse num paralelismo neurológico entre mente e corpo? Ou será preciso para se desenvolver uma filosofia do corpo verdadeira, pensar o homem como um todo orgânico e vivo? Aqui, sem dúvida, começa o grande drama do pensamento contemporâneo para tentar redefinir as questões do corpo, e, ao mesmo tempo, surge a possibilidade de se pensar efetivamente numa filosofia do corpo.

Esse esforço precisa começar por superar as posições antropológicas do passado. Sabemos que as teologias sempre vincularam as questões do corpo ao dualismo matéria-espírito. A filosofia, por sua vez, dificultou o problema porque, ou manteve o dualismo teológico, ou baseou-se num dualismo antropológico, ou apelou para um materialismo reducionista. As ciências contemporâneas, por outro lado, provocaram mudanças profundas nas concepções do corpo humano, mas não eliminaram as dificuldades existentes nas posições dualistas. As ciências sociais vieram trazer novos elementos à compreensão do corpo marcado pelo seu uso político.

É dentro desta paisagem cheia de conflitos que a reflexão filosófica contemporânea procura formular as questões da corporeidade. Os avanços das pesquisas biológicas, as descobertas da paleontologia, a relevância das questões sociais e, em especial, os avanços da engenharia genética forçaram os filósofos a uma revisão profunda nas questões da corporeidade humana. Algumas correntes filosóficas, ou talvez, alguns filósofos contemporâneos dirigiram uma atenção especial às questões do corpo situando-as no contexto atual. Não há,

porém, uniformidade nem concordância na formulação do problema. Tais dissonâncias sejam, provavelmente, a força e a riqueza do próprio filosofar. Há, contudo, algo em comum no esforço destes filósofos. Todos eles buscam pensar o corpo de maneira autônoma, isto é, não vinculado a valores exteriores ao corpo. O corpo é pensado, assim, a partir da corporeidade, ou do princípio da vida, ou sob as perspectivas da existência. Os filósofos vitalistas, por exemplo, trabalham inspirados em dados de biologia e de genética. Filósofos da fenomenologia existencial pensam o corpo a partir da compreensão do homem como um ser-no-mundo. Filósofos sociais formulam as questões do corpo enquanto ele se define dentro de um sistema de produção e das relações de poder.

Para uma melhor compreensão das diferentes formulações das questões relativas ao corpo, precisamos começar por uma revisão, ainda que rápida, da história da filosofia. Os rumos atuais da filosofia do corpo serão mais claramente percebidos à luz de sua trajetória histórica. Com esses objetivos é possível fazer-se um trocadilho invertendo a ordem dos termos do título deste trabalho. Portanto, em lugar de buscar a filosofia do corpo vamos dizer em busca do corpo da filosofia. Será à luz desta inversão que a revisão histórica vai ser desenvolvida.

## **2. O CORPO DA FILOSOFIA**

A inversão dos termos do título do presente trabalho serve para chamar a atenção sobre o fato de que as questões do corpo foram tratadas e formuladas pela filosofia em decorrência de determinadas teses metafísicas ou de crenças religiosas que, em última instância, garantiam modelos teóricos racionais ou teológicos. Há, portanto, um corpo que não passa de uma criação do filosofar. Esse corpo, gerado pela filosofia, não necessariamente corresponde à realidade do corpo vivido e existencial do homem. O corpo criado pelos conceitos filosóficos corresponde às exigências da construção do saber racional que, no fundo, sustenta valores sócio-culturais, e legitima projetos econômicos e políticos. Pode-se, com toda segurança, falar em um corpo conhecido que se contrapõe a um corpo vivido. O primeiro faz parte do conhecimento científico ou à intelectualização do mesmo. O segundo coloca-se na esfera do existencial. Com base nesta análise, pode-se afirmar que em cada época define-se o perfil corporal do homem de acordo com os valores, exigências e interesses de projetos culturais e políticos elaborados pelos grupos sociais dominantes. Marcel Mauss, em seu ensaio sobre as técnicas corporais, apresenta um estudo que mostra a maneira pela qual cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo. Daqui decorre a importância da história de nossa tradição cultural no processo de fixação do nosso perfil corporal atual.

Nesta busca histórica dos diferentes perfis corporais construídos pela filosofia podemos estabelecer três momentos diferenciados entre si pelas mudanças

das teses antropofágicas fundamentais ligadas, por sua vez, a transformações sócio-culturais.

## 2.1 – A imagem do corpo na filosofia grego-latina

É do domínio do senso comum que a imagem do corpo surge somente a partir do pensamento filosófico. O homem primitivo, diz Georges Gusdorf, não tem consciência de seu corpo. Ele vive no seu corpo, como vive na comunidade. Ele se confunde, no fundo, com seu corpo, da mesma maneira como sua individualidade se perde na identidade da comunidade em que vive. De forma alguma, o homem do período místico conseguiu ter a imagem ou a idéia abstrata de seu corpo. A antropofagia é, em primeiro lugar, um ritual sagrado que possibilita a posse da identidade e do valor das pessoas graças ao ato de comer partes – órgãos ou membros – de um corpo. Escreve Gusdorf, “aquela, que se apoderou do sangue de um indivíduo ou de qualquer outro componente material de sua individualidade, detém poderes e meios de ação formidáveis sobre sua vida” (Gusdorf, 1978, p. 23).

A chamada filosofia grega nada mais é que o projeto da construção do pensamento racional que deu início ao grande edifício da produção do saber conceitual. Foram os gregos que estabeleceram o mecanismo fundamental do conhecimento objetivo pelo enfrentamento entre um sujeito e um objeto. Todo conhecimento racional se dá pela apropriação do objeto por um sujeito conhecedor. No conhecimento do homem acontece um fenômeno interessante, ele se torna simultaneamente sujeito e objeto de si mesmo. O homem para conhecer-se a si mesmo precisa colocar-se fora de si, isto é, tornar-se exterior a si mesmo. Isto faz com que o homem conhecido e o corpo conhecido não sejam o mesmo do homem vivido e do corpo vivido ou existencial.

O conhecimento racional é construído através do método de abstração proposto desde Sócrates. A abstração é o método fundamental desta construção teórica do saber conceitual. O conceito não designa mais o particular, o individual, mas refere-se ao comum, ao geral. Não se tem mais o indivíduo, mas a imagem geral de homem, na qual o indivíduo passa a ser entendido. Assim, o homem, ou o corpo, não dizem mais respeito a este indivíduo, mas a uma idéia ou imagem mental ou idealizada de homem e de corpo que englobam todos os indivíduos pertencentes àquele conjunto de entes.

Desta maneira foi possível teorizar ou criar imagens abstratas de todas as coisas. E a filosofia foi se desenvolvendo a partir destas imagens ou conceitos. Todo discurso filosófico torna-se um discurso conceitual e ponto de partida de todo o desenvolvimento das ciências. E, para Durkheim, o saber conceitual é também o ponto de partida da humanidade. O pai da sociologia francesa afirmava que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Para ele o conceito não é um produto tardio da cultura humana, mas seu princípio. O ho-

mem que não pensasse por conceitos não seria verdadeiramente humano (Durkehim, 1952). O conhecimento racional possibilita a construção de aparelhos conceituais que são tratados como a verdadeira objetiva e, a partir deles, fundamenta-se e justifica-se toda e qualquer intervenção no mundo e na sociedade.

O tema do corpo, nesta primeira fase da filosofia ou do pensamento racional, inspira-se em três perspectivas básicas. A primeira é constituída pela distinção entre o corpo e a alma; a segunda, pelas relações com as divindades e a imortalidade; e a terceira pela diferença entre o homem e o animal.

Platão, entre os principais filósofos gregos, traçou teses gerais sobre a corporeidade do homem e exerceu uma longa e profunda influência na cultura ocidental durante mais de dez séculos. Foi só a partir do século XI que Aristóteles passou a ter influências, assim mesmo, mais restrito aos intelectuais da época. O diálogo, *Timeu*, traz os princípios básicos da filosofia do corpo de Platão. No diálogo, a *República*, essa filosofia do corpo é transferido para seu projeto político. Deve-se lembrar que o tema do corpo, como não podia deixar de ser, é tratado a partir da idéia de alma ou de psique. Para Platão, o homem possui duas almas. Uma imortal que reside na cabeça. Está separada do resto do corpo por um corredor, o pescoço, para evitar que seja contaminada pelas outras partes do corpo. A outra alma é mortal e constitui-se de duas partes: uma parte é melhor e sua residência é o tórax; a outra parte é inferior e habita o ventre. Elas estão, também, separadas pelo diafragma para que a parte melhor não sofra a contaminação da parte pior.

Os indivíduos, que possuem a alma imortal como dominante, são os filósofos e serão os governantes. A cabeça é a parte principal e nobre do corpo, a ela cabe a função de comando de todo o corpo, mas não enquanto nela está o cérebro, mas por nela estar a alma imortal. A classe dos guerreiros possui o domínio da parte da alma que habita o peito. A eles cabe o dever de defender a sociedade. Sua virtude principal é a coragem aliada à força. E, por fim, os que têm alma dominante residindo no ventre serão os trabalhadores ou os homens dos negócios. Eles se caracterizam pela força física, mais próximos ao animal.

Como se vê, em Platão, o corpo é o vilão da estrutura ontológica do homem. O que vale no homem é a alma, pois, segundo ele, o homem é mau por certa predisposição ao mal que existe em seu corpo. Seria inútil lembrar que a compreensão do corpo, como parte má ou perigosa do homem, prevaleceu em toda filosofia antiga e medieval. A imagem platônica do corpo ficou fortalecida pela moralidade do pensamento judaico-cristão. Os latinos proclamavam o corpo sadio como garantia da sanidade da mente. Os cristãos exigiam um corpo disciplinado e mortificado pela penitência para garantir as virtudes e preservar a pureza espiritual da alma. Assim, o corpo é um símbolo da decadência e uma fonte de vícios e males. Fundamentalmente o corpo, no homem, tornou-se uma ameaça ao próprio homem. O corpo foi colocado no homem como castigo e como um perigo constante para a humanidade do homem. A filosofia aristotélica e tomista do século XII sustentou e reforçou a separação do corpo e da alma como duas

substâncias autônomas e, portanto, com ações específicas e independentes.

A cultura grega, porém, não se esgota nesta visão do corpo humano. Por isto é bom e fundamental lembrar que, a partir desta compreensão filosófica do corpo, encontramos na cultura grega outras maneiras de compreender o corpo. Há na mitologia, nas artes, no teatro, na dança, nos rituais festivos e nos encontros esportivos, um culto e uma exaltação do corpo. Basta lembrar a mitologia com Narciso, Apolo, Dionísio e Afrodite, ou observar os jogos onde os atletas ficavam nus. Aqui são glorificados os valores estéticos da beleza. Fica claro, portanto, que para os gregos, os valores estéticos do corpo conviveram com os valores da racionalidade. A tradição ocidental privilegiou os valores da racionalidade ao submeter os valores físicos aos ditames da razão.

## **2.2 – A nova visão de corpo na modernidade**

A compreensão de corpo na filosofia moderna é caracterizada por duas atitudes básicas. A primeira consiste em uma tentativa de libertar a compreensão do corpo das influências dos princípios teológicos. A segunda visa tratar o corpo vinculado às questões epistemológicas, ou seja, em relação às possibilidades e à validade do conhecimento humano.

Foi Descartes, com seu princípio “eu penso, logo existo”, que inaugurou esta virada das questões corpóreas. Como “cógito” cartesiano volta à tona a célebre afirmação de que “nada está no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos”. Esta preocupação com a validade do conhecimento está na base de todas as iniciativas filosóficas da filosofia moderna, pois ela se constitui na garantia do processo de instalação da ciência.

As ciências empíricas, através da física de Galileu Galilei, já haviam definido seu estatuto epistemológico alicerçado sobre a verdade dos fatos e comprovado pelo método experimental. A filosofia, caso quisesse continuar manter-se como ciência, precisava, no pensar dos filósofos modernos, construir um método capaz de produzir conhecimentos universalmente válidos. O ponto central era conseguir sustentar as verdades metafísicas. A metafísica buscou o conhecimento das coisas em si, o que está por trás do contingente factual. O “em si” é o permanente. Mas Kant diz que não é possível se conhecer a coisa em si, conhecemos apenas as aparências, o fenomenal. Entretanto queria ver a metafísica como a ciência mais segura, no dizer dele, a ciência das ciências. A metafísica, contudo, não parte dos fatos sensíveis, mas de categorias universais “a priori” estabelecidas, independentemente da experiência sensorial. Dentro desta ótica, Kant aplicou as teorias “a priori” do entendimento fora dos limites da intuição sensível. Husserl, por sua vez, pensou uma consciência transcendental ou um eu puro, fora de qualquer horizonte sensorial, como ponto de partida para se poder falar de uma filosofia como ciência rigorosa. Neste tipo de construção do saber, parte-se das verdades da razão, ou segundo Descartes, de verdades inatas, aquelas

que não precisarr de confirmação dos fatos. Não há, portanto, participação da experiência sensível.

O problema da contribuição sensorial ou das condições corporais na produção do conhecimento científico é retomado por Karl Otto Apel, para defender a tese de que há um "a priori corporal do conhecimento". Segundo Apel, o filósofo para poder basear as condições teóricas epistemológicas da possibilidade de seus conceitos, por exemplo, de espaço e de tempo em Kant, é preciso retomar as condições naturais do conhecimento possibilitado pelo corpo (Apel, 1977). Ele observou que foi na teoria da relatividade que aparece pela primeira vez a defesa do pressuposto de um "a priori" corporal do conhecimento, que seria condição exigida por todas as ciências formais. Diz ainda Apel, que a teoria da relatividade faz depender a representabilidade do mundo do fato de o sujeito que adquire seu conhecimento se identificar com a mediação corporal do conhecimento (Apel, 1977).

Esta questão é fundamental para as teses dos filósofos neo-positivistas. Para a educação física pode parecer, à primeira vista, um tema estéril e abstrato, é, aparentemente, de pouco ou nenhuma significação. De fato, muitos poderão pensar que ela nada diz diretamente às atividades da educação física. Tal maneira de pensar, talvez, seja um grave equívoco. Os aspectos epistemológicos foram pouco explorados pelos que pensam e fazem a educação física. Para melhor compreender o seu alcance, precisamos dedicar-lhe uma atenção maior. Vejamos, por exemplo, a atitude do homem moderno mostra que o corpo, para o projeto do conhecimento científico, pouco ou nada significa. O homem inicia como ser pensante. O grande Pascal afirmava que a grandeza do homem era pensar. O homem podia ser um frágil caniço, mas era um caniço pensante. Por outro lado, a sabedoria do corpo, como organismo vivo, expressos em seus instintos e metabolismos, somente vale na medida que for avalizada pelos experimentos laboratoriais e submetida aos crivos dos esquemas da racionalidade e da lógica matemática. Apesar de tantas surpresas e infundáveis embaraços que o mundo da vida proporciona constantemente aos cientistas, eles, teimosamente, continuam a olhar o universo exclusivamente através de seus paradigmas teóricos. Só quando as contradições forem tantas que se tornem insustentáveis as teses científicas, é que o cientista resolve mudar. – É só conferir o livro de Thomas Khun, *As estruturas da revolução científica*. Muitas lições de sabedoria da vida e da natureza foram desprezadas em nome da ciência. Dentro desta ótica, o corpo continua sendo apenas um humilde serviçal no palácio das ciências, uma sofrida cobaia dos laboratórios, ou uma simples peça de reposição para as experiências científicas. Em nenhum momento se escuta o corpo vivo e falante. Ele fica silencioso, submetido aos modelos teóricos. Até os diagnósticos médicos não são mais uma auscultação direta de um corpo vivo, mas o resultado de análises laboratoriais computadorizadas de alguns elementos submetidos a reagentes químicos. O corpo, para a ciência e a técnica, não pode se expressar e falar, ele deve obedecer e marchar.

## **2.3 – O ser corporal no pensamento filosófico contemporâneo**

O pensamento filosófico contemporâneo, em especial o que se desenvolve nestas últimas décadas de nosso século, não centraliza suas preocupações no trato das questões epistemológicas para assegurar à filosofia o status de ciência, mas quer ser uma reflexão filosófica que questiona suas próprias proposições e sistemas, indagando sobre o alcance e limites dos sistemas científicos e de outros modos de conhecer o mundo. Assim, a filosofia, mais do que ciência, ela quer ser uma consciência da ciência, pois quanto mais crescem e se multiplicam os conhecimentos científicos e se aperfeiçoa a técnica, mais se enfraquece o contato com a realidade humana. Diz Gusdorf, que a ciência deve ser entendida como a consciência do mundo, mas Montaigne afirma que uma ciência desprovida de consciência torna-se a ruína da alma (Gusdorf, 1976). É esta consciência crítica da ciência que a filosofia pensa e procura desenvolver.

Além desta atitude crítica e questionadora, como denúncia e desmistificação de falsas consciências, a filosofia atual pretende constituir-se numa hermenêutica, instaurando um amplo e profundo processo de interpretação e compreensão do sentido original de cada situação humana e de toda a realidade.

A filosofia contemporânea, enquanto reflexão crítica, pretende tornar-se uma consciência vigilante diante de tudo o que acontece e, enquanto hermenêutica, ela procura alcançar o sentido global de todas as coisas. Desta maneira, será possível formar uma imagem do conjunto do mundo atual que se encontra esmigalhado pelas crescentes especializações das ciências. Tal atitude filosófica atual, não se preocupa em ser fiel a paradigmas teóricos pré-estabelecidos. Sua fidelidade consiste em corresponder ao mundo que nos rodeia, pois isto busca alcançar o pré-reflexivo – na expressão de Merleau-Ponty – isto é, aquilo que se coloca antes do conhecimento racional e que nos é dado diretamente sem intermediações pela percepção.

Com esta preocupação é que, no entender de boa parte dos pensadores atuais, se torna viável uma reaproximação com a natureza, salva das distorções da ciência de dominação, e que se pode pensar numa filosofia, liberta de modelos teóricos inspirados nas ciências particulares que, no dizer de Luc Boltanski, tendem a reduzir o corpo inteiro a uma única de suas propriedades ou de suas dimensões (Boltanski, 1984). A partir deste momento é legítima a pretensão de se definir as bases de uma filosofia do corpo.

## **3. A FILOSOFIA DO CORPO**

### **3.1 – A ordem da natureza**

O estatuto da filosofia do corpo pode ser definido a partir da proclamação de Francis Bacon declarando o homem, “ministro e intérprete da natureza, o

qual só a entende na medida em que se observou, pela experiência e pela reflexão, a ordem da natureza" (Bacon, 1975). O importante é alcançar a ordem da natureza, o que é bem distinto de impor uma ordem à natureza, mesmo que em muitos pontos haja concordância. A ordem da natureza proposta pela ciência será sempre discutível, desde que não haja plena e total correspondência, sempre que houver excessão significa que a ordem não foi captada. Não se trata de pensar uma ordem fixa e imutável. A natureza é movimento e transformação. Na esfera do ser vivo é ainda mais complexa, pois ela se faz e se refaz continuamente. O grande drama, portanto, é saber como aprender esta ordem. Dois princípios podem ser colocados como fundamentais para realizar esta tarefa. O primeiro está baseado na proposta da Fenomenologia Husserliana de "volta às mesmas coisas". É preciso voltar a escutar o corpo nas suas ilimitadas maneiras de se manifestar. Para que essa escuta seja viável, talvez, será necessário recuperar o conceito de "Olhar clínico" do que fala Konrad Lorenz. O olhar clínico seria "a capacidade do médico, a arte e a técnica do veterinário, e, o mais importante, a capacidade do ecólogo regional de perceberem, inicialmente de modo não racional, fundando-se na sensação que algo está errado no sistema (Lorenz, 1986). Mas este olhar clínico não é mais desenvolvido, lamenta Lorenz. E Luc Boltanski mostra que em seu lugar aprende-se a manipular e memorizar as taxinomias mórbidas e sintomatológicas fornecidas pelas ciências e pela medicina científica (Boltanski, 1984). Por isto um jovem criado no centro de um aglomerado urbano moderno tem segundo Lorenz, poucas oportunidades de conhecer a beleza e a harmonia da criação orgânica. Isto porque a percepção e a sensação das belezas e harmonias precisam ser aprendidas e treinadas (Lorenz, 1984).

O segundo princípio consiste em retomar um velho e esquecido conceito grego, Sophrosyne, traduzido por Sabedoria. O conceito grego de sophrosyne significa "o que deve ser feito agora, neste instante, como um momento global da vida" (Khun, 1977, p. 267). É esta sabedoria que conduz espontaneamente o crescimento e o desenvolvimento de todo o organismo vivo. A verdadeira ciência do corpo deveria coadjuvar esta sabedoria, evitar dominar e intervir na manifestação de seu dinamismo e jamais querer substituí-la. A sabedoria do ser vivo se desenvolve inclusive através de opções. Ela não está submetida a um determinismo rígido e irreversível, pelo menos é o que sustenta o filósofo vitalista Hans Khun, ao afirmar que "os próprios animais – altamente desenvolvidos – 'optam' " (Khun, 1970, p. 260). Outra manifestação da sabedoria da vida encontramos no sistema celular. Está comprovado que a conformação celular segue caminhos alternativos. Tal fenômeno, já detectado por Maxwell e explicado por ele como um fenômeno comandado por entidades demoníacas – conhecidas como os "demônios de Maxwell" – que seriam responsáveis pela indução destas opções. Jacques Monod, em sua obra *O Acaso e a Necessidade*, retoma o assunto e mostra que as opções estão vinculadas e determinadas por enzimas (Monod, 1976). Lorenz expressa essa sabedoria da vida como um zigue-zague

da filogênese, que se traduz num esforço espontâneo de adaptação de que o ser vivo é dotado para acompanhar o processo evolutivo (Lorenz, 1984). Jacques Monod, parece mostrar o dinamismo desta sabedoria, em três princípios, o da teleonomia, o da morfogênese autônoma e o da invariância reprodutiva (Monod, 1976).

O *stress*, da mesma maneira, pode ser entendido como uma impressionante manifestação de sabedoria da vida dos organismos vivos. Hans Selye, que conceituou e batizou este fenômeno, o define como o mecanismo pelo qual o organismo vivo desencadeia um processo de respostas a determinados estímulos. No *stress* não há necessidade de um comando racional. Ele é espontâneo e, no dizer de Selye, são as glândulas supra-renais e a hipófise que, tanto no homem como no animal, produzem hormônios superpoderosos que influenciam sobre as funções do organismo (Selye, 1977). Todos esses fatos mostram a urgente necessidade de se tentar tratar o ser vivo a partir da própria vida.

### 3.2 – O corpo no conjunto dos organismos vivos

A reflexão filosófica contemporânea, com a preocupação de aprender a sabedoria do corpo, tenta reconstruir a imagem do corpo não mais a partir do mundo do espírito ou a partir dos conceitos de racionalidade, mas busca visualizá-la como um organismo vivo. Max Scheller e Plessner, entre outros, sintetizam esta preocupação de tratar as questões do corpo humano no conjunto dos seres vivos. Estes dois pensadores, apesar de uma série de divergências sobre temas fundamentais, concordam num ponto comum, a visão do homem a partir dos seres vivos. Claude Bernard, fundador da fisiologia no século passado, faz uma definição muito arrojada de homem, classificando-o como um "cérebro sobre patas". Esta posição é reforçada por toda corrente vitalista da filosofia, como Manfred Eigen, Hans Khun, Jacques Monod e François Jacob.

Colocar o homem entre os organismos vivos, não significa reduzir o homem a sua simples condição biológica. Também não se trata de transferir para o homem, conhecimentos adquiridos em estudos do animal. Max Scheller, em seu livro *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, denuncia esta prática muito comum, dizendo que tal procedimento é profundamente questionável, da mesma maneira que transferir para o Ser Divino, conhecimentos sobre o homem. Este último, diz ele, é um erro que nas ciências religiosas denominamos de antropomorfismo (Scheller, 1977). Ele não diz que tipo de erro constitui a transferência de conhecimentos do animal para o homem.

Esta atitude de ver a dimensão corporal do homem no conjunto dos seres vivos não é recente, ela remonta ao século XVI, mas se tornou preponderante com as teses evolucionistas. Cabe a André Vesale, dar o primeiro passo ao publicar em 1534, pela primeira vez, em seu trabalho *De humani corporis fabrica libri septimi*, os resultados de anatomia feitos a partir da dissecação de cadáveres.

Com a anatomia, foi inaugurado o estudo do corpo humano fora da influência da fé e fora das analogias com os animais. Mas não era tudo. O cadáver é um corpo sem vida. E Vesale sentiu a imensa diferença. Uma anatomia seria mais completa se fosse executada em corpos vivos. E a história diz que Vesale teria resolvido realizar a anatomia em pessoas vivas. Tal fato o teria levado aos tribunais da inquisição, que o condenaram à morte. Depois, por interferências, foi absolvido. O fato, verdadeiro ou não, revela uma posição muito importante frente a compreensão do corpo como ser vivo. Só que a anatomia, neste caso, não é o instrumento adequado. Será preciso inventar outro método para se alcançar os segredos da vida.

Goethe, no século XVIII, mostra-se partidário de Vesale, não para defender a anatomia em seres humanos vivos, mas para mostrar que a anatomia em cadáveres é muito limitada e inútil. Canta ele em verso:

*“Quem um ser vivo conhecer procura começar logo  
por tirar-lhe a vida; as partes depois tem, mas já lhe  
falta o espírito que as liga e que as anima” (Fausto I  
Verso, 1930).*

O filósofo Jean-Paul Sartre, no longo capítulo consagrado ao corpo em sua obra *O ser e o nada*, seguindo o mesmo tom de Goethe, diz com toda convicção que a reconstituição sintética do vivente, feita pela fisiologia, a partir de cadáveres, está condenada, desde o início, a nada compreender da vida, pois ela a concebe simplesmente como uma modalidade da morte. E ele vai mais longe dizendo que mesmo o estudo nos seres vivos está comprometido porque o órgão estudado fica separado da unidade sintética da vida (Sartre, 1943).

Comprova-se, cada vez mais, que se torna necessário refazer as metodologias que buscam compreender o ser vivo. Deve-se, com urgência, formar uma consciência de que a vida se constitui de uma unidade sintética e indivisível.

### **3.3 – Recuperação da idéia de corporeidade**

Esse conjunto de preocupações que buscam mergulhar o corpo humano no dinamismo da vida, fez com que se resgatasse um conceito que fora utilizado no início do Cristianismo por São Paulo ao falar da Carne, contrapondo-o ao conceito de corpo vindo dos gregos. O apóstolo Paulo, entretanto, apesar de usar o termo carne e não corpo, continua dentro do esquema teológico, opondo as forças da carne às do espírito. É interessante lembrar, também, que no prólogo do Evangelho do apóstolo João encontramos o termo carne ao dizer que “o verbo se fez carne”. Ele não diz que o verbo assumiu o corpo humano. Estamos ainda

na esfera do teológico ou do religioso. O que importa é que tais conceitos acabam por alimentar a reflexão filosófica na busca de novas possibilidades para se compreender a corporeidade.

A carne viria a ser, para a filosofia, a realidade viva e orgânica do homem ou do corpo. Ghislaine Florival publicou em 1980 na revista *Études D'Anthropologie Philosophique* um artigo muito interessante sobre este tema, cujo subtítulo diz: "algumas reflexões a propósito da corporeidade". E a autora, justamente, retoma a tradição bíblica do termo carne. Mas segundo ela, e sem dúvida nisto tem toda a razão, coube a Merleau-Ponty resgatar o termo para o discurso filosófico e consagrá-lo como um conceito fundamental vinculado à idéia de corporeidade. Para Merleau-Ponty, como ele expressa na Fenomenologia da Percepção, o homem é corpo. É mais correto se falar em "eu sou corpo" do que "eu tenho corpo". Merleau-Ponty, é bom lembrar, ao falar do homem como corpo, não reduz o homem a uma das partes da antiga antropologia dualista. Pelo contrário, ele quer manter todo o horizonte humano, mas numa unidade como ser único inseparável. Daí o recurso à palavra carne como sendo aquela que seria capaz de expressar esta unidade viva com todas as dimensões do homem. É no livro *O visível e o invisível*, obra póstuma e incompleta, que encontramos o pensamento inacabado do autor sobre a questão do conceito carne. A carne representa uma unidade viva que se constitui constantemente, está sempre em movimento, fazendo-se. Não se pode falar, portanto, em carne como uma realidade dada, à maneira como em geral tratamos o corpo. Carne deve ser vista mais sob o ângulo do dinamismo do que de objeto ou coisa colocada a nossa frente.

Desta maneira o conceito carne quer abranger todas as dimensões do ser humano, evitando que se pense em soma ou em composições de partes ou substâncias, formando um todo, mas que, no fundo, podem ser separáveis. Ciente deste problema Merleau-Ponty, numa das notas do livro *O visível e o invisível*, havia se proposto a seguinte tarefa: depois de natureza física e vida, fazer um 3º capítulo onde o corpo será descrito como tendo um lado espiritual (Merleau-Ponty, 1945). É importante que Merleau-Ponty, pelo conceito de corpo, corporeidade ou carne, não tenha intenção de negar ou reduzir as dimensões do homem, mas de propor novas possibilidades para se poder dizer simultaneamente, com fidelidade e abrangência, a totalidade do homem.

Apesar de todo o esforço de Merleau-Ponty em tentar redefinir o conceito de corporeidade pela introdução do termo, carne, não conseguiu definir a questão com clareza. O conceito carne aparece em sua obra de maneira pouco consistente e incompleta. Apesar da incompletude da definição, o mérito deve ser creditado à tentativa de abrir novas linhas de pensar o problema, não só como superação do dualismo, mas também como uma proposta de que é urgente uma nova metodologia para se alcançar a ordem da vida fora dos modelos padronizados das ciências. Um novo método só poderá surgir criando novos conceitos que os inspire. Somente assim será possível superar o mal-entendido

provocado pelo significado de corpo das antropologias tradicionais. Sartre, também, ainda que de maneira rápida, utiliza o conceito de carne e consegue, talvez, abrir um pouco de luz sobre a questão. Para ele carne e vida andam juntas, são quase sinônimos. Carne parece ser a síntese do físico ou orgânico com o vivificado. Insiste em dizer que é preciso perceber cada órgão singular a partir da totalidade da carne ou da vida (Sartre, 1943).

Esta nova visão de tratar o tema da corporeidade, vincula-se diretamente à compreensão do homem como ser-no-mundo. O homem é o seu mundo. Mundo e homem não se separam, formam um todo. "O corpo é o veículo do ser-no-mundo e ter um corpo é para o vivente juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e aí engajar-se continuamente" (Merleau-Ponty, 1945, p. 97). Tudo isto justifica um passo em direção aos movimentos ecológicos.

### 3.4 – Antropologia ecológica

A idéia do homem como ser vivo e como ser encarnado no mundo, nos leva, obrigatoriamente, ao encontro dos temas ecológicos. Falar em ecologia, hoje, infelizmente, tornou-se moda, e todo modismo acaba tornando-se odioso ou empobrecedor. É preciso, porém, ir além da moda e ver na ecologia um movimento alternativo, que abre possibilidades de reencontro com a natureza e consigo mesmo.

Ecologia, em sua raiz etimológica, aponta para a idéia de "casa", lugar para viver. Podemos, portanto, ver na ecologia a síntese dos esforços em busca da reconstrução de uma ciência mais respeitosa da natureza, sem preocupação de dominar e de transformar, além de ser um esforço para garantir a compreensão do mundo como o lugar do homem. A ecologia sintetiza as aspirações de harmonia e de equilíbrio das relações do homem com o meio ambiente. Ela despertou a consciência de que existe um determinado dinamismo no universo que precisa ser preservado e protegido das intervenções inadequadas da ciência e da técnica.

A antropologia ecológica nos leva a considerar dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito ao homem em suas relações com o mundo exterior. O homem faz parte de um ecossistema, cujos componentes são de ordem física e de ordem cultural. É fundamental para o homem a preservação de seu ecossistema, como garantia de sua identidade e de sua própria sobrevivência. Em outras palavras, isto quer dizer que o homem não pode viver em luta com a natureza, mas sim em harmonia e equilíbrio, mantendo-se, inclusive, identificado com seu espaço cultural. Duvignheaud em seu livro *La synthèse écologique*, diz que a ecologia concentra sua preocupação nas relações sociais e na intimidade dos contatos existentes entre os homens em relação a seu bem-estar e felicidade (Duvignheaud, s.d).

O segundo aspecto da ecologia, em relação ao homem, diz respeito ao próprio homem em sua estrutura íntima. Cada organismo tem seu próprio código genético e seu mundo de valores. Numa linguagem clássica diríamos que todo indivíduo tem uma natureza própria. Os genes são responsáveis pelo processo de desenvolvimento de cada organismo vivo. A engenharia genética está bastante avançada para realizar certas intervenções sobre o comportamento dos genes, portanto, em condições de oferecer orientação adequada. Há poucos dias, um cardiologista, numa entrevista de televisão, apontava para a possibilidade da engenharia genética criar uma vacina ou qualquer outro tipo de instrumento para, talvez, já na fase pré-natal, eliminar os genes causadores de patologias como a arteriosclerose ou outros distúrbios cardíaco-vasculares.

O importante para cada organismo vivo é descobrir os recursos de sua própria organização interna, para poder conduzir-se de maneira a alcançar a plenitude de seu desenvolvimento. Hans Selye, ao falar do *stress*, tem uma passagem que bem mostra esta necessidade de que cada um precisa viver segundo seu próprio dinamismo interno, ou seja, segundo sua própria natureza ou, numa linguagem mais existencialista, segundo seu próprio modo de ser. Diz ele: "Respeito as pessoas que querem ficar vagabundeando nas praias. O que eu condeno é o fato de uma pessoa, nascida com vocação para vagabundo de praia, forçar sua natureza para se transformar num executivo, quando não nasceu para isto e estará sempre sofrendo por violentar sua natureza" (Selye, 1977, p. 4). Numa outra linguagem isto significa dizer que cada indivíduo precisa viver segundo suas próprias medidas, segundo suas possibilidades e limites.

A posição de Selye pode ter múltiplas interpretações. Gostaria de ficar naquela que mostra a necessidade de que cada um possa viver segundo seu próprio projeto de vida, dentro dos limites de recursos de que dispõe e lutar por eles. Não se pode pensar dentro de uma ótica determinista. O homem é um ser vivo dotado de liberdade, por isto que ele se inventa e cria a si mesmo, não como um indivíduo isolado, mas num contexto social.

### 3.5 – O corpo social

A filosofia contemporânea, enquanto reflexão crítica, não podia, em seu esforço para redimensionar a compreensão do corpo, esquecer suas vinculações sociais, econômicas e políticas. A filosofia social e a filosofia política encontram nesta área uma temática, até certo ponto, pouco explorada. O próprio Marx não dedicou muita atenção ao problema, já que ele privilegiou o papel da ideologia e da consciência. Os movimentos marxistas históricos, segundo confirma Michel Foucault, mantiveram e reforçaram esta supremacia da consciência sobre o corpo. Para Foucault, contudo, seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele, do que ficar insistindo no tema da ideologia (Foucault, 1979).

Sem dúvida, é Michel Foucault, no meu entender, que consegue denunciar com maior contundência a grande exploração do corpo pelo seu uso social. O capítulo sobre os Corpos Dóceis, em sua obra *Vigiar e punir*, tornou-se uma página memorável mostrando os efeitos de todos os processos disciplinares praticados nas escolas, nas prisões, nos conventos ou nos quartéis. A disciplina é uma arte do corpo, diz Foucault, que não só visa o aumento de suas habilidades, mas, especialmente, visa torná-lo mais obediente para que seja mais útil (Foucault, 1977).

O investimento para o estudo do corpo nem sempre representou um esforço para protegê-lo de males que o afligem. Muitas vezes tem o objetivo de aumentar o controle sobre ele para transformá-lo em instrumento. Dentro desta perspectiva, o corpo humano, graças a uma "anatomia política" e a uma "mecânica do poder", entra numa maquinaria de poder que o esquadriña, desarticula e o recompõe (Foucault, 1977). Com este conhecimento do corpo, torna-se possível agilizar o controle do mesmo, estabelecendo práticas rigorosamente científicas de sua utilização para qualquer fim que se proponha. A arte da tortura, por exemplo, é uma maneira de infligir ao corpo, a dor e o sofrimento no limite máximo suportável sem matar. As técnicas de resistência física são atualmente aplicadas em larga escala, inclusive no esporte. Tais técnicas não são necessariamente um bem para o corpo, mas, sem dúvida, são muito excelentes para o rendimento na modalidade esportiva.

A medicina é apontada por muitos, como o grande instrumento do poder político para exercer a dominação dos corpos. É suficiente lembrar a obra de Ivan Illich *A expropriação da saúde*, ou o *Nascimento da clínica*, de Michel Foucault. Os procedimentos médicos, a extensão do atendimento médico, as internações em hospitais, asilos ou reformatórios, e o acesso aos recursos da medicina ao alcance social, constituem, no pensamento de Foucault, um conjunto de estratégias de caráter político e econômico, e não tanto uma preocupação com a saúde e a melhoria de vida do cidadão. Três autores, no meu entender, merecem especial destaque por tratarem esta questão de maneira muito explícita. Michel Foucault com suas obras *Vigiar e punir*, *Microfísica do poder* e *História da loucura*. Ivan Illich com sua obra *Expropriação da saúde* e Luc Boltanski com seu livro *As classes sociais e o corpo*. Eles denunciam, de modo muito direto, todos os processos de controle sobre o corpo e seus comportamentos. Muitas vezes as técnicas são incidiosas e sutis. Os programas televisivos são responsáveis por uma grande fatia no compromisso de convencimento da opinião pública sobre a utilização do corpo. A propaganda comercial e ideológica está na linha de frente para definir os comportamentos do corpo.

Chegou a hora de perguntar qual deveria ser o papel da educação física neste processo de uso político do corpo. Ela deveria desenvolver uma disciplina do corpo para sua utilização conforme os interesses do indivíduo, ou segundo os objetivos esportivos? Ou a educação física deveria abrir espaço para que o corpo tenha condições mais apropriadas, a fim de atingir seu pleno desen-

volvimento? Qual seria o compromisso da educação, enquanto um conjunto de exercícios físicos e atividades educacionais, com as instâncias do poder econômico e político?

#### 4. ESPERAR OU CONSTRUIR RESPOSTAS

As respostas a estas perguntas não estão prontas, nem definitivas. Elas são construídas. Constantemente construídas. Será através delas, contudo, que se poderá tomar uma posição frente às complexas questões do corpo. A tarefa de formulação das respostas pode situar-se num leque muito amplo que se coloca em dois pontos, aparentemente opostos e inconciliáveis. Talvez eles não sejam nem opostos e nem irreconciliáveis. Nós podemos torná-los, assumindo posições dualistas ou reducionistas.

A descrição destes dois pontos podem começar pela evocação da figura mítica de Narciso. A lembrança de Narciso não obedece, aqui, os princípios da interpretação freudiana, mas inspira-se na "Cantata a Narciso", feita pelo poeta francês Paul Valery. Ele diz o seguinte:

*"Caro corpo, eu me abandono a teu poder único. As águas tranqüilas me atraem para onde eu estendo meus braços. A esta vertigem pura eu não resisto. Que poderei fazer, ó minha beleza, que tu não queiras?" (Valery, 1968, p. 65).*

O valor primordial, manifesto no mito de Narciso é o culto ao corpo, ele é uma beleza a ser contemplada e admirada. O corpo não é visto como o lugar instrumental da razão, como queriam os filósofos gregos; ele não é também o templo da alma, como proclamam os cristãos; ele também não é a fonte da força do trabalho, como propunha Marx; ele não é uma máquina, como querem os cibernéticos. Ele é arte, beleza.

Com esta lembrança de Narciso, podemos observar que, desde os gregos, encontramos-nos frente a duas maneiras de compreender seja o homem, seja o universo. Uma maneira que se baseia nos valores estéticos expressos na arte, na poesia, na música ou na dança. A outra maneira constitui-se de valores racionais, o conhecimento, a ciência e a técnica são suas manifestações. Serão inconciliáveis?

Este dilema desafia o homem. E sua solução é fundamental para definir o gênero de vida, tanto individual quanto social. Sabemos que o universo pode ser interpretado a partir de duas perspectivas. Dele pode-se formar duas representações. Uma nos vem de Galileu Galilei que representa o universo como uma realidade, ou mais especificamente, como um grande livro escrito em caracteres matemáticos e geométricos. Ou seja o universo é uma imensa máquina compos-

ta de infinitas engrenagens. Os cálculos matemáticos vão decifrar o mundo. A outra representação nos vem de Kepler, um físico também, mas ele via o mundo como uma harmonia musical que não seria percebida pelo ouvido, mas pelo intelecto. E a matemática seria a chave para se ouvir as melodias inaudíveis do universo. Destas duas representações surgem as atitudes correspondentes. Se o universo é uma máquina, esta máquina tem funções, tem desempenhos. Pode ser utilizada ou dirigida. Se o universo é uma melodia, ela deve ser escutada. Deve-se deixar que a melodia seja executada segundo sua partitura. Numa a ciência será intervencionista, noutra ela será admiradora.

O corpo do homem pode situar-se de maneira idêntica ao universo. Ele pode ser uma máquina como dizia La Mettrie, ou uma máquina viva, como define J. Monod. Ou um sistema cibernético, como sustenta a cibernética. Mas o corpo pode ser visto como harmonia e beleza, à maneira de Francis Bacon. Assim escreve Bacon:

*“Esta variável e sutil composição e estrutura do corpo humano faz dele, por assim dizer, como que um instrumento musical de muito e estranho trabalho e que facilmente desafina. E por isto os poetas uniram a música e a medicina em Apolo, porque os gênios destas duas artes, são quase os mesmos, pois a missão do médico não consiste em outra coisa que em saber temperar e afinar essa lira que é o corpo humano, de modo que a harmonia não tenha dissonância e nem destoe” (Bacon, 1975, p. 142).*

Para concluir quero trazer a consideração de todos um fato que, no meu entender, é um só, mas aconteceu em dois momentos distintos. São circunstâncias da vida cotidiana. A sua interpretação depende de uma hermenêutica livre e subjetiva.

Faz pouco mais de um ano que um grupo de cientistas deportivos, assim eu creio que fossem, filmaram a jogadora Hortência numa partida de basquete, sob todos os ângulos possíveis, tentando gravar, ao máximo, os mínimos detalhes de seus movimentos, gestos e posturas. Tal meticulosidade teria provocado inveja em muitos desportistas nacionais. E lamentava-se de que entre nós não há tanta preocupação com esses estudos, mas especialmente porque faltariam recursos. Isto foi, pelo menos, o que a imprensa deixou transparecer. Destes estudos poderiam sair modelos de treinamento, técnicas de velocidade ou de arremesso que seriam utilizados pelos treinadores e, até por professores de educação física, para formar novas Hortências.

O segundo momento do fato chega um tempo depois. Hortência aparece posando nua para uma revista. Aqui não aparece mais um corpo de atleta, mas um corpo de pessoa, de mulher.

Será lícito vincular dois momentos? Creio que sim. Talvez na realidade os personagens implicados nada vejam entre esses dois acontecimentos. Mas vejamos, no primeiro momento o esquadramento, em campo de esporte, do corpo da atleta foi visto como uma coisa boa, pelo menos, segundo o articulista do jornal. O desnudamento do corpo da mulher na revista foi, segundo comentários da própria imprensa, um ato no mínimo sensurável. O que importaria ver aqui seriam duas atitudes vinculadas a dois níveis de valores. De um lado pensa-se em valores técnicos e científicos, do outro lado são valores morais e de estética que entram em jogo.

Diante de tais fatos e interpretações podemos chegar a uma conclusão que nada tem a ver com os atores. No primeiro momento aparece uma atleta, dotada de excelente e excepcional performance, despida, porém, de vida sentimental. Objeto de estudos, uma máquina em movimento. O segundo momento é uma resposta, ou pode ser visto como uma resposta a esta atitude mecanicista. A resposta consistiria em mostrar não mais uma atleta, mas uma pessoa que tem vida e sentimentos íntimos. A ótica mecanicista apresentou uma atleta com um corpo dotado de feixes de músculos, de conjuntos de articulações, de múltiplas possibilidades de movimento, de habilidades de ação. No desnudamento da revista aparece um corpo como beleza, como harmonia, como encanto, como exaltação, como alegria.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
2. GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. São Paulo, Convívio, 1978.
3. DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, payot, 1952.
4. PLATÃO. *Timeu*. Gallimard, 1972.
5. APPEL, K. O. O. "a priori" corporal do conhecimento. In GADAMMER-VOGLER. *Nova antropologia*. São Paulo, E.P.U., 1977, v. 7.
6. KUHN, Tomas. *As estruturas da revolução científica*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
7. GUSDORF, Georges. Prefácio. In JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinariedade e patologia do saber*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
8. LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. São Paulo. Brasiliense, 1986.
9. MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis, Vozes, 1976.
10. Selye, Hans. O stress. In *Rev. U.S. News & World Report*, 1977. (Texto mimeografado).
11. SCHELLER, Max. In GADAMMER-VOGLER. *Nova antropologia*, São Paulo, E.P.U., 1977, v. 7.
12. GOETHE, Fausto. I Verso 1930. In STEINER, Rudolf. A obra científica de Goethe. *Nova antropologia*, São Paulo, E.P.U., 1977, v. 5.
13. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard. 1943.
14. FLORIVAL, Ghislaine. Structure, Origine et Affectivité. In *Revue Études D'Anthropologie Philosophique*. Paris, Wrien, 1980.
15. MERLEAU-PONTY, Maurice. *La phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
16. , *Le visible et L'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
17. DUWIGNEAUD, P. *La sinthèses Ecologique*.

18. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
19. \_\_\_\_\_, *Vigiar e punir*, Vozes, Petrópolis, 1977.
20. BACON, Francis. De dignitate et argumentis scientiarum, lib. IV In. JULIAN MARIAS, *O tema do homem*. São Paulo, Duas Cidades, 1975.
21. VALERY, Paul. Cantate du narcise. In MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

## **Educação física: sabedoria de viver**

Há um consenso geral de que o ensino escolar no Brasil não vai bem nem em quantidade nem em qualidade. O número de analfabetos é assustador, a desistência das crianças aumenta, além de haver baixo nível de rendimento dos que conseguem manter-se dentro da escola. As universidades brasileiras parecem estar vivendo uma situação pré-falimentar segundo declarações dos próprios reitores. A sociedade brasileira ressenha-se da falta de maior intimidade com o debate e a crítica, devido aos vinte anos de governo totalitário. Todo este conjunto de fatores parece ter motivado os educadores em geral a se mobilizarem para uma volta à filosofia. A escola em geral e a universidade em particular precisam retomar a reflexão filosófica como condição para recuperar a qualidade do ensino e para dinamizar o desenvolvimento de consciências críticas.

É interessante lembrar que a filosofia, no Brasil, nestas três últimas décadas, viveu dois momentos distintos e, até certo ponto, contraditórios. A partir do movimento de 64, que levou os militares ao poder, impondo o governo ditatorial, a filosofia tornou-se uma ameaça para o novo governo constituído e para a ordem institucional. A filosofia, que dentro das universidades inaugurava um esforço de auto-afirmação, buscando várias alternativas para ampliar a abrangência de seu pensamento, seja em relação à diversificação da reflexão filosófica, seja em relação a uma maior preocupação com a realidade brasileira, viu-se repentinamente cerceada pela censura em sua liberdade de pensar, depois marginalizada, banida da escola e substituída por Moral Cívica e EPB. Os próprios filósofos, acusados de subversivos, foram cassados e muitos deles exilados. Este foi o primeiro momento da filosofia. Um tempo de trevas e estagnação. A única filosofia permitida era aquela que sustentava a nova ordem social e política imposta.

No final da década de 70, começam a surgir vozes que proclamam a necessidade da retomada da reflexão filosófica. Aqui começa o segundo momento da filosofia entre nós. É um momento de muita expectativa e de muita esperança na potencialidade da filosofia como força capaz de revitalizar a arte de pensar, co-

mo condição para recuperar a qualidade do ensino. Agora a filosofia é novamente lembrada como uma instância de solução, de afirmação e de construção de uma nova educação e de uma nova sociedade.

Uma observação simples nos mostra que esses dois momentos de nossa filosofia revelam claramente que a autenticidade da reflexão filosófica está vinculada à consciência crítica, ao livre debate e à autonomia de pensar. São situações que só ocorrem em regimes democráticos. O filósofo precisa ter liberdade de pensar, da mesma maneira que o artista deve sentir-se livre para criar suas obras de arte. Tanto o pensador, quanto o artista não podem estar a serviço de interesses, mas comprometidos com a verdade e com a beleza. A reflexão filosófica e a criação artística só acontecem num ambiente de liberdade, de autonomia e de pluralismo do pensamento. Por isso, todo e qualquer regime totalitário acaba controlando a reflexão filosófica, reduzindo-a a uma única maneira de pensar, ou seja, aquela que representa o pensamento oficial, isto é, a do regime.

Esta volta da filosofia não representa apenas a recuperação do exercício de pensar livremente e da retomada do pensamento crítico, mas significa, acima de tudo, a esperança da reconstrução de uma sociedade livre, da formação de um cidadão consciente, capaz de exercer a plenitude da sua cidadania. Hoje, a sociedade brasileira em geral e a universidade em especial sentem a necessidade da reflexão filosófica para poderem assumir consciente e livremente os destinos de sua própria história.

O novo momento histórico da filosofia na escola e na universidade nos leva a tomar três providências a fim de evitar que essa reflexão filosófica emergente fique comprometida em seu crescimento. A primeira diz respeito ao perigo de se confundir reflexão crítica com processo de doutrinação ou de ideologização. O filósofo pensador não se julga dono da verdade, mas um peregrino em busca da melhor compreensão e interpretação da realidade. O filósofo (se assim pode ser chamado) doutrinador julga-se portador da verdade e da verdadeira consciência crítica, procurando impor sua própria compreensão do mundo. Por isso, o verdadeiro exercício do filosofar instaura-se na medida que abre espaços, aponta possibilidades, proporciona condições e fornece informações suficientes para que cada pessoa possa construir sua visão de mundo e possa definir sua existência. Com isso, pode-se dizer que a formação da consciência crítica é um trabalho de responsabilidade pessoal inalienável.

A segunda providência refere-se ao caráter atual da filosofia. A reflexão filosófica precisa mergulhar na realidade do mundo contemporâneo e nas situações existenciais e sociais que nos envolvem. Somente assim o discurso filosófico será um discurso vivo, participativo e influente no processo de transformação da comunidade humana. Mas a contemporaneidade do discurso filosófico não pode desprezar a herança cultural da história de cada sociedade. A contemporaneidade não implica desconsiderar as realizações do passado; ao contrário, é a partir dela que se consegue a compreensão do presente e se podem traçar as

utopias do futuro. A filosofia contemporânea não tem como preocupação primordial estudar teorias e doutrinas. Mas ser capaz de elaborar um diagnóstico da situação em que vivemos. Os filósofos do passado são nossos mestres, enquanto se tornam os interlocutores de nossos debates, não enquanto definem a nossa realidade, pois aqui está o nosso trabalho, ou da reflexão filosófica contemporânea.

Por fim, é preciso não criar ilusões pensando que uma vez introduzida a filosofia na escola, na universidade ou nos cursos, tudo está automaticamente resolvido. A filosofia não é milagreira, nem salvadora por si só. A filosofia nem sempre é inovadora e revolucionária. Historicamente ela exerceu funções de controle e de sustentação de regimes opressores e totalitários. Diz Gadotti que "a filosofia, a arte e a religião igualmente serviram muitas vezes de álibi, como ocasião de fuga da realidade concreta para um mundo imaginário e impotente, desempenhando o papel de um verdadeiro ópio, não chegando a nada, não conduzindo a nenhuma mudança profunda, ao contrário, angajando-se fortemente na manutenção e na continuidade das coisas" (Educação e poder, p. 29).

É importante lembrar, também, dentro desta mesma preocupação, que a filosofia não é detentora do monopólio do pensamento humano e que o pensamento não é o monopólio da verdade. A filosofia, de um lado, nos aponta caminhos alternativos e possíveis, nos oferece compreensões e leituras da realidade e nos mostra soluções provisórias; por outro lado, a filosofia desmascara falsas consciências e denuncia o não-sentido de muitas situações ditas humanas. A filosofia constitui-se numa busca vigilante e contínua do significado do modo de ser do homem, de sua presença no mundo e de suas criações sob todos os aspectos. Esta busca caracterizou a filosofia desde suas origens gregas, por isso, ela é capaz de instaurar e desenvolver o diálogo entre nós e com o meio em que estamos inseridos. Foi pela forma de diálogo que os grandes mestres da filosofia grega levaram seus interlocutores à descoberta da verdade. Se o pensamento filosófico deve se desenvolver no diálogo, ele não pode ser nem impositivo nem dogmático; pelo contrário, ele será uma construção dialética do saber como compreensão e interpretação do mundo.

O positivismo científico levou-nos a assumir atitudes impositivas e dogmáticas. Diante de uma fórmula matemática, diante da comprovação de um experimento científico, diante da verdade objetiva não se admite questionamentos, mas apenas a adesão. Isto porque as ciências partem da aceitação de um conjunto de princípios inquestionáveis, da segurança de seus métodos, da exatidão e rigor de seus resultados e da eficácia de suas aplicações. Nesta perspectiva os cientistas tornaram-se os grandes sábios e a cientificidade tornou-se o único critério de verdade, uma verdade a ser ensinada e aprendida. Tudo isto faz crer que as ciências possuem a chave das soluções de todos os problemas.

Envolvidos por esta atmosfera científicizada, resta-nos saber se de fato as ciências têm condições e competência para abordar toda problemática da existência humana. Por exemplo, como determinar o sentido da existência humana,

como estabelecer o sentido do mundo, como equacionar as questões de justiça e paz, como distinguir entre o bem e o mal ou como definir o bem comum e uma ordem social justa? Tais temas, sem dúvida, colocam-se fora do alcance da objetividade científica e das verdades lógico-matemáticas. Aqui não funcionam os instrumentos de medição, nem as tabulações têm valor e, muito menos é viável apelar para metodologias quantitativas. Tais procedimentos, sem dúvida, acabariam por falsificar o conteúdo destes temas.

É nesta área, além da fronteira das ciências, que a filosofia encontra a matéria-prima para desenvolver sua reflexão. É aqui e neste momento que se define a tarefa desta abordagem filosófica sobre a educação física. Qual seria o sentido da educação física? Onde encontrar os critérios capazes de garantir a identidade da educação física? Para tentar responder a essas questões, podemos tomar três posições que resumem as diferentes tendências dos estudiosos da educação física num elogiável esforço de garantir-lhe sua própria identidade e autonomia. Tais tendências não se excluem; ao contrário, podem completar-se. A diferença consiste no valor prioritário tomado como princípio básico que deve definir e fundamentar as atividades específicas da educação física.

## 1. A EDUCAÇÃO FÍSICA COMO CIÊNCIA

Há um grupo bastante expressivo e bem-determinado de pesquisadores que sonham com a educação física como uma ciência autônoma. Eles defendem, no fundo, o ideal do novo espírito científico proposto pelos neopositivistas contemporâneos. Para este grupo, a educação física e o profissional por ela formado serão respeitados quando a educação física for reconhecida pela comunidade dos cientistas como uma ciência específica. Isto significa defender o princípio de que a educação física deve ter capacidade e possibilidades de produzir conhecimentos próprios e não precisar mais buscar em outras ciências seus conhecimentos de base. Enquanto isto não acontece, ficará numa posição subalterna e mesmo de desprezo.

É interessante observar que um lema muito presente é de que "saber é poder". Dentro desta perspectiva, defende-se com muita convicção que a autonomia e independência política, econômica e cultural de um país começa pela independência científica e tecnológica. Esta maneira de pensar parece transferida para a educação física: enquanto ela não tiver seus próprios recursos para produzir seus conhecimentos básicos e para fundamentar suas atividades específicas, ou seja, enquanto ela não for uma ciência específica, não terá identidade própria.

Para alguns, de inspiração mais filosófica e guiados por este ideal de cientificidade, isto acontecerá quando se puder falar num estatuto epistemológico próprio, que poderia ser definido a partir da ciência da motricidade humana. Para outros, a educação física garantiria sua identidade científica, vinculando-se

a padrões de saúde, ou seja, às possibilidades de desenvolvimento orgânico perfeito. Com laboratórios bem-equipados, aliados a uma alimentação adequada e a exercícios físicos corretamente dirigidos e controlados tecnicamente, seria possível fornecer a base científica das atividades específicas da educação física. Em resumo, pretende-se colocar a ciência como o critério supremo da validade da educação física.

## **2. A EDUCAÇÃO FÍSICA COMO CURSO DE FORMAÇÃO PROFISSIONALIZANTE**

Um grupo, talvez o mais numeroso, luta por uma educação física definida como uma atividade profissional liberal. O profissional da educação física, segundo esta tendência, deve ser equiparado ao bacharel em direito, ao engenheiro, ao médico, ao economista, etc.. Somente assim a educação física seria reconhecida pela sociedade, garantindo-se uma fatia no mercado de trabalho. Com isto há também uma preocupação com a legislação como forma de definir e garantir a figura jurídica do profissional e de seu mercado de trabalho. Por isso, luta-se para garantir a obrigatoriedade da educação física em todos os graus do ensino, e, em especial, busca-se estabelecer a exigência do portador do diploma de curso superior em educação física para exercer uma série de iniciativas referentes à preparação atlética e esportiva, ou para a orientação de atividades e instituições que envolvam a ginástica.

Com esses objetivos, as lutas deste grupo fundamentalmente voltam-se para a política de organização profissional e institucional da classe, tentando estabelecer uma legislação federal que dê suporte jurídico e trabalhista aos direitos profissionais e fundamentais dos egressos dos cursos de educação física.

## **3. A EDUCAÇÃO FÍSICA COMO PROCESSO EDUCACIONAL**

Há, por fim, um terceiro grupo, talvez menor, inspirado em temas humanísticos, que busca entender a educação física como uma ação pedagógica. Antes de se tornar ciência, antes de constituir-se em profissão liberal, a educação física é uma sabedoria de viver, uma exigência pessoal e existencial, isto é, uma tarefa educativa. Desta maneira, ela, em suas raízes mais profundas, tem compromisso com a pessoa, isto é, com o crescimento, desenvolvimento e bem-estar do ser humano. Ela é um processo educativo que, antes do saber científico e do trabalho produtivo, tem um compromisso com a existência humana. Não se trata, portanto, de dar prioridade à compreensão cognitiva do homem, nem de aprender a trabalhar e produzir, mas de saber viver. O primeiro valor da existência humana é a vida, viver a vida.

A partir desta maneira de pensar, defende-se, aqui, o ideal pedagógico da educação física por considerá-la uma ação primordial e mais abrangente, com-

promissada com a globalidade das situações humanas. Diante disto é necessário considerar alguns pontos tanto em relação às ciências, quanto em relação ao trabalho profissional.

A ciência, em primeiro lugar, não é uma tábua de salvação, nem infalível, nem geral. Se o fosse, há muito tempo a humanidade teria resolvido seus cruciais problemas. Pergunta-se, hoje, se a solução científica de alguns problemas não se deu à custa de introdução de um número maior de problemas. É bom lembrar que os modelos lógico-matemáticos das ciências exatas são incapazes de tratar corretamente os fatos humanos. Neste sentido Horkheimer é muito claro quando diz que "denúncia de tudo quanto mutila a espécie humana e impede sua felicidade, nasce da confiança do homem (...). Se quisermos verdadeiramente emancipar o homem do medo e da dor, então a denúncia do que hoje se chama razão e ciência é o melhor serviço que a razão pode prestar" (Em: *Cultura e democracia*, p. 1). Brescht, por sua vez, via nas ciências uma única finalidade, a de minorar a miséria dos homens. Quando isto não acontece, está na hora de rever os nossos ideais de cientificidade.

Não se trata, contudo, de negar a ciência, nem as suas contribuições; trata-se, porém, de repensar a ciência dentro de uma nova dimensão de cientificidade e de tecnologia, talvez aquela proposta pela teoria das "ondas longas". Segundo Josephe Huber, um dos defensores das "ondas longas", o tipo de ciência e de tecnologia que fundamentou a nossa civilização esgotou seus recursos e acabou transformando-se numa ameaça iminente de um apocalipse mundial. Seria preciso, para fugirmos desta destruição geral, não só rever as linhas básicas da ciência atual, mas buscarmos uma nova ciência e uma nova técnica. Que ciência e que técnica ainda não sabemos e também não foram definidas; a única coisa que sabemos é que a nova ciência e a nova técnica devem respeitar a ordem da natureza, nunca violentá-la e destruí-la da maneira como fazemos hoje em nome da ciência e da tecnologia.

Esta nova ciência na qual deveríamos desenvolver nossas futuras pesquisas, de um lado rompe com o atual espírito positivista da ciência, e, de outro lado, se aproxima de uma educação física como um processo educacional. Mais do que ser uma ciência autônoma, a educação física precisa mergulhar no espírito da interdisciplinaridade, onde dificilmente se estabelecem fronteiras entre as várias ciências.

A visão profissionalizante, em segundo lugar, encara o mundo como um mercado de trabalho a ser disputado por correntes, não em nome do homem, mas de princípios lucrativos e de interesses econômicos. E quando se tem uma ótica de mercado, facilmente tudo se reduz a mercadoria. O próprio trabalho não é uma ação criadora, mas uma força produtiva negociável. E o negócio engloba tudo dentro das perspectivas de produtividade e de lucro. Toda ação pedagógica, por sua vez, vê na ciência um conjunto de recursos possíveis de serem utilizados, não importando sua origem; e vê na atividade profissional apenas uma possível meta a ser alcançada no processo educacional humano. O trabalho pro-

duto, da maneira como é colocado hoje, está vinculado ao sistema de produção industrial. Essa maneira de produzir não se inspira no homem, mas num sistema econômico. O valor supremo não é o trabalho, mas a vida; por isso precisamos conhecê-la, mas não são os manuais, os conceitos e as definições que nos ensinam viver, mas tentando ler o livro da vida, que é cada um de nós. O que importa é inspirar-se na multiplicidade das manifestações do ser humano, não apenas nos dados científicos a respeito dele. (Às vezes tais dados são negações do humano ou, no mínimo, desvios de sua compreensão). O que importa é proporcionar a todo ser humano melhores condições de realização, não apenas dentro de certas atividades, determinadas por um sistema de trabalho produtivo estabelecido pelas leis do mercado, mas a partir de seus desejos e aspirações.

Apresentar a educação física como uma ação educativa, diante das ideologias científicas e positivistas ou do trabalho produtivo, tornar-se uma tarefa quase desesperadora. Para muitos, ela não passa de uma posição ingênua, merecedora de compaixão ou de indiferença, talvez até de desprezo. É um desafio que nasce de quem acredita nesta afirmação de Sartre: "O homem está condenado a cada instante a inventar o homem" (*O existencialismo é um humanismo*, p. 254). É por esta invenção de si mesmo que o homem se torna o verdadeiro sujeito da história e não quando se limita a executar vontades divinas, ou ao ser levado pelas correntes irreversíveis das dialéticas de materialismos absolutistas. A ação educativa é o homem assumindo a condição de seu destino existencial.

Falar da educação física como uma atividade educativa implica defender a idéia da totalidade do ser humano. Não apenas como uma totalidade individual, mas como uma totalidade social. Não se trata de somar partes, até hoje antropologicamente separadas, nem perseguir modelos "a priori" definidos, mas embrenhar-se no desconhecido para viver, e, vivendo, fazer emergir a imagem de cada ser humano.

A educação física torna-se o lugar próprio da aprendizagem constante de viver, ou seja, uma sabedoria de viver. Não é a ciência da vida. A vida se manifesta, fala e se comunica. Aliás, tudo é um processo de manifestação. O Índio canadense Tatanga Mani expressou-se de maneira maravilhosa quando disse: "Vocês sabiam que as árvores falam? Bem, elas falam entre si e falam para você, se você escutar. O problema é que os brancos não escutam. Eles nunca escutaram os Índios, logo, suponho que não escutem outras vozes da natureza". As ciências não nos ensinam a escutar a vida, mas a decorar fórmulas. Mais, as ciências, muitas vezes, silenciam perigosamente as vozes da vida. Quando sentimos uma dor de cabeça, em lugar de escutá-la como uma voz do corpo denunciando disfunções, nós a silenciamos, em nome da ciência, apelando para os analgésicos.

Cada um de nós precisa conhecer-se a si mesmo através do aprendizado da leitura do livro que nós mesmos somos. Este livro é o nosso corpo. Aí estão escritos os grandes ensinamentos da vida. Infelizmente a linguagem dos livros

nos distanciou de nós mesmos. A apreensão cognitiva de nós mesmos dificulta a compreensão existencial, por isso temos que começar pela descoberta da linguagem da corporeidade. É uma linguagem que, usando a expressão de Maurice Merleau-Ponty, faz parte da linguagem indireta e das vozes do silêncio. É preciso interpretá-la. As necessidades, os desejos, as emoções e os sentimentos constituem a base de seu código lingüístico. Mas como determinar o valor de um sentimento? Como responder a uma necessidade? A fome nem sempre quer uma resposta alimentar. Ela pode ser uma voz da ansiedade. O diálogo que cada um instaura nada mais é que sua própria existência. Por isso, é possível fazermos uma distinção entre nossos conhecimentos intelectuais sobre nós e aqueles que se confundem com a nossa maneira de viver, isto é, aqueles que determinam a escolha de todas as nossas ações.

É dentro deste contexto que se pode perceber a delicada tarefa educativa da educação física. Mais que de cientistas, técnicos ou profissionais, ela reclama por educadores que falem a linguagem da corporeidade humana. Estes não falam em nome das ciências, nem em nome do trabalho produtivo, mas em nome do ser humano. O educador não ocupa o lugar do outro, nem treina, nem doutrina. Ele deixa o outro viver e deixa surgir os espaços da liberdade criativa.

Há, porém, um perigo, na medida que surgem aqueles que, por uma compreensão equivocada do educar ou por vício do hábito, pretendem impor o pensamento verdadeiro e único, da mesma maneira como outrora transmitiam gestos esportivos precisos para o arremesso, corridas ou saltos. Deste modo, o treinador transformou-se em doutrinador de ideologias dogmáticas.

A ação educativa reconhece em cada pessoa um construtor de idéias e de ideais. O ser humano cria utopias, sonha, inventa e constrói mundos. O ser humano pensante não se limita aos quadros mentais, fechados de uma ideologia; ele se abre em questionamentos; também não reduz seus movimentos aos passos monótonos da marcha unida, aos gestos padronizados das academias. O ser humano pensante faz do pensar e do movimento a fonte da expressão, da invenção e da criação da imensa paisagem que é sua própria existência. A existência compreendida desta maneira não fará do ser humano um autômato ou um robô, mas uma obra de arte. E toda obra de arte é criada para ser contemplada, sentida e vivida.

## **Pensando jogos escolares brasileiros alternativos**

Os JEBs – Jogos Escolares Brasileiros – mostram, pelo seu próprio nome, que devem ser entendidos dentro de um contexto escolar e educacional. Trata-se de um evento de estudantes a ser considerado como um momento, talvez com um significado específico, do conjunto da vida escolar do jovem brasileiro. Os JEBs são uma parte do todo escolar, isto é, devem estar incluídos na vida e na filosofia das preocupações educacionais.

Outro ponto fundamental para se pensar os JEBs consiste em vê-los como um todo. Tudo o que acontece neste evento deve estar inter-relacionado de maneira orgânica, desde a programação até a avaliação final. E neles é preciso que a escola se faça presente como um todo. Os JEBs não podem ser separados em partes estanques, onde alguns decidem por todos, onde poucos participam e a maioria fica excluída. É preciso pensar instrumentos de participação e de envolvimento do maior número possível, quer de estudantes, quer de escolas. Para que isto aconteça será necessário que as comunidades escolares pensem as possibilidades educativas que uma organização como os JEBs pode oferecer. Parece importante começar a pensar os JEBs, não a partir dos aspectos administrativos, mas dos aspectos educacionais. O administrativo deve estar a serviço de uma filosofia e de uma política educacional.

### **1. OS JEBs**

O nome diz tudo: jogos escolares brasileiros. É um evento organizado para escolares brasileiros com o objetivo de práticas esportivas. Mas esta reunião esportiva que caráter deve ter? Ou, se quisermos, que objetivos básicos devem fundamentá-la? Terá o caráter organizacional de um campeonato à maneira de outros campeonatos que ocorrem a nível nacional ou internacional? Ou os JEBs devem ser entendidos como um grande encontro de confraternização da juventude estudantil brasileira? Em outras palavras, devem ser atletas ou estudantes

os participantes? Na resposta a esta questão do perfil dos encontros pode estar o começo de possíveis mudanças. Podem aparecer os conciliadores, os de meio termo. Mas o que importa é observar que pelo fato de se acentuar a idéia de atleta, os aspectos esportivos ficam em primeiro plano, se for acentuada a idéia de estudante ou escolar, os critérios básicos podem ser outros, embora não se exclua o aspecto técnico-esportivo. Assim, pode-se pensar os JEBs como uma aproximação e intercâmbio das grandes e diversificadas riquezas culturais deste país continente, ou como uma oportunidade para milhares de jovens brasileiros conhecerem seu País, o seu povo, suas diferenças, suas belezas e tantos outros aspectos culturais e naturais que os frios manuais de história e geografia não conseguem transmitir; ou poder encontrar colegas, costumes, experiências, modos de pensar e de falar que os enriquecem em suas experiências pessoais e abrem seus horizontes de vida e de inteligência.

Poderiam ser, então, os JEBs uma grande festa onde não só se joga, mas onde confluem todas as potencialidades de uma juventude sonhadora e cheia de vida. Ter-se-ia assim uma amostragem da diversidade cultural e colorida que é o Brasil, que precisa de cidadãos competentes e conscientes, egressos dos bancos escolares. Os JEBs, mais do que uma oportunidade para medir forças e revelar superioridades, podem ou devem ser uma ocasião para juntar forças e fortalecer nossos compromissos de fraternidade, de tal maneira que ninguém queira ser superior ao outro para humilhar e dominar, mas para contribuir com maior intensidade em favor dos que mais necessidades têm.

Uma compreensão mais adequada do que podem ser os JEBs só será possível quando, com muita clareza, tivermos definido o significado do jogo e das demais atividades que podem fazer parte dos mesmos.

## **2. O JOGO**

O jogo possui dimensões antropológicas, sociais e políticas de profunda densidade. Disto ninguém duvida. Falar em jogo, portanto, implica mexer em questões que nos lembram desde as origens do homem até as mais sofisticadas formas técnicas de jogar.

O jogo pode ser visto como uma manifestação humana em forma de brinquedo alegre e desvinculado de qualquer outro interesse, além do simples prazer de brincar. Ou então o jogo pode ser visto como uma forma de competir e de vencer os outros. No primeiro caso, o jogo não passa de formas criativas e descontraídas em que os outros se tornam presenças agradáveis com o objetivo de viver momentos de prazer e de satisfação. No segundo caso, o jogo, facilmente, pode transformar-se em confrontos ou lutas, em que as atividades realizadas não têm um fim em si mesmas, mas na conquista de outros objetivos. Os outros não são companhias agradáveis, mas obstáculos a serem superados para que se possam alcançar as metas previstas.

Múltiplas e complexas são as conceituações para tentar diferenciar os vários tipos e níveis de práticas esportivas. Tais distinções têm mais um caráter técnico e administrativo do que uma valoração humana e pedagógica do jogo. Por isto torna-se importante meditar sobre as intenções que envolvem nossas atividades esportivas e suas complicadas regulamentações.

Para tentar alimentar a nossa reflexão sobre o jogo, podemos fazer algumas comparações com outras atividades humanas. A ciência, por exemplo, é o resultado da inteligência racional do homem baseada numa ordem lógico-matemática do mundo e na crença de que é possível conhecer esta ordem. Seria descobrir as regras do jogo da natureza. Tais regras seriam fixas e rigorosas. Os avanços tecnológicos são o resultado do homem prático e produtivo. O homem percebe que existem maneiras diferentes de realizar atividades. Um são mais produtivas que outras. A técnica ensina que o melhor é fazer alguma coisa com o mínimo de esforço e o máximo de rendimento. O jogo, por sua vez, seria o resultado das manifestações do homem que brinca. O homem da ciência e da técnica foi precedido pelo homem lúdico. Mais, os próprios avanços científicos e tecnológicos são o resultado de experiências lúdicas. De tudo isto, torna-se fácil concluir que o homem percebe que existem atividades que se colocam fora dos rendimentos, fora da ciência, fora da produção. Ele sente que há momentos em que ele precisa refugiar-se em certos tipos de ocupações que o deixem livre e satisfeito.

O jogo pode manifestar-se dentro das três dimensões. Infelizmente, hoje, o brinquedo está sendo tratado com os parâmetros da ciência e da tecnologia. O brinquedo deixou de ser brinquedo. Ele transformou-se num jogo com regras, com interesses, com ambições, com lucros e vantagens. Jogar tornou-se uma atividade dependente dos conhecimentos científicos, dos segredos técnicos e dos interesses econômicos. Aos poucos ninguém mais sabe o que é brincar. As próprias crianças, rodeadas de artefatos plásticos de todos os lados, acabam tendo uma infância sem brincar. O seu brinquedo transformou-se no jogo dos adultos.

A compreensão do jogo, como brinquedo, vai possibilitar uma revisão de nossa consciência lúdica, e vai transformar, sem dúvida, a visão dos JEBs. Mas o jogo, visto a partir da ciência e da técnica, vai propor que os JEBs sejam campeonatos escolares. Escolares porque realizados com alunos de escolas.

Podemos buscar outras instâncias do jogo. Uma delas, talvez a mais adequada, seja a de uma atividade criativa. Konrad Lorenz, em seu livro *A demolição do homem* acentua com muita força a idéia de que o brinquedo é uma ação inventiva do homem, aliás, segundo Schiller, a primeira atividade criativa do homem, o que vale dizer que a humanidade do homem foi inaugurada, ou teve origem, no ato de brincar (*A demolição do homem*, p. 63).

Rever os JEBs, talvez, não implique apenas recuperar a idéia de brinquedo, mas, o que pode ser mais significativo, recuperar as dimensões da criatividade e da imaginação. O jogo, neste caso, não se sente escravo de leis, nem de

competições, nem de vitórias, mas compromissado em construir e criar formas mais humanas de viver e de conviver. Tal recuperação, portanto, nos levará necessariamente para uma revisão do valor humano e social do jogo. Brincar é uma manifestação espontânea e criativa do humano no homem e, ao mesmo tempo, um encontro alegre com os outros. Brincar revela sempre uma comunhão de vida com os parceiros. Há sempre um fazer de conta que agrada. Os participantes das atividades lúdicas são companheiros que constroem juntos o prazer de estarem juntos. O confronto, a luta, a oposição aparecem sob a forma da ilusão. Os diferentes papéis exercidos, além de serem reversíveis, são entendidos como momentos sucessivos de um acontecimento que é uma totalidade.

O jogo, entendido sob a ótica do brinquedo e da criatividade, terá maior espaço para ser entendido como educação também na medida que busca desenvolver as capacidades inventivas e conduz à convivência fraterna. Em poucas palavras, brincar é educar-se pela criação e pela convivência.

### 3. O NÍVEL TÉCNICO

A ciência e a técnica estão na base do trabalho produtivo, mas vinculam-se também ao desenvolvimento da vida humana. Dizia Brecht que a "única finalidade da ciência é aliviar a miséria da existência humana". Com isto pode-se afirmar que nos espaços abertos pela ciência e com os recursos da técnica é possível desenvolver atividades lúdicas. O problema surge quando invertemos a ordem. A ciência e a técnica devem estar a serviço da ludicidade humana e não ao contrário, subjuga-la. O homem desenvolveu a ciência para fundamentar sua ação e aperfeiçoou a técnica para melhorar seu modo de agir e de produzir. Brincar não prevê o emprego da ciência e da técnica, mas também não o exclui. O simples fato de introduzir aspectos científicos e tecnológicos nas formas lúdicas não lhes tira a dimensão do brinquedo.

As ciências, em especial a biologia e a fisiologia, fornecem muitas informações sobre o comportamento e os recursos do corpo humano nas suas diferentes possibilidades de movimento ou de formas de posturas. É possível saber como se armazenam energias ou se as dispõem, como se adquirem ou se perdem habilidades, como é possível aumentar o rendimento. As ciências nos ensinam como se vive adequadamente a condição corporal e, na medida que o brinquedo encontra sua maior fonte de manifestação no corpo, seu conhecimento torna-se fundamental. Além disto é um dado antropológico que o ser humano busca ampliar suas capacidades e potencialidades para poder desenvolver atividades cada vez mais perfeitas e adequadas. Uma ação bem executada pode aumentar o nível de satisfação. Não podemos esquecer os jogos artísticos, a beleza e o prazer estéticos. A biomecânica, também, proporciona ao atleta conhecimentos de mecanismos que mostram o funcionamento motor do movimento de todo corpo humano como um todo ou em seus membros separadamente. O que

é preciso resguardar, neste caso, é o não esgotamento do movimento humano na perspectiva mecânica.

As diferentes modalidades esportivas mostram como o homem consegue alcançar certas performances de alta beleza estética. Mas tal grau de beleza só se tornará validamente lúdico se acompanhar um alto grau de satisfação interna. Conseguem-se assim espetáculos de rara harmonia, equilíbrio e plasticidade. É de crer que gerem nos espectadores e no ginasta ou atleta – que mais se assemelham a artistas – um sentimento de admiração e de encanto. Um jogo de alto nível técnico deve ser entendido como um aperfeiçoamento, não só artístico, mas também humano. Não se trata de proclamar superioridades técnicas de uns e conseqüente inferioridade ou humilhação de outros. Jogar com o máximo de técnica poderá ser jogar com o máximo de satisfação e de alegria. Pode significar, ainda, a proclamação do grau de perfeição que o homem pode alcançar na execução de movimentos ou na condução e manuseio de objetos.

#### **4. ATIVIDADES QUE PODEM SER INCLUÍDAS NOS JEBs**

A solução desta questão depende de tudo o que foi dito até agora. Pela sigla, os JEBs parecem comportar apenas componentes que dizem respeito a atividades esportivas. Se entendermos, porém, os JEBs como uma grande confraternização de escolares, é lícito pensar em ampliar as atividades, embora escapem do domínio do jogo. Além disso, se entendermos o jogo e as diferentes atividades esportivas como manifestações culturais, e não como competições a nível de torneios ou campeonatos, torna-se legítima a inclusão de outras manifestações culturais ligadas à escola, como teatro, dança etc. Por fim, se pensarmos as atividades esportivas vinculadas à educação física, ou seja, como maneira de desenvolver a educação física escolar, fica quase obrigatório pensar em ampliar os componentes dos JEBs.

Pode-se, portanto, entender os JEBs como um evento que deve mobilizar toda comunidade escolar de cada unidade de ensino. Pode-se considerá-los, também, como um excelente espaço para o encontro das diversidades culturais. Em especial, os JEBs podem constituir-se em um grande aliado para se fazer a educação física. Tudo isto parece mostrar que as outras atividades educativas, além das esportivas, devem encontrar neles o seu lugar. Por que só as atividades esportivas merecem o privilégio de receber um reforço tão substancial e de tal envergadura para serem motivo de um acontecimento nacional? Ou será que as outras atividades educacionais são menos importantes? Ou, o que seria pior, de fato os JEBs não têm caráter educacional? E dentro da política da realização dos JEBs, por que só um pequeno grupo privilegiado consegue participar, tanto que a maioria dos escolares não tem acesso, e a maioria das escolas, pode-se afirmar com bastante segurança, nem tem conhecimento do que sejam os JEBs? Terão os JEBs finalidades educacionais, ou terão outros objetivos, nem tão educativos

e nem tão escolares?

Baseados nesta reflexão e acentuando a legitimidade de seus raciocínios, sem dúvida, os JEBs podem incluir todas as atividades que se vinculam aos procedimentos educativos da educação física acontecidos na escola. Além disso, se os JEBs devem representar uma grande oportunidade de ampliar o processo educativo, nada mais justo que eles se tornem, também, um fórum de debates, seminários, painéis etc. onde os temas e as questões referentes à educação e a vida escolar brasileiras são abordados, consideradas sua atualidade e sua relevância. Não se pode esquecer que pés e mãos ágeis ou um corpo plástico precisam vincular-se a uma consciência crítica e livre.

Fica claro, assim, que os JEBs, mais que um evento esportivo competitivo, devem ser entendidos como uma oportunidade ímpar para complementar o processo educacional da juventude escolar, oportunizando às escolas, sem excessão, intercâmbios e encontros mais diretos com toda comunidade escolar brasileira.

## **5. FORMAÇÃO DAS DELEGAÇÕES**

Após termos feito uma série de reflexões sobre as possíveis dimensões e compreensões dos JEBs, pode-se perceber o significado da formação das delegações de cada Estado. O primeiro dado que fica claro é que a delegação não será composta apenas de atletas e dos elementos diretamente envolvidos com o esporte. As delegações precisam ser entendidas como um conjunto de escolares que representam a vida escolar. O segundo dado que precisa ser estudado com muita atenção diz respeito ao processo de escolha dos participantes. Por fim, surge o dado mais conflitante, sem dúvida, que se refere à competência de quem pode realizar a escolha. Ou simplesmente, a quem compete escolher os membros da delegação?

Vamos por partes. No primeiro caso, não resta dúvida que as delegações precisam ser organizadas dentro das diferentes modalidades de atividades que comportam os JEBs. O escolar atleta poderá ser entendido como uma peça importante, mas não necessariamente deve ser privilegiado por isto. No segundo caso, torna-se necessário pensar a partir de uma ótica educacional os critérios que fundamentam a escolha dos integrantes da delegação. O rendimento técnico esportivo é reduzido a apenas um critério, entre outros, que pesa quando se trata de atividades esportivas. E mesmo, neste caso, poderá não ser o único nem o mais importante. As escolas ou os Estados poderão estabelecer outros critérios de caráter pedagógico, psicológico ou social. Ter um bom rendimento na modalidade esportiva ou nas outras atividades culturais poderá não ser suficiente para que alguém seja selecionado. Se pensarmos dentro das perspectivas educacionais, podemos exigir em primeiro lugar que o escolar, atleta, artista ou dançarino seja portador de série de predicados que o recomendam diante de to-

da comunidade escolar como uma pessoa de bom desempenho no conjunto da vida escolar. Fica claro, portanto, que os critérios podem estar baseados em valores psicológicos, intelectuais, sociais e morais. No terceiro caso, referente a quem cabe a escolha dos integrantes das delegações, parece que ficou evidenciado, diante do que está sendo exposto até aqui, que é necessário envolver toda a comunidade escolar. As estratégias de se fazer isto dependem muito do nível de maturidade e de consciência que a escola alcançou. Quando temos, numa escola, uma comunidade escolar de vida, a questão torna-se mais fácil e viável. Quando a escola não consegue definir-se como uma comunidade de vida, tudo fica mais difícil, não só quando se trata de escolher e definir as delegações.

Seria ainda ilícito, talvez, pensar-se num critério que, de alguma maneira, não está diretamente ligado às atividades dos JEBs, mas pode estar muito presente na escola brasileira. Trata-se de pensar escolhas de alunos, também, devido a sua condição econômica. A maioria dos alunos de nossas escolas, todos sabemos, estão impossibilitados de viajar e conhecer o seu País, por total falta de recursos. Por que na escolha das delegações não se pode levar em consideração este aspecto?

Em tudo o que foi dito é preciso acentuar que não se trata de querer impor um critério sobre o outro, nem de reduzir a escolha a um critério. O importante é que todas essas possibilidades formem com seus critérios um conjunto equilibrado e harmônico.

## 6. A PREMIAÇÃO

A premiação é um assunto muito delicado e profundamente questionável, especialmente do ponto de vista pedagógico e educacional. A premiação vicia as pessoas. Muito mais, pode desvirtuar toda e qualquer atividade humana, não só escolar. Tudo passa a ser pensado em função do prêmio ou da recompensa. Os JEBs acabam valendo pelas medalhas obtidas, e nada mais. A idéia dos JEBs como participação, como educação, como confraternização ou como festa acaba sendo completamente ofuscada pelo valor do prêmio. A delegação só é reconhecida quando voltar com medalhas. Não ganhar nenhuma medalha é uma humilhação. Ser o último significa o desprezo. Por que não se pode pensar em outras contribuições como as experiências adquiridas, as convivências, os intercâmbios? Ninguém se lembra, e muito menos fala, destes outros aspectos da premiação que, sob o ponto de vista educacional, poderão ser os mais significativos.

Diante destes fatos é preciso começar a pensar sobre o tipo de premiação ou a necessidade de prêmios. Muitas vezes argumenta-se que é preciso recompensar o esforço. Nada mais correto. Mas será que este argumento não esconde uma grande falácia. Acontece que obter o primeiro lugar não significa automaticamente maior esforço. Um escolar, por exemplo, em situação adversa de meios

ou de porte físico pode fazer um esforço muito maior do que seu colega que chega em primeiro lugar devido, não propriamente ao maior esforço, mas a sua situação privilegiada de recursos econômicos ou de compleição física. Portanto, não estamos premiando o maior esforço, mas os privilégios de alguém, que podem estar vinculados ao próprio sistema econômico e social.

A questão da premiação não é uma preocupação para o esporte festivo. Ela surge no momento em que os jogos se tornaram competições, com a obrigação de vencer. Isto exige que o trabalho, o sacrifício, o esforço sejam recompensados pelo prêmio. O jogo não é um prêmio em si mesmo. A festa tem como premiação aquilo que se festeja. Mais uma vez podemos recorrer a Konrad Lorenz quando denuncia o princípio de competição, dizendo que "a propensão à competição é a tendência de uma pessoa querer 'levar a melhor' sobre outra", mas, segundo ele, "os efeitos mais deletérios da competição entre as pessoas se encontra na área financeira" (*A demolição do homem* p. 151).

A solução da questão da premiação deve, portanto, começar a partir de estudos e debates que envolvam os alunos sobre o conceito de competição, sobre o significado dos prêmios, não apenas referentes às atividades esportivas, mas no contexto global da vida humana. A recompensa como satisfação do que se faz, sem dúvida, é uma dimensão antropológica indispensável. O que se questiona é a necessidade de que é preciso incluir também e sempre um valor pecuniário.

## **7. REGULAMENTAÇÃO DAS ATIVIDADES DOS JEBs**

Toda atividade que se propõe determinados objetivos precisa de uma regulamentação que estabeleça algumas normas orientadoras. Diante do regulamento, porém, podemos ter diferentes posturas. O regulamento pode ser entendido como um conjunto de normas ou leis fixas que devem ser cumpridas a qualquer preço. Por outro lado, pode-se ver o regulamento como um balisador de ações e iniciativas. O que importa, neste caso, são as atividades e as pessoas que as praticam. O regulamento ou as normas passam a se ajustar segundo as circunstâncias exigidas pelo momento. As regras são feitas para auxiliar e para garantir o grau de satisfação e de perfeição na execução de tais eventos. No primeiro caso, temos o império da lei. No segundo caso, temos a intencionalidade das pessoas. É bom lembrar que no brinqueado o que brinca é ator e criador do ato de brincar.

Partindo destas colocações, podem-se observar duas situações bastante diferentes. A primeira consistiria em adotar a legislação esportiva internacional. Isto implica que os locais onde os JEBs se realizem possuam toda infra-estrutura adequada e exigida para que os eventos esportivos se realizem dentro das normas técnicas. Isto também implica considerar os JEBs como campeonatos ou torneios.

A segunda consistiria em elaborar uma regulamentação básica geral levando em consideração a situação do universo escolar brasileiro e, de maneira fundamental, os objetivos educacionais a que os JEBs estariam vinculados. Esta regulamentação básica serviria apenas para sustentar um conjunto de princípios de filosofia e de política pedagógicas. A complementação particularizada e específica estaria afeta diretamente à edição do evento, considerando o local e todas as circunstâncias ou particularidades dos mesmos. É bom lembrar que, quando o princípio de competição com a obrigação de vencer não entra em cena, as regras deixam de ter muita importância.

Neste caso, novamente, volta à tona a questão da competência, isto é, a quem cabe a elaboração dos regulamentos. Na alternativa em que só se pensa numa regulamentação básica geral, deverá haver uma participação mais abrangente possível de todas as comunidades escolares que compõem o universo educacional brasileiro. Trata-se aqui de definir e acompanhar uma filosofia política educacional do processo educacional brasileiro. Na outra alternativa, a da aplicação em cada edição dos JEBs, novamente vale o critério do maior envolvimento possível dos que vão participar do evento. Fica evidente que a maior parcela de responsabilidade pode ser assumida pelos anfitriões do acontecimento, já que eles são os que mais conhecem as reais possibilidades de que dispõem.

## **8. ORGANIZAÇÃO**

Um evento qualquer sem organização não funciona; portanto, é óbvio que não será possível pensar qualquer promoção com um mínimo de organização. Mas existem várias e diferentes maneiras de entender uma organização. Podemos apontar dois extremos. O primeiro coloca a organização nas mãos de alguns. Algumas pessoas especializadas, para garantir a eficiência, pensam, definem e decidem tudo. Trata-se de uma questão técnica. Só técnicos resolvem. Eles, os técnicos, pensam e prevêm tudo, nada lhes escapa. Tudo irá acontecer segundo suas previsões. Os casos omissos ou os imprevistos também têm seu caminho de solução. Em termos de funcionalidade é uma beleza. Os participantes nada precisam fazer, ou melhor, uma coisa só devem fazer: seguir as normas estabelecidas. Nada têm que decidir. Tudo está decidido e acontecerá na hora exata. Para isso existem as comissões e subcomissões que entram em ação de maneira mecânica e sincronizada. Ninguém precisa perder o sono com preocupações pelo andamento do evento em termos administrativos.

O outro extremo seria deixar que as coisas acontecessem na medida que os fatos vão surgindo. Não há nada predeterminado. Os problemas são solucionados conforme aparecem. Todos são responsáveis pela organização. Não há um grupo da organização e das decisões.

Há, porém, uma maneira de organizar em que é possível envolver e comprometer a todos ou, pelo menos, a um número grande de participantes e mesmo de pessoas não diretamente envolvidas. Isso acontece quando se cria uma consciência de que um evento exige o comprometimento de cada um dos participantes em todas as instâncias do mesmo. Cada um precisa sentir-se responsável com tudo o que diz respeito ao acontecimento. Ele mesmo procura espaços de participação e de colaboração. Sempre que percebe que pode ser útil, não se nega a colaborar, nem mesmo precisa ser convocado. Há, porém, os que fazem o contrário. Nem das suas próprias coisas cuidam, quando não distribuem entre seus colegas o seu fardamento e até os objetos de uso pessoal.

Esta última maneira de pensar, a organização coloca-se na ótica do processo educativo. Uma educação em que nos educamos mutuamente enquanto nos voltamos uns para os outros. A organização dos JEBs pode ser vista como uma questão de administração ou como uma questão de educação. Os JEBs, portanto, seguindo o que já foi exposto, não requerem uma organização fundada nas ciências da administração, mas inspirada no processo educacional em vista da criação de uma consciência solidária e social.

## 9. AS COMUNIDADES ESCOLARES E OS JEBs

A grande razão da realização dos JEBs deve ser tributada às escolas. Os JEBs devem estar em função das escolas e não o contrário, como parece acontecer hoje, as escolas estão em função dos JEBs. O que vale dizer que os JEBs devem ser definidos pela escola. Portanto, os JEBs precisam ser pensados, organizados e realizados não só em nome das escolas, mas pelas escolas e dentro da filosofia educacional, que, nem sempre se identifica com a filosofia dos desportos. Inclusive é preciso questionar a validade de sua dimensão nacional, regional ou, simplesmente, municipal.

Aqui começa a exigência de mobilização das comunidades escolares em vista a uma revisão dos JEBs. É necessário estudar, refletir e debater o significado dos JEBs a partir do contexto escolar, político, econômico e social em que vivemos. Sem esta mobilização será impossível remover esta herança pouco educativa e pouco escolar que os JEBs carregam desde longa data, rotulada por uma perspectiva de um esporte de alto nível, com o objetivo de revelar talentos para os grandes eventos do esporte nacional e internacional. Lamenta-se que os JEBs pouco têm contribuído para trazer medalhas olímpicas, mas nunca se falou se os JEBs contribuem para a formação de homens conscientes.

Já ficou dito nesta exposição que não se exclui a alta performance, mas também ficou claro que este não pode ser o critério básico da definição e da avaliação dos JEBs. Por outro lado, ficou muito bem garantido que o acento deve ser dado sobre a idéia de *escolar*, ou seja, de *escola*, o que significa privilegiar um conteúdo eminentemente educacional.

Com isto ficaria muito bem destacado que os professores de educação física precisam assumir um papel mais decisivo no âmbito do processo educacional e que a educação física, antes de pensar em atletas, precisa pensar na pessoa humana, no homem, no cidadão. Mais do que um treinador, o professor de educação física deve ser visto como um educador. Os JEBs, portanto, só alcançarão seus objetivos educacionais na medida que as Escolas assim o quiserem. Será um trabalho lento, como todo processo de mudanças na esfera da vida e do pensamento humano. Mudar uma maneira de pensar leva sempre em consideração o fator tempo, aliado à paciência e à persistência.

Os JEBs ou, particularmente, o sonho de vê-los dentro de uma nova paisagem, nos levam a pensar que são um evento de jovens. Os adultos, em geral, gostam de organizar, definir e fazer eventos para os jovens usando todas as categorias dos adultos. Os jovens, na verdade, não passam de meros participantes e espectadores da organização dos adultos. Nesta reflexão, talvez, pode-se reconsiderar que os JEBs devem ser um evento em que os escolares devem ser considerados não só como participantes, mas também como aqueles que tomam parte ativa nas grandes decisões.

Se acreditarmos que os JEBs são uma instância do processo educacional escolar, precisamos aceitar correr riscos, precisamos admitir as possibilidades de falhas e mesmo de erros. Os JEBs devem, portanto, ser cada vez menos uma organização dos adultos para os jovens e, cada vez mais, um encontro dos jovens para os jovens.

## Os jogos escolares brasileiros no futuro

### 1. PENSAR O FUTURO

Por que estamos preocupados com o futuro? O importante não seria viver o momento presente? Além disto a sabedoria popular desde as sociedades primitivas sempre afirmou que as preocupações com o dia de amanhã são vãs, porque o futuro não nos pertence. Ele está nas mãos de Deus. O homem contemporâneo não pensa assim. A sua compreensão de tempo não é mais a mesma.

Com o surgimento dos humanismos antropocêntricos e com a criação das ciências modernas o homem foi proclamado o senhor de si mesmo, o dominador do mundo e o construtor da história. Esta proclamação de independência representou também a declaração do homem como o senhor do tempo. A história das culturas veio fortalecer esta idéia enquanto mostrou que a compreensão do tempo varia de uma cultura para outra. A proclamação da autonomia do homem como o sujeito da história desenvolveu a consciência do tempo. É no tempo que se concretiza esta autonomia, e no tempo que está por acontecer. O passado já está definido. O tempo futuro, portanto, transformou-se na condição fundamental das decisões humanas. O tempo não é mais visto como uma realidade predeterminada por forças da natureza pela vontade divina, mas a fonte de possibilidades de todas as suas realizações. O passado é o conjunto das realizações da humanidade; o presente é a possibilidade de escrever a história e construir a própria existência; o futuro significa a liberdade das escolhas do homem.

O tempo futuro, na compreensão do homem contemporâneo, contém os espaços da liberdade, onde se pode traçar os planos do homem, onde se acredita concretizar os sonhos de cada pessoa, onde se espera construir um mundo de paz. O futuro deixou de ser a dimensão do tempo colocada na frente da história, como algo definido e determinado, só faltava acontecer, tornar-se realidade. A história estaria escrita, faltava concretizar-se na realidade dos fatos. O futuro

tornou-se assim, para o homem contemporâneo, a abertura dos horizontes da esperança e a segurança de que o homem tem possibilidades de traçar seus próprios caminhos.

Mas o futuro não é o nada, o vazio. O futuro está enraizado no passado e constitui-se na motivação fundamental para se viver o presente. O homem do presente olha o futuro sob as óticas condicionantes de sua tradição.

A consciência do tempo, portanto, possibilitou ao homem debruçar-se sobre sua história, lembrá-la e reinterpretá-la. A consciência do tempo acendeu no homem a chama da esperança de um novo mundo mais humano. A consciência do tempo revelou ao homem a importância do presente, deste exato momento. É pela maneira de se viver o presente que se manifesta a nossa compreensão do passado e se desenham os nossos sonhos de futuro. Não são os sofisticados planejamentos, nem os grandes discursos que definem o futuro. O futuro se define nas nossas atitudes cotidianas, em nossas decisões tomadas no dia-a-dia.

A consciência do tempo não só revelou ao homem as possibilidades de fazer escolhas e tomar decisões, revelou também que ele não é o senhor absoluto do tempo. Os fatos ocorrem pela confluência de muitos elementos que escapam ao controle do homem. Por isto, se a perspectiva do futuro deu ao homem o sentimento da esperança de poder construir um mundo de paz e bem-estar, não conseguiu, entretanto, apagar no homem, o sentimento de medo diante do que poderá acontecer amanhã. Outrora o homem temia o futuro porque não sabia o que lhe havia sido estabelecido pela vontade inexorável de um ser superior, ou pelas forças cegas do fatalismo. A preocupação com o futuro continua atormentando o homem da era da ciência, como outrora, atormentava o homem da era mítica.

O homem, portanto, continua procurando formas de fugir dos riscos e imprevistos do futuro. As maneiras variam segundo a compreensão da história. Há aqueles, e são muitos, que acreditam poder esconjurar os males e atrair os benefícios do futuro através de rituais mágicos. Acredita-se que a posição dos astros, a justaposição das cartas ou a disposição dos búzios têm o poder de antever o que vai acontecer. O homem da ciência, por sua vez, acredita que o futuro poderá ser previsto e controlado através de um planejamento científico. Nos casos em que a previsão falhar, a falha não se deve à impossibilidade de se prever, mas aos cálculos mal-conduzidos. Os motivos podem ser múltiplos, por exemplo, a insuficiência de dados.

Diante do futuro, talvez, não se trate de eliminar os imprevistos e os riscos, fontes do sentimento de medo, mas de assumi-los como condição humana de construir o futuro. A manutenção do imprevisto mostra condição humana e revela a dimensão do brinquedo que estaria nas origens do humano do homem, segundo diz Schiller. O importante é tomar consciência dos valores e dos critérios que nos levam a decidir o presente.

A visão científica nos transformou em matemáticos, físicos, calculadores e geômetras do futuro. A visão mística nos oferece crenças e rituais. Por que não podemos ser pessoas que aceitam os riscos do futuro e os vivem como um desafio permanente a ser enfrentado a todo momento? Assim não precisamos nem de mapas, nem de cronogramas, nem de amuletos. Precisamos ser apenas sonhadores, possuídos pela esperança e fortalecidos pela confiança em si mesmos. Assim, o futuro torna-se um engajamento na construção do cotidiano. Um trabalho paciente, atento e contínuo. Uma exigente e constante revisão de critérios e valores. Uma consciência do compromisso consigo e com os outros. A coragem de decidir e assumir a existência e a história. O futuro, portanto, é projetado, pensado e renovado a todo instante, dentro de nosso contexto histórico. É dentro de nossa ordem social que o futuro é traçado segundo nossas aspirações ou desilusões vividas no presente. O futuro não é um objeto distante das pessoas, mas algo que flui, que vai passando continuamente por nós. Será pela revisão e consciência da ordem presente que estaremos traçando a ordem futura.

## **2. A ORDEM PRESENTE**

Toda ordem humana representa um esforço do homem e um momento dentro de todo o processo de humanização. A ordem social atual é um destes momentos e um destes esforços. Não existe uma ordem permanente, nem uma ordem universal. Cada cultura, cada etnia, cada época constrói sua própria ordem buscando atender a todos os aspectos da vida em sociedade, o econômico, o político, o familiar, o educacional, o esportivo, o religioso. A ordem estabelecida não só visa atender as necessidades básicas, mas também dar uma solução aos problemas da vida societária. E cada ordem se sustenta sobre um sistema de valores, gerado pela compreensão e interpretação da realidade vivida.

A nossa ordem social atual representa, portanto, uma criação do homem contemporâneo a partir de um sistema de valores, próprio de nossa época. A ordem social contemporânea caracteriza-se como a época da ciência e da tecnologia. Isto significa dizer que a vida humana, individual e social, inspira-se nos princípios da ciência, da técnica. O nosso sistema de valores está construído sobre o conhecimento científico e sobre a ação técnica.

Apesar de cada cultura e cada época caracterizarem-se por uma ordem própria, não se pode dizer que as ordens sejam construídas separadamente sem nenhuma influência mútua. Há sempre vinculações mais ou menos profundas entre o desenvolvimento de uma ordem e outra. Isto porque uma ordem social não é o resultado dado, mas um momento do processo de desenvolvimento cultural e de socialização da humanidade e dos grupos humanos. Ela não nasce do nada, por geração espontânea, pelo contrário, é fruto de uma série de interações de diferentes culturas. As ordens humanas estão entrelaçadas entre si. Cada ordem representa a realização do projeto de um grupo humano dentro do proces-

so global da História. E a história é ação e movimento, mudança e transformação. E o movimento da história é um movimento dialético, onde os elementos agem, interagem e se contrapõem entre si.

A compreensão da história como um processo de mudanças e de transformações nos leva a admitir que toda ordem social não é estática mas dinâmica. Ela está constantemente sujeita à ação e intervenção de seus membros como uma exigência de seu próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento. Hoje, dificilmente alguém aceita a idéia de uma ordem fixa e permanente. Mesmo as instituições chamadas de permanentes estão sujeitas a transformações e variações substanciais. A família, por exemplo, colocada pela civilização ocidental como a célula-mãe de toda ordem social, sofreu modificações profundas. Basta lembrar a introdução do divórcio pela sociedade. O divórcio alterou profundamente a instituição familiar ao tirar-lhe o caráter da indissolubilidade, princípio básico da ordem familiar anterior. Além disso, foi constatado pelas pesquisas etnológicas que a organização familiar não é idêntica nas diferentes sociedades humanas. As pesquisas etnológicas de Pierre Clastres, desenvolvidas junto às comunidades indígenas do Brasil, revelam que entre algumas comunidades a estrutura familiar é quase imperceptível.

A idéia de mudança na ordem social desencadeia nas pessoas sentimentos variados e até contraditórios. Mudança sempre representa uma desacomodação, uma alteração da rotina e um risco. Uma nova ordem contém imprevistos e pode representar para alguns a perda de privilégios e benefícios, enquanto para outros pode significar a esperança de um futuro melhor. Esses sentimentos contraditórios geram os conflitos sociais frente às propostas de mudanças mas que, no fundo, operacionalizam o movimento dialético da história. Tratar a dinâmica das mudanças sociais nos levaria a um longo e polêmico caminho. No momento, o objetivo é levar a refletir sobre o fenômeno da mudança social, sua possibilidade de acontecer e a intensidade de nossa participação.

Os estudos de sociologia, as pesquisas históricas, os trabalhos de etnologia, a história das culturas mostram claramente que não se pode falar numa ordem social, mas em múltiplas e diferentes ordens sociais, frutos da criatividade de grupos humanos ao longo do processo de auto-humanização. Se a ordem social é uma criação dos homens, coloca-se a questão: quem é o autor desta ordem? Quem participa das decisões? É uma criação coletiva? Ou a ordem social é a imposição de alguns sobre a maioria dos membros? Ainda, sendo a ordem social uma criação supõe-se que ela possa e deva sofrer mudanças para adaptar-se às novas situações, segundo as intenções ou interesses de seus criadores. Mais uma vez pode-se perguntar, essas mudanças dependem da vontade coletiva ou apenas de pequenos grupos dominantes?

Diante do exposto e das várias questões, uma coisa fica clara, a de que podemos, isto é, existe a possibilidade de se realizar mudanças na ordem social. O que é mais importante saber é se também devemos desencadear essas mudanças. Ou seja, termos a convicção que a mudança é necessária. A exigência de

mudanças, em geral, nasce quando os membros de uma sociedade se sentem ameaçados ou os seus direitos e necessidades não são satisfeitos. Em outras palavras, a partir do momento em que uma ordem social não corresponde mais aos ideais dos cidadãos começam as exigências e a consciência das mudanças.

É importante lembrar neste momento que a sociedade forma um todo. Todas as instituições estão intimamente ligadas entre si. Por isto, as propostas de mudanças devem levar em conta o fato de que toda mudança social repercute no todo da sociedade. Da mesma forma como a dor no dedo minguinho, não é a dor do dedo apenas, mas de todo o organismo. A interdependência das instituições, além de mostrar a complexidade dos projetos de mudanças, mostra que as mesmas estão inspiradas nos mesmos sistemas de valores. No fundo é o sistema de valores que forma o todo social. As instituições são sua manifestação concreta. Por isto, o esforço de mudar deve começar pelas tentativas de alterar o sistema de valores. Enquanto não houver mudança de instância valorativa, seja de uma pessoa, seja de um grupo, a ordem individual ou social continua a mesma. As mudanças são aparentes ou, na expressão em voga, muda-se para deixar as coisas como estão.

Todo esforço, que propõe mudanças para construir um mundo novo e uma sociedade mais justa, só terá êxito se conhecer o sistema de valores que dá sustentação à uma ordem social. É este sistema de valores que inspira e mantém toda e qualquer instituição de uma ordem social. E a mudança, para que não fique apenas no discurso contestador, possa ser válida e constante, precisa ter a proposta de um novo sistema de valores.

### **3. O MUNDO DO JOGO**

Falar do jogo significa entrar num mundo de mistério, de magia, de ilusões e de interesse. Isto porque o jogo se constitui de situações altamente contraditórias, e está enraizado nas origens da humanidade. Os jogos estão envolvidos de sonhos e desilusões, de sorrisos e lágrimas, de alegria e tristeza, de vitórias e derrotas, de festas e lutas. Realmente, o jogo está vinculado à liberdade e à criatividade da brincadeira, mas ao mesmo tempo está amarrado às normas e às regras das organizações esportivas. O jogo pode ser o momento de lazer, de divertimento e de prazer; ao mesmo tempo, pode ser esforço e trabalho. O jogo pode ser o símbolo da autonomia e auto-realização, entretanto, ele pode transformar-se em força de dominação e de opressão. Enquanto, para uns, o jogo constitui-se em festa, alegria, abraços e vitória, para outros ele se torna um momento de tristeza, lágrimas e derrota. Para o jogador, que pensa um pouco, percebe que a sua festa está construída sobre o sofrimento do outro, que sua alegria custou o preço das lágrimas do outro. Tal situação é gerada pela própria compreensão do jogo. Nós queremos que haja sempre um vencedor e um perdedor. Esta mentalidade não é necessariamente a do jogo como jogo. As pes-

quisas revelam que em certas comunidades primitivas o jogo não tem o objetivo de se chegar a um vencedor, mas de evitar que isto aconteça. O jogo é a festa de todos, portanto o empate é a melhor maneira de fazer com que isto aconteça. Levi Strauss cita uma comunidade africana que ao jogar futebol, aprendido dos missionários, fazem tantas partidas quantas necessárias para que no final haja um empate. Nós fazemos exatamente o contrário. Provocamos tantas partidas quantas necessárias para que surja um vencedor.

Por tudo isto, falar em jogo impõe uma reflexão sobre os critérios e valores que a sociedade utiliza para organizar as atividades esportivas. Sabendo que a sociedade constitui uma totalidade, logicamente conclui-se que as organizações esportivas estão calcadas sobre o modelo oficial das demais organizações.

A nossa ordem social é caracterizada pela sociedade industrial. As organizações da sociedade industrial são estabelecidas a partir da idéia de empresa. Toda empresa tem como fundamento o princípio de lucros e perdas, é sustentada pela força do trabalho e regida pelas leis do mercado. Assim, todo cidadão da sociedade industrial é transformado em trabalhador e consumidor.

A ordem empresarial estabelece o econômico como o valor básico. E todo indivíduo é visto sob o prisma do trabalho produtivo. Todo cidadão é acima de tudo um profissional, isto é, um trabalho qualificado. Por isto, todo trabalho precisa desenvolver-se como uma atividade orientada pelos princípios da técnica. A boa ação é aquela que é executada dentro da técnica exigida. A grande meta do trabalho é a produção, isto é, o resultado que se torna mercadoria. E mercadoria significa dizer um objeto de compra e venda. Tudo é reduzido a mercadoria. O homem passa a ser valorizado pela capacidade de produzir mercadorias. Cada pessoa é identificada, não só pelo que faz, mas especialmente pela técnica que ela domina. O importante é ser um trabalhador especializado, isto é, um técnico. Os técnicos comandam o trabalho. Inclusive o jogo.

A sociedade industrial acabou transformando o trabalho em dogma. O homem torna-se homem pelo trabalho técnico, isto é, pela invenção do instrumento, da ferramenta, da máquina. Para se apontar a grandeza de um homem, basta dizer que ele se manteve a vida toda no trabalho produtivo.

É dentro da ordem social geral que o jogo se desenvolve e se organiza. As iniciativas e as organizações esportivas estão sujeitas aos mesmos princípios de toda organização empresarial. Portanto, os Jogos Escolares Brasileiros, apesar de falar em escolares, não escaparam desta política da ideologia da sociedade industrial. O jogo deixou de ser uma atividade lúdica para tornar-se um trabalho. O Jogador, por sua vez, deixou de brincar para trabalhar, tornando-se um trabalhador como qualquer outro. As atividades esportivas são vistas pela ótica da produtividade econômica. O que vale é a vitória. O Jogador não sente mais alegria e prazer pelo fato de jogar, mas só quando alcança a vitória. O jogo deixa de ser o conjunto das atividades, para se tornar apenas o resultado final. Jogar não é jogar, mas vencer. A partida se resume no gol, na cesta, no ponto. As jo-

gadas bonitas, os dribles, as evoluções criativas desaparecem. Só ficam os números dos resultados. O próprio jogador, porque ele é a condição fundamental do jogo, tornou-se uma mercadoria. O jogador, que passa a ser chamado de atleta, entra nas regras de mercado, da oferta e procura. A filosofia é a mesma que inspirava o mercado de escravos. O esporte transformou-se em área de investimentos. As instituições esportivas tornaram-se empresas. Investe-se em jogadores, como se investe em cavalos de corrida, em carros de fórmula um. Mas a sociedade, e, o que é pior, o próprio jogador, parecem aceitar tal fato como normal. A imprensa, por sua vez, entra no esquema e exalta um atleta pelos milhões que ele custou. Uma partida ou um evento esportivo valem pelos rendimentos econômicos. É a mesma situação denunciada por Saint Exupéry no livro *O pequeno príncipe*, uma casa não vale por ter pombos no telhado ou gerânios na janela, mas pelos milhões que ela custa.

Para todos aqueles que sonham com mudanças, precisam convencer-se de que só será possível uma mudança quando conseguirmos romper com o sistema de valores e com os quadros mentais que sustentam esta civilização da ciência da tecnologia, inspiradora da sociedade industrial.

#### 4. AS RAÍZES DO JOGO

Toda essa mentalidade de produção baseia-se na idéia de que o homem nasceu para o trabalho. Tal tese, porém, parece não estar comprovada nem pela história, nem pela antropologia. Não seria a invenção da ferramenta que tornou o homem humano, mas, segundo diz Schiller, foi a ação de brincar que tornou o homem, um ser humano. Isto porque o ato de brincar é uma atividade totalmente criativa. E a criatividade do brinquedo implica na capacidade de simbolizar, que pertence exclusivamente ao homem.

A História das Culturas nos mostra que o homem não se compreendeu como um ser do trabalho. O trabalho teria sido visto como um passo, uma imposição, uma obrigação penosa e mesmo como um castigo divino.

A cultura grega centrava a condição humana na *scholé* que consistia nas atividades de lazer, de cultura, muito diferentes das ocupações do trabalho. Por isto eles não tinham, em sua linguagem, um termo específico para nomear as ocupações que nós chamamos de trabalho. Eles usavam a forma privativa. O trabalho era designado como *a-Scholé*, que significa privação de *scholé*, ou seja, o não-lazer. O mesmo acontece na cultura romana. Os romanos designavam as atividades de trabalho pelo termo privativo *nec-otium*, isto é, o não-ócio, ausência de tempo livre. O humano do homem, portanto, foi vinculado desde a antiguidade ao não trabalho, ao cultivo da arte, às atividades do espírito, fundamentalmente ao repouso. O repouso, para gregos e romanos, não significava não fazer nada. Segundo Joseph Pieper, estar em repouso significava para eles, estar em harmonia consigo mesmo e isto se dá quando a vida corresponde a seu

modo de ser. Portanto, o repouso "é a atitude de quem procura entender e aprofundar-se pela contemplação nas profundezas da realidade" (Pieper, p. 107).

As observações de E. Hebinge, por sua vez, revelaram que as brincadeiras dos animais vinculam-se ao modo de ser e de viver dos mesmos. É o próprio instinto de sobrevivência que inspira suas brincadeiras. A natureza mostra os animais herbívoros como as presas naturais dos carnívoros. Desta maneira, diz Hebinge, que entre os herbívoros, o perseguido (presa dos carnívoros) é sempre mais ágil e esforçado que o perseguidor em suas brincadeiras. Entre os carnívoros dá-se o contrário. O mais aplicado é o perseguidor e não o perseguido.

Os jogos e os eventos esportivos, desde as suas origens, nunca estiveram vinculados aos ideais do trabalho, de lucro, do econômico, nem mesmo do político. Todas essas vinculações aconteceram posteriormente obedecendo aos interesses da ordem social vigente. O jogo, originalmente, surge como criatividade e se desenvolve à sombra da festa religiosa, do culto e dos rituais. Foi à sombra dos templos que os jogos helênicos se realizavam, longe de interesses políticos, econômicos, longe da influência dos governos. Eles nasceram e se desenvolveram sob a dinâmica do culto, próximos à arte, ao canto, à música e à poesia. O jogo, ao lado da arte, no dizer de Toymbee, constituiu-se na única força capaz de fazer a unidade dos povos helenos. Dentro desta mesma perspectiva de jogo desenvolvida pela cultura grega, Joseph Pieper chega a afirmar que os "gregos nem seriam capazes de entender nossos princípios sobre o trabalho como centro de um mundo" (Pieper, p. 101).

O jogo, portanto, não nasceu com a imagem do trabalho e da produtividade econômica. Ele nasceu como festa, como culto ao sagrado, como repouso. O jogador não nasceu como um atleta trabalhador, mas como um atleta festeiro, brincalhão.

A tentativa de voltar às raízes do jogo pode nos indicar possíveis caminhos de mudança e transformação da sociedade através dos eventos esportivos. É certo que a brincadeira implica numa negação radical da lógica da sociedade industrial.

## **5. O DINAMISMO DO JOGO**

O jogo e as organizações esportivas atualmente estão sendo dominados pela ideologia da sociedade industrial. Ela tornou-se a instância suprema do poder econômico e do poder político. Transformou o jogo num instrumento de comunicação e de controle das massas. O dinamismo do jogo foi colocado ao serviço de interesses de ideologias e de estratégias massificantes, que só servem para manter a ordem social vigente. Nos últimos anos as atividades esportivas foram utilizadas, especialmente por governos totalitários, como um meio de

comunicação com o povo. As próprias olimpíadas, desde a sua realização em Berlim na era do nazismo, cada vez mais, foram se transformando numa negação do dinamismo lúdico do jogo.

A exploração política do jogo é completada pela exploração econômica. O jogo transformou-se numa matéria-prima preciosa para os investidores, tanto aqueles que exploram os eventos esportivos, quanto aqueles que produzem sofisticados materiais para qualquer modalidade esportiva.

Desta maneira, o jogo pelo jogo deixou de existir. Os pequenos espaços vazios nos centros urbanos, lugares naturais para as peladas e as brincadeiras infantis, foram transformados em investimentos imobiliários. Em contrapartida a sociedade industrial, inspirada em sua ideologia e em seus objetivos lucrativos e comerciais, oferece escolinhas de futebol, de natação ou basquete, abre academias, lugares onde se pratica a técnica e muitas outras coisas, menos o essencial, a criatividade lúdica.

Mas, apesar desta situação, o dinamismo do jogo pode ressurgir com seu poder criativo e operar mudanças e transformações. Portanto, para que se possa pensar em Jogos Escolares Brasileiros para o futuro, é preciso recuperar a energia mágica e original do dinamismo do jogo. O *homo ludens* é a imagem original do homem humano. O *homo faber*, o homem da técnica e do trabalho, é posterior, ele é precedido pelo homem do brinquedo. Lorenz afirma que a ferramenta do homem trabalhador é um objeto que deve sua origem à potência criativa do *homo ludens*, o homem que brinca. (*Dem. do homem*, p. 65). O homem se manifestou, portanto, em sua condição humana, originalmente como um ser que brincava e não como um ser que trabalhava. É por isto que o brinquedo constitui-se, ainda hoje, numa potência fundamental da criatividade. As próprias ciências, diz A. Moles, devem várias descobertas às brincadeiras. É a partir deste seu potencial criativo que Rubem Alves diz que o jogo traz a visão do futuro. "O jogo tem a visão do futuro em primeiro lugar porque seu espírito criativo está nas origens da humanização. Em segundo lugar porque ele está vinculado à criança e ao espírito infantil."

A tradição bíblica, quando quis mostrar o caminho da eternidade, isto é, do futuro, fez um convite para voltar a sermos crianças. Ser criança não significa a fragilidade, a dependência, o desamparo. A vida infantil aponta para o brinquedo da liberdade, da criatividade, pré-condições, segundo R. Alves, da integridade humana e do renascimento social. (*A gestação do futuro*, p. 105). Ou então, podemos lembrar a parábola do dragão que aparece na obra de Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*. A parábola diz que o leão mata o dragão e torna-se criança. Por que, a criança? A criança é inocência e esquecimento, é um novo começo, um jogo... um sagrado sim. (in R. Alves, p. 105). É por isto que o jogo traz a visão do futuro da mesma forma que o brinquedo é o símbolo da vida infantil. Além de apontar o futuro, o jogo, completa R. Alves, faz do presente, a falta de liberdade, uma experiência mais insuportável e cruel. (*A gestação do futuro*). Portanto, o jogo ou o brinquedo se tornam reais quando estiverem livres da

opressão. Conseqüentemente, tanto a criança, quanto o brinquedo têm a força de nos lembrar que existem outros valores a serem criados.

Os Jogos Escolares Brasileiros mudarão sua fisionomia quando se libertarem da opressão dos interesses econômicos, se desvincularem das ideologias do poder e abandonarem os valores do esporte guerreiro. E os Jogos Escolares Brasileiros mudarão de fato, quando a atividade esportiva recuperar o espírito criativo da ludicidade e voltar a reconhecer seu parentesco com a arte. É a atividade lúdica e artística que está na raiz dos esportes, na raiz dos jogos de linguagem, o humor e as piadas. Esta mesma criatividade pode ser o grande agente de transformações na ordem social e na ordem esportiva.

Desta maneira, os eventos esportivos não serão mais um instrumento nas mãos de outros interesses, mas uma força de renovação social. Os Jogos Escolares Brasileiros serão encontros de cultura, de arte e do jogo que, apontando para o futuro, gera a esperança, proporciona alegria no seu limitado espaço, cria a certeza de liberdade para todos. Os Jogos Escolares Brasileiros anunciam para toda juventude estudantil brasileira que, apesar de nos encontrarmos cativos no mundo do adulto e na sociedade de consumo, esta não precisa ser a nossa única maneira de viver. E, por fim, eles revelam que existem outras possibilidades para a existência humana.

Ao pensarmos os Jogos Escolares do futuro sentimos que podemos, fundamentalmente, seguir duas linhas de pensamento. Uma, aquela que inspirou os jogos praticamente até agora, funda-se no esporte praticado com tecnologia avançada e com o objetivo do alto rendimento, e dirigido por interesses econômicos, políticos e ideológicos. A outra maneira de pensar, aquela que propõe uma nova alternativa para o futuro, busca recuperar o dinamismo originário do jogo através da potência criativa da ludicidade e do brinquedo.

No segundo caso, os Jogos Escolares não serão mais marcados pelo esporte guerreiro e competitivo, mas como um encontro cultural e festivo da juventude escolar, inspirados na harmonia e no equilíbrio de consciências responsáveis e livres, capazes e abertas para debater e desenvolver as novas dimensões da cidadania brasileira, de justiça e paz social. E, por sua vez, a avaliação dos Jogos Escolares Brasileiros do futuro não se dará mais pelos índices de produção e de custos, mas em termos de harmonia, integração e festividade da juventude brasileira dentro do processo e do conjunto das atividades educacionais.

Esses novos jogos não podem começar amanhã, eles precisam começar hoje, talvez, já começaram ontem, porque há grupos de pessoas, de jovens, de estudantes, que não querem mais ser atletas explorados em seus corpos e em sua juventude, e, por isto, buscam reativar a criatividade, a espontaneidade, os sonhos e a imaginação da criança que dorme em cada um de nós e, que nos pede, para voltar a brincar.

## **Pensando alternativas possíveis do esporte para todos**

O movimento de esporte de massas, denominado de “Esporte para Todos”, foi oficialmente implantado no Brasil, em 8 de outubro de 1975, através do Plano Nacional de Educação Física e Desportos e pela Lei nº 6251. Na Europa o movimento já fora desencadeado a partir da década de sessenta. A sua organização não é uniforme, a nomenclatura é muito variada e seus objetivos são bastante difusos. O interessante é que ele se espalhou rapidamente graças ao apoio governamental e aos meios de comunicação de massas. Além disso, conforme a cronologia do Esporte para Todos, publicada no documento do MEC *Fundamentos do esporte para todos*, de 1983, tal movimento está vinculado aos países do bloco capitalista. Pelo menos a publicação não faz nenhuma referência aos países socialistas. Tal fato pode ser significativo na medida em que aproximarmos o Esporte para Todos ao regime de trabalho. Neste trabalho não se pretende abordar esse aspecto, o que não significa minimizar-lhe o significado.

O EPT, no Brasil, como tantos outros movimentos culturais, foi trazido de fora. A Alemanha, a Noruega, a França e a Inglaterra, entre outros, foram nossas matrizes inspiradoras. No Brasil, apesar de sua curta história, o EPT já sofreu vários percalços e, hoje, parece ter entrado numa crise fatal. Tal situação pode ser creditada a dois aspectos que afetaram o EPT desde sua implantação. Em primeiro lugar o EPT não surgiu como uma exigência de consciência individual ou social. Em segundo lugar seus objetivos nunca foram suficientemente esclarecidos. Acontece que nesta importação e transplante houve maior preocupação em copiar a organização e reproduzir as práticas esportivas. Pouca atenção foi dada à filosofia e à pedagogia dos esportes de massa.

Nos países de origem o EPT, ou a designação equivalente, nasceu de uma exigência imposta pelas necessidades e situações individuais e sociais concretas. Como, por exemplo, questões de saúde e de bem-estar; falta de alternativas para atividades esportivas de lazer; falta de espaços adequados para a prática esportiva nos meios urbanos, etc. Dentro desta ótica foi elaborado o decálogo do EPT.

No Brasil, o EPT não emergiu de situações concretas, ainda que existentes, mas inspirado em matrizes alienígenas, por isso nunca discutimos seus objetivos. Aceitamos o decálogo, da mesma maneira como os hebreus receberam as Tábuas da Lei de Moisés, recebidas de Deus no Monte Sinai. A mercadoria importada nos trouxe práticas esportivas inadequadas, sem os nossos traços culturais, e levou-nos a uma organização burocrático-administrativa paternalista. A exagerada atenção dos aspectos burocráticos e administrativos não permitiu que se debatesse sobre os objetivos e a filosofia do EPT, e se questionasse o tipo de esporte que se buscava praticar. Nem mesmo os agentes epetistas tinham uma compreensão clara do que se queria com o EPT. Surgiu uma euforia em torno do movimento, graças à facilidade de reunir multidões numa tarde esportiva, ou num dia de sol, ou num domingo no campus, ou em outras programações similares, e graças aos meios de comunicação. Tudo isto distraiu a todos e ninguém se lembrou de pensar e debater o que estava acontecendo.

Aos poucos uma consciência crítica foi se formando, abrindo espaços para questionar o movimento epetista e a maneira como ele estava sendo conduzido. O EPT mostrava-se, então, mais um movimento de sociedades altamente desenvolvidas. A sociedade brasileira, observada através da ótica do EPT importado, precisaria muito mais de emprego, de salários, de saúde, de habitação e de alimentação do que de esportes. Grande parte da população brasileira estava mais preocupada com ofertas de emprego e aumento do salário, do que com um tempo de lazer que ainda não tinha. Não que o esporte não fosse importante e prioritário. Mas, nas matrizes de origem, as preocupações do esporte de massa só surgiram depois que as outras preocupações fundamentais tinham sido satisfatoriamente alcançadas. Pensar em promover a saúde pelo esporte, sem uma boa alimentação e uma boa higiene ou habitação, parece falta de bom senso, ou um cinismo deslavado. A crise seria inevitável. E ela chegou. Até o seu nome ficou irremediavelmente afetado.

Diante dessa situação, numa observação rápida, e, sem dúvida, pouco científica, poderíamos dizer que o EPT, no Brasil, se expandiu em nome de quatro pontos básicos:

1º) A prática esportiva é um direito de todos os cidadãos. Cada indivíduo teria direito, como cidadão, a ter acesso às atividades esportivas. Com isso a sociedade atingiria uma maior plenitude de integração quando o cidadão pudesse também divertir-se e usufruir do tempo de lazer. O Estado, através do EPT, estaria proporcionando a todos tais condições. Apenas para lembrar, aqui surge o primeiro grande conflito com a situação da sociedade brasileira: ela tinha um órgão para pensar seu lazer, mas não tinha o tempo de lazer.

2º) O EPT seria uma exigência imposta pelo próprio sistema de trabalho. O trabalho, fundado sobre os valores da ideologia da produção, provocaria desgastes físicos e psíquicos. As atividades de lazer, desenvolvidas pelo movimento epetista, viriam sanar estes males. Além disso, a tecnologia mecanizada abriu

espaços para o tempo livre ou a cultura de lazer, segundo diz Edgar Morin – um lazer cada vez mais prolongado para as sociedades industrializadas. E as empresas investiram neste sentido, abrindo espaços para o lazer e contratando pessoas para conduzir este lazer. Buscavam, assim, manter o lazer vinculado ao trabalho. O espaço do trabalho ficava fisicamente prolongado pelo espaço do lazer dentro da empresa. Assim, psiquicamente, o lazer ficava de tal maneira ligado ao trabalho que as atividades de lazer acabavam favorecendo o aumento da produtividade do trabalho.

3º) O EPT seria um preenchimento do “Tempo livre” – livre das atividades produtivas. Todo cidadão, depois de uma semana de trabalho, ou no final do dia, teria um fim de semana ou umas horas disponíveis para desenvolver outras atividades que poderiam ser esportivas. Mas quem não tivesse oportunidade ou condições de fazê-lo, ou lhe faltava incentivo e organização, o EPT poderia preencher esta lacuna.

4º) Por fim, o EPT poderia ser visto como um mecanismo de controle a serviço do Estado. Um lazer dirigido teria o poder de conjurar o perigo das drogas, da violência, do crime ou de qualquer outro tipo de desordem social.

Esta análise não é suficiente para se poder repensar o EPT com o objetivo de buscar alternativas mais seguras. Temos apenas uma constatação que pode ser até contestada, mas que se torna necessária para tentar traçar novos caminhos. Parece claro que o EPT que entrou em crise é o EPT importado, com uma organização e com práticas esportivas inadequadas à situação da sociedade brasileira. Portanto, o espírito profundo do EPT permanece plenamente válido. Precisamos portanto alcançar esse espírito epetista que se coloca fora e além de instituições administrativas e de determinadas práticas esportivas.

As comunidades humanas, desde as mais primitivas, sempre praticaram atividades esportivas ou de lazer. Em cada época, seja qual for a situação do grupo social, encontramos comportamentos de jogo – isto por que estão na esteira das necessidades básicas do ser humano. Provavelmente por aqui poderemos encontrar um caminho para um “EPT” mais coerente com as nossas necessidades e condições sociais.

## **1. RAÍZES ANTROPOLÓGICAS**

Quanto mais avançamos no progresso científico e tecnológico, mais fica claro que precisamos repensar os valores de nossa cultura científicizada e tecnologicizada. Quanto mais nos amedrontamos com os poderes da energia nuclear, que capacitou o homem a provocar por suas próprias mãos o Apocalipse Bfblico, mais nos convencemos que precisamos questionar nossa racionalidade lógico-matemática.

Nestes últimos anos, felizmente, o ato de repensar nossos valores culturais e de questionar nossa racionalidade é um fato concreto, ainda que não tão significativamente decisivo para sensibilizar grande parte dos homens. Os movimentos ecológicos, os partidos verdes, os defensores do meio ambiente constituem-se em movimentos cada vez mais fortes para aumentar a preocupação em buscar outras alternativas para a humanidade. Em meio à febre do trabalho produtivo e, em meio ao barulho das máquinas robotizadas; diante do *homo faber* ou do *homo economicus* começa a delinear-se, cada vez com mais destaque, a imagem do *homo ludens*. A literatura está crescendo constantemente para proclamar a necessidade urgente do homem reassumir os valores do brincar. O homem precisa recuperar o espírito da ludicidade, não só como alternativa de vida, mas como uma maneira de sobreviver.

E por que exatamente a ludicidade? De que maneira o lúdico seria capaz de abrir caminhos e espaços para uma paisagem humana protegida da brutalidade do dogma do trabalho produtivo, na expressão de Lafargue, e da escravidão de uma economia da produção e do consumo? A resposta seria simples desde que fosse aceita a teoria de Friedrich Schiller, quando diz que o homem só se torna completamente humano quando brinca (In: Lorenz, p. 63). A ciência e a racionalidade são a negação da brincadeira, e geraram a brutalização do homem. A resposta estaria também fortalecida quando aceitamos recuperar as idéias dos renascentistas, voltadas para a admiração das maravilhas da natureza. Ou então quando repensamos Kepler, para quem o mundo era uma “engenhosa harmonia de várias vozes”. O difícil mesmo será convencer os homens das máquinas e dos números a entender essas idéias. Mais ou menos o mesmo problema que *O pequeno príncipe*, de Saint Exupéry, teve para se comunicar e fazer as pessoas grandes entenderem os seus desenhos.

Talvez essas pessoas se sensibilizem quando observarem que a ciência deve seus avanços e descobertas à imaginação, ao acaso ou aos comportamentos brincalhões, como no caso da descoberta do pára-raios, por Franklin, ao brincar com seu papagaio (pipa, pandorga). A ciência está mais próxima da ludicidade do que muitos homens sérios pensam. Por isso é bom lembrar pensadores mais convincentes, como Abrahão Antoine Moles, ao dizer em sua obra, *A Criação científica*, que o cientista, “a fim de provocar o acaso, fará não importa o que”, montará uma velhíssima experiência de curso com os meios mais modernos e modificará alguma coisa nela, fará por assim dizer um brinquedo com os aparelhos, tentará combinações, praticamente sem guia, ao acaso, com reflexos mecânicos. No limite trata-se de uma mentalidade de jogo, ... (:97). E de fato, o lúdico não é trabalhar com o acaso e tentar que ele aconteça? Infelizmente a ciência destrói o acaso porque quer dominá-lo, com isto destrói o lúdico que precisa da permanência do acaso. Feyrebend também nos dá uma força para mostrar que a falta de precisão do comportamento lúdico não é tão nefasto como os homens da ciência e do trabalho pensam. Diz ele: “A ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitá-

rio e mais suscetível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei" (:17). Poderíamos invocar muitos outros autores para mostrarmos que a ludicidade é uma alternativa de vida humana que não pode ser abandonada e nem circunscrita ao universo infantil.

O homem – ao que parece comprovado por sociólogos, antropólogos, enólogos e arqueólogos – começa sua caminhada de humanidade pelos caminhos do lúdico. É através da simbologia lúdica que o homem desencadeia os processos criativos humanizados. O homem, pelo lúdico, rompe com a "organização regulada do vivo" na expressão de Castoriadis, e começa a construção do mundo humano, o que significa dizer que o homem se torna humano. As coisas deixam de ser vividas dentro do espaço limitado pelos significados de um ser vivo biologicamente dado. A vida psíquica entra em cena não como um elemento vindo de fora, mas, sim, como uma emergência da própria organicidade vital. Respaldados em Jacques Monod, podemos dizer que a ludicidade – ou a simbologia lúdica – está enraizada nas possibilidades das performances genéticas. O homem se humaniza, segundo Monod, ao alcançar a linguagem simbólica, que se torna fim e condição "*sine qua non*" para o processo evolutivo da espécie humana. A simbologia lúdica coloca-se dentro desta capacidade simbolizadora. Ernst Cassirer também, fugindo das clássicas definições do homem, busca defini-lo como um animal simbolizador. Antes de o homem querer conhecer intelectivamente as coisas, elas possuem um significado, elas são um símbolo de outra coisa. Fica evidenciado que o brinquedo se vincula às funções simbólicas das coisas. Basta lembrar o jogo de xadrez, cujas peças representam personagens da vida e da organização social – rei, rainha, bispo, soldados, etc. Os baralhos também não são diferentes.

A simbologia lúdica vincula-se à construção de ilusões, à manutenção do acaso e à permanência do aleatório. Valores que a ciência procura de toda forma esconjurar de seus domínios. Mas se lembrarmos a idéia de verdade na filosofia grega vamos verificar que ela significa desocultação (alethéia) – tornar manifesto o que estava oculto. Heidegger, ao retomar a idéia, reforça que a verdade como "Alethéia" (desocultação) nunca é plenamente manifesta. A verdade, como manifestação do ser, mantém sempre as dimensões do velado e do desvelado, ou do oculto e do desocultado. Entender o raciocínio não é, no momento, o importante. O importante é perceber os aspectos lúdicos do esconder e do achar, da incógnita e da solução, do acaso e do acontecimento: valores fundamentais do prazer ou da festa lúdica. A ciência não aceita mais toda esta simbologia ilusionista. Ela quer as coisas claras, definidas e numeradas. Para a ciência todo o labirinto deve ser percorrido. E o labirinto percorrido deixa de ser um atrativo lúdico.

Diante desta maneira de ser da filosofia nós fomos transformados em homens de terno e gravata ou de macacão. Somos homens da foice e do martelo, ou de canetas e calculadoras. Somos seres sem raízes lúdicas. Somos jogadores transformados em trabalhadores. O atleta grego era um homem nu. O jogo fazia

parte da *escholé*, ou seja, não era uma atividade do trabalho. O jogo não fazia parte dos negócios, da economia e da política. O jogo era um encontro com o divino. Era culto. Era festa.

A ludicidade, por mais que se fale, não se deixa conceituar ou definir. Diz Huizinga: "o divertimento do jogo resiste a toda análise e interpretação lógica" (:5). Por isto que somente é possível apreender o lúdico nas suas formas de manifestação, isto é, no seu acontecer.

## 2. A MANIFESTAÇÃO CULTURAL DO LÚDICO

As criações lúdicas são o berço das formas culturais, isto porque, segundo Lorenz, "os processos criativos que se passam no homem, e somente no homem, constituem um jogo, uma brincadeira" (:63). E Leroi-Gourhan em sua fundamental obra de antropologia, *O gesto e a palavra*, diz que "convém salientar as manifestações lúdicas ou de comportamento de relação; os jogos e paradas são um aspecto particular do comportamento de sobrevivência, mas estranhos à técnica" (:110).

Segundo E. Hebinge, citado por Lorenz, é interessante observar que as brincadeiras dos animais quadrúpedes são freqüentemente jogos de perseguição. Assim, entre os herbívoros, que são animais fugitivos na vida real (presas), o perseguido é o animal mais aplicado na brincadeira, enquanto entre os carnívoros, que na vida real são caçadores, o mais aplicado é o perseguidor (:134). Fica claro que os animais brincam dentro das imposições de seu quadro vital.

O homem começa a se distanciar dos animais quando sua brincadeira não tem uma vinculação estrita com seu "*modus vivendi*" determinado biologicamente. Dessa forma ele começa a inventar jogos com outra simbologia. Por isso, a ordem social está vinculada às manifestações lúdicas. Acontece que as manifestações lúdicas começam a mostrar a funcionalidade dos objetos, transformando-os de brinquedo para utensílio. E do utensílio passa-se facilmente para a idéia de trabalho. E, segundo Lorenz, o homem vai, com isto, iniciar a construção da ferramenta: e o "jogo" é substituído por um comportamento orientado única e exclusivamente para um objetivo bem definido: a este comportamento denominamos trabalho (:64).

Uma vez instaurado o regime de trabalho, o próprio trabalho passa a inspirar modalidades de brincar. Não haveria nenhum prejuízo para o lúdico manifestar-se em comportamentos próprios de trabalho. O que destrói a ludicidade é quando o lúdico assume a ideologia do trabalho.

A história da cultura nos mostra que as manifestações lúdicas estão vinculadas aos valores culturais. Assim, o homem da ciência e da técnica tem suas modalidades esportivas específicas, assim como as comunidades primitivas tinham suas modalidades próprias de se divertir. O menino da cidade cria seus

espaços lúdicos influenciado pelo seu meio ambiente. O menino da zona rural fabrica e inventa seus brinquedos. É interessante ver como um menino rural transforma um monte de sabugos de espigas de milho numa criação de suínos, de bois ou galinhas, conforme a granja de seu pai. E os sabugos se transformam em todas as peças indispensáveis para seu perfeito funcionamento, além de assumirem todos os comportamentos de animais verdadeiros.

Jean Ladrrière, na obra *Os desafios da racionalidade*, mostra como a técnica influencia decisivamente o mundo da estética e da arte, da mesma forma que as atividades esportivas, as quais são marcadas pelos recursos da técnica. O lúdico humano vai se conformando às categorias culturais de cada época, adaptando-se hoje à ciência e à tecnologia. Os meninos de cinquenta anos atrás construíam seus carrinhos de lombo. Os meninos de hoje encontram tudo feito. O mesmo acontece com as bonecas do mundo infantil feminino. Os próprios mundos infantis femininos e masculinos sofreram profundas alterações em suas dimensões lúdicas.

A imaginação lúdica da humanidade mostra a sua imensa e inesgotável fertilidade através das múltiplas modalidades esportivas. Mas como a brincadeira se transforma em uma descoberta científica, e o seu comportamento desinteressado se transforma numa forma de trabalho, a ludicidade se sente ameaçada de todos os lados. O seu mundo fica cada vez mais reduzido. E quando busca formas de se expressar facilmente é transformada numa peça do sistema mercadológico.

A cultura do trabalho é visceralmente contra as atitudes lúdicas. O comportamento lúdico é alegre, desinteressado e descomprometido com rendimentos e resultados. O trabalho está do lado oposto. Assim, o homem acaba perdendo sua alegria. Diante deste fato, diz Arlindo Pimenta: “podemos observar como as pessoas dominadoras, os ditadores, são pessoas carrancudas, casmurras, usam óculos escuros e nunca riem” (:49).

### **3. INSTITUCIONALIDADE ESPONTÂNEA DO LÚDICO**

Toda a atividade humana é significativa, ou seja, ela está endereçada ao outro, é o que propõe Max Weber. As manifestações lúdicas surgem como um processo criativo, mas acabam se institucionalizando, de alguma forma, em formas de socialização. O lúdico se expande como um sistema de relações interpessoais. E para um mínimo de funcionalidade é necessário um mínimo de organização, ou seja, de institucionalização.

Numa primeira fase, é interessante observar que o lúdico é soberano; já os elementos institucionais ou organizacionais são secundários. O que interessa é o prazer e a alegria de comportamentos lúdicos. Posteriormente, os elementos institucionais passam a ser o fundamental, o que acarreta, na maioria das vezes, um profundo abalo dos aspectos lúdicos.

O lúdico é espontâneo e visa manifestações de satisfação de gozo, ou na expressão dos franceses, "*Jouissance*", individual e coletiva. Procura a participação agradável de todos. Não há preocupações com o confronto, a vitória, as regras ou o limite do tempo. Quando o jogo se transforma em confronto, em competição e necessidade de vencer, as regras vão ser fundamentais. Quando o jogo se torna trabalho, precisa-se apelar para a justiça desportiva; e quando os tribunais esportivos não são suficientes apela-se para os tribunais trabalhistas. Nesta altura, a organização perdeu a característica da ludicidade. A ludicidade tem sua organização espontânea e própria. Tudo é resolvido na hora e de acordo com todos. Amanhã é outro dia e a ludicidade poderá inventar novas formas de acontecer.

As invenções da imaginação lúdica, livres e espontâneas em sua origem, acabam sob o controle das formas institucionalizadas do lúdico. E as formalidades podem agredir desastrosamente os sentimentos alegres do lúdico espontâneo e descontraído. Alguns comentários, talvez maldosos, os quais tomo a liberdade de referi-los porque saídos da boca de profissionais da área, dizem que quando um grupo, descontraidamente, fica batendo bola sem maiores exigências de organização, de repente chega um professor de educação física com apito e regras, e acaba com a festa. O exemplo é elucidativo, não precisa que o dono do apito e das regras seja um professor de educação física, basta que seja alguém que goste de apitos e de regras para complicar a espontaneidade e a descontração.

O lúdico pode sofrer um revés ainda maior quando as modalidades esportivas ou as manifestações do esporte se tornam uma força da ideologia do Estado.

#### **4. A INSTITUCIONALIDADE ESTATAL DO LÚDICO**

O Estado, em um determinado momento do desenvolvimento social, se apropria das manifestações esportivas. É bom lembrar, que os gregos sempre entenderam os jogos pan-helênicos como acontecimentos "supra-nacionais". Os jogos olímpicos, por exemplo, sempre estiveram acima das questões econômicas e políticas. Os juizes olímpicos eram considerados os juizes gregos. Nenhum tribunal se colocava acima deles. Mas com o tempo as atividades lúdicas passaram a depender do poder estatal.

Qual seria a razão para o Estado abarcar os esportes? Duas razões, para simplificar, podem ser estabelecidas como sendo fundamentais. A primeira consiste em ver nas atividades lúdicas um espaço de ameaça ao poder do Estado. As brincadeiras são atividades que atuam com a imprevisibilidade. Com isto elas podem, diante de situações de opressão, tornar-se atividades denunciadoras de injustiças. Em outras palavras, podem provocar ambientes de revolta ou, mesmo, espalhar a revolta. A segunda razão surge quando o Estado vê nas ativida-

des esportivas um meio fácil para criar uma imagem popular de si mesmo. No primeiro caso, o Estado procura controlar as atividades esportivas. No segundo caso, procura dirigi-las em proveito próprio. Em ambos os casos o poder estatal busca apropriar-se dos espaços esportivos da sociedade para exercer com eficácia seu controle.

Com a presença do Estado, o esporte, que é uma reivindicação de cada um, passa a ser uma questão de Estado. E oficialmente se prega que o esporte é para todos – quando o esporte é de todos. Não é o Estado quem confere ao cidadão o direito do esporte. É a própria condição humana quem confere ao homem capacidades lúdicas. Mas com a presença da instituição estatal tem-se a impressão de que uma coisa nova foi inventada. E ainda fica-se convencido que daqui para frente o esporte será para todos.

As promoções epetistas são ricas em demonstrar esta intervenção do Estado como órgão direcionador das atividades esportivas para uma publicidade política. Confeccionam-se bonés, bolas, camisetas, cartazes e tantas outras quinilharias com refrões alusivos ao patrocinador. Assim, o Governador X conclama os pais para fazerem de seus filhos campeões, o Governador Y “humanizando o progresso”, o Governador K “é a vez do lazer”. E o festival epetista acaba se transformando em comércio ou em propaganda comercial de refrigerantes ou calçados – de tal forma que um atleta não é mais por suas habilidades que se torna campeão, mas graças às vitaminas ou à marca do calçado ou do calção. Assim, acaba-se de vez e definitivamente o espírito do lúdico nestas atividades.

Talvez esteja na hora de fazer do EPT uma escola de aprendizagem que oportunize ao lúdico sua volta à cena da vida humana.

## 5. CAMINHOS ALTERNATIVOS

As alternativas de recuperação do EPT começam a se esboçar através de um trabalho pedagógico paciente e lento junto às comunidades e aos grupos sociais. Este trabalho precisa ser iluminado por uma consciência clara de que o direito às atividades lúdicas é um direito pessoal e intransferível. Por isso, nenhuma pessoa pode se auto-dispensar de brincar sem correr graves riscos de prejudicar a harmonia existencial. Ninguém põe em dúvida que a criança faz inicialmente o reconhecimento e a construção de si mesma, brincando com seu próprio corpo. E continua sob a forma de brincadeira o estabelecimento de relações com o meio circundante. Todos os objetos que ficam ao seu alcance se transformam em brinquedos – Ela se distrai, sonha, imagina, inventa e cria mundos.

O homem, efetivamente, não nasceu exclusivamente para o trabalho. O trabalho é apenas uma imposição do processo de desenvolvimento e um sistema de socialização na distribuição de tarefas. Ficou claro que é na dimensão da brincadeira que o homem vive seus primeiros anos. Além disso, nas comunidades primitivas não havia distinções claras entre o jogo e o trabalho – a caça e a

pesca. Mas, aos poucos, os quadros mentais da inteligência racional e os preceitos do trabalho produtivo acabaram rotulando o brinquedo como uma atividade inútil e pernicioso ou, o que é mais grave, transformando-o em trabalho.

Quando as pessoas se convencerem de que o destino humano está muito mais para o jogo do que para o trabalho, ou, pelo menos, que os comportamentos lúdicos são tão importantes quanto o comer e o beber, quanto à saúde e à habitação, então teremos lançado sólidos alicerces para se começar a construir o EPT, ou qualquer outra nomenclatura que convença ao homem da ciência e da tecnologia a voltar a brincar.

O homem contemporâneo construiu para si um mundo de utensílios ou de ferramentas de trabalho transformativo, onde ele mesmo se reduziu a um homem fabricante. Diante desta situação, segundo Heidegger, o homem contemporâneo decidiu habitar tecnicamente o mundo. A humanidade do homem e do mundo fechou-se no círculo da técnica. É uma opção histórica e cultural. O Homem é um habitante técnico de um planeta mecânico. Mas o mesmo Heidegger, que faz esta análise, anuncia que o homem precisa habitar o mundo poeticamente. O que significa admitir que, além de uma inteligência racionalizada, o homem precisa desenvolver uma imaginação lúdica para continuar criativo, isto é, poeta.

Todo este trabalho pedagógico de reeducação lúdica precisa enfrentar os difíceis obstáculos de uma educação voltada para o trabalho produtivo, para os objetivos profissionalizantes e para a ideologia da economia acumulativa. O *brincar* é a ruptura destes valores. *Brincar* significa colocar-se fora e além do trabalho. *Brincar* significa “perder tempo” – o tempo desviado do trabalho, da produção e do lucro. *Brincar* significa simplesmente brincar. Exatamente na maneira das explicações infantis, onde brincar é brincar, e acabou. Foi assim, pelo menos, que entendeu a netinha, ao convidar a vovó para brincar. “Vó, vamos brincar?” E a vovó, feliz, atira-se sobre o monte de pecinhas e diz: “isto mesmo, vamos fazer uma casinha”. A netinha retruca: “mas não, vó! Não quero fazer casinha, eu quero brincar!” E não está claramente explicado? Ou precisamos do dicionário?

Este encargo pedagógico, penso eu, precisa de alguém que o apadrinhe. E nada mais correto do que pensar nas escolas de Educação Física e nos profissionais da Educação Física. Talvez não um profissional com técnicas, estratégias atléticas ou biomecânicas sofisticadas, mas um educador com a sensibilidade de quem sabe brincar. Portanto, não se precisa de uma Educação Física inspirada em teorias do alto rendimento, irmãs gêmeas das teorias do trabalho produtivo, mas uma Educação Física que é capaz de desenvolver o esporte-brincadeira, desenvolvido na espontaneidade da mentalidade infantil, ou da atitude do Chimpazé que acompanha curioso a sombra de seu dedo, projetada na parede.

Tal empreendimento não pode se enclausurar nas salas de aula. Ele precisa ser acessível ao público, alcançar os meios de comunicação para anunciar que o esporte ou a brincadeira não podem ser entendidos como um consolo alcan-

çado após duros dias de trabalho, à maneira do “*velho rifão do Caçador de Tesouros*”, de Goethe, ao dizer: “amargas as semanas, felizes as festas (domingueiras)”. Apesar de ser justo sonhar com o descanso após o trabalho, o lúdico não se reduz a isto. Ele é mais. Ele é, segundo a *Ode à Alegria*, de Schiller, musicada por Bethoveen na Nona Sinfonia, a “alegria lampejo dos deuses” (Lorenz: 174-5).

## BIBLIOGRAFIA

- FEYREBEND. *Contra o método*. Rio de Janeiro, S. Alves, 1977, 487 p.
- HEIDEGGER, Martin. *L'être et le temps*. Paris, Gallimard, 1938.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. João Paulo Monteiro, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1980, 243 p.
- LADRIÈRE, Jean. *Os desafios da racionalidade*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- LEROI-GOURHAN. *O gesto e a palavra*. Lisboa, Edições 70, 1964.
- LORENZ, Conrad. *A demolição do homem*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- PIMENTA, Artindo. *Sonhar, brincar, criar, interpretar*. São Paulo, Ática, 1986.

## Na aula de educação física

Palestra proferida no 1º Simpósio de Educação Física para Países de língua portuguesa.

### EM TORNO DO TEMA

A questão da aula como o local de formação e de educação, em princípio, não chegou a me entusiasmar. À primeira vista pareceu-me um tema tão óbvio, tão banal, tão corriqueiro e tão sem sentido relevante. O que poderia haver de novo e de relevante em coisas tão simples, tão comuns e sempre presentes em meu cotidiano? Aos sete anos entrara na escola e assistira à primeira aula. Desde então as aulas passaram a ser um componente do meu dia-a-dia, uma parte do meu viver, uma peça da minha habitação. A aula passou a fazer parte de mim, de minha existência e de todos os meus projetos. Inicialmente como o caminho mais seguro de construir o futuro, depois como uma oficina de trabalho. Desta maneira a aula passou a fazer parte da minha carne, e, como tudo o que está sempre diante dos olhos, tornou-se familiar, demasiadamente familiar, tanto que julga-se plenamente conhecido e, conseqüentemente, não-questionável. Mas, de repente e surpreendentemente, percebi que era a primeira vez, depois de mais de quatro décadas de envolvimento com aula, que eu estava, e fora obrigado, pensando com maior atenção o significado da aula. Aprendera, com Ivan Illich, Althusser e Bourdieu a anatematizar o sistema educacional escolar como um aparelho ideológico do estado. Aprendera também, com Paulo Freire, a ver na educação um processo de libertação e de conscientização. Mas em todos esses casos a educação era apresentada dentro de uma visão globalizante. A escola formava um todo. Nunca me perguntara especificamente sobre a aula. Neste momento, confesso, nunca me senti tão confuso, tão perdido e tão despreparado para falar daquilo que se constituirá, há tanto tempo, numa parcela de minha existência: a sala de aula. Milhares de horas foram passadas dentro de salas de aula. Senti-me rodeado de aulas. Uma verdadeira ilha cercada de aulas por todos os lados. A aula era algo tão familiar, tão próximo mas, ao mesmo tempo, tão distante e desconhecido.

Comecei a olhar ao redor e em todas as direções, para ver se conseguia achar uma saída ou encontrar um ponto de referência. Voltei às longínquas aulas de minha alfabetização para detectar seus efeitos. Tentei observar as milhares de aulas que ministrei ao longo de vinte anos de magistério, em escolas de 2º e 3º graus. Pensei nas aulas inaugurais que as universidades costumavam, com toda a solenidade, promover no início de cada ano letivo. Lembrei-me de duas aulas proferidas no Colégio de França, uma por Maurice Merleau-Ponty, outra por Roland Barthes, cuja leitura se tornou, para mim, contínua fonte de inspiração (1). Apelei para a hermenêutica, tentando decifrar a semântica dos termos que explicitam o tema: o que significariam as palavras Aula, Formação e Educação? Obriguei-me a consultar dicionários, enciclopédias, manuais de filologia e de etimologia. Cheguei inevitavelmente aos gregos, mas não à solução. Depois voltei a reler trechos de velhos autores conhecidos, desde Platão, passando por Sto. Agostinho, Boécio, Montaigne e Rousseau, até chegar aos contemporâneos como Foucault, Piaget, Illich, Bourdieu, Passeron, Skinner ou Rogers, sem esquecer os nossos, Anísio Teixeira, Paulo Freire, Lauro de O. Lima, Rubem Alves, Gadotti. Por fim perguntei-me por que a aula deveria ser um local? Não poderia ser um momento, uma atividade, uma mensagem, um espaço aberto, um encontro? Por que formou-se em nós a idéia de aula como um local? Diante disto, a formulação do tema proposto pareceu-me, não sei se por força da linguagem ou por um atavismo cultural meu, estaria marcada por uma compreensão tradicional de aula e de educação. De fato, aula significa, em sua raiz greco-latina, um local, e todo local tem sua topologia definida em função de intencionalidades de sua ocupação. A aula como local significaria uma fixação de papéis, de funções e de posições.

Este amontoado de lembranças, imagens e idéias desencadearam um verdadeiro terremoto em minha comodidade. Percebi que as palavras aula, formação e educação são como os conceitos de espaço e tempo que, no dizer de Sto. Agostinho, parecem tão conhecidos, mas na hora de defini-los percebe-se que pouco se sabe a respeito deles (2).

A partir desta instabilidade inicial foi possível delinear alguns pontos capazes de orientar a presente reflexão. Em primeiro lugar, ficou claro que a observação da aula nos obriga a dar um mergulho em todo o sistema organizacional da educação formal e sistemática. Ela é uma peça-chave. Talvez por isto seja tão pouco questionada em seu sentido e em suas funções. Pensar a aula significa tocar e mexer no centro gravitacional da escola. Em segundo lugar, tornou-se evidente que as palavras aula, formação e educação possuem uma densidade semântica impossível de ser enclausurada em um conceito ou em uma definição. Aula não significa um local. Ela pode significar o conteúdo, a lição, ou seja, o ensinamento transmitido no local chamado aula. Assim como dizemos dar aula, podemos dizer, também, lecionar. Portanto, podemos falar em aula como local e em aula como lição. Temos, como exemplo, as expressões constantemente usadas: "ele deu uma aula de moral, de trabalho, de dignidade". Significa dizer: deu

um exemplo ou demonstrou grande competência. As palavras formação e educação, apesar de todo esforço de recuperação etimológica e de resgate semântico, continuam numa situação de profunda indefinição. Sem dúvida, o sentido de formação e de educação depende muito de seus pressupostos filosóficos, ideológicos ou culturais. Falar em aula como local de formação e de educação, sem dúvida, não tem a mesma força lingüística de quando dizemos a biblioteca, o local de livros. O significado de livro não é ambíguo, enquanto que os termos formação e educação são altamente ambíguos, ou se quisermos, plurívocos. O seu significado depende do momento histórico e dos valores culturais.

A compreensão da aula depende do significado da ação que dentro dela se desenvolve. Será nesta direção portanto, que esta reflexão vai se movimentar, contudo, sem nenhuma pretensão de trazer a solução da questão. Talvez não haja solução e, mesmo que houvesse, ela seria parcial e relativa.

### **A AULA, PEÇA-CHAVE DA ORGANIZAÇÃO ESCOLAR E DO PROCESSO EDUCACIONAL**

A aula constitui-se no ponto central, isto é, na razão de ser de qualquer organização escolar. A escola é, em última instância, a sala de aula. Tudo o que é pensado, no sistema escolar, passa obrigatoriamente pela aula. Infelizmente isto não garante que, concretamente, a aula receba a atenção que ela merece, ou o significado que ela tem. Em geral, privilegia-se a área administrativa, ou seja, as instâncias do poder; a aula fica, assim, em segundo plano. Quando, porém, prestamos maior atenção, observamos que a área administrativa só tem sentido vinculada à aula; conseqüentemente, esta inversão do sentido da ordem escolar acaba representando um desvio da instituição escolar e uma ameaça para a qualidade da ação educativa. Tudo na escola gira em torno da aula e do que dentro dela acontece. A qualidade do ensino, torna-se redundante afirmar, depende da aula. O bom ensino vincula-se fundamentalmente ao bom professor, em outras palavras, à competência do professor. O sucesso ou fracasso de uma escola transita pelas salas de aula. A boa ou má educação está em relação direta com o desempenho das aulas. Isto porque a aula é o lugar, a instância da operacionalização da filosofia, da pedagogia e de toda política educacional. A aula é o momento em que se faz a orquestração do processo educativo. Ela é o cerne institucional do ensino e aprendizagem. É ali que se concretiza a intencionalidade das atividades pedagógicas, enquanto transmissão de todos os valores culturais de uma sociedade. Portanto, refletir sobre a aula significa não só mergulhar na profundidade do processo educacional escolar, mas também penetrar na profundidade da ordem social.

Pensar a aula não é uma tarefa tão fácil quanto aparentemente parece, porque não está claramente explícito o que ela significa e nem quais são suas

reais dimensões. Não se sabe onde começa, nem onde termina. O que não deixa dúvidas é que não se pode tomar a aula como uma coisa isolada dentro do sistema escolar, ou do processo global educacional, ou do contexto social.

Uma reflexão sobre a aula talvez deva começar pela consideração de dois momentos. O primeiro acontece quando olhamos o interior da aula. A aula tomada como um todo completo e organizado. O segundo momento se dá quando tentamos ver a aula aberta e vinculada às dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas da ordem social onde ela se situa. A aula é tomada como uma parte de um todo orgânico. Os dois momentos são inseparáveis, pois tudo o que acontece no interior da aula, seja qual for a compreensão que se tem, só acontece a partir do que se determina fora da aula, seja sob o ponto de vista da organização escolar, seja sob o ponto de vista de todo o sistema social e cultural. Nem sempre as relações do espaço interior da aula com o mundo exterior são claras e explícitas. Tal situação, a vinculação da aula e da escola com a ordem social e cultural, tem suas raízes nos gregos. A escola grega, que no seu início não passava da aula, isto é, o ensino, nasceu como a instituição que devia ser dirigida segundo as normas da comunidade (3). A aula era o lugar da moldagem dos futuros cidadãos, segundo um ideal de homem préestabelecido.

As grandes investidas promovidas pelas críticas contemporâneas contra a escola, na realidade, são críticas dirigidas à aula, na medida que ela não atende aos anseios de mudanças sociais, ou porque se transformou em algo decorativo, ou porque se constituiu num aparelho ideológico do estado e instrumento de dominação. O movimento estudantil de 68 dirigiu sua fúria, e com razão, penso eu, contra a aula catedrática. A desmontagem da aula tradicional parecia significar o símbolo de uma nova escola ou de uma outra universidade.

A história da pedagogia mostra claramente que a "Paidéia" grega significa a ação do adulto sobre as novas gerações, para formá-las segundo as normas e as funções da "Polis". A escola grega, em princípio, não é revolucionária, nem propriamente transformadora. Ela nasceu como uma instituição mantenedora da ordem social através da moldagem dos indivíduos, tornando-os cidadãos aptos para desempenhar as funções estabelecidas e exigidas pela sociedade. É dentro desta ótica que o sistema escolar foi se organizando ao longo do tempo. O professor ou o educador é o que detém o poder, que lhe foi delegado pela sociedade, e que, portanto, deve exercê-lo segundo as normas da própria sociedade. Os alunos estão aí para aprender conhecimentos e para disciplinar-se conforme as virtudes do ideal da humanidade. Tais observações nos levam a entender a topologia da sala de aula. É indispensável prestar atenção na montagem da sala de aula, como o local da aula é construído e mobiliado, a delimitação e a ocupação do espaço, como se formam os diferentes lugares, a confecção dos móveis, a posição das pessoas, a distribuição dos papéis e funções, o direito ao uso da palavra, o exercício do poder, o material didático, a definição dos conteúdos transmitidos, etc. Todos esses componentes são indispensáveis para se poder avaliar a importância da aula e para se ter uma compreensão adequada da mesma.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 As duas aulas foram publicadas. A aula de Maurice Merleau-Ponty foi publicada pela Gallimard, Col. Idées, sob o título: *De la philosophie*. A aula de Roland B. foi publicada pela Ed. du Seuil, com o título de *Léçon*. Foi traduzida e publicada para o português pela Ed. Cultrix.
- 2 Santo AGOSTINHO. *De magistro*. Porto Alegre, Instituto de Filosofia da UFRGS.
- 3 JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo, 1936.
- 4 JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo, 1936.
- 5 JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo, 1936.
- 6 ALVES, Ruben. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo, Cortez, 1983, p. 9-26.
- 7 MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.
- 8 LIMA, Lauro de Oliveira. *O "Enfant Sauvage" de Illich na sociedade sem escolas*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- 9 ANIMUS, Jean. *A escola aberta*. Publicação da Faculdade Nice, França. In Lauro de Oliveira Lima, p. 5.
- 10 FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, p. 52.
- 11 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris, Gallimard, Col. Idées, 1960.
- 12 BARTHES, Roland. *Léçon*. Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 9-10.

### ENDEREÇO DO AUTOR/AUTHOR ADDRESS

Silvino Santin  
Caixa Postal 5006  
Camobi  
CEP 97111 – Santa Maria – RS