
Historicidade e Instituições Humanas

Augusto João Crema Novaski(*)

O tema deste trabalho é fundamentalmente um cotejo entre o pensamento de Paul Ricoeur e o de Ivan Illich, no que diz respeito à institucionalização dos valores, sempre desde a perspectiva da fenomenologia existencial hermenêutica do primeiro.

É ao nível da consciência intencional que iniciamos a nossa descrição. Ela se “dá” ao mundo como única maneira de ser o que ela é. Dar-se ao mundo é dar sentido ao mundo. Ela se *esvazia* de conteúdo e se preenche com o sentido que o mundo a penetra, não para submeter-se a uma facticidade que suprimiria a sua essência de consciência, mas para encontrar nisso a definição, a amplitude e o acabamento de si mesma. É tanto mais cheia de si mesma quanto mais cheia dos conteúdos significativos que o mundo predispõe à sua tarefa de dar-lhes sentido. É assim que ela se manifesta e, ao manifestar-se, também e ao mesmo tempo manifesta um mundo e o sentido que ele tem.

Se valesse a hipótese de um observador impessoal que não participasse dos eventos que observa, saltar-lhe-ia aos olhos o fato de que esse fenômeno da doação de sentido, visto desde a perspectiva do caminhar de uma civilização, é perpassado por um fio que se delinea por entre todos os empreendimentos individuais, aparentemente desconexos, fornecendo a esse observador elementos com os quais possa descrever com fidelidade o perfil dessa civilização. Visto que tal hipótese não é viável, só queremos ressaltar que, ao manifestar o seu modo de ser, o homem, individual ou coletivamente, vai imprimindo um cunho humano ao

mundo, fazendo emergir ao fim das contas o sentido do caminhar das civilizações sendo esta a razão por que podemos falar em historicidade, que é o próprio sentido que um povo dá à sua existência, paradoxalmente engendrada por projetos aparentemente desconexos. Sua existência é uma ruptura com os dados brutos da natureza, para retomá-los como elementos constitutivos da sua história, sendo esta a razão por que dizemos que o mundo é humano, histórico.

Para descrevermos essa ruptura, na acepção acima descrita, cremos que o melhor termo é o de *trabalho*, que pode ser entendido, se assim se puder dizer, em dois níveis. O primeiro é o trabalho ao nível do ser-homem, isto é, pelo fato de existir, pelo fato de ser o que é, o homem trabalha o mundo, trabalho aqui entendido como a obra que ele desenvolve ao dar sentido ao mundo, obra que é sua própria existência. O homem trabalha o mundo então pelo fato de existir, mas também trabalha-o ao nível e em decorrência do exercício de sua capacidade de discernimento, de sua liberdade. Inserimos aqui este segundo nível, não como diferente do primeiro, mas para ressaltar que as realizações humanas não são o resultado de um fatalismo segundo o qual a existência de per si e inevitavelmente tenderia a construir um mundo tal qual presenciamos hoje, sem nenhuma referência ou recurso a categorias tais como vontade, liberda-

(*) Professor-assistente-doutor do Departamento de Filosofia e História da Educação, Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, SP.

de, determinação etc. Feita esta ressalva, voltemos ao primeiro nível.

O trabalho de que falamos é a própria existência, e esta só pode ser compreendida por intermédio daquilo que o homem manifesta. Aquém das manifestações concretas da sua existência não há nada que o explique, devendo haver algum sinal que, de modo privilegiado, mostre-nos que o *homem surgiu*, como diz Albert Dondeyne.¹

Paul Ricoeur afirma que "... o impulso inicial do homem é ao mesmo tempo o impulso inicial da linguagem, do instrumental e da instituição"².

Inicialmente ressaltamos que não se trata, aqui, de uma modalidade de ingresso, um certo limiar que, uma vez transposto, o homem, por uma fatalidade ou por livre iniciativa, seria introduzido no reino humano. Estamos nos referindo a tipos de manifestações cujo núcleo essencial deve ser buscado ao nível do ser-homem a que nos referimos acima, que não tem nada de abstrato; muito pelo contrário, encontra toda a sua densidade concreta na total identificação que dele fazemos com a intencionalidade da consciência que, em última instância, é a explicação mais fundamental e concreta do modo de ser do ser-ao-mundo. O próprio contexto de onde extraímos essa citação de Paul Ricoeur é bastante significativo a esse respeito e não só sugere mas exige uma interpretação desse teor, se quisermos manter fidelidade a ele.

Está ele a tratar de dois tipos de relacionamento humano aos quais denomina *relações curtas* e *relações longas*.³ As primeiras se referem ao encontro interpessoal, aos intercâmbios que se localizam em uma ampla graduação de intensidade e, parece-nos, encontram estreita analogia com as atitudes interpessoais que Martin Buber traduz com a palavra-princípio *Eu-Tu*. Graduação de intensidade que penetra desde "... a atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua"⁴, até os simples gestos que estão presentes numa rela-

ção inter-humana onde um dos parceiros se mostra "... presa de situações-limites, socialmente desarmado, reduzido à aflição da simples condição humana"⁵.

A este tipo de relação costuma-se opor um outro ao qual Paul Ricoeur denomina *relações longas*.

São mediatas, perfazem-se pelo intermédio das instituições. A categoria que sobressai é a do *socius*, que caracteriza o tipo de relacionamento humano decorrente da crescente organização, diferenciação e desenvolvimento das instituições:

"O *socius* é aquele a quem chego através de sua função social; a relação ao *socius* é uma relação mediata; atinge o homem na qualidade disto ou daquilo... O direito romano, a evolução das instituições políticas modernas, a experiência administrativa dos grandes estados e a organização social do trabalho, sem falar na prática um tipo de relações humanas cada vez mais dilatadas, sempre mais complexas, sempre mais abstratas"⁶.

Nas relações humanas que acontecem no âmbito das instituições tudo se passa como se o homem estivesse

"... absorvido por seu ofício, e que a função social a tal ponto o ocupa que ele se acha indispensável para a surpresa do encontro; nele a instituição... veda a possibilidade do acontecimento."⁷

Podemos estabelecer aqui um paralelo bastante significativo entre essas duas categorias, descritas por Ricoeur, e outras duas análogas de Ivan Illich, esclarecendo de antemão que, como veremos, elas são devidamente superadas nos desdobramentos da reflexão do primeiro, mas, como vimos, constituem-se num ponto fixo de apoio para a tese da desinstitucionalização do segundo.

1. Albert Dondeyne, *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, p. 45.

2. Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 103.

3. *Ibid.*, p. 106.

4. Newton Aquiles von Zuben, introdução a *Eu e Tu*, Martin Buber, p. XLIV.

5. Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 101.

6. *Ibid.*, p. 103.

7. *Ibid.*, p. 100.

Com suas categorias, forma de produção autônoma e forma de produção heteronômica, Ivan Illich delinea o perfil do tipo de relacionamento humano que elas favorecem, podendo ser enquadradas respectivamente no tipo de relacionamento sugerido pela categoria do *próximo* e no tipo sugerido pela de *socius*. Na forma de produção autônoma, como vimos na primeira parte deste trabalho, as necessidades dos indivíduos são satisfeitas por iniciativas grandemente descentralizadas, gerando um tipo de relacionamento que favorece o intercâmbio imediato, tornando assim mínimo o espaço entre a necessidade e sua satisfação. Assim era antigamente, pois, “aprender, deslocar-se, abrigar-se, curar, eram atividades que cada um cumpria sozinho com sua família ou com os vizinhos”⁸. Esse tipo de relacionamento, essa forma de ser-ao-mundo com os outros, entra na categoria do *próximo* de Paul Ricoeur, com todas as implicações, positivas, sem dúvida, no que se refere à realização do sujeito.

Quanto à forma de produção heteronômica, tem-se que ressaltar que a sua competência na satisfação das necessidades dos indivíduos deve ser resguardada, desde que não seja privilegiada em detrimento da autônoma, é o que afirma Ivan Illich. Entretanto, com o desenvolvimento das instituições, esse privilégio foi sendo cada vez mais acentuado em favor da produção heteronômica, ainda afirma Illich, pois “só em nossa época é que essas duas formas de produção entraram em conflito de modo cada vez mais acentuado”⁹. O tipo de relacionamento então daí proveniente distancia cada vez mais os parceiros do encontro, tornando consequentemente longo o percurso entre as necessidades dos indivíduos e a satisfação das mesmas. A relação é impessoal, abstrata. Esse outro tipo de relacionamento, essa forma de ser-ao-mundo com os outros, entra na categoria do *socius* de Paul Ricoeur, com todas as implicações no que se refere à

realização do sujeito.

O que surpreende a esta altura é perceber que o encontro imediato pode ir tornando-se um mito se considerarmos com Illich que: a) não existe ação humana fora das instituições; b) a produção heteronômica está de tal modo privilegiada que abafa a autônoma, a liberdade enfim.

Quanto ao primeiro item, estão em consonância os dois autores, diferindo somente no teor de suas constatações. Para Illich, “... a própria realidade social tornou-se escolarizada”¹⁰. Institucionalizada, acrescentaríamos generalizando, já que, para ele, o processo escolar torna o sujeito mero cliente de toda e qualquer instituição já criada ou que deverá ser criada, se porventura aparecerem novas necessidades nos indivíduos.¹¹ Para Ricoeur também “... existem muitos poucos acontecimentos puros” — referindo-se ao encontro imediato interpessoal — “e eles não podem ser conservados, nem mesmo previstos e organizados sem um mínimo institucional”¹².

Dissemos que o que difere nessa coincidente constatação é o teor que as anima. Illich as leva adiante, propondo a desinstitucionalização. Paul Ricoeur supera a dicotomia na qual aparentemente se excluem mutuamente as duas categorias acima referidas. Com este autor dizemos também que é falsa a alternativa segundo a qual temos que escolher, ou as relações longas que despersonalizam, ou as relações curtas que ensejam a realização do humano, pois há sempre uma “unidade de intenção que subentende a diversidade de minhas relações com outrem”¹³. Elas são dois momentos de uma mesma história, a história dos homens, sendo que “a oposição brutal entre comunidade e sociedade, entre relação pessoal e relação administrativa e institucional, não

8. Ivan Illich, *A Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina*, p. 82.

9. Ivan Illich, *A Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina*, p. 82.

10. Ivan Illich, *Sociedade sem Escolas*, p. 23.

11. *Ibid.*, p. 173.

12. Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 107.

13. *Ibid.*, p. 105.

pode ser senão um momento da reflexão”¹⁴. Um momento da reflexão não é a reflexão total, e, no entanto, uma vez que esta é vedada ao homem, a recuperação do sentido de cada momento só se dá na recuperação do sentido que também está nos outros momentos, ou, como diz Ricoeur, na tentativa de assumir, desde o princípio, toda a envergadura e amplitude do problema.¹⁵ É a busca constante da unidade de intenções de que falamos acima, no sentido de que tanto as relações que se estabelecem de pessoa a pessoa, como as que se estabelecem através das instituições, são dois momentos da existência, duas manifestações do relacionamento humano cujo sentido só aparece quando as unificamos numa ordem que, para nós, se traduz na própria ordem dos eventos humanos que se consolidam na história do homem, na história da realização humana.¹⁶

Queremos reafirmar que a instituição é uma realização humana cujo sentido é coextensivo à consciência intencional do ser-ao-mundo. Ela é um dos sinais que de modo privilegiado nos apontam para o fato de que “o homem surgiu”, conforme a citação que fizemos de Albert Dondeyne.

Intercalamos, aqui, propositalmente, uma reflexão que consideramos significativa, pois referiu-se à análise do contexto do qual extraímos a citação de Paul Ricoeur, fazendo de passagem um paralelo com Ivan Illich. Dentro desse contexto vimos a superação, feita por aquele filósofo, da dicotomia que se estabelece entre as duas categorias com as quais descreve os modos de relacionamento inter-humano. Finalizamos a intercalada reafirmando que a instituição, como manifestação da existência, encontra o seu sentido se vista desde a sua correspondência intencional da consciência do ser-ao-mundo. Antes dos argumentos que para nós justificam esta afirmação, retomemos a citação de Paul Ricoeur, pois a abordagem dos dois modos de mani-

festação da existência, a linguagem e o instrumental, que no referido trecho antecedem à instituição, é elucidativa dos argumentos referentes a esta última. Dissemos que “... o impulso inicial do homem é ao mesmo tempo o impulso inicial da linguagem, do instrumental e da instituição”.¹⁷

Estabelecida a ressalva inicial a respeito dessa modalidade de ingresso no reino humano, podemos tomar a “palavra como limiar do universo humano”.¹⁸ Ao dizermos que a palavra é o umbral que dá acesso à realidade humana, tomamo-la no mesmo significado que lhe dá Georges Gusdorg, quando afirma que

“a palavra designa a realidade humana tal como ela se manifesta na expressão: não há função psicológica, nem realidade social, mas a afirmação da pessoa, de ordem moral e metafísica”¹⁹.

A palavra humana, para a qual contribui um certo número de disposições anatômicas, mas com as quais ela não se confunde, e “... a palavra humana efetiva, carregada de intenções particulares, portadoras de valores pessoais”²⁰.

Entendida no sentido de ser o evento que me aponta para a existência do outro, a palavra ainda pode ser tomada como a concretização das relações inter-humanas, das quais ela é em certo sentido tributária, se tomarmos serde-relação como evento mais originário do que ser-que-fala. No entanto, a simultaneidade desses dois eventos é tal que podemos afirmar que é através da palavra

“... que o homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. Para Buber a palavra é uma atitude efetiva, eficaz e atuali-

¹⁴. Ibid., p. 105.

¹⁵. Ibid., p. 105.

¹⁶. Antônio Muniz de Rezende, *Educação e Ser-no-Mundo - Projeto de Uma Fenomenologia da Educação*, no prelo.

¹⁷. Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 103.

¹⁸. Georges Gusdorf, *A Falta*, p. 7.

¹⁹. Ibid., p. 5.

²⁰. Ibid., p. 5.

zadora do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros. A intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dia-legal e dia-pessoal.”²¹

Vemos que a palavra, cujas condições de possibilidades são a linguagem e a língua, encontra a sua explicação mais radical na intencionalidade do ser-ao-mundo: o primeiro impulso do homem é o da linguagem. Não o único, mas um dos originários. Não no sentido de algo que se lhe acrescentasse, mas no sentido de constitutivo de sua essência, de tal forma que podemos dizer que não há a língua, mas homens que falam.

Se a palavra é tomada como ato de expressão da intencionalidade da consciência, recuperamos nela toda a complexidade das articulações entre facticidade e transcendência e, em último escalão, recuperamos nela todo o movimento da historicidade. De fato a facticidade me aponta para o fato de que existe a palavra inautêntica. Relembramos que o homem trabalha o mundo pelo fato de existir, mas também trabalha-o ao nível e em decorrência do exercício da sua capacidade de discernimento, da sua liberdade. Isto é dito agora em relação à palavra para mostrar que ela de per si não tenderia à autenticidade. A facticidade permeia de ponta a ponta todas as manifestações da existência, e a palavra, que caminha na ponta dessas manifestações, está sujeita ao inacabamento que é a situação própria do ser-ao-mundo. Portanto,

“compete a cada um assumir por sua conta a sua linguagem, pela procura da ‘palavra própria’. A ontologia objetiva ou sociológica da palavra deve ser substituída por uma ontologia pessoal. O discurso é somente uma atestação do ser, cabendo a cada um fazer com que ele seja autêntico. Não são as palavras que mentem, mas o homem”.²²

Vemos aí a recuperação de todo o movimento da historicidade, uma vez que a possibilidade de autenticidade da palavra — do existir enfim, pois palavra e existência

coincidem em virtude da intencionalidade — só aparece na medida em que o homem transcende a facticidade do inautêntico e constrói, assim, a sua própria história, a história da realização do homem.

É, pois, no sentido de ser um constitutivo essencial da existência e, portanto, de estar perpassada por uma facticidade que sublinha a sua condição de situada, que afirmamos com Ricoeur que a palavra é, juntamente com o instrumental e a instituição, o primeiro impulso do homem.

O mesmo diremos em relação ao instrumental. Referimo-nos aos objetos culturais de que o homem se serve para tornar humano o meio que o cerca. Ao dizermos que pelo instrumental o homem humaniza o seu meio, já estamos em cheio dentro da intencionalidade que anima a relação instrumental-homem. Com efeito, como qualquer animal o homem é capaz de “conferir a um objeto da natureza um valor funcional”²³, mas só ele é capaz de ultrapassar a funcionalidade imediata do instrumental e tomá-lo sob uma pluralidade de aspectos:

“Esse poder de escolher e de variar os pontos de vista permite-lhe criar instrumentos, não só sob a pressão de uma situação de fato, mas para um uso virtual e em particular para fabricar outros.”²⁴

Dentro da nossa perspectiva, que é a relação intencional homem-instrumento, iríamos um pouco mais adiante e diríamos que o instrumental surge pressionado, não só por uma situação de fato que assim o exige, mas, se assim podemos dizer, pela própria intencionalidade do ser-ao-mundo, que

21. Newton Aquiles von Zuben, introdução a *Eu e Tu*, Martin Buber, p. XLI.

22. Georges Gusdorf, *A Falta*, p. 41.

23. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, p. 210.

24. *Ibid.*, p. 210.

se manifesta não pela criação de uma outra ordem ou natureza — o homem seria uma delas e o instrumental seria outra diferente — mas por uma ultrapassagem cada vez mais crescente das estruturas já criadas para criar outras.²⁵ É essa ultrapassagem constante, essa capacidade de transcender os dados concretos de um meio físico que o envolve, que se constitui como um dos fios condutores da historicidade.

Numa passagem de seu livro, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, no qual estabelece com nitidez o limiar do universo humano, Max Scheler afirma que os centros de resistência e de reação do meio físico, nos quais o animal vive como que em êxtase, são elevados pelo homem à condição de objetos, ultrapassando os condicionamentos que ele tem em comum com os animais; para Max Scheler é este um aspecto irredutível a categorias anteriores à existência, só podendo ser compreendido como um dos atributos da existência humana, da qual também essencialmente fazem parte outros atributos de igual nível, tais como a liberdade, a consciência de si mesmo, a intuição das essências.²⁶

São, portanto, incertas as fronteiras entre instrumental e intencionalidade, ou, mais precisamente, não há hiato entre os dois, o que nos leva a inferir que não é somente o caráter material do instrumento que o insere na intencionalidade, pois seria conceituá-lo unilateralmente se o tomássemos simplesmente como um dos elementos na luta do homem contra a natureza. É por isso que, num segundo momento, poderíamos dilatar a abrangência do seu conceito e dar a ele as dimensões de todos os empreendimentos aos quais o homem dá sentido, e eles por sua vez dão sentido à existência humana. O instrumental aponta para o fato de que o homem surgiu, e é pelo encargo que ele tem de fazer com que as coisas acedam a um sentido, que podemos dizer que não há hiato entre a total abertura que é a existência humana e a con-

cretização do seu encargo de ser a fundadora e instauradora do sentido, concretização que se perfaz pelo instrumental.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, p. 210.

²⁶ Max Scheler, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, p. 54.

O que deve ser dito, no entanto, é que o instrumental, se o tomamos como manifestação da intencionalidade da consciência, já surge carregado de facticidade, pois o peso da inautenticidade da palavra humana pode torná-lo um princípio de escravidão, ao atribuir ao instrumental exclusivamente um só sentido, uma única maneira de expressar a intencionalidade humana. Este tipo de constatação se torna muito mais agudo quando as instituições são consideradas como instrumento. A escola, como instrumento que privilegia o aspecto ensino-aprendizagem, verá frustrada a sua tarefa de ser uma das manifestações da existência se ela se ativer exclusivamente ao processo ensino-aprendizagem de conteúdos intelectuais, ou a outros processos mais escusos, esquecendo-se de que há outro sentido para ela, e que propriamente a define, que é o de promover o encontro inter-humano, na profundidade e amplitude que esse existencial exige. Daí que optar por uma eliminação da escola é incorrer no mesmo erro que se quer sanar: é esquecer-se de que há outro sentido.

Ao dilatarmos o conceito de instrumental, aplicando-o às instituições, chegamos ao terceiro sinal, à terceira manifestação da intencionalidade, que, mesmo sendo exterior a esta, no entanto define-a por dentro. É este o nosso entendimento do impulso de que fala Paul Ricoeur, referindo-se à instituição em relação à existência.

Para sermos coerentes com a posição adotada por Ricoeur deveríamos dar por aceito que, pelo fato de existir, o homem institucionaliza. A instituição surge ao nível de seu ser-homem. A questão surgiria se perguntássemos por que — dado e aceito o fato de que

a existência humana se manifesta e não pode menos que isso — são as instituições e não outras modalidades que são privilegiadas como manifestações do sentido que o homem externa da sua existência. A bem da verdade, afirmamos que é pelo fato de existir com os outros que o homem institucionaliza, e institucionaliza já esta primeira experiência concreta da sua existência: o encontro com o outro.

Afirmamos isso com o cuidado de distinguir a emergência da instituição ao nível do ser-homem (ao nível da intencionalidade) do enfoque que fazemos hoje das instituições já dotadas de toda uma rede de órgãos com competências diferentes, que nem sempre se unificam num propósito comum. No primeiro caso, o marco inicial da emergência da instituição se situa no instante mesmo da emergência do inter-humano. É Paul Ricoeur quem nos afirma:

“... o evento do encontro é frágil e fugidio; desde que se consolida em uma relação durável e consistente já é uma instituição; existem muito poucos acontecimentos puros e eles não podem ser conservados nem mesmo previstos e organizados sem um mínimo institucional.”²⁷

Quer-nos parecer que, entendida como consolidação do encontro inter-humano sempre frágil e fugidio, a instituição não supõe um outro princípio que a fundamente alguém desse mesmo encontro. A instituição se coloca ao mesmo nível da intencionalidade da consciência, que na sua dimensão de significadora e de instauradora do sentido do mundo encontra naquela uma das formas mais originárias de ser, de manifestar-se, de significar e de instaurar o sentido. É o impulso primeiro da existência.

A questão, no entanto, se torna bem mais complicada se nos detivermos na consideração do estágio atual das instituições, cuja complexidade de organização parece ir tornando um mito o encontro inter-humano. A este propósito quer-nos ainda parecer que a dis-

tinção que fizemos entre instituição ao nível do ser-homem e a instituição complexa atual, só é um momento da reflexão, devendo a aparente dicotomia ser superada a bem da coerência da doutrina que professamos.

Se nos postarmos somente na perspectiva do superdesenvolvimento institucional atual, vendo nele o progressivo abafamento da liberdade humana, corremos o risco de estabelecer dois tipos de existência, uma artificial e outra natural. É o que faz Ivan Illich, ao mostrar que as ferramentas — tomadas em sentido amplo, incluindo as instituições — se constituem em um sistema, desde o mais simples ao mais complexo, do qual é possível analisar as condições próprias de existência e de funcionamento. Parece-nos mais acertado dizer que, propriamente falando, não há instituições, mas homens que institucionalizam os seus atos, o que faz lembrar a precisão com que Merleau-Ponty analisa as instituições políticas:

“Qualquer que seja a filosofia que se professe, mesmo a teológica, uma sociedade não é o templo dos valores-ídolos que figuram em seus monumentos ou nos textos constitucionais, uma sociedade vale o que nela valem as relações do homem com o homem... Para conhecer e julgar uma sociedade é necessário chegar à essência profunda; à ‘substância’ humana da qual é feita, e que depende, sem dúvida, das relações jurídicas, como também das formas de trabalho, da maneira de amar, de viver e de morrer.”²⁸

Postarmo-nos, entretanto, somente na perspectiva de que, qualquer que seja o teor das instituições que se patenteia em sua atuação concreta, ele é explicável e justificável por uma argumentação ao nível da intencionalidade, isso é posicionamento ingênuo. É ingênuo essa perspectiva se com a doutrina que vê a origem da instituição no

27. Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 107.

28. Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo e Terror*, p. 10.

mesmo nível da emergência da intencionalidade, quisermos justificar e tornar irreversível o fato de as instituições nem sempre caminharem em direção à meta que se propõem, fazendo às vezes o contrário. Não é ingênua se admitirmos que, a partir desse impulso inicial que é a instituição,

“... só existem problemas de graduação, mas não de diferença de natureza entre uma existência social que se crê natural e uma existência social artificial. Apenas tornamo-nos mais sensíveis a esse processo das ‘mediações’ sociais, porque ele se acelerou e a súbita entrada das massas na história provocou uma procura de bens, de bem-estar, de segurança, de cultura que, na fase atual, faz lembrar a organização anônima e inumana de um exército em campanha”.²⁹

A nosso ver, só conseguiremos ultrapassar a dicotomia que se estabelece entre os anseios de ação autônoma do indivíduo e as injunções institucionais que refreiam esses anseios, se recuperarmos dentro dos quadros institucionais os aspectos de facticidade e transcendência, que são concomitantes a todas as expressões individuais e coletivas da existência, transformando essas expressões na história humana constantemente inacabada.

Com efeito, já quando tratávamos da historicidade, estabelecíamos uma articulação entre as realizações humanas, as instituições, por exemplo, e a facticidade. Mais do que articulação, uma ingerência desta última em todas as manifestações daquelas. Vistas desde o ponto de vista da sua irrecusabilidade, isto é, vistas como já constituindo um mundo prenhe do sentido que os meus antepassados lhe quiseram dar, elas são, desse modo, facticidade. O fato de termos que começar por aí, acatando irrestritamente esse ponto fixo, é um dado de facticidade. Isso, diga-se de passagem, em nada contradiz a doutrina, em que nos apoiamos, de que a instituição se localiza no mesmo nível da intencionalida-

de, pois não acredita-²⁹ Paul Ricoeur, *História e Verdade*, p. 103.

um tipo de expressão da existência que seja sem sombra, sem um claro-escuro. Este fenômeno só não ocorreria se fosse dada ao homem a capacidade de reflexão total, mas, uma vez que só por perspectivas é que se alcança o sentido das coisas, cada sentido conterà sempre um lado de penumbra, que por sua vez se esclarecerá na medida em que adotarmos novas perspectivas, enriquecendo-se assim o anteriormente percebido. Eis aí os movimentos de facticidade e transcendência, que, conjugados num só evento que se chama historicidade, prendem a existência num tempo que não permite a ela abarcar completamente todos os sentidos, tornando-a, pelo contrário, inacabada e provisoriamente definida, mas ao mesmo tempo impulsionando-a em direção à ultrapassagem constante.

É por isso que, se virmos a instituição sob certa perspectiva de facticidade, não poderemos imediatamente deixar de recolocá-la dentro da dimensão de que também está imbuída toda expressão da existência humana: a transcendência. O equívoco é colocá-la como sendo uma expressão artificial dessa existência. No final das contas, não há existência artificial, como não há a natural. É uma só a existência humana, comportando, isto sim, um sentido mais claro ou menos claro que damos às suas expressões ou ainda comportando um só ou vários sentidos que a ela damos.

Se no seio da reflexão que desenvolvemos sobre os determinismos provocados pela institucionalização, colocamos o ir e vir da facticidade e transcendência, a perfazerem o movimento da historicidade, já estamos descrevendo o próprio exercício da liberdade. Pode acontecer que, num determinado momento histórico, o sentido que os homens dão às instituições seja um só, e este pode até ser um sentido alienante. No entanto, ao se mudar a perspectiva,

percebe-se que a instituição não se esgota naquele primeiro sentido, mas que há outro, há outros sentidos.³⁰ É este o movimento originário da liberdade, que se instaura no mesmo nível da transcendência, que em última instância é saber e dizer que as coisas têm sentido. Saber e dizer que as instituições podem ter outro sentido já é movimento de liberdade. Ora, saber e dizer que há outro sentido equivale, na intencionalidade, a dar outro sentido; a melhor aceção para este fenômeno da doação de sentido é a de trabalho, à qual nos referimos no começo deste texto, distinguindo-lhe os dois níveis complementares, o da intencionalidade e o do compromisso com a liberdade. Se nos for permitida uma expressão bem mais simples, é preciso trabalhar para que o novo sentido se instaure. Ou restaure, se preferirmos.

Uma observação ainda cremos ser oportuno fazer. É a respeito de não existirem instituições, propriamente falando, mas homens que institucionalizam os seus atos. Neste sentido diríamos também que não existe liberdade, mas homens que se libertam "...no movimento sempre imperfeito que nos junta aos outros, às coisas do mundo, as nossas tarefas, misturadas aos acasos de nossa situação"³¹. Dizemos isto porque é inegável que todas as instituições criticadas por Ivan Illich são humanistas, no sentido da promoção do humano. Se, entretanto, o que importa não são as instituições, mas a substância humana de que são feitas, talvez a alternativa para a sua hipertrofia não seria a desinstitucionalização, mas bem outra.

³⁰. Antônio Muniz de Rezende, *Educação e Ser-no-Mundo — Projeto de Uma Fenomenologia da Educação*, no prelo.

³¹. Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo e Terror*, p. 16.



Resumo Este texto é uma tentativa de cotejar o pensamento de Paul Ricoeur com o de Ivan Illich, no que diz respeito à institucionalização dos valores.

O ponto de partida é a consciência intencional, desdobrando-se nas implicações advindas da noção de trabalho: trabalho do nível existencial — isto é, pelo fato de existir, pelo fato de ser o que é, o homem trabalha o mundo, reconhece-o e se reconhece nele ao nível intencional — e trabalha em decorrência do exercício da sua capacidade de discernimento, da sua liberdade.

Ivan Illich, a propósito da institucionalização dos valores, nos fala da ação autônoma e da ação heteronômica. Paul Ricoeur, em outro registro, com outras modulações, nos descreve, na vida humana individual e coletiva, as relações curtas e as longas, sobressaindo das primeiras a categoria do *próximo*, e das segundas a do *socius*. Não há para ele contradição entre as duas: é necessário, isto sim, recuperar toda a envergadura desse mesmo e único modo de ser do ser humano.

Palavras-chaves: historicidade; instituições humanas; institucionalização de valores; Paul Ricoeur e institucionalização de valores; Ivan Illich e institucionalização de valores.

Abstract This paper is an attempt to compare Paul Ricoeur's ideas with those of Ivan Illich in relationship to the institutionalization of values.

The starting point is the intentional consciousness, being unfolded in the implications resulting from the notion of work: work of the existential level — that is, by the fact of existing, by the fact of being what he is, man works the world, recognizes it and recognizes himself in it at the intentional level — and works as a consequence of the exercise of his discernment capability, of his freedom.

Ivan Illich talks about the autonomous action and the heteronomous action in relationship to the institutionalization of values. Paul Ricoeur, in another tone and with different modulations, describes, in the individual and collective human life, the short and the long relationships, standing out from the first ones the category of *neighbor*, and from the second ones that of *socius*. There is no contradiction for him between both of them: in fact, it is required to recuperate all the capacity of this same and unique mode of being of the human being.

Descriptors: historicity; human institutions; value institutionalization; Paul Ricoeur and value institutionalization; Ivan Illich and value institutionalization.

