

BLANDINA DE JESUS SANTOS LOPES

A RECONSTRUÇÃO DO SUJEITO

**A reconfiguração do Humanismo como problemática
da Filosofia da Educação**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação, apresentada à
Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Orientada pelo Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho

PORTO

1999

NOTA PRÉVIA

Na realização do presente trabalho de dissertação, optámos por referenciar, em língua portuguesa, as citações integradas na totalidade do texto, cuja tradução é da nossa responsabilidade.

No entanto, a referência ao título das obras é transcrita na língua da edição consultada.

AGRADECIMENTOS

O meu reconhecimento aos professores do mestrado, em particular ao Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho, coordenador do mesmo, e também meu orientador, a quem muito agradeço o auxílio intelectual, bem como a disponibilidade manifestada e o estímulo concedido.

Agradeço, igualmente, às restantes colegas de mestrado, pelo incentivo constante e amizade manifestada.

Gostaria também de estender o meu reconhecimento a todos quantos, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização deste trabalho, em particular à colega e amiga Dr.^a Clementina Fernanda Salgueiro da Silva.

*A ti e ao nosso filho, pelo muito incentivo e
pelo muito amor dedicados.*

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	1
INTRODUÇÃO	3
Iª PARTE	11
MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: ENCONTRO E SUPERAÇÃO.....	11
1. MODERNIDADE: RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIDADE ENTRE RAZÃO E PROGRESSO NA AFIRMAÇÃO DE UM IDEAL HUMANISTA.....	12
2. PÓS-MODERNIDADE: CRISE DA RAZÃO E FIM DO HUMANISMO.....	21
• LYOTARD e a instauração de uma condição pós-moderna	21
• VATTIMO e a problemática de uma sociedade transparente na pós-modernidade.....	21
3. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: DICOTOMIA OU COEXISTÊNCIA DE PARADIGMAS?	34
NOTAS Iª PARTE	38
IIª PARTE.....	41
A PROGRESSIVA CONFIGURAÇÃO DO PARADIGMA DA <i>INTERSUBJECTIVIDADE</i> : DO SUJEITO-CONSCIÊNCIA À PESSOA RELACIONAL.....	41
1. O SUJEITO-CONSCIÊNCIA E A EMERGÊNCIA DA RELAÇÃO INTERPESSOAL.	42
1.1. <i>Para uma eventual superação da metafísica da subjectividade: do eu enquanto ser pessoal ao primado ético do outro como rosto.</i>	42
1. 2. <i>A problemática do sujeito esgotar-se-á em soluções que apontam, implícita ou explicitamente, para a metafísica da subjectividade?</i>	54
2. CONSOLIDAÇÃO DO PARADIGMA DA <i>INTERSUBJECTIVIDADE</i> QUE SE CONSTITUI NA E PELA COMUNICAÇÃO.....	57
2.1. J. HABERMAS : <i>a importância social da intercompreensão e a possível emergência do consenso universal</i>	57
2. 2. FRANCIS JACQUES: <i>A antropologia relacional configurada a partir do primum relationis.</i>	69
2. 2. 1. <i>O primado da relação interlocutiva: o sujeito dialógico em vez de o sujeito monádico.</i>	72
2. 2. 2. <i>Nem subjectividade primeira nem subjectividade nula: a pessoa relacional como fundamento antropológico da intersubjectividade.</i>	81
3. A PERTINÊNCIA DA CONFIGURAÇÃO DE UM NEO-HUMANISMO.	88
NOTAS IIª PARTE.....	92

IIIª PARTE	99
-------------------------	-----------

(RE)VALORIZAÇÃO DO SUJEITO E (RE)VALORIZAÇÃO DA(S) PEDAGOGIA(S):

CONDICIONAMENTO RECÍPROCO	99
--	-----------

1. EM TORNO DE UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA SOBRE A EDUCAÇÃO.	100
---	-----

2. INTERCULTURALIDADE E PEDAGOGIA INTERCULTURAL: ALGUNS DOS SEUS PRESSUPOSTOS.	106
---	-----

3. A EDUCAÇÃO NA SEGUNDA PESSOA: EVENTUAIS CONTRIBUTOS PARA A FORMAÇÃO DE SUJEITOS	
--	--

PORTADORES/CRIADORES DE CULTURA(S).	117
--	-----

NOTAS IIIª PARTE	124
-------------------------------	------------

CONCLUSÃO.....	127
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	131
--------------------------	------------

ABREVIATURAS

CARVALHO, A. D.

E. P. A. - A Educação como Projecto Antropológico

E. C. E. - Epistemologia das Ciências da Educação

HABERMAS, J.

D. F. M. - O Discurso Filosófico da Modernidade

T. A. C., 1 - Théorie de l'agir communicationnel – tome 1 – Rationalité de l'agir et rationalisation de la société

T. A. C., 2 - Théorie de l'agir communicationnel – tome 2 - Pour une critique de la raison fonctionnaliste

JACQUES, F.

D. et S. – Différence et Subjectivité - Anthropologie d'un point de vue relationnel

Dial. - Dialogiques - recherches logiques sur le dialogue

E. L. I. - L' espace logique de l' interlocution - Dialogiques II

LEVINAS, E.

E. e I. – Ética e Infinito

H. O. H. – Humanismo del Otro Hombre

MORIN, E.

P. P. – O Paradigma Perdido - a natureza humana

Mét. – II - O Método II - A vida da vida

VATTIMO, G.

F. da M. - O Fim da Modernidade - Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna

S. T. - A Sociedade Transparente

INTRODUÇÃO

Propomo-nos esboçar ao longo deste trabalho de reflexão, de índole vincadamente antropológico-filosófica, uma problemática que nos permitirá tentar colocar algumas questões essenciais e, conseqüentemente, tentar igualmente encontrar algumas perspectivas de resposta.

Vivenciamos uma época em que já não fará sentido, quanto a nós, falar de um *sujeito* reduzido à sua consciência intencional, em que o *outro* é determinado pelo *mesmo*, de um *sujeito constituinte* das chamadas *filosofias da consciência*. Vivemos, igualmente, momentos históricos em que a eventual *elisão/anulação* do sujeito, tão apregoada pelos diferentes estruturalismos, pela teoria sistêmica e, inclusive, por alguns pensadores da pós-modernidade, não parece ser também muito sustentável. Colocamos, então, as seguintes interrogações:

1 – Haverá, ou não, lugar para a emergência de um *sujeito* que se constrói numa *relação de intersubjetividade comunicacional*, relação essa que se configura entre o *eu*, o *tu* e o *ele*, enquanto *instâncias comunicacionais*?

2 – Esta **reabilitação da figura do sujeito** e, também, do conceito de *pessoa relacional*, empreendida, nomeadamente, pela antropologia relacional de Francis Jacques, poderá, ou não, ser o sustentáculo de uma **pedagogia que entre em ruptura com os axiomas da insularidade e do etnocentrismo tradicionais**?

3 - Estaremos, ou não, em última análise, perante a emergência de um **neo-humanismo**, que se configurará a partir do **paradigma da alteridade**; paradigma esse em que

o eu e o outro se assumem de uma forma dialógica e comunicacional?

Adiantamos, desde já, que é nosso objectivo mostrar, no presente trabalho, como, no âmbito da **pedagogia intercultural** – aquele em que nos colocamos em termos de indagação-, todas estas questões fazem sentido.

Assim, afastamo-nos, seguramente, de uma perspectiva positivista que acabava por deixar de fora o **sentido antropológico do humano**, reduzindo o homem – em termos psicológicos, sociais, culturais e educacionais -, a resultados parcelares e fragmentados, com a finalidade assumida de buscar a objectividade e a neutralidade axiológica e normativa.

Estamos a pensar, por exemplo, nos contributos dados por algumas ciências sociais e humanas, e, de igual modo, pelas ciências da educação a elas ligadas, como é o caso da psicologia e da sociologia da educação. Estas ciências procuravam, nomeadamente, pôr em causa a normatividade tão ao gosto de uma certa reflexão pedagógica tradicional que impunha quadros de valores, encarados de uma forma absoluta e perene, para o terreno da educação.

Por isso, consideramos pertinente, desde logo, clarificar o nosso ponto de vista em relação à postura teórica que perfilhamos. Ou seja, ao assumirmos, com Adalberto D. Carvalho, a **(re)valorização das pedagogias**, é nosso propósito reassumir uma dimensão antropológica renovada da educação e, ao mesmo tempo, demonstrar como, contemporaneamente, as configurações das problemáticas educacionais só poderão ser mais conseguidas se tiverem em linha de conta os diferentes contributos vindos de diferentes campos de reflexão.

Uma teoria educativa deverá, a nosso ver, elaborar propostas que se prendem com a *praxis* educacional, porque é nessa *praxis* que estão presentes (e/ou ausentes) sujeitos que se constroem como *pessoas relacionais* a partir de um processo de *comunicabilidade* e de

dialogicidade (cf. F. JACQUES), processo este que se pode ir constituindo numa **dinâmica intercultural**.

Ao salientarmos a problemática do sujeito, em articulação com a problemática da interculturalidade e da pedagogia intercultural, pretendemos chamar a atenção para uma **outra concepção de intersubjectividade** em que, tendo presente a realidade do binómio global/local, não se faça a apologia da *mesmidade – homologia dos discursos* -, nem da *alteridade exclusiva da diferença originária – paralogia dos discursos*. Mas antes, como iremos ver, se constitua uma *intersubjectividade* que resulte de uma efectiva *alteridade inclusiva da diferença positiva*, para que se possa instaurar um *diálogo* – ou melhor, uma *canónica discursiva* – entre sujeitos situados em e perante diversas culturas.

A primeira parte deste trabalho é dedicada à análise de aspectos que têm que ver, fundamentalmente, com as mudanças histórico-culturais do nosso tempo e, por conseguinte, com algumas mudanças ocorridas no terreno da reflexão antropológica e filosófica, daí decorrentes. Deste modo, achamos pertinente dar algum relevo ao que se denomina a *pós-modernidade*, relacionando-a com a *modernidade*. Para isso, recorreremos, de uma maneira crítica, às conhecidas reflexões levadas a cabo por Lyotard e por Vattimo sobre a temática em questão.

Quer se concorde, quer não, com a emergência de estruturas características da pós-modernidade – tais como o enfraquecimento da razão autocrática, o fim da história e fim do humanismo, a emergência da idade da plurivocidade e da polimorfia bem como da idade do pensamento sem fundamentos ou da desconstrução, da idade em que a ciência não é a única legitimadora de outros saberes nem o único “jogo de linguagem” sobre a realidade circundante, etc. – o que se nos afigura é que vivenciamos tempos diferentes que necessitam

de respostas, também elas diferentes, para os problemas humanos em geral, e, para os problemas educacionais em particular.

Parece-nos que E. GUERVILLA, na sua obra *Postmodernidad y Educacion*, faz uma caracterização bastante aproximada daquilo que acabámos de afirmar:

“Hoje, já superados os monismos culturais, rígidos e fechados, vivemos num mundo e numa sociedade multi-técnica, pluri-confessional, multi-política e, por conseguinte, multi-cultural, em que a justaposição e convivência de culturas manifesta a diversidade e o pluralismo humano, social e educativo.” (p. 161)

Porque também consideramos que uma das temáticas decorrentes desta contextualização é, precisamente, a temática do sujeito, ou antes, da *intersubjectividade*, decidimos, na segunda parte do presente trabalho, percorrer alguns autores cujas filosofias se direccionaram para eventuais soluções da referida problemática.

Como iremos ver, o **retorno do sujeito** – e não exclusivamente do indivíduo –, do sujeito activo, livre e responsável que se constrói num **processo de personalização**, significa, consequentemente, que o eventual eclipse do sujeito só terá sido, portanto, provisório. É isso que iremos analisar com os contributos quer do personalismo de E. Mounier e do *primado da ética* explicitamente defendido por E. Levinas, quer ainda com a relevância dada à *comunicação interpessoal* – embora com *nuances* diferentes – por J. Habermas e por F. Jacques, nomeadamente.

Ora, torna-se importante clarificar que a escolha destes filósofos não foi de todo inocente. De facto, todos eles colocam, explícita ou implicitamente, a categoria antropológica da *pessoa* e da *relação interpessoal*, como suporte das interacções e interconexões entre sujeitos situados histórico-culturalmente. Além disso, apesar das suas divergências de

pressupostos filosóficos e antropológicos, todos eles salvaguardam, igualmente, a relevância decisiva da *comunicação* na configuração do *eu pessoal*.

Faremos dos princípios da antropologia relacional de F. Jacques os alicerces antropológicos e filosóficos de uma nova maneira de perspectivar a *intersubjectividade* e, ao mesmo tempo, a *interculturalidade*. Com efeito, corroboramos inteiramente o seguinte postulado de F. JACQUES:

“O discurso do outro, no momento em que o compreendemos, tem o poder de nos abrir a um outro sentido. (...) O discurso de outrem pode fazer-se valer perante mim, enquanto eu sou também, na minha fala, capaz de me deixar conduzir pelo movimento do diálogo em direcção a uma nova significação. É assim que um nós virtual pode edificar-se. Ele auto-determina-se e declara-se na abertura do processo. Cada um está em diálogo consigo mesmo porque está em diálogo com o outro.” (Dial., p. 351)

A perspectiva filosófico-antropológica de F. Jacques, ao romper com os princípios gerais da *metafísica da subjectividade* e ao fazer da comunicação, ou antes, da *comunicabilidade*, uma troca que inclui os protagonistas, segundo um modelo de interacção dinâmica, interpretará melhor, segundo o nosso ponto de vista, a complexidade da realidade em que vivemos contemporaneamente. Até porque **não** prognostica a emergência necessária de um *consenso universal*, à maneira de J. Habermas.

Finalmente, na terceira parte, centrar-nos-emos em questões do âmbito essencialmente educacional. De facto, entendemos ser pela *praxis* educativa que devemos formar pessoas conscientes da alteridade e da diversidade, mas que, simultaneamente, o sejam também da sua identidade pessoal.

Iremos fazer uma abordagem do *discurso intercultural* – sobretudo a nível dos seus pressupostos antropológicos e filosóficos – e da *pedagogia intercultural* – mais enquanto atitude interrogativa do que como atitude prescritiva e normativa. Na verdade, as sociedades complexas dos nossos dias são sociedades em que o *intercultural* penetra as relações humanas nos diferentes domínios.

Consideramos, portanto, que a *pedagogia intercultural* pode ser um campo de reflexão extremamente profícuo e inovador resultante da convergência de aportações vindas de vários sectores científicos e filosóficos. Assim:

*“O reconhecimento da diversidade cultural não é um facto novo em si. O elemento, sem dúvida, novo é a maneira de integrar esta diversidade cultural na pedagogia. (...) A estratégia intercultural exige esta confrontação permanente dos pontos de vista. Ela implica uma capacidade aguçada de descentração, capacidade que não é, por isso, objecto de nenhuma educação sistemática e estruturada.” (M. A. PRETCEILLE, *Vers une pédagogie interculturelle*, ps. 152-153)*

Para além disso, uma *pedagogia intercultural* pode, segundo o mesmo autor, encontrar *“o seu duplo limite quer numa centração exclusiva sobre o outro quer mesmo sobre o sujeito. O prefixo “inter” reencontra aqui todo o seu valor enquanto expressão de um movimento dinâmico, de um pôr em relação recíproca vários elementos.” (idem, p.156)*

Mas, uma interrogação, de imediato, se nos coloca. Como formar, no sentido mais amplo possível, sujeitos capazes de **descentração** em relação a uma atitude, a maior parte das vezes, culturocêntrica e, em última instância, etnocêntrica? Ou, como torná-los sensíveis à **diversidade** mas não necessariamente alheios e mesmo insensíveis aos outros sujeitos precisamente porque se tudo é relativo, logo, tudo seria legítimo, desembocando-se, então,

frequentemente, em passividades e em falsas neutralidades axiológicas.

Afigura-se-nos que os pressupostos filosóficos e antropológicos inerentes à *educação na segunda pessoa* e ao *ensino interlocucional* (cf. L. NOT) – sendo este o método didático daquela -, poderão conter, em si mesmos, algumas soluções possíveis para as questões acima enunciadas.

No entanto, não será nosso propósito analisar, exaustivamente, a sua aplicabilidade no que concerne à relação ensino-aprendizagem, para a qual foi explicitamente pensado e estruturado. Todavia, parece-nos legítimo vislumbrar neste modelo educacional – e dizemos modelo porque permite destacar factores estratégicos de intervenção mas sem tendência de homogeneização – um conjunto de supostos que, ao terem em linha de conta a relação eu-tu (um dos termos ou os dois podem ser no plural), tanto podem fazer parte integrante das **finalidades educativas** – em sentido somente institucional -, como também da própria **educabilidade** do homem, enquanto *homo educandus*.

Daí o alcance, essencialmente educacional, destas palavras de L. NOT:

“Sendo uma referência central numa pedagogia na segunda pessoa, o Tu é o outro com o qual o Eu (professor ou aluno) – acrescentamos nós, educador ou educando, em sentido lato -, realiza um Nós numa convergência, bem como, numa divergência ou num conflito. Salvo casos excepcionais de fusão total ou de abolição de um no outro, o Nós vive da distinção do Eu e do Tu: o Nós é uma dissociação sem ruptura, uma identidade dentro da alteridade.” (O Ensino Interlocucional – Para uma pedagogia na segunda pessoa , p. 24)

Este trabalho de reflexão terá como principal finalidade percorrer uma problemática, problemática essa que constitui um desafio para todos aqueles que se debruçam sobre as

questões educacionais. Dizemos desafio porque, entrando em ruptura com a ortodoxia epistemológica das ciências da educação, e, por conseguinte, retomando os contributos de uma reflexão filosófico-antropológica e pedagógica, não deverá, apesar disso, cair na teia de um endoutrinação, tão ao gosto dos pedagogos tradicionais.

Precisamente porque a educação tem uma dimensão **projectiva** - isto é, educar sem projecto não é, em última análise, educar (cf. A. D. CARVALHO) - nós assumimos, de uma maneira crítica e reflectida, esse **desafio**.

Iª PARTE

MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: ENCONTRO E SUPERAÇÃO

“Dizer que as novas técnicas de comunicação nos aproximaram uns dos outros e que temos consciência de pertencer todos ao mesmo mundo corre o risco de parecer superficial e banal, se não se acrescentar de imediato que este mundo onde todas as mudanças se aceleraram e multiplicaram se assemelha cada vez mais a um caleidoscópio. Pertencemos todos ao mesmo mundo, mas trata-se de um mundo estilhaçado, fragmentado. Para que se possa voltar a falar de modernidade, é necessário reencontrar um princípio de integração deste mundo contraditório, “apanhar os cacos”.”

ALAIN TOURAINE

1. MODERNIDADE: relação de complementaridade entre razão e progresso na afirmação de um ideal humanista

Porquê, numa época em que a modernidade e todos os ideais com ela relacionados parecem ter caído em descrédito, repensar e recolocar a temática da modernidade?

Será que, efectivamente, conceitos tão característicos desses tempos modernos, tais como a **liberdade**, a **maioridade**, a **emancipação**, a **racionalidade**, a **humanidade**, o **progresso**, etc., terão caído em desuso ou, pelo contrário, há que repensá-los numa perspectiva crítica, situando-os perante um contexto histórico-cultural que se afigura diverso do dessa época?

Pareceu-nos, por tudo isso, importante fazer uma reflexão crítica sobre os principais pressupostos da modernidade, inclusive constantemente se lêem e se ouvem comentários e análises apregoando a *morte do espírito do Iluminismo* e, conseqüentemente, da própria modernidade. Basta ler ou ouvir alguns pensadores que se proclamam do pós-modernismo para se ficar com a sensação de que estamos perante uma época não só de plena e absoluta crise do racionalismo como também do próprio ideal de Humanismo com ele conectado. Mas, simultaneamente, também se assiste a tentativas contemporâneas de manter vivo o referido espírito iluminista, como é o caso concreto dos pensadores ligados à **Escola de Frankfurt**, principalmente nos domínios da Sociologia, da Política e da própria Ética. Veja-se, por exemplo, a teoria habermasiana que defende a instauração de um *consenso universal*.

Foi precisamente por nos sentirmos, talvez, perante uma *encruzilhada* como a que foi

descrita, e também porque nos seduziu a problemática do **sujeito** e implicitamente a da **razão**, que tem percorrido a reflexão filosófica ocidental mais recente, que decidimos colocar, em termos de contextualização histórico-cultural dessa mesma problemática, a questão relativa à Iª parte deste trabalho, ou seja, **Modernidade e Pós-modernidade: encontro e superação**.

Assim, conscientes do carácter polémico e difícil dessa tarefa, baseamo-nos na concepção hegeliana que destaca como princípio dos tempos modernos a *subjectividade*: (1) “*O princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjectividade; segundo este princípio todos os aspectos essenciais patentes na totalidade espiritual desenvolvem-se para aceder aos seus direitos.*” (HEGEL, vol. VII, p. 439, cit. in J. HABERMAS, *D. F. M.*, p. 27)

Considera Habermas, com quem nos identificamos neste ponto de vista, que “*Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos tempos modernos (ou do mundo moderno) explica a subjectividade por meio da liberdade e da reflexão.*” (*ibidem*) E, mais à frente, reforça esta interpretação sublinhando que “*Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformam-se em outras tantas incarnações do princípio da subjectividade.*” (*idem.*, p. 29)

Parece-nos, assim, que o conceito hegeliano de modernidade (2) pode ser um ponto de partida para uma reflexão contemporânea sobre as implicações dos ideais modernos conduzidos, quanto a nós, ao extremo nos finais do séc. XIX pela filosofia positivista quando esta apela ao **estádio positivo**, no qual a razão passa a ser o *porta-estandarte* de um progresso que se deve estender a toda a humanidade, em termos não só universais como também absolutos. Seria a própria razão que, embora entendida em termos abstractos e universais, permitiria conduzir a humanidade ao progresso que se esperava alcançar com o saber positivo e científico e que, em última instância, poderia contribuir para a consolidação de sujeitos autónomos e livres.

Poderá, eventualmente, decorrer destas ilações a sensação de que se está a confundir a filosofia idealista de Hegel com o positivismo comteano ou mesmo com o cientismo contemporâneo, mas, efectivamente, não é essa a nossa intenção. O que se pretende é apenas acentuar a consequência, quer em termos filosóficos, quer até em termos sócio-culturais, dos ideais de razão e de progresso que, estando implícitos naquela, se terão concretizado/materializado neste. Ou seja, há, em nosso entender, um fio condutor que liga quase *umbilicalmente a razão subjectiva das filosofias da consciência* (cf. HABERMAS) e a *razão instrumental* (cf. HORKHEIMAR e ADORNO) que se pressentia já no positivismo e que é sustentáculo do cientismo dele decorrente. (3)

É aliás, essa ideia que transparece das palavras de ALAIN TOURAINE na obra *Crítica da Modernidade* quando referindo-se à modernidade, diz: *“É a razão que anima a ciência e as suas aplicações, é também ela que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais e colectivas; é ela , por fim, que substitui o arbitrário e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado. A humanidade, agindo segundo as suas leis, avança simultaneamente em direcção à abundância, à liberdade e à felicidade. “ (p. 9).*

Note-se que toda esta mundividência emergiu, como se sabe, de uma afirmação progressiva do espírito do Iluminismo que acentuava a saída do homem de uma menoridade. A fé, porém, cedia assim lugar a uma nova divindade – a Razão. A humanidade podia avançar a passos largos para um progresso que conduziria, em última instância, não só à sua libertação como à sua felicidade. Só assim poderia o homem ser dono do seu próprio destino, deixando de ser dominado pelos fenómenos da natureza e passando a ser, ele mesmo, dono e senhor da natureza.

Não seria já este espírito de domínio da natureza que se encontrava implícito no

mecanicismo cartesiano e no próprio empirismo de Locke, embora preconizando princípios filosóficos e métodos diferentes? Não seria também este ideal de antropocentrismo e consequente domínio e transformação do mundo natural que se encontrará, mais tarde, em Kant quando este, com a *revolução copernicana*, no campo da teoria do conhecimento, faz a separação dicotômica entre *fenómeno* e *númeno*, colocando o *sujeito transcendental* no centro da relação cognoscitiva para que possa, munido de um entendimento que é igual em todos os homens, ordenar e controlar não só a desordem natural como também a social?

Todo este espírito de ordem, de univocidade, de lei vai-se estender do domínio natural ao domínio social e ético-político, imperando, assim, a razão em detrimento da fé, o humano em detrimento do divino, o que vai conduzir a um certo optimismo professado pelos homens da modernidade. É este espírito, simultaneamente secularizado e optimista, que A. TOURAINE salienta ao afirmar que *“Os modernistas têm boa consciência: trazem a luz ao coração das trevas e confiam na bondade natural do homem, na sua capacidade de criar instituições racionais e, sobretudo, no seu interesse que o impede de se destruir e o conduz à tolerância e ao respeito pela liberdade de cada um. (...) A sociedade não é mais do que o conjunto dos efeitos produzidos pelo progresso do conhecimento. Abundância, liberdade e felicidade avançam juntas, porque todas são produzidas pela aplicação da razão a todos os aspectos da existência humana.”* (*idem*, ps. 45-46)

Assistimos, assim, à afirmação da *AUFKLÄRUNG* no sentido de uma *sociedade transparente* (cf. VATTIMO) que seria pensada, organizada e estruturada por um sujeito autónomo, munido de uma razão que, descentrando-o da natureza, do mundo dos objectos, lhe permitiria dominá-la e transformá-la em seu único proveito. (4)

Todo este processo será levado ao extremo com a filosofia positivista e com o domínio

crescente do conhecimento científico que se arvorará quase na única forma eficaz e produtiva de conhecer e transformar a realidade circundante, seja ela natural, seja ela social e humana.

BOAVENTURA S. SANTOS refere-se ao paradigma da modernidade, salientando a centralidade que a ciência aí auferiu:

“Esta gestão reconstrutiva de excessos e défices foi progressivamente confiada à ciência que, no processo, e por critérios de eficácia e de eficiência por ela próprios ditados, foi colonizando com a sua racionalidade as demais racionalidades em circulação no campo da emancipação. Daí que, já nos princípios do séc. XIX, a ciência se assuma como instância moral e, portanto, ela própria, além do bem e do mal. Daí que, pelo mesmo tempo, a política se converta num campo provisório de soluções menos que óptimas para problemas que, só depois de transformados em problemas técnicos, serão resolvidos adequadamente e com custos sociais mais baixos. Daí ainda que, no final do séc. XIX, os movimentos artísticos de vanguarda sejam portadores de uma racionalidade estética assumidamente rendida à utopia tecnológica. (op. cit., p. 24)

Temos consciência, como veremos mais adiante, de que todo este ideal de cientismo e respectivo paradigma da tecnociência se encontra hoje, em final de século, bastante corroído pelas fortes críticas e pelas implicações negativas que se têm feito sentir, não só para o homem como para a própria natureza. Mas isso não impediu que, principalmente no séc. XIX, se tivesse assistido à sua mitificação.

Foi, aliás, assim que o pensamento historicista interpretou a evolução histórica como uma evolução linear que conduziria toda a humanidade para o mesmo fim – o progresso construído por sujeitos portadores de uma razão una e universal que se concretizaria num

humanismo, também ele com sentido universalista. (5) Só assim se podem compreender as palavras de A. TOURAINE quando, referindo-se a esse mesmo historicismo, afirma: *“O sentido da história é, ao mesmo tempo, a sua direcção e o seu significado, pois a história tende para o triunfo da modernidade, que é complexidade, eficácia, diferenciação e, portanto, racionalização, ao mesmo tempo que ascensão de uma consciência que é, ela mesma, razão e vontade, substituindo a submissão à ordem estabelecida e às heranças recebidas.”*(*op. cit.*, p. 83)

E, voltando, à concepção hegeliana da modernidade, saliente-se que ela parte sempre do pressuposto teórico de que a razão governa o mundo e de que, no final, ela se apresentará como razão absoluta que se conhecerá absolutamente. Não estaremos perante uma visão demasiado optimista, tão característica do espírito dos iluministas do século XVIII, que o próprio Hegel, embora situando-se numa perspectiva crítica (nomeadamente em relação ao pensamento kantiano) mas ao mesmo tempo de continuidade em relação a esse espírito, confirma e subscreve? Parece-nos que assim é, uma vez que esta confiança absoluta numa razão simultaneamente constituída e constituinte e em si mesma absoluta e autocrática, vai sofrer rudes golpes não só pelas filosofias da crise da razão – com Nietzsche principalmente – como também e, já no nosso século, com alguns acontecimentos históricos-culturais que puseram em causa essa racionalidade ocidental e consequente optimismo. Referimo-nos concretamente às duas Guerras Mundiais e às suas consequências catastróficas não só para as gerações que as vivenciaram como para as gerações seguintes (estamos a pensar no modo como culminou a IIª Guerra Mundial com as deflagrações atómicas de Hiroshima e Nagasaki).

Deve, portanto, concluir-se que o que está em causa não será propriamente a razão como forma de mediação e de apropriação do real, mas antes uma determinada concepção de

razão – a razão constituída e constituinte, que é também absoluta e autocrática -, a qual envolve, ao mesmo tempo, a ideia de uma natureza humana universal a *caminhar* para a concretização de objectivos que seriam comuns a toda a humanidade: **emancipação, liberdade, progresso e felicidade.**

Por isso, estamos de acordo com EDGAR MORIN quando, ao pôr em causa esta noção de natureza humana universal, afirma: *“O que está hoje a morrer não é a noção de homem, mas sim a noção insular do homem, separado da natureza e da sua própria natureza; o que deve morrer é a auto-idolatria do homem, a maravilhar-se com a imagem pretensiosa da sua própria racionalidade. (...) Dobram os sinos por uma teoria fechada, fragmentária e simplificante do homem. Começa a era da teoria aberta, multidimensional e complexa.”* (*P.*, p. 193)

Note-se, no entanto, que todo este movimento de crítica a estes pressupostos filosóficos e ideais sócio-culturais que se iniciaram com o Iluminismo e que se desenvolveram e concretizaram com o movimento positivista e com o cientismo dos finais do século XIX, teve no vitalismo de Nietzsche um precursor fundamental.

O pensamento de Nietzsche foi considerado por muitos críticos contemporâneos como um marco fundamental para o irromper de toda uma postura contra os ideais da modernidade ao ponto de até se poder ver nele já alguns prenúncios de pós-modernidade (assim pensa, por exemplo, Vattimo). De facto, embora situado ainda dentro da modernidade, Nietzsche centra a sua crítica nas **filosofias do sujeito**, principalmente no *cogito cartesiano*, e também no próprio triunfo da consciência, ao apelar ao triunfo da vontade de viver.

A. TOURAINE interpreta assim o contributo de Nietzsche para a crítica aos postulados da modernidade:

“Com Nietzsche, o pensamento torna-se anti-social e antimoderno, sendo, por vezes, antiburguês e outras antidemocrático; desconfiará sempre das forças e dos agentes sociais da modernidade e da relação entre eles. (...) Nietzsche é, ao mesmo tempo, o primeiro a denunciar a ilusão modernista, a ideia de correspondência entre o desenvolvimento pessoal e a integração social, e aquele que arrastou uma parte do pensamento europeu para uma nostalgia do ser, que levou com frequência, à exaltação de um ser nacional e cultural particular.” (op. cit., ps. 139-140)

Parece-nos que esta leitura de A. Touraine acerca do pensamento de Nietzsche, embora sendo uma entre outras leituras possíveis, aproxima-se daquilo que pensamos ser tão significativo para se poder considerar este filósofo da segunda metade do século XIX como um dos mais importantes pensadores das filosofias da **crise da razão**. E, para reforçarmos o que acabámos de dizer, nada nos parece melhor do que recorrermos às próprias palavras do filósofo proferidas na sua obra de carácter autobiográfico *Ecce Homo*: “*Mas a minha verdade é temível: pois, até ao presente, chamou-se à mentira verdade. Inversão de todos os valores: eis a minha fórmula para designar um acto de suprema auto-reflexão da humanidade, que em mim se fez carne e génio. Quer o meu destino que eu tenha de ser o primeiro homem decente, que eu me saiba em contradição com a falsidade de milénios ... Só eu descobri a verdade, porque fui o primeiro a sentir – a cheirar ... - a mentira como mentira.*” (in *Obras Escolhidas de Nietzsche*, vol. VII, p. 232)

Depois desta brevíssima incursão sobre o carácter quase paradigmático do pensamento nietzschiano como ponte de passagem da modernidade à pós-modernidade, afigura-se-nos ser altura de encerrar este ponto da nossa reflexão, ficando embora com a sensação de que as questões levantadas no início não foram de todo esgotadas.

Poder-se-á, portanto, concluir com BARRY SMART que:

*“A busca da ordem, a promoção da calculabilidade, a fabricação e a celebração do **novo** e da fé no **progresso** têm sido identificadas como características da modernidade. Contudo, a modernidade, por sua vez, passou a ser o foco de uma reflexão crítica crescente no decurso do século XX. Os benefícios e as seguranças assumidas como sendo o corolário do desenvolvimento da modernidade transformaram-se em assuntos de dúvida e a possibilidade da sua realização, se não a sua desejabilidade, passaram a ser um tema de questionamento e de crítica, à medida que se foi dissipando a fé na doutrina do progresso.” (A Pós-Modernidade, p. 110)*

2. PÓS-MODERNIDADE: crise da razão e fim do humanismo

- LYOTARD e a instauração de uma **condição pós-moderna**
- VATTIMO e a problemática de uma **sociedade transparente** na pós-modernidade

O objectivo que presidiu a este capítulo, dentro da contextualização histórico-cultural que nos havíamos proposto fazer, foi contribuir de algum modo para a reflexão, ainda em aberto, sobre se é possível ou não falar em pós-modernidade e, consequentemente, de fim da modernidade.

Assim, surgiram-nos várias interrogações decorrentes não só das leituras feitas como também de um perscrutar atento da realidade sócio-cultural deste final de século.

Será que vivemos, de facto, numa época de pós-modernidade no sentido do esgotamento e, simultaneamente, da rejeição dos ideais da modernidade? Poder-se-á falar em fim da história, tal como era concebida pelos pensadores historicistas e, consequentemente, emergir de um *niilismo*, principalmente no campo axiológico? Finalmente, será legítimo profetizar a *elisão do sujeito*, como defendiam quer os diferentes estruturalismos, quer a corrente sistémica, que conduziria ao próprio fim do humanismo?

Estamos conscientes de que todas estas interrogações têm tido respostas diversas desde o sim ao não radicais até outras menos radicais e mais no sentido da coexistência, mais ou menos pacífica, de paradigmas aparentemente incompatíveis. Esta última é, por exemplo, a

postura de BARRY SMART quando diz:

“Apesar de vivermos naquilo que pode ser designado como um mundo moderno, um mundo moldado pelas abstracções de um mercado capitalista, por complexas e poderosas forças tecnológicas de produção, por formas de organização burocráticas, por aparelhos de Estado centralizados e pela crescente concentração das populações em vastos centros metropolitanos ou cidades cosmopolitas, continuam a existir vestígios de ordens ou mundos tradicionais e pré-modernos e, mais controversamente, sinais da emergência de formas de vida pós-modernas.” (op. cit., p. 137)

Quanto a nós, pode-se depreender destas afirmações que vivemos uma época que será difícil adjectivarmos exclusivamente de moderna ou pós-moderna, uma vez que nela se assiste não só a uma continuidade com alguns princípios fundadores da modernidade, como também ao emergir de outros que se poderão considerar em ruptura com eles. Por isso, B. SMART continuando a sua reflexão, diz que *“Uma série de desenvolvimentos, por exemplo, o crescimento de micro-sociedades urbanas homogêneas; a emergência de teatros de tensão permanente e o acréscimo de insegurança; a deterioração da vida urbana; os problemas provocados pelo progresso tecnológico; e os perigos associados com as viagens – levaram ECO a concluir que estamos a experimentar um retorno da Idade Média.” (idem, p.139). (6)*

No entanto, apesar de todas estas dificuldades em caracterizar e rotular os tempos em que nos situamos, algo se nos afigura poder afirmar, ou seja, que a pós-modernidade dá-nos a possibilidade de repensar a modernidade e ter acerca desta última uma visão crítica. Subscrevendo BAUMAN (1991) mencionado na obra já citada de B. SMART, a pós-modernidade representa *“a modernidade a chegar à idade adulta.” (idem, p. 141)*

Após estas considerações iniciais mais do âmbito sócio-cultural, continuaremos esta reflexão agora mais claramente dentro do âmbito filosófico, sabendo, no entanto, que ambos se condicionam reciprocamente. Isto é, são as condições reais, históricas e sociais que, muitas vezes, fazem mudar as perspectivas filosóficas, mas também não é menos verdade que, algumas vezes, estas últimas se apresentam como guias para as mudanças sócio-culturais.

Assim, baseamos o nosso estudo reflexivo em dois pensadores contemporâneos que, embora convergentes no essencial das suas posições, apresentam perspectivas nem sempre coincidentes. Estamos-nos a referir a J. F. LYOTARD e a G. VATTIMO e às suas obras *A condição pós-moderna*, *O fim da Modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* e *A sociedade transparente*.

Trata-se de trabalhos amplamente conhecidos mas que, nem por isso, nos parecem esgotados enquanto referenciais no âmbito da problemática em análise. Importa, todavia, desde logo, constatar-mos o alcance das suas perspectivas. (7)

Basta pensar, a este propósito em Habermas para nos confrontarmos com uma posição face à pós-modernidade completamente diferente quer da de Lyotard quer da de Vattimo. HABERMAS, logo no Prefácio de *O Discurso filosófico da Modernidade*, clarifica o seu ponto de vista dizendo: “*É pois na perspectiva do desafio posto pela crítica da razão do neo-estruturalismo que procuro reconstruir, passo a passo, o discurso filosófico da modernidade.*” (p. 11)

Estas palavras de Habermas não deixam dúvidas sobre o facto de ele se encontrar numa linha de continuidade com o espírito da modernidade, embora, como veremos mais adiante, adopte uma configuração de razão diferente da anunciada pelas *filosofias da consciência*: enquanto estas apontam para uma razão pura e **centrada no sujeito**,

HABERMAS fala numa *razão comunicacional* que “*encontra os seus critérios no procedimento argumentativo da liquidação directa ou indirecta de exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjectiva e coerência estética.*” (*idem*, p. 291)

Pareceu-nos, aliás, bastante pertinente a análise encetada por M. M. Carrilho sobre as diferentes posições teóricas de Lyotard, Habermas e Vattimo relativamente ao fim ou não da modernidade e conseqüente emergir ou não da pós-modernidade. Por isso, não só a transcrevemos como a subscrevemos.

“(…) *em alternativa à concepção liquidatária da modernidade que Lyotard coloca na base da sua teorização da condição pós-moderna e à concepção reformista da modernidade que Habermas opõe à pós-modernidade, Vattimo sugere uma concepção crepuscular-matinal em que as oposições procuram ser menos rígidas sem serem menos claras e em que se prefere à enunciação de diagnósticos a análise de processos, nomeadamente do processo de dissolução da modernidade e do que, neste processo, são já dados de um outro tempo e outro pensamento: o da pós-modernidade.*” (MANUEL M. CARRILHO, *Elogio da Modernidade*, p. 58)

E assim, partindo para uma análise mais atenta daquilo que Lyotard considera ser quando fala em *condição pós-moderna*, logo na Introdução à sua obra com esse mesmo título, este pensador coloca em confronto duas configurações: a configuração da modernidade, mais precisamente do Iluminismo (8) e a configuração da pós-modernidade, exactamente para salientar o que mais as afasta do que aquilo que as aproxima. Assim afirma:

“(…) *que a regra do consenso entre o destinador e o destinatário de um enunciado com valor de verdade será considerada aceitável se ela se inscrever na*

perspectiva de uma unanimidade possível dos espíritos racionais: esta era a narrativa das Luzes, onde o herói do saber trabalha para uma boa finalidade ético-política, a paz universal. (...)

Simplificando ao extremo, considera-se que o pós-moderno é a incredulidade em relação às metanarrativas.(...) O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele refina a nossa sensibilidade para as diferenças e reforça a nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele próprio não encontra a sua razão na homologia dos peritos, mas na paralogia dos inventores.” (J. F. LYOTARD, A condição pós-moderna, ps. 11-13).

Com estas palavras de Lyotard vislumbra-se que, para este pensador, há mais ruptura entre o *consenso* buscado pelo homem da modernidade e a *sensibilidade para as diferenças* do homem da pós-modernidade do que propriamente solução de continuidade. Pressuposto que é reforçado logo a seguir quando fala em *homologia dos peritos* e *paralogia dos inventores*, referindo-se com a primeira expressão ao saber moderno e com a segunda ao saber pós-moderno.

Parece-nos não restarem dúvidas quanto ao facto de Lyotard considerar que vivemos tempos de profundas alterações não só nos âmbitos científico e filosófico como também ético, artístico, político e social. Alterações essas que ele denominou de *condição pós-moderna*, acentuando exactamente nesse prefixo **pós** a ideia de esgotamento e de declínio das *metanarrativas* que conduziram a acção do homem durante três séculos aproximadamente.

Por isso, LYOTARD fala em *deslegitimação* e para clarificar essa noção diz que “Na sociedade e na cultura contemporâneas, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber põe-se noutros termos. A grande narrativa perdeu a sua

credibilidade, qualquer que seja o modo de unificação que lhe está consignado: narrativa especulativa, narrativa de emancipação.” (op. cit., p. 79). E continuando a discorrer sobre este conceito, afirma: “Esta deslegitimação, se a prosseguirmos, por pouco que seja, e se alargarmos o seu alcance, (...) abre o caminho a uma corrente importante da pós-modernidade: a ciência joga o seu próprio jogo e não pode legitimar os outros jogos de linguagem. Por exemplo, o da prescrição escapa-lhe. Mas, sobretudo, já não pode legitimar-se a si mesma, como a especulação pressupunha.” (idem, p. 83)

Lyotard, chamando a atenção para a importância da pluralidade dos jogos de linguagem, salienta simultaneamente o facto de nenhum desses jogos de linguagem ter a primazia de legitimar ou fundamentar os outros. Contrariamente ao que acontecia na modernidade - em que o conhecimento científico, como jogo de linguagem prevalecente, legitimava e estendia-se a todos os outros domínios do social e até do político -, na pós-modernidade vive-se uma tendência mais de deslegitimação do que de legitimação.

É neste ponto que Lyotard se afasta de Habermas e se aproxima de Vattimo. E porquê?

Porque defendendo Habermas a possibilidade de um *consenso universal* numa certa linha de continuidade com a modernidade, está também implicitamente, segundo Lyotard, a defender a possibilidade de legitimação tão ao gosto dos pensadores da Ilustração. Assim, LYOTARD referindo-se a esta tentativa habermasiana de *consenso universal* numa perspectiva crítica e opondo-se-lhe, diz: “ (...) é uma crença que ainda anima a pesquisa de Habermas, a saber: que a humanidade, como sujeito colectivo (universal), procura a sua emancipação comum por intermédio da regularização dos lances permitidos em todos os jogos de linguagem e que a legitimidade de um enunciado qualquer reside na sua contribuição para esta emancipação. “ (idem., ps. 130-131).

No que diz respeito a Vattimo, a aproximação em relação a Lyotard é maior do que o afastamento apesar dos pontos vista particulares de cada um deles. Para isso basta ler o título de uma das obras daquele – *O Fim da Modernidade – Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* – para se perceber que também Vattimo defende a dissolução da modernidade para dar lugar a outros tempos e outras formas de pensar diferentes dela, ou seja, à afirmação progressiva da pós-modernidade.

Este pensador muito próximo das filosofias de Nietzsche e de Heidegger, (9) pensa que estamos a viver não só a dissolução da modernidade como também das próprias noções de progresso, de emancipação da humanidade e da própria história una e universal com ela conectadas. É esta ideia que pensamos que VATTIMO quer fazer passar quando na Introdução à obra acima referida afirma:

“ O que caracteriza, isso sim, o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e na sua autoconsciência metodológica a ideia de uma história como processo unitário dissolve-se e na existência concreta instauram-se condições efectivas – não só a ameaça de catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema de informação – que lhe conferem uma espécie de imobilidade realmente não histórica.” (F. da M., p. 11)

Para Vattimo, devido à falta de fundamento (*Grund*), o homem não possui um único centro para interpretar e dar sentido à história de forma objectiva, daí resultando um espécie de relativismo histórico que põe em causa toda e qualquer possibilidade de existência de uma **verdade última**. É neste sentido que VATTIMO, conduzido pelas influências de Nietzsche e Heidegger, considera existirem *três características definidoras do pensamento da pós-*

modernidade:

“ (...) a) um pensamento da fruição (...) b) um pensamento da contaminação (...) Tratar-se-ia de não voltar a tarefa hermenêutica só para o passado e as suas mensagens, mas de a exercitar também face aos múltiplos conteúdos do saber contemporâneo, da ciência à técnica, às artes, àquele saber que se exprime nos *mass media* (...) c) um pensamento do *Ge-Stell* (...). Nesta situação, deve-se falar, a meu ver, de uma *ontologia fraca* como única possibilidade de sair da metafísica – pela via de uma aceitação-convalescência-distorção que já não tem nada da ultrapassagem crítica característica da modernidade. Pode acontecer que nisto resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, francamente novo, começo.” (*idem*, ps. 140-143)

Todos estes aspectos foram reforçados por VATTIMO em *A Sociedade Transparente* quando, aproximando-se de Lyotard, diz que “(...) o termo pós-moderno tem um sentido; e que este sentido está ligado ao facto da sociedade em que vivemos ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*. (...) falamos de pós-moderno porque consideramos que em alguns dos seus aspectos essenciais, a modernidade acabou.” (p. 7).

Mas não é só a ideia de história que se encontra em crise, é também a de progresso e até a de um certo ideal de humanismo. Daí falar-se também, principalmente entre os pensadores pós-modernos, em crise do humanismo, no sentido de uma mesma humanidade portadora dos mesmos ideais e projectos, a *caminhar* para um mesmo fim. Pensamos que VATTIMO ao afirmar que “ O ideal europeu de humanidade revelou-se como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender valer como

essência do homem, de qualquer homem” (idem, p.10), pretende talvez pôr em causa a configuração moderna quer de razão, quer de progresso, quer ainda de homem, abrindo as portas para a problemática de uma sociedade transparente nos nossos dias; problemática essa que, como ele próprio diz, se coloca “em termos interrogativos”, uma vez que, como problemática que é, ainda não se encontra totalmente definida nem solucionada.

E assim, VATTIMO, caracterizando a expressão *sociedade transparente*, escreve: “O que pretendo afirmar é : a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais *transparente*, mais *consciente de si*, mais *iluminada*, mas como uma sociedade mais *complexa*, até *caótica*; e por fim, c) que é precisamente neste relativo *caos* que residem as nossas esperanças de emancipação. “ (*ibidem*)

Decorrem daqui consequências e ilações que, em certa medida, estavam também presentes em Lyotard; ou seja, vivemos uma época em que a univocidade do sentido é substituída pela *pluralidade* não só dos *jogos de linguagem* como também dos diferentes sentidos por eles produzidos, em que a unidade da natureza humana universal é substituída pela noção de *complexidade*, complexidade essa que é entendida não somente em termos biológicos mas também, e sobretudo, em termos sócio-culturais e históricos. (10)

“Derrubada a ideia de uma realidade central de história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades locais - minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais e estéticas - que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela ideia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efémeras, contingentes.” (*idem*, ps. 14-15)

Cremos que com estas palavras de Vattimo, que subscrevemos totalmente, se salienta exactamente quão difícil seria concretizar a tarefa neomoderna, proposta por Habermas, de chegar a um *consenso universal*. Porque, embora Habermas tenha em atenção a peculiaridade dos **diferentes sujeitos em comunicação**, não deixa de defender a possibilidade de, através da *razão comunicacional* e do diálogo, formular um *consenso universal*; o que nos parece uma proposta extemporânea, senão mesmo demasiado optimista, para os tempos actuais.

Mas Vattimo também não está totalmente de acordo com Lyotard quanto ao total abandono e declínio das *metanarrativas* proposto por este, pois que, apesar de elas se tornarem problemáticas, não deixam, no entanto, de ser “o *único conteúdo do nosso pensamento e da nossa cultura*. (Vattimo, 1986). “ (cit in J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 29)

Sem nos propor alternativas, em termos de soluções definitivas, para os tempos contemporâneos, VATTIMO parece, no entanto, acreditar num outro *amanhecer* para a humanidade que passe pela afirmação da complexidade, da pluralidade, mas também da própria liberdade, porque, “*viver neste mundo múltiplo significa fazer experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento.*” (S. T., p. 16)

Aliás, não terá sido por acaso que encerra o primeiro capítulo da obra acima citada com as seguintes palavras, quase em tom profético:

“*Filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger (mas também pragmatistas como Dewey ou Wittgenstein), ao mostrarem que o ser não coincide necessariamente com aquilo que é estável, fixo, permanente, mas tem antes a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, esforçam-se por nos tornar capazes de alcançar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos.*” (p. 17)

Parece-nos ser chegada a altura de tecermos algumas considerações (in)conclusivas sobre as interrogações colocadas inicialmente e que têm que ver exactamente com a problemática aí formulada: estaremos ou não perante o eclodir de tempos pós-modernos que se caracterizam essencialmente pelo agonizar de uma certa concepção de razão, de uma certa concepção de progresso, de uma elisão do sujeito e, conseqüentemente, de um certo ideal de humanismo?

É-nos difícil responder pelo sim ou pelo não absolutos, pois, afigura-se-nos que, apesar das mudanças radicais a que assistimos contemporaneamente, quer no campo do conhecimento (principalmente filosófico e científico), quer no campo dos valores (éticos, estéticos, religiosos), continuam a estar muitas vezes implícita, outras explicitamente, algumas formas de pensar e de agir que se identificam com o paradigma da modernidade.

Se é certo que hoje se defende um conceito de razão aberta, dinâmica, que se constrói numa interactividade constante entre o sujeito (individual e/ou colectivo) e o meio (natural e/ou sócio-cultural), (11) pondo em causa a razão absoluta e una dos iluministas e dos modernos, também não é menos verdade que continuamos a confiar nela, embora não tão absolutamente, para podermos conduzir os nossos pensamentos e as nossas acções no sentido da construção de múltiplas culturas onde diferentes sujeitos interagem salvaguardando a relação de dependência e até, em certa medida, de conflito entre o **local** (particular) e o **global** (universal).

E quando falamos em não confiança absoluta na razão - como acontecia, por exemplo, no paradigma da Ilustração -, o que pretendemos dizer é que, hoje em dia, se atribui uma cada vez maior importância ao papel da imaginação, uma vez que o sujeito já não é reduzido somente à sua essência racional, mas é, antes, visto como um **sujeito integral** em que razão e

imaginação, sentimento e emoção, se condicionam reciprocamente.

Dentro desta perspectiva, salientamos as palavras de ADALBERTO D. CARVALHO quando diz que “ (...) *é à imaginação que se reconhece agora uma competência decisiva para a edificação de projectos. Imaginação que, ao lançar-se, inclusive, no espaço do devaneio poético, ao mesmo tempo que atesta a singularidade do ser humano, acaba por ameaçar a ortodoxia dos postulados do positivismo científico e aí implicitamente aquela que constituía a sua espinha dorsal, ou seja, a tríade saber-prever-poder*”. (E.P.A., p. 148) E reforçando este ponto de vista, mais adiante afirma que “(...) *a imaginação diverge da prospectiva científica propriamente dita quando esta se apoia, por inteiro, no conhecimento do determinismo e do necessitarismo da realidade não só física e biológica como igualmente social e histórica. Através da imaginação, “o homem muda a sua existência.” Isto é, a imaginação insere-se no núcleo criador - na constituição de novos modos de ser (...)*” (idem., p. 151)

Podemos, assim, talvez concluir que a defesa da existência de uma *condição pós-moderna* que se estende desde os domínios do conhecimento até aos domínios da acção, teve, senão outros méritos, pelo menos um mérito fundamental, isto é, o de nos fazer repensar a modernidade de uma maneira crítica e de não aceitar os seus postulados e princípios de uma forma passiva e dogmática.

Pomos um fim a este segundo ponto da nossa reflexão subscrevendo A. TOURAINE, pois encontramos uma certa sintonia de ideias entre a análise feita por este sociólogo dos nossos tempos e as tomadas de posição por nós defendidas até este momento. Diz ele em *Crítica da Modernidade*:

“A concepção clássica da modernidade, que identificava esta última com o triunfo da razão e com a rejeição dos particularismos, da memória e das emoções,

está de tal forma esgotada que já não traz qualquer princípio de unificação a um mundo onde se entrechocam mística religiosa e tecnologia moderna, ciências fundamentais e publicidade, poder pessoal e políticas da industrialização acelerada.”
(p.232).

3. MODERNIDADE e PÓS-MODERNIDADE: dicotomia ou coexistência de paradigmas?

Encerramos esta Primeira Parte de contextualização histórico-cultural da nossa problemática, com uma interrogação, para a qual pensamos já ter dado alguns contributos de possíveis respostas quer no primeiro, quer no segundo capítulos.

No entanto, e porque consideramos não se tratar de uma questão pacífica nem totalmente resolvida até hoje, não deixamos, apesar disso, de ter uma postura própria e reflectida sobre essa mesma interrogação. Assim, o que se nos afigura é que, efectivamente, entre os paradigmas moderno e pós-moderno, mais do que dicotomia, há antes uma **coexistência**, embora nem sempre pacífica, de paradigmas.

Não estamos totalmente de acordo com Habermas, quando este rejeita a emergência e a afirmação de uma *condição pós-moderna* defendida por Lyotard, mas também não nos parece que as tomadas de posição de Vattimo e de Lyotard, interpretadas em si mesmas, esgotem totalmente a possível compreensão dos tempos actuais, quer em termos filosóficos e científicos, quer mesmo em termos sócio-culturais.

Também não nos pareceu que estes dois pensadores (Lyotard e Vattimo), ao fazerem uma análise crítica dos tempos em que vivemos, tivessem tido como objectivo apresentar soluções definitivas, mas talvez contribuir, de certo modo, para repensar e reflectir sobre alguns princípios da modernidade que eram apresentados com carácter absoluto e também sobre as suas respectivas consequências para o homem contemporâneo. Apesar disso, não

deixaram de defender que vivenciamos tempos pós-modernos, os quais implicam ruptura quase total com os tempos modernos.

Uma das consequências, quanto a nós, mais problemática destas leituras feitas por Lyotard e por Vattimo em relação à época presente, seria não só o fim do humanismo como também do próprio sujeito portador desse ideal humanista.

Mas será que podemos efectivamente, em fim de século, prognosticar de uma forma radical e absoluta o fim do humanismo, ou antes, pelo contrário, não estaremos a assistir a uma **(re)valorização do sujeito** e do seu papel activo na construção de um **neo-humanismo**? Quando falamos em sujeito, não é propriamente no sentido do *sujeito-consciência* que vê o *outro* num plano de *mesmidade*, mas antes do sujeito que, vivendo numa relação de *intersubjectividade comunicacional* (cf. Habermas), vê o outro não já como o mesmo, mas sim como um verdadeiro *alter*, ou seja, numa verdadeira *relação de alteridade*.

Trata-se não de um humanismo da mesmidade - em que todos os homens porque são portadores de uma razão/entendimento com ou sem ideias inatas, com ou sem categorias *a priori*, (12) deveriam caminhar para o mesmo fim: o progresso, a felicidade, seguindo os mesmos percursos -, mas sim de um **neo-humanismo da alteridade** que tenha em linha de conta as diferentes singularidades, os diferentes sentidos, os diferentes jogos de linguagem, os diferentes percursos e também os diferentes sujeitos que se relacionam entre si vendo sempre o outro como um outro de pleno direito (mesmo que esse outro seja a natureza ou as gerações futuras).

E tudo isto porque perscrutando a realidade envolvente sabemos, como P. HIRST, que nos encontramos hoje em dia a viver “ (...) *num mundo com uma crescente multiplicidade de disciplinas e de tipos de conhecimento (...) um mundo de padrões éticos e objectivos sociais*

divergentes, no qual um certo pluralismo social é a única resposta quer para a perpétua contenda entre valores diferentes, quer para a imposição tirânica de um único conjunto de valores. A ambos os níveis, é necessário (...) um certo grau de aceitação da diversidade.” (cit. in B. SMART, *op. cit.*, p. 143)

Deste modo, e por tudo o que foi mencionado até agora, afigura-se-nos pertinente, senão mesmo urgente, recolocar a **questão do sujeito** quer no âmbito geral da filosofia, quer no âmbito mais restrito da filosofia da educação. Um sujeito que não se identificando com o sujeito das *filosofias da consciência*, onde auferia um estatuto de autoridade máxima, mas antes um sujeito que, depois de ter desaparecido quase totalmente com as posições radicais e anti-subjectivistas dos diferentes estruturalismos, renasce, qual *Fénix*, das suas próprias cinzas.

Estamos a falar de um outro conceito de sujeito com um novo estatuto e uma natureza diferente que vai ter implicações em todos os domínios, desde o plano do conhecimento até ao plano axiológico, não esquecendo também o âmbito educacional, pois consideramos que não será por mero acaso que se assiste contemporaneamente a uma **(re)valorização das Pedagogias** (cf. A. D. CARVALHO) após o seu quase total declínio pela influência redutora do cientismo positivista, nomeadamente no campo das ciências da educação.

Neste aspecto, estamos totalmente de acordo com A. D. CARVALHO quando este afirma que “*As novas pedagogias do século XX*”, não tendo propriamente um sentido normativo/prescritivo tradicional “ (...) *pressupõem uma plataforma antropológica que entra em evidente ruptura com os axiomas da insularidade e da etnocentricidade que sustentavam o sujeito do humanismo tradicional, recorrendo, por acréscimo, em todas as suas formulações, ao paradigma da alteridade.*” (E. P. A., ps.205-206)

Deve-se, assim, concluir que, sem profetizar uma síntese superadora do velho e do novo, do moderno e do pós-moderno, nos encontramos perante novas configurações que convivem, umas vezes mais pacificamente outras de uma forma mais conflitual, com configurações que pareciam estar condenadas a desaparecer. Veja-se, por exemplo, como coexistem simultaneamente nos nossos dias os diferentes movimentos de **ressacralização** e a progressiva afirmação e o desenvolvimento acentuado da **tecnociência**.

NOTAS Iª PARTE

(1) - Para melhor esclarecermos este princípio da *subjectividade* presente na filosofia de Hegel, socorremo-nos da interpretação feita por HABERMAS na obra já referida: “Neste contexto a expressão *subjectividade* implica sobretudo quatro conotações: a) **individualismo**: no mundo moderno a peculiaridade infinitamente particular pode fazer valer as suas pretensões; b) **direito à crítica**: o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por cada um se lhe apresente como algo legítimo; c) **autonomia do agir**: é característico dos tempos modernos o facto de nos querermos responsabilizar pelo que fazemos; d) **por fim a própria filosofia idealista**: Hegel considera ser tarefa dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que sabe de si própria.” (D. F. M., ps. 27-28)

(2) - Para ilustrarmos este *conceito hegeliano de modernidade*, passamos a transcrever a seguinte citação que Habermas faz do pensamento de Hegel: “Contestaram-se então todos os milagres; porque a Natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, o Homem sente-se bem dentro dela e só conta aquilo em que ele se sente bem; o conhecimento da Natureza torna-o livre.” E ainda “(...) é somente na vontade enquanto *subjectiva* que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efectiva .” (D. F. M., p. 28).

(3) - Mais uma vez nos apoiamos em Habermas para um melhor esclarecimento desta nossa tomada de posição. Assim, referindo-se a uma concepção de *razão centrada no sujeito* nas denominadas *filosofias da consciência* escreve: “A *razão centrada no sujeito* encontra os seus (critérios em) padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objectos possíveis ou dos estados de coisas.” (D. F. M., p. 291).

Também na mesma obra, Habermas, referindo-se ao conceito de *razão instrumental* em Horkheimer e Adorno, diz: “ Este conceito deve ao mesmo tempo recordar que a racionalidade orientada para fins, empertigada em totalidade, restringe a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autopreservação, dessa forma deitando abaixo a barreira entre validade e poder. (...) A razão, enquanto *razão instrumental*, assimilou-se ao poder, renunciando desta forma à sua força crítica ...” (p. 120)

(4) - Cf. com BOAVENTURA S. SANTOS, quando este afirma que “ esta não humanização do objecto, inclusive do objecto humano e social, foi fundamental para consolidar uma concepção instrumental do conhecimento.” (in art. *Ciência*, cit. in *Dicionário do pensamento contemporâneo*, dirig. por MANUEL M. CARRILHO, p. 31)

(5) - Estaríamos, assim, mergulhados num *paradigma da mesmidade* em termos universais, paradigma esse que nos parece bem definido pela expressão usada por PIERRE LÉVY de *universal totalizante* quando se refere a uma das etapas da história da humanidade - a das sociedades civilizadas que usando a escrita “fazem surgir um universal totalizante”, para a contrapor à da *Cibercultura* que, segundo o mesmo autor, “*inventa um universal sem totalidade.*” (*L’ universel sans totalité*, in *Magazine Littéraire*, nº extra-série, 1997, p. 118)

(6) - Citando o próprio U. ECO, este considera que nos encontramos “ (...) numa época de *permanente transição*, uma época em que a proliferação de dissidentes e heréticos constitui um index de uma sociedade em que novas forças procuram novas imagens de vida colectiva.” (cit. in B. SMART, *op. cit.*, p. 140)

(7) - Relativamente à pluralidade de interpretações face à temática em questão, passamos a transcrever a opinião de JOSÉ M. MARDONES, salientando que nos encontramos perante “ (...) duas estratégias metodológicas: a pós-moderna ou pós- ilustrada, que suspeita de toda a universalização, porque vê por trás dela uma razão ao serviço da coerção e do disciplinamento generalizado; e a neo-ilustrada dos teóricos críticos, que quer ser também crítica com a razão ilustrada, mas teme o estreitamento pós-moderno da razão, como uma traição ao projecto ilustrado da modernidade (Habermas, 1985, d, 19ss), e uma prática neo-conservadora.” (cit. in G. VATTIMO y otros, *En torno a la posmodernidad*, p. 22)

(8) - Como modelo paradigmático dessa configuração do Iluminismo, podemos apresentar o pensamento kantiano, uma vez que foi Kant quem considerou a possibilidade de um direito *cosmopolita*, fundado na ideia racional de uma perpétua associação pacífica de todos os povos da terra; se a tendência do homem é a de alcançar a felicidade ou a perfeição através do uso da razão, isto é, através da liberdade, então o homem só pode alcançá-las numa sociedade política universal, na qual a liberdade de cada um não encontra outro limite senão a liberdade dos outros. São exemplos destas ideias professadas por Kant os escritos: *Para a paz perpétua* e *Ideias para uma história universal do ponto de vista cosmopolita*.

(9) - É o próprio VATTIMO quem afirma o seguinte:

“Mas é propriamente a noção de fundamento que aparece totalmente posta em questão por Nietzsche e Heidegger. Assim, por um lado, devem distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento, por outro lado, não podem criticar este pensamento, em nome de outra fundação mais verdadeira. É neste aspecto que em verdade os podemos considerar filósofos da pós-modernidade. O pós de pós-modernidade indica de facto uma despedida da modernidade, que, ao querer furtar-se às suas lógicas de desenvolvimento e, antes de tudo, à ideia de superação crítica em direcção a uma nova fundação, procura precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram com a sua peculiar relação crítica com o pensamento ocidental.” (*O Fim da M.*, p. 8)

(10) - Relembramos a noção, já mencionada anteriormente, de *universal sem totalidade* da autoria de PIERRE LÉVY, quando este se refere à etapa que a humanidade vive contemporaneamente, mais precisamente à criação da *Cibercultura*. Esta noção de *universal sem totalidade* vem, exactamente, quanto a nós, pôr em causa a ideia de univocidade do sentido, salientando, ao mesmo tempo, **a multiplicidade de sentidos** decorrente do cruzamento simultâneo de **múltiplas culturas**, todas elas cultivando a sua própria **diferença**.

(11) - Uma das teorias que defende esta concepção de **razão aberta e dinâmica**, que se constrói de uma forma processual, é o construtivismo de Jean Piaget. Embora tenha uma origem no campo da psicologia genética, as suas influências vão fazer-se sentir também no campo da epistemologia, sendo um marco de referência bastante importante para o pensamento contemporâneo.

(12) - Quando dizemos razão/entendimento, com ou sem ideias inatas, com ou sem categorias *a priori*, não é porque estejamos a confundir inatismo com empirismo ou ainda com apriorismo, mas porque consideramos que, independentemente das diferentes *nuances* gnosiológicas, a todas elas preside o mesmo conceito de **razão una e universal**.

IIª PARTE

A PROGRESSIVA CONFIGURAÇÃO DO PARADIGMA DA INTERSUBJECTIVIDADE: DO SUJEITO-CONSCIÊNCIA À PESSOA RELACIONAL

*“Mas o apagamento do privilégio do **ego** não é obliteração ou declínio da pessoa. Ainda menos, desprezo expresso pelo humanismo. Simplesmente, “para fazer um é preciso dois”. Fora da estrutura dialógica que habita a enunciação, nenhuma expressão do eu seria significativa. O outro é imediatamente aquele para quem um fenómeno tal como uma significação se introduz naquilo que o eu exprime. É somente na interacção dos homens que se revela o homem no homem, para os outros e para si mesmo.”*

FRANCIS JACQUES

1. O *sujeito-consciência* e a emergência da *relação interpessoal*.

1.1. Para uma eventual superação da *metafísica da subjectividade*: do *eu enquanto ser pessoal* ao primado ético do *outro como rosto*.

É nosso propósito fazermos uma breve incursão pelos contributos dados por E. MOUNIER e por E. LEVINAS, relativamente à viragem temática iniciada pelo primeiro e levada às últimas consequências pelo segundo no que diz respeito ao núcleo da reflexão filosófica. Estamos a pensar, nomeadamente, na relevância que vai ter, nos dois pensadores, a noção de *pessoa* – mais precisamente, a de *relação interpessoal* – e o consequente *apagamento* do primado da gnosiologia para dar lugar ao **primado da ética**.

Partindo do personalismo de Mounier, podemos-nos interrogar porquê retomar uma perspectiva filosófica que, segundo a fórmula ricoeuriana, teria de morrer, para que pudesse regressar a pessoa? Exactamente por essa razão: porque é nosso objectivo retomar a importância da *relação interpessoal* como um dos momentos fundamentais para a consolidação da *intersubjectividade* que se constrói numa relação processual de *alteridade* e não numa concepção demasiado fechada própria do sujeito inerente às *filosofias da consciência*. (cf. HABERMAS) (1)

Tentando proceder a um breve enquadramento do pensamento de Mounier, parece-nos ser importante recordar que foram alguns dos princípios basilares do cristianismo que inspiraram o seu personalismo. É, aliás, o próprio MOUNIER quem, na sua obra *O Personalismo*, diz que “o Cristianismo rompe de súbito por entre estas apalpadelas, para se

tornar o arauto duma noção decisiva de pessoa. “ (p. 23) A um tal propósito, confronta ainda o cristianismo com a tradição filosófica grega:

“Acima das pessoas já não reina a tirania abstracta dum Destino, duma constelação de ideias ou dum Pensamento Impessoal, indiferentes a destinos individuais, mas um Deus que é ele próprio pessoal, embora dum modo eminente, um Deus que “entregou a sua pessoa” para assumir e transfigurar a condição humana, e que propõe a cada pessoa uma relação única em intimidade, uma participação na sua divindade; um Deus (...) que antes lhe outorga uma liberdade análoga à sua, pagando-lhe em generosidade o que em generosidade for dado.” (op. cit., ps. 24-25)

Talvez por isso mesmo Mounier se tenha afastado da filosofia idealista, principalmente do sistema hegeliano, (2) e se tenha aproximado mais, quer do materialismo marxista – embora apontando-lhe algumas críticas -, quer dos diferentes existencialismos. Deste modo, referindo-se à revista *Esprit*, da qual foi também fundador, destaca:

*“Sobre estas tentativas, mais especificamente personalistas, às quais, depois de 1932, a revista **Esprit** dá continuidade, o movimento de renovação existencialista e o movimento de renovação marxista exercem duas pressões laterais. O primeiro contribuiu em larga escala para renovar problemas personalistas: a liberdade, a interioridade, a comunicação, o sentido da história. O segundo incita todo o pensamento contemporâneo a libertar-se das mistificações idealistas, a partir da comum condição dos homens, e a ligar a mais alta filosofia aos problemas da cidade moderna.” (idem, p. 34)*

O seu afastamento em relação a Hegel passa, inclusive, pelo modo de entender a filosofia em geral e o personalismo em particular, salientando o carácter não sistemático deste

último enquanto reflexão que incide tanto na *praxis* como na própria estruturação da sociedade. (3) Daí o sentido eminentemente pedagógico e interventor do seu personalismo que se apresentou não só como uma leitura dos condicionalismos da sua época, mas também como uma possível forma de agir e de intervir nos diferentes domínios da realidade.

J. LACROIX, também um personalista, faz, a propósito, a seguinte interpretação da figura e da obra de Mounier:

“O objectivo de Mounier nunca foi elaborar uma filosofia, mas antes uma “matriz filosófica”. Não criou o personalismo. Como muitos outros herdou, e herdou a dupla tradição romana e cristã, embora o seu pensamento pessoal se aproximasse mais do amor do que do direito. (...) O seu mérito e a sua originalidade consistiram em querer regressar até à própria fé personalista, em separar a sua natureza íntima e em tentar realizar as suas exigências nas condições de uma época. O seu personalismo não é doutrinário nem moralista, mas um esforço para encarnar a inspiração personalista em todos os domínios: no domínio filosófico sem dúvida, mas também no religioso, estético, político, económico, social, etc. Este objectivo exige simultaneamente uma revolução permanente das almas e, em certas circunstâncias, uma revolução institucional.” (O Personalismo como anti-ideologia, p. 158)

Podemos, portanto, depreender que neste movimento filosófico se vislumbra uma ligação muito forte entre uma vertente pedagógica da vida comunitária, por um lado, e um despertar da pessoa, por outro. Defende-se a existência concreta de uma comunidade de sujeitos, sujeitos esses que são, antes de mais, ***pessoas que se relacionam numa comunicação interpessoal configurante do seu processo de personalização.***

Ora, é exactamente esta perspectiva fundamental do personalismo de Mounier que nos

interessa destacar. Embora ainda não totalmente concretizada por Mounier, veio a ser explicitamente defendida por Levinas enquanto passagem **do primado da gnosiologia ao primado da ética**. Constituiu, aliás, um passo muito importante para a (re)valorização do **sujeito**, enquanto pessoa, no pensamento ocidental.

Se a questão do outro, entendido este como expressão de uma alteridade exterior, se manifesta nesta relação que a pessoa (enquanto unidade alma/corpo) mantém com a natureza (enquanto um outro que pode ser conhecido e manipulado, ainda que com uma consistência ontológica própria), é, todavia, com a temática da *comunicação interpessoal* que o problema da *alteridade* - principalmente a nível ético e a nível sócio-político - se coloca de forma mais precisa. É neste contexto que MOUNIER se revela como um crítico fervoroso do individualismo, salientando que a comunicação é um *facto primitivo*. Assim:

“(...) a primeira preocupação do individualismo é centrar o indivíduo sobre si mesmo, e a primeira preocupação do personalismo é descentrá-lo para o colocar nas largas perspetivas abertas pela pessoa. (...) Pela experiência interior a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturada com elas numa perspectiva de universalidade. (...) Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu e, adentro dele, o nós, precede o eu, ou pelo menos, acompanha-o. (...) Mas a pessoa, no mesmo movimento, que a faz ser, expõe-se. Por isso, é por natureza comunicacional e até mesmo só ela o é.” (op. cit., ps. 63-64)

Daí que a *relação interpessoal* seja, no dizer de Mounier, “*uma provocação recíproca, uma mútua fecundação*”, e que a pessoa apareça como a figura-limite da verdadeira

comunidade. (4)

Se, segundo MOUNIER, “*é a pessoa que se faz livre, depois de ter escolhido ser livre*”, também não é menos verdade que, para ele, a liberdade absoluta, em sentido sartreano, “*é um mito*”. Aproximando-se do cristianismo e afastando-se do existencialismo de Sartre, não considera que a liberdade esteja ligada ao ser humano como uma condenação, mas que lhe é, antes, “*proposta como um dom. Pode aceitá-la ou recusá-la.*” (*idem*, p. 114)

Por isso mesmo, a adesão a uma hierarquia de valores é, também, um dos momentos em que se manifesta e concretiza a liberdade pessoal entendida não enquanto *manifestação espontânea*, mas enquanto *condição total da pessoa*. “*A nossa liberdade – acrescenta MOUNIER –, é liberdade de pessoas situadas, e é também liberdade de pessoas valorizadas.* (*idem*, p. 119). Mais ainda: “*O homem livre é um homem que o mundo interroga e que responde; é o homem responsável. A liberdade, assim entendida, não isola mas une, não permite a anarquia, mas é, na verdadeira acepção destas palavras, religião, devoção.*” (*idem*, p. 123)

Não será, portanto, por acaso que este pensador fez do *compromisso* uma das *estruturas do universo pessoal*, salientando o carácter simultaneamente teórico e prático da sua filosofia e, ao mesmo tempo, a necessidade de intervenção dos intelectuais como contributo a ter em conta para a resolução dos problemas da humanidade. (5)

Podemos, pois, concluir que a importância atribuída à *pessoa* e, em relação com esta, à *comunicação interpessoal*, constitui o contributo decisivo de Mounier.

Porém, apesar de, quanto a nós, ter dado relevo à *alteridade pessoal*, Mounier não se libertou totalmente de uma *metafísica da subjectividade* tão cara à tradição filosófica ocidental. Ou seja, o facto de, em Mounier, estar subjacente uma concepção fenomenológica

de intencionalidade da consciência, onde o *outro* não chega a determinar o *mesmo*, mas é antes, determinado por ele, implica que este filósofo não tenha chegado a encarar como **essenciais** a *reciprocidade* e a *reversibilidade* enquanto condições da *comunicação interlocucional* na configuração da *pessoa*. Diferentemente do que acontece, nomeadamente, na **antropologia relacional de F. JACQUES**. Manteve-se, antes, numa perspectiva ontológica quando defende uma certa ligação – sem, no entanto, a identificar – entre ser e pessoa. (6)

Assim, o personalismo de Mounier, apesar da relevância atribuída à *pessoa* e à sua dinâmica constante no *processo de personalização*, continua, em certa medida, vinculado àquilo que se pode chamar uma *metafísica da subjectividade*. Isto porque, se, em Mounier, o *eu enquanto ser pessoal* não se identifica, nomeadamente, com o *eu* no sentido hegeliano – entendido como a *própria forma da razão*, o *conceito puro*, que existe para si como *infinita universalidade* –, continua, todavia, a estar latente nessa configuração do eu personalista, um certo reducionismo à esfera da *egoidade*.

A este propósito, conclui J. LACROIX:

“Mounier sintetizou estas análises numa fórmula espantosa: a pessoa é um “centro de reorientação do universo objectivo.” Isto significa que ela é uma actividade de auto-criação, de comunicação e de adesão, que se apreende e se conhece no seu acto, como movimento de personalização. Ela é perpétua ultrapassagem. (...) A transcendência encarnou-se; ela manifesta-se na e através da imanência. A pessoa é essa transcendência imanente. Pelo seu personalismo, o pensamento de Mounier é fundamentalmente afirmativo.” (*op. cit.*, p. 161)

Também em Levinas, como acontecia em Mounier, as influências de que foi alvo não

se esgotaram na religião. Foi igualmente influenciado, em particular, pela fenomenologia. SIMONNE PLOURDE interpreta, deste modo, o projecto levinasiano:

*“Submeter à análise fenomenológica a relação de alteridade, descobrir no centro desta a “significância” da responsabilidade, tal será a tarefa, prosseguida e conduzida até ao fim por Emmanuel Levinas com uma grande originalidade. O seu livro principal *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* tenta precisamente despertar o Eu para a dimensão de uma responsabilidade indeclinável que dá um sentido à relação absoluta ligando a subjectividade e a alteridade (...)” (Emmanuel Levinas – *Alterité et Responsabilité*, ps. 7-8)*

Na perspectiva de Levinas, já não é a liberdade que constitui a essência do homem enquanto ser pessoal, mas antes a *responsabilidade*, como categoria ética fundamental, na relação do *Eu* com o *Outro*, passando o núcleo da relação para o *Outro* e não se centrando mais no *Mesmo* (como acontecia na *metafísica da subjectividade*). Por isso, Levinas, afastando-se dos que consideram a liberdade como condição prévia à responsabilidade, sustenta que a *responsabilidade ética* é anterior à própria liberdade, uma vez que, num tempo imemorial, a subjectividade foi destinada à responsabilidade, sem ter, no entanto, previa e deliberadamente, consentido para que assim fosse. (7)

Compreende-se, deste modo, a razão que levou Levinas a afastar-se da temática ontológico-gnosiológica bem como da sua respectiva terminologia e a focar as suas reflexões filosóficas numa temática de cariz ético com uma linguagem que escapa totalmente ao domínio da representação. Expressões como *epifania do rosto*, *glória e testemunho do infinito*, revelam-no bem.

Absolutamente Outro, não integrável numa totalidade, *exterioridade absoluta*, o

Infinito escapa totalmente à possibilidade de totalização e ao *dito*, manifestando-se, antes, no *dizer*. É que, para LEVINAS, “ (...) o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo facto de se dirigir a um interlocutor.” (*E. e I.*, p. 34) Interlocutor esse que se dirige ao *Eu* sempre numa relação de alteridade, (8) num *face a face*, *hic et nunc*, que se concretiza na socialidade, na *interlocução* do discurso que implica a posição *de face* e o acolhimento do rosto.

Partilhamos, a este propósito, a análise de SIMONNE PLOURDE quando diz:

“A posição de face é a “oposição” por excelência. (...) Ela tem a sua origem, não na consciência, como o faz a intencionalidade husserliana. Sem deixar ao Mesmo a possibilidade de criar os seus conceitos e de se tornar mestre disso, o Outro, ao apresentar-se de face, “opõe-se” e manifesta-se. A presença do Outro torna-se epifania; o seu discurso, revelação. Ao Mesmo, cabe o acolhimento de frente e de face e a responsabilidade da resposta.” (*op. cit.*, p. 22)

Consequentemente, compreendemos porque é que Levinas, distinguindo a *necessidade* do *desejo*, faz da satisfação daquela o modo como o *Eu* assimila o mundo com vista à sua felicidade, isto é, à sua coincidência consigo mesmo, e deste a aspiração de alguém que quer ir sempre além da sua plenitude para poder encontrar o *Outro*. LEVINAS afirma a este propósito, o seguinte:

“(...) a um sujeito que se define também pela preocupação de si e que na felicidade realiza o seu *para si mesmo*, opomos o Desejo do Outro que procede de um ser já satisfeito e, neste sentido, independente e que não deseja para si. (...) A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não deixa de esvaziar-me ao descobrir-me recursos sempre novos. (...) O Desejo revela-se como bondade.” (*H. O.*

H., ps. 55-56)

Levinas, porque dá primazia à *relação de alteridade*, colocando-a no plano ético, e não no plano especulativo, acentua, simultaneamente, o *Desejo* como forma de aproximação com *Outrem*; acentua, igualmente, a importância da comunicação na configuração dessa relação de alteridade. Por isso, o outro é *rostos*, que não precisa de emitir qualquer som para comunicar, uma vez que ao apresentar-se como *absolutamente exterior*, como *absolutamente outro*, de frente – no *face a face* – manifesta-se, exprime-se, tornando o mesmo responsável, obrigando-o a responder – ou seja, *o outro é rostos e o rostos é fala*. O pensamento levinasiano rompe, desta maneira, com a terminologia filosófico-especulativa que encerrava no *dito* os resultados de uma reflexão com um carácter essencialmente ontológico-gnosiológico. Cria uma outra forma de linguagem, mais baseada na sensibilidade e na emotividade do que propriamente na razão/consciência, a qual se centra no *dizer* infinitamente aberto, com um pendor profundamente ético.

Referindo-se a esta ligação *umbilical* entre *rostos* e *comunicação*, LEVINAS escreve:

“Rostos e discurso estão ligados. O rostos fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. (...); o discurso e, mais exactamente, a resposta ou a responsabilidade, é que é esta relação autêntica. (...) Que o dizer deve implicar um dito é uma necessidade da mesma ordem que a impõe numa sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer é o facto de, diante do rostos, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele.” (E. e I., ps. 79-80)

Tudo isto se justificará melhor se tivermos em linha de conta que a relação ética, tão importante para o pensamento levinasiano, é uma relação com características novas, na

medida em que nela a razão não joga o mesmo jogo da representação. O *rosto* – núcleo central dessa relação – não é, ele mesmo, um fenómeno que a consciência possa apreender activamente. (9) Daí a passividade do *Eu* e a sua absoluta obrigação de responder ao *rosto* que se lhe impõe e opõe frontalmente. Daí também que Levinas eleve a *responsabilidade*, e não a liberdade, a categoria ética fundamental; chegando mesmo a fazer dela a estrutura essencial da subjectividade. “*É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.*” (*idem.*, p. 87). E, continuando a sua reflexão sobre a temática da responsabilidade e da sua conexão com a subjectividade, na mesma obra, mais adiante, afirma:

*“Um dos temas fundamentais de que ainda não falámos, de **Totalidade e Infinito**, é que a relação intersubjectiva é uma relação não simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo.” (p. 90)*

Esta mesma ideia desenvolve-a LEVINAS em *Humanismo del Otro Hombre* quando declara explicitamente que “*ser eu significa, portanto, não poder subtrair-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre os meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu do seu imperialismo e do seu egoísmo – (...) – não o transforma num momento da ordem universal, mas confirma-o na sua unicidade. A unicidade do Eu é o facto de ninguém poder responder no meu lugar.*” (p. 62)

Uma interrogação se coloca, porém, na sequência deste entendimento levinasiano da

responsabilidade como estrutura essencial da subjectividade. Será que não se assiste, exactamente pelo *desmesuramento da responsabilidade* do *Eu* pelo *Outro* na sua *nudez*, a um *afogamento* do *Eu* pelo *Outro*? Ou seja, porque o *Outro* se impõe como *rosto* ao qual o *Eu* não pode deixar de responder, não se estará a defender um certo *esmagamento* do *Eu* pelo *Outro*?

Sabemos que Levinas não perde de vista a *unicidade do Eu*, como já se viu; sabemos também que, quando fala em *relação de alteridade*, configura-a numa relação entre o *Eu* e o *absolutamente Outro*, o *absolutamente estranho*. Mas também é importante lembrar que fala numa relação assimétrica em que o *Outro acena* ao *Eu*, *Eu* esse que é um *hóspede*; e, neste sentido, não é senhor mas também não é escravo (no sentido da dialéctica hegeliana), é sujeito (no sentido etimológico do termo), subordinado ao outro, porque ser *Eu* é *anarquicamente ser para o Outro* até à *substituição*. (10)

O *Eu*, enquanto sujeito, não pode ser dito no nominativo, na medida em que não teve, inclusive, a iniciativa de assumir activamente o seu encontro com o *Outro*; porque se mantém a unicidade do *Eu*, este não é absorvido pelo *Outro*; mas também não é, de modo nenhum, o *Outro* que, em última instância, é absorvido pelo Mesmo (como acontece nas *filosofias da consciência*). Assiste-se, contudo, quanto a nós, em Levinas, a um *enfraquecimento* do *Eu* – que se define pela passividade da sensibilidade e não pela actividade do intelecto –, enfraquecimento esse que pode ter repercussões incontornáveis quer em termos sociais, quer até em termos culturais.

A metafísica de Levinas inverte os seus núcleos de reflexão, ao colocar o *Infinito* no lugar da Totalidade, o *Outro como rosto* no lugar do *Eu soberano*, a *Responsabilidade como fundamento da própria subjectividade* no lugar da Liberdade como condição prévia à

responsabilidade e o *Primado da ética* no lugar do Primado da ontologia e da gnosiologia.

Temos consciência de que, a este tipo de interpretação, fundada em pólos dicotômicos, pode escapar-lhe a verdadeira complexidade e ficar-se por uma hermenêutica demasiado linear do pensamento de Levinas. Mas, tal como aconteceu com o personalismo de E. Mounier, o nosso propósito foi apenas o de encontrar nestes dois pensadores alguns aspectos significativos que fundamentem a **problemática da intersubjectividade**, enquanto problemática subjacente à **problemática da interculturalidade**.

1. 2. *A problemática do sujeito esgotar-se-á em soluções que apontam, implícita ou explicitamente, para a metafísica da subjectividade?*

Ao remetermo-nos para esta questão não é nosso objectivo defendermos um posicionamento anti-subjectivista – na continuidade dos diferentes estruturalismos que anulavam o sujeito dando primordial importância à noção de estrutura –, mas antes tentar explicitar algumas das limitações inerentes a uma *metafísica da subjectividade*, enquanto esta instaurou a figura do *sujeito-consciência*.

Pensamos ser hoje, mais do que nunca, pertinente e até urgente retomar a temática do sujeito, concordando, por isso, com A. TOURAINE que, numa perspectiva essencialmente sociológica, sustenta a necessidade do *retorno do sujeito*. Diz ele:

“O retorno do sujeito marca, com efeito, o declínio de todos os princípios unificadores da vida social, quer se trate do estado ou do mercado. (...) A ideia de sujeito destrói-se a si própria se se confundir com o individualismo. Não é isolável do conjunto que forma com a ideia de racionalização, impõe o regresso a uma visão dualista do homem e da sociedade, pondo fim ao orgulho de uma razão que julgava necessário destruir sentimentos e crenças, pertenças colectivas e história individual.”
(*op. cit.*, p. 271)

Mas também é imperioso que, ao falarmos de sujeito, se clarifique que, sem querermos fazer uma síntese superadora da absolutização do sujeito, por um lado, e da sua elisão, por outro, procuramos, antes de mais, defender, na linha da antropologia relacional de Francis

Jacques, uma outra concepção de sujeito. Concepção que remete para a noção de *intersubjectividade*, a qual se configura na e pela *comunicação entre pessoas*, mas pessoas que só o são porque são essencialmente *relação*. (11)

Consideramos importante colocar a interrogação inicial. De facto, duas razões principais justificam a interrogação colocada: a primeira, prende-se com a necessidade de reforçarmos os contributos dados, ainda que um pouco diversos, tanto por EMMANUEL MOUNIER como por EMMANUEL LEVINAS, em relação ao *descentramento do Eu na direcção do Outro* e da *relação interpessoal*, no espaço da configuração da *intersubjectividade*; a segunda, aparentemente contraditória, tem a ver com a necessidade de fundamentar por que razão pensamos que ambos os filósofos, embora diferentemente, se mantêm ligados aos pressupostos gerais de uma *metafísica da subjectividade*.

Na verdade, em nenhum destes filósofos subjaz uma concepção coerente da *pessoa como relação*, concepção na qual a pessoa, não sendo uma entidade natural tem de a conquistar por um processo de identificação em que o *eu*, o *tu* e o *ele* desempenharão, enquanto *instâncias comunicacionais*, no mesmo plano de igualdade, um papel importante na configuração da pessoa. (cf. F. JACQUES) (12)

F. JACQUES explicita com rigor os meandros do afastamento de Levinas relativamente a Husserl e a toda uma tradição da filosofia da representação. Assim: “A Husserl, Levinas oporá a sua lição fundamental que está nos antípodas da convicção idealista: a posição do eu não contém a sua legitimidade em si. Ela é agitada pela alteridade do mundo, e mais ainda pela de outrem, que faz estoirar o sistema ou a totalidade que queria tudo reduzir ao Mesmo.” (D. et S., p. 166) No entanto, lembra igualmente que, apesar deste esforço de Levinas e porque no seu pensamento não se vislumbra a presença de um autêntico

pensamento da relação, o que acaba por acontecer é a *substituição do primado do Eu pelo primado do Outro*, a qual tem como consequência uma *assimetria ética* entre o *Eu* e o *Outro* e, até eventualmente, uma sujeição explícita daquele a este, como já mencionámos mais atrás.

Dando relevo à importância da *interlocução* na constituição da *pessoa relacional*, F. Jacques, com quem nos identificamos nesta matéria, não pode, de modo algum, estar de acordo com a maneira levinasiana de encarar a relação interpessoal, e com as consequências daí decorrentes, quer no plano ético, quer no plano comunicacional, quer ainda na dimensão cultural em sentido lato. Afirma, a este respeito, F. JACQUES: “*Também é-me difícil conceber a relação interpessoal à maneira de Levinas, que opõe a grandeza assimétrica e a ascendência do Vós, na relação de reciprocidade privada entre eu e tu. Para ele, outrem não é meu igual, ele é meu superior; num outro sentido o primado do ego intencional é confirmado.*” (D. et S., p. 180)

Pelo que expusemos, pode-se afirmar o seguinte, em jeito de conclusão: embora, já em Mounier e em Levinas, se tenha vislumbrado uma certa relevância da *relação* e da *comunicação* na constituição da *pessoa* e na configuração da *relação interpessoal*, vai ser apenas com a antropologia relacional que se implanta uma noção de pessoa susceptível de albergar as críticas aos empolamentos da *metafísica da subjectividade* sem se cair, por isso, no discurso da elisão inexorável do sujeito.

Se é em F. Jacques que, a nosso ver, irrompe, com maior coerência, uma tal alternativa antropológica, é verdade também que, designadamente, a ideia de uma *intersubjectividade comunicacional* desenvolvida por Habermas, tem aqui um papel decisivo. Valerá, por isso, a pena determo-nos um pouco neste autor.

2. Consolidação do paradigma da **intersubjectividade** que se constitui na e pela **comunicação**

2.1. J. HABERMAS : a importância social da **intercompreensão** e a possível emergência do **consenso universal**

Porque a nossa intenção não é analisar exaustivamente o pensamento habermasiano, procuraremos, então reflectir sobre a ruptura, por ele enunciada, não só com a *ontologização* característica da metafísica tradicional, como também com o *logocentrismo* das denominadas *filosofias da consciência* que sustentavam a primazia do sujeito entendido como pólo aglutinador da representação que o homem faz de si mesmo e do mundo.

Para isso, iremos ter, fundamentalmente, como suporte as obras *Théorie de l'agir communicationnel* e *O Discurso Filosófico da Modernidade*.

Ora, é precisamente em *O Discurso Filosófico da Modernidade* que HABERMAS anuncia a sua intenção de ruptura, quando diz:

"A mudança de paradigma da razão centrada no sujeito para a razão comunicacional pode também encorajar a voltar a admitir o contradiscurso que desde o início acompanha a modernidade. (...), somos dirigidos para outra saída da filosofia do sujeito. Talvez se possam aí ter em conta os motivos da autocrítica de uma modernidade em colapso, sob outras premissas, de modo que façamos justiça em relação aos motivos virulentos que, desde Nietzsche, levam à despedida precipitada

da modernidade. Deve ficar claro que o purismo da razão pura não ressuscita na razão comunicativa.” (p. 281)

Como já dissemos na Iª parte, Habermas não considera que estejamos a vivenciar uma época de pós-modernidade, pois esta expressão implicaria que, a modernidade e todos os pressupostos e costumes a ela inerentes, teriam tido o seu fim, o que, na sua perspectiva, não acontece. Pelo contrário, a modernidade não chegou ao fim e só agora estará no seu período de amadurecimento.

Por isso, Habermas, numa linha de pensamento, de facto, **neo-moderno e neo-ilustrado** e num espírito de continuidade relativamente aos pensadores da teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt – HORKHEIMER, ADORNO e MARCUSE-, vai retomar os ideais de verdade, de liberdade e de justiça que a razão ilustrada havia tentado concretizar. Porém, devido à materialização e até absolutização desta como *razão instrumental* (cf. HORKHEIMER), *razão identifiante* (cf. ADORNO) ou *razão unidimensional* (cf. MARCUSE), (13) em lugar de emancipar o homem, aprisiona-o de uma forma irracional. Daí as consequências extremamente negativas, na sociedade industrializada, não só para o homem como para a própria natureza. Daí compreender-se, também, a razão pela qual Habermas é um crítico acérrimo do vazio deixado pelo **positivismo cientificista** que, tudo reduzindo aos ideais científicos e técnicos, apresenta-os como ideologia que subverte as relações no conhecimento, nomeadamente, entre sujeito e objecto, impondo um **império da metodologia científica**, um reducionismo de tal ordem, que esvazia completamente o papel activo do sujeito na construção do conhecimento; impera, assim, um **objectivismo redutor e empobrecedor**.

Consequentemente, o pensamento habermasiano dialoga com os pressupostos da

modernidade e da Ilustração, voltando-se para a importância da razão humana e concebendo que é a partir dela que a humanidade esclarecida se poderá emancipar e concretizar os já mencionados ideais de verdade, de liberdade e de justiça. A finalidade será chegar à construção de uma *moral universal* que substitua, por *consenso racional e comunicacional*, a religião universal.

Mas, quando Habermas fala em razão, não se identifica com o conceito de razão pura que conduziria, em última instância, a um saber especulativo e desinteressado, (14) mas antes, com um conceito de *razão comunicacional* que seria o fundamento – nem ontológico, nem metafísico – de uma *teoria crítica*, cujo objectivo essencial é a transformação do homem com vista à edificação de uma nova sociedade onde se realizará a identidade de uma máxima individualidade e de uma máxima universalidade.

A razão habermasiana, apesar de nela subsistirem traços da sua concepção como forma iluminada de configurar a auto-realização do homem na história, já não é pura especulação nem pura representação, sendo antes mediada pela instância comunicacional. Por isso, escreve HABERMAS:

“(...) gostaria de insistir em que a razão comunicacional, apesar do seu carácter puramente processual, aliviado de todas as hipotecas religiosas e metafísicas, está directamente implicada no processo de vida social e que os actos de compreensão tomam conta dos actos de um mecanismo coordenador da acção. O tecido de acções comunicativas alimenta-se de recursos do mundo da vida e é, ao mesmo tempo, o medium através do qual se reproduzem as formas de vida concretas.” (D. F. M., p.292)

E, mais adiante, afirma peremptoriamente:

“Não há razão pura que só posteriormente tivesse vestido roupagens linguísticas. O que há é uma razão encarnada, à partida, em contextos de agir comunicativo como em estruturas do mundo da vida. (...) O acordo comunicacional proposto, que se mede pelo reconhecimento intersubjectivo de exigências de validade, permite a afirmação de uma rede de interacções sociais e contextos do mundo da vida.” (p. 297)

Destas palavras de Habermas pode-se, talvez, depreender o motivo que o conduziu a elaborar uma *pragmática universal* ou uma *teoria da competência comunicativa*, constituída por um conjunto de regras que toda a pessoa adulta deve dominar para poder criar uma situação de conversação ou de diálogo; não será por acaso que Habermas, à boa maneira freudiana, (15) atribui tanta importância à **situação de conversação ou de diálogo**, uma vez que, para ele, será somente por essa via que se pode chegar à *relação intersubjectiva* e, conseqüentemente, à concretização de um *acordo consensual*. Mas, por sua vez, este acordo consensual e intersubjectivo só será alcançado se, previamente, for estabelecida uma *situação comunicativa ideal*, a qual, na perspectiva habermasiana, não se define pelas características pessoais que teriam de possuir os interlocutores ideais, mas antes pelas *características estruturais* de toda a possível situação comunicativa.

Assim, na sua obra *Théorie de l' agir communicationnel*, ele procura relacionar os contributos da teoria sociológica de G. H. MEAD – no sentido da constituição de uma *comunidade de comunicação ideal* (mais sob o ponto de vista ontogenético) – com os contributos de E. DURKHEIM – no sentido da constituição de uma *teoria da solidariedade social* (mais sob o ponto de vista filogenético) – para, em última instância,

fundamentar a tão preconizada mudança de paradigma: **mudança de um paradigma das filosofias da consciência para um paradigma da racionalidade comunicacional**. São de HABERMAS, a este propósito, as seguintes palavras:

*“Por outro lado, pode-se invocar a teoria da comunicação de Mead para dar tentativas de respostas às questões deixadas em aberto pela teoria de Durkheim. (...) Se se coloca a identidade colectiva de Durkheim no lugar do “outrem generalizado” de Mead, torna-se possível considerar o simbolismo da mais antiga religião tribal à luz da construção, proposta por Mead, da passagem da interacção mediatizada por símbolos à interacção regida por normas. (...): o simbolismo religioso torna possível um consenso normativo e oferece, assim, a base de uma coordenação ritual da acção (...). Os símbolos religiosos são separados das funções da adaptação e de domínio da realidade, e servem especialmente para ligar as disposições comportamentais e as energias motrizes, separadas de programas inatos, ao **medium** da comunicação simbólica.” (T. A. C., 2, ps. 63-64)*

Sob o ponto de vista habermasiano, as análises propostas por Mead e por Durkheim, completando-se, permitem sustentar que, numa comunidade, pode configurar-se uma unidade intersubjectiva de comunicação na medida em que o grupo, ao constituir-se como colectividade, desenvolve acções comunicativas a partir da estruturação de regras e de conteúdos semânticos idênticos.

Habermas retoma, deste modo, a importância da subjectividade, ou antes, da *intersubjectividade* em termos comunicacionais, para a formação e para a consolidação quer de saberes, quer de convicções, quer ainda de normas de conduta universais. Ao

fazê-lo, rompe, simultaneamente, com as ditas *filosofias da consciência* – nomeadamente com a fenomenologia de Husserl, que encarava o sujeito como um sujeito atomizado portador de uma consciência intencional – e com os pressupostos sistémicos que substituíam o sujeito pela estrutura sistémica – nomeadamente com a teoria do sistema de Luhman. (16)

Para ele, ultrapassando-se as insuficiências relacionadas com a fenomenologia e as relacionadas com a teoria sistémica, a sociedade é, ao mesmo tempo, *mundo da vida* e *sistema* (17). É precisamente, porque a sociedade se define como *mundo da vida* e como *sistema* que os indivíduos que a constituem, produzem, através da *interacção comunicativa*, cultura. Esta é, por sua vez, no dizer de Habermas, um conjunto de saberes que os participantes na comunicação vão adquirindo e assimilando a partir de interpretações para que se possam entender sobre algo no mundo.

Existe assim, nesta perspectiva, um acentuar do carácter dinâmico e interactivo da auto-constituição do homem; homem esse mergulhado em contextos histórico-culturais que vai transformando pela sua *praxis* e que, simultaneamente, vai construindo novas teorias emancipatórias porque, pela *interacção comunicativa*, tornar-se-á mais esclarecido, e, portanto, capaz de chegar à concretização de um *consenso universal*.

Vejamos pois, o que neste contexto diz HABERMAS sobre o que ele denomina como *paradigma da intercompreensão* e onde se assiste a uma *prioridade da intersubjectividade linguisticamente gerada*:

“No paradigma da intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interacção que coordenam os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto o ego executa um acto

de fala e o alter define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal. (...)

Ora esta atitude de participantes numa interacção linguisticamente mediada permite uma outra relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objectivante que um observador assume em relação a entidades no mundo (exterior).” (D. F. M., p.277)

Não nos podemos esquecer, todavia, que, quando Habermas fala da necessidade de uma situação comunicativa ideal, o que ele pretende é constituir, na sua *pragmática universal*, um tipo de comunicação que não seja condicionada por factores contingentes externos nem por repressões que derivam da própria estrutura de comunicação. Por esse motivo, centra a sua atenção mais num conjunto de normas aprioristicamente definidas que possibilitem essa situação comunicativa ideal, do que propriamente sobre as pessoas e os contextos em que elas se situam e interagem. Assistimos aqui a uma influência do formalismo kantiano em Habermas, embora saibamos que ele o supera quando se afasta do purismo da razão, em termos transcendentais, defendendo uma razão mediada pela linguagem, ou seja, uma *razão comunicacional*, a qual “*faz-se valer na força de coesão da compreensão intersubjectiva e do reconhecimento recíproco.*” (*idem*, p. 298)

Porque o maior objectivo em Habermas é, como já vimos, tentar retomar o espírito da Ilustração, mas não perdendo de vista os contextos situacionais contemporâneos, posicionando-se, por isso, numa perspectiva de neo-modernidade, ele não esquece que existe uma relação de complementaridade entre acção técnica e acção comunicativa. Apela, assim, não só para a necessidade de uma situação de comunicação ideal, mas também para a necessidade de uma forma ideal de vida que se caracterizaria

pelos ideais ilustrados de verdade, de liberdade e de justiça. Desta maneira, homens adultos, munidos de *exigências de validade discursiva*, poderiam, por *discussão pública universal*, chegar a um *consenso universal*, o qual os emanciparia do jugo das legitimações ideológicas.

Justificando a urgência dessas *exigências de validade* e apontando-lhes um duplo carácter, HABERMAS afirma que:

“Enquanto exigências transcendem todo o contexto local; ao mesmo tempo têm de ser feitas aqui e agora e têm de ser reconhecidas de facto se tiverem de suportar o acordo de participantes na interacção, necessário para que haja verdadeiramente cooperação. O momento transcendente de validade universal destrói toda a regionalização; o momento obrigatório de exigências de validade aceites aqui e agora torna-nos suportes de uma práxis diária ligada ao contexto.” (idem, p. 297)

Também em *Théorie de l' agir communicationnel - Rationalité de l' agir et rationalisation de la société*, ele reforça esse objectivo do *consenso universal* intimamente relacionado com o conceito de *racionalidade comunicacional*, explicitando, para isso, o seguinte:

“Este conceito de racionalidade comunicacional comporta conotações que remetem finalmente para a experiência central desta força sem violência do discurso argumentativo, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. É no discurso argumentativo que os seus participantes ultrapassam a subjectividade inicial das suas concepções, e asseguram-se simultaneamente da unidade do mundo objectivo e da intersubjectividade do seu contexto de vida graças à comunidade de convicções racionalmente motivadas.” (ps. 26-27)

Vislumbra-se na teoria social de Habermas, uma confiança quase absoluta na razão humana, à boa maneira do Iluminismo e da Modernidade, mas numa perspetivação crítica e aberta à contextualização histórico-cultural. Também existe uma confiança, quase de uma maneira utópica, se assim se pode dizer, na possibilidade de universalização de propostas práticas (morais) e até eventualmente políticas, que, embora não sejam impostas de uma forma dogmática (como o eram tradicionalmente), mas antes, resultantes de uma discussão argumentativa, não deixam de ter esse cariz universal para que os homens, de uma maneira crítica, possam ser os construtores do seu destino, de uma forma livre, justa e verdadeira.

Está implícita, na teoria crítica habermasiana, uma continuidade com o espírito ilustrado que fazia da razão e do homem os grandes mentores da história. Mas o que acabámos de afirmar, não faz de Habermas um historicista, que creia no progresso científico-tecnológico de uma forma linear e absoluta; até porque, como já observámos, para ele, o processo racional de emancipação do homem, apesar de se realizar historicamente, implica uma realização dupla; isto é, tem uma **dimensão técnica** - o homem vai dominando progressivamente a natureza externa -, mas tem também uma **dimensão prática** - o homem relacionando-se com os outros homens vai dominando progressivamente a sua natureza subjectiva.

E é porque dá tanto relevo a essa dimensão prática (moral) do agir humano, que entra em ruptura com a "fé" positivista no progresso tecnológico. E também, por isso mesmo, vai apontar como substituto da religião, para o homem contemporâneo, a necessidade de uma *moralidade universal*: a entrada na *etapa ateia* do desenvolvimento da humanidade, coincide, segundo o ponto de vista habermasiano, com a entrada na *etapa da moral universal* baseada na *racionalidade comunicacional* que é sinal, por sua vez, do início do estado evolutivo mais

avanzado da sociedade humana.

Sem nos querermos adiantar em relação às possíveis e futuras considerações de Habermas sobre as problemáticas por ele reflectidas - até porque, além do mais, a sua obra ainda não está acabada -, gostaríamos, no entanto, de deixar aqui levantadas algumas interrogações.

Consideramos assaz significativo, e até urgente, o facto de Habermas salientar a importância do sujeito e da sua dimensão racional mediada pela linguagem, numa época em que se chegou a afirmar a elisão do sujeito e a sua substituição pela estrutura, pelo sistema; mas, ao mesmo tempo, perguntamos: será possível, e até razoável, nos nossos dias, defender um *consenso universal* - embora resultante de uma argumentação intersubjectiva -, e inclusive, de uma *moral universal*, quando verificamos a existência de uma diversidade biológica, social e cultural concretas, muitas vezes, impeditivas dessa universalização e, em certa medida, homogeneização?

É certo que vivemos tempos de globalização - em termos económicos, técnicos, sociais, etc. -, mas também não é menos verdade que, cada vez mais, os regionalismos - étnicos, religiosos, culturais, etc. - vão-se afirmando e estruturando. Será, então, legítimo defender essa universalização - apesar de argumentativa e comunicacional - que poderá correr o risco de conduzir a uma certa homogeneização que anularia a riqueza e a complexidade do **particular**, do **emotivo**, da **imaginação criativa**? Não estará Habermas a substituir a "fé" positivista no progresso tecnológico do homem por um novo tipo de "fé", ou seja, pela emergência de uma *moralidade ateia e universal*?

Parece-nos que Habermas, ao adoptar os pressupostos universalistas do Iluminismo, quase se reencontra com os defensores de uma *filosofia da mesmidade*, tão ao gosto das

filosofias da consciência. E dizemos quase porque reconhecemos os esforços empreendidos pela *teoria crítica* habermasiana no sentido da construção de uma *intersubjectividade* que tem implícita (e explícita) a constituição de uma *alteridade*, (18) mediada e construída linguisticamente.

Por tudo o que acabámos de problematizar, parece-nos que F. JACQUES tem inteira razão quando afirma o seguinte:

“(...) a teoria pura da competência comunicativa que Habermas se esforça por construir, comporta traços de subjectividade: o saber e a intenção de sentido do locutor são mencionados como tais. É a ele que lhe compete fazer um esforço consciente para obter o consenso. A teoria comporta igualmente traços de representacionismo (o enunciado da frase representa o intento do locutor) e de universalismo (pede-se ao locutor para escolher as suas expressões de tal maneira que elas sejam aceitáveis sobre a base reconhecida de vários requisitos de validade.”
(E. L.I.,p. 376)

E, demarcando-se de um certo reducionismo sociologista, que ele considera estar presente na concepção habermasiana, esclarece:

“ Em suma, é a realidade social que fornece as normas de conformidade para as interacções. Nela inscreve-se a autonomia judicativa de cada um. (...) a reciprocidade interlocutiva vê o seu alcance estreitamente limitado. Cada um diz, percebe e faz o que pode antecipar, aquilo que cada um, se estivesse no seu lugar, deveria fazer, perceber e dizer, no seu contexto próprio. Os sujeitos em interacção conformam-se às normas recebidas. (...) Tudo se passa como se Habermas procurasse ainda (...) manter as pressuposições de uma filosofia do saber absoluto. O que supõe

um pensamento da totalidade e postula a unidade da razão. Mas, enquanto teoria crítica, compete à reflexão pensar os interesses que os comandam.” (idem, ps. 377-378)

Estas observações críticas de F. Jacques a Habermas, com as quais estamos de acordo, advêm, fundamentalmente, como iremos ver, da primazia concedida pelo primeiro à *relação interlocutiva* na acção comunicativa, e de, no segundo, ela ser apenas fundada e não fundadora.

Concluindo, assim, esta breve incursão pelo pensamento de Habermas - principalmente sobre a temática da acção comunicativa, embora não menosprezando a acção técnica -, queremos deixar aqui registadas estas palavras de F. JACQUES, as quais nos parecem ter implícita uma crítica, com uma certa ironia, a essa tendência universalista e, até diríamos utópica, da perspectiva habermasiana:

“Nem o melhor mundo nem o único possível, mas antes o mais pequeno conjunto de mundos possíveis comum a todos os alocutários possíveis.” (idem, p. 382)

2. 2. FRANCIS JACQUES: A antropologia relacional configurada a partir do *primum relationis*.

Pretendemos fundamentar o nosso ponto de vista sobre a importância da dimensão intersubjectiva e relacional do pensar e agir humanos, no sentido de uma nova configuração filosófica e antropológica, a qual irá ter repercussões no campo educacional - particularmente da pedagogia intercultural.

Por isso, pareceu-nos que a obra de F. Jacques, no domínio filosófico - mais precisamente no da antropologia filosófica -, é extremamente rica e inovadora, quer a nível conceptual, quer a nível da problematização que lhe é inerente. Assiste-se, com este pensador francês, à **(re)valorização da subjectividade** afastando-se não só dos pressupostos das *filosofias da consciência* mas também dos diferentes estruturalismos (principalmente no âmbito da linguística e da antropologia cultural, a partir das investigações levadas a cabo por F. Saussure e por C. L. Strauss, respectivamente). E isso porque, enquanto as primeiras sobrevalorizam o *sujeito-consciência* tornando-o o núcleo a partir do qual tudo se conhece, os segundos anunciam quase o seu desaparecimento reduzindo tudo ao funcionamento sincrónico das estruturas. (19)

Assim, a sua proposta filosófica, ao salientar a importância do primado da *relação interlocutiva* e, conseqüentemente, da *pessoa relacional* que se constitui enquanto instância comunicacional e dialógica, supera, ao mesmo tempo, a concepção de sujeito monádico e a concepção que defende a elisão do sujeito em favor da estrutura, do sistema.

Estamos, aliás, inteiramente de acordo com A. D. CARVALHO, quando referindo-se à antropologia relacional de F. Jacques e à sua respectiva *reabilitação da figura do sujeito*, escreve: “*Todavia, esta reabilitação passa por uma diluição do sujeito clássico que vê a sua soberania, anterioridade e autonomia abaladas como consequência das próprias exigências da natureza da pessoa. O sujeito pessoal é uma emergência da pessoa enquanto relação e não a sua condição ou essência.*” (E. P. A., p. 41) E, um pouco mais à frente, reforçando este ponto de vista diz que “*Na antropologia relacional, a pessoa é uma **unidade estrutural** que, não possuindo uma identidade natural, a tem de adquirir através de um processo de identificação em que o eu, o tu e o ele, desempenham, enquanto instâncias comunicacionais, um papel constituinte.*” (*ibidem*)

Entende-se agora melhor o alcance da tomada de posição crítica de F. Jacques em relação à *fenomenologia do rosto* levinasiana e às suas implicações em termos éticos e culturais, e ainda relativamente à defesa habermasiana da emergência de um *consenso universal* em termos fundamentalmente sociológicos.

É nossa intenção procurar articular, embora analisando-os separadamente, os dois aspectos que nos parecem mais significativos e com os quais nos identificamos mais, na obra de F. Jacques. A saber: o **primado da relação interlocutiva** que desemboca na instauração do *sujeito dialógico* e na valorização daquilo a que o mesmo chama o *dialogismo do diálogo*; e ainda um segundo aspecto que se prende com a **configuração da pessoa relacional**, não enquanto produto ou essência já previamente dada, mas sobretudo, enquanto **processo que se constitui dinamicamente na e pela comunicação**.

Verificamos, pois, em que medida é importante, neste autor, a categoria da *relação*, uma vez que ela atravessa todas as suas obras, desde *Dialogiques - recherches logiques sur le*

dialogue, até *L' espace logique de l' interlocution*, passando, inclusive, por *Différence et Subjectivité*.

E é precisamente na segunda obra acima mencionada que ele defende a *primordialidade da relação* pondo fim ao solipsismo do *ego* e às suas consequências filosóficas e antropológicas, nomeadamente, no que concerne à noção de *alteridade*. Assim escreve: “ (...) o *eu* não se coloca sem o *tu*, e assim acaba o solipsismo. Mas, no fim de contas, não é o *ego* nem a díade formada pelo *eu* e pelo *tu* que significa, mas a relação entre eles que engendra um e outro.” (*E. L. I.*, p. 505) (20)

Mas, F. Jacques ao distinguir três tipos de relações que podem estar na base da socialidade humana - *pertença ao grupo por parte dos indivíduos, solidariedade entre os membros do grupo e reciprocidade entre os homens como pessoas* - dá, no entanto, primordial importância a este último tipo de relação porque considera que “*esta última relação é a única a ligar os homens quaisquer que sejam as comunidades falantes, e, portanto, através das fronteiras culturais.*” (*idem*, p. 523)

Portanto, de tudo o que foi dito, a título meramente introdutório, poder-se-á, talvez, perceber os motivos da nossa maior aproximação teórica com este filósofo, e o consequente rompimento com a defesa da *paralogia dos discursos* (em LYOTARD) e com a defesa do *consenso universal* (em HABERMAS), nomeadamente.

2. 2. 1. O primado da *relação interlocutiva*: o *sujeito dialógico* em vez de o *sujeito monádico*.

Propomo-nos, então, reflectir com o nosso autor, sobre o porquê do primado da *relação*, em termos gerais, e, mais particularmente da *relação interlocutiva*; e ainda sobre as consequências não só para o modo de encarar o sujeito como também, e essencialmente, para a configuração da *pessoa relacional*, como iremos ver mais oportunamente.

Ao procurarmos um sentido, o mais genérico possível, para a noção de *relação*, verificámos como se tornava complexa essa tarefa. Desde o sentido ontológico, ao gnosiológico, passando pelo lógico e epistemológico, ao longo da história da filosofia, este conceito de *relação* tem vindo a sofrer algumas *nuances* interpretativas. Sabemos que parece ter sido Aristóteles o primeiro filósofo a definir a relação como a quarta categoria da Tábua da dez categorias, mas com um sentido ainda muito restrito, uma vez que lhe atribui um carácter somente ontológico e não lógico. Por exemplo, em Kant, a relação, embora seja também uma categoria, ela é-o com uma dimensão transcendental, ou seja, com uma função lógica de lei *a priori* do nosso entendimento.

Mas Russell, mais contemporaneamente, vai mais longe, e cria uma nova extensão lógica da teoria das relações, formulando aquilo a que chama a *teoria das relações externas*; deste modo, não limita a relação ao axioma que, segundo ele, estaria na base das concepções anteriores, isto é, “*toda a relação está fundada na natureza dos termos em relação.*” (cit. por V. S. Alves, in *Logos*, vol. 4, p. 664). A relação não é mais perspectivada como *ter relação*, mas antes como *ser em relação*, o que quer dizer que, para a análise lógica de Russell, a

relação é um terceiro entre dois (termos), terceiro mediador, terceiro incluído. Ou seja, *uma relação torna-se tão real como os seus termos*.

Apesar de todas estas divergências, parece-nos, no entanto, que há algo de comum entre elas: a relação é sempre o resultado, vem sempre depois da mediação entre dois ou mais termos, e possibilita a unidade dentro da multiplicidade. E é exactamente aqui que F. Jacques se afasta desta maneira secundária de entender a relação, dando-lhe um estatuto *fundador e primordial*, não só lógico como ontológico e, fundamentalmente, *linguístico-comunicacional*. Desemboca, assim, nos conceitos, quanto a nós, basilares da sua antropologia relacional: *relação interlocutiva e pessoa relacional*.

Por isso, considera que:

“(...) a relação é uma entidade logicamente irreduzível aos indivíduos que lhe servem de suportes, ela implica reciprocidade (...). A relação interhumana é, como toda a relação, irreduzível às propriedades (intenções, imagens ou expectativas) dos indivíduos. Mas, ao mesmo tempo, ela força-nos a distinguir os indivíduos que lhe servem de suportes e que lhe são cronologicamente anteriores, e por outro lado, os termos que a relação tende a suscitar-se.” (F. JACQUES, E. L. I., p.48-49)

Depreendemos destas palavras de F. Jacques que, a relação está antes dos termos, mas não pode existir sem suportes que, no caso das relações interpessoais, se estabelecem entre indivíduos vivos. Mas há que distinguir, com F. Jacques, que uma coisa é falar em *relações interindividuais* onde o homem como ser vivo socializado se relaciona socialmente com os outros homens; outra será falar em *relações interpessoais* que se caracterizam essencialmente pela sua qualidade própria da *reciprocidade*. E é precisamente a estas últimas que vamos dar mais relevo, na medida em que são elas que sustentam as actividades simbólicas e

significantes da pessoa - salientando, como não podia deixar de ser, a já referida *relação interlocutiva*.

Concordamos com F. Jacques quando aponta como condição fundamental do homem a comunicação; e isso porque o próprio étimo latino *communicare*, salienta a ideia do “pôr em comum, estar em relação, participar.” No entanto, procurando romper com a explicação positivista do processo comunicativo, como transferência de informação de um organismo para o outro, F. Jacques prefere falar em *comunicabilidade* porque, como ele próprio diz, este conceito, “*designa, então, uma condição de possibilidade da interacção e da compreensão do sentido.*” (*idem*, ps. 13-14)

Colocando o acento tónico na dimensão *dialógica da comunicabilidade humana*, entra-se em ruptura, clara e explicitamente, com as *filosofias da consciência* que, dando relevo fundamental ao pensamento, (21) relegavam para segundo plano a questão da linguagem, considerando esta como mero instrumento de transmissão daquele.

Por isso, em *Dialogiques*, defende que “*É preciso rompermos claramente com uma certa tradição filosófica reflexiva como intuição de si, e mesmo com a ideia isolada de um exercício intemporal da actividade dialógica sob a forma de meditatio. Nós procuramos a subjectividade no coração do facto linguístico.*” (p. 120) E esclarece que a subjectividade só toma forma pelas condições de uso efectivo dos indicadores de pessoa e só adquire um conteúdo de subjectividade empírica pelo jogo dos operadores epistémicos na fala dirigida (cf. F. JACQUES)

Subscrevemos inteiramente estas suas palavras:

“*Se a pessoa só adquire forma e conteúdo na fala dirigida, a sua realidade é, no fim de contas, intersubjectiva. (...) É porque eu sei que me escutas que eu me sei*

falante. É a realidade da interlocução que sustenta a realidade dos interlocutores. Só há primeira pessoa aí onde há segunda pessoa.” (ibidem)

Há nesta postura filosófica um acentuar notório do *dialogismo do diálogo*, subsequente ao movimento denominado *linguistic turn*, principalmente após a obra de Wittgenstein e da respectiva defesa de que a realidade se constrói através dos chamados *jogos de linguagem*. Embora não seja nossa intenção analisarmos pormenorizadamente as diferentes perspectivas, e até mesmo querelas, entre linguistas e filósofos da linguagem, não podemos deixar de referir este pensador que tanto contribuiu para a reflexão filosófica, em termos fundamentalmente linguísticos.

Possivelmente, muito dos pressupostos que iremos aqui defender, a partir das contribuições de F. Jacques, seriam impensáveis antes do legado wittgensteiniano. Salvaguardando as devidas diferenças, verifica-se que a crítica encetada por F. Jacques à *metafísica da subjectividade* deve muito a esse movimento filosófico que deixa de considerar a linguagem como um mero instrumento do pensamento, para passar a concebê-la como algo que é constitutivo e essencial à própria consciência. Só assim se compreenderá a ideia de que “a consciência emerge no fim de um processo interdiscursivo”; e ainda de que “a nossa consciência é linguística. (...) Ela é formada pela língua disponível, mas sobretudo, ela é diferida à invenção conjunta e contínua do discurso. O sujeito falante é consciente enquanto assume a sua função de co-enunciador no discurso.” (E. L. I., ps. 553-554)

Portanto, não se trata mais de conceber o pensamento como uma expressão *egoscópica e representativa*, mas antes como uma actividade *intrinsecamente simbólica e conjunta* (22) superando, deste modo, tanto o solipsismo característico dos pensadores modernos que sobrevalorizava o *sujeito-consciência* e *monológico*, como ainda outras

concepções mais contemporâneas que, partindo da valorização das estruturas - particularmente simbólicas e culturais - e da própria noção de sistema, vão aniquilar o sujeito, reduzindo-o ao simples funcionamento estrutural e sistémico.

Não nos parece que se deva submeter o homem a um código, entendido este como algo de completamente acabado e, nesse sentido, exterior e independente de qualquer produção e alteração diacrónica, ou torná-lo um mero *joguete* das estruturas, sejam elas linguísticas, sociais, culturais, etc. Isto porque a competência linguística do homem deve ser sempre encarada pragmaticamente, e porque, antes de mais, como já deixámos transparecer mais atrás, o que define a *relação interlocutiva* é a produção conjunta de *co-referência* entre o locutor e o alocutário, os quais enquanto instâncias comunicacionais, se relacionam também em termos de *retro-referência*. É pela relação interlocutiva que os indivíduos, enquanto seus suportes, se tornam pessoas num processo activo de *comunicabilidade*.

Consequentemente, não se aceita, nem um *sujeito monádico* que tudo conhece e tudo representa a partir da sua própria imagem (a alteridade do objecto reduzida à mesmidade do sujeito-consciência), nem uma subalternização do sujeito para dar lugar a um simples jogo de estruturas e sub-estruturas fechado num sistema enclausurador.

É, aliás, a maneira como F. Jacques concebe a *relação*, de uma forma geral, e a *relação interlocutiva*, em particular, que conduz à primordialidade desta relativamente ao locutor e ao alocutário, entendidos como derivados. É na medida em que locutor e alocutário são instâncias enunciativas emergentes no e pelo discurso, mais do que propriamente indivíduos concretos e empíricos, que se pode falar numa *interacção comunicacional* e num *sujeito verdadeiramente dialógico* em relação de reciprocidade com outros sujeitos que se definem por essa dialogicidade, (23) e que, por isso mesmo, se configuram como *pessoas*.

O verdadeiro diálogo, entendido não no sentido platónico, mas sim como um processo regulado com constrangimentos semântico-pragmáticos, é algo de totalmente diferente de uma conversação, e, igualmente por isso, bastante raro. Também porque o seu objectivo é que, pela *troca de mensagens* entre os participantes, se chegue a *um único discurso*, diferencia-se também da simples negociação. (24) Enquanto o negociador fala em nome da organização que o manditou para esse efeito, o parceiro do diálogo fala em seu nome pessoal de uma *forma equitativa* com o outro com quem dialoga.

Daí que estejamos inteiramente de acordo com F. JACQUES, quando escreve:

*“O diálogo dispõe-nos enquanto instâncias correlativas no mesmo espaço interlocutivo. Não se trata nem de uma **neutralização** das instâncias como no discurso científico, que é comunicável abstraindo das questões relativas às pessoas (não importa quem), nem de uma **universalização** onde cada um se daria como o porta-voz de todo o interlocutor humano.” (idem, ps. 217-218)*

Daqui se pode depreender o motivo que faz com que F. Jacques, embora estando de acordo com Habermas quanto à importância atribuída por este à comunicação sem constrangimento, à necessidade de entendimento consensual entre os homens e também à emergência de uma situação canónica da linguagem, se afaste, todavia, dele quando tudo isso pressupõe, na perspectiva habermasiana, a instauração de um *consenso universal* formulado na dependência de uma dimensão fundamentalmente sociológica. Isto é, Habermas, no dizer de F. JACQUES, *“define o conteúdo da competência comunicativa dos protagonistas pela sua pertença a uma sociedade.” (idem, p. 375)*

É que o *diálogo*, entendido como uma actividade dinâmica de verdadeira *co-significação*, pressupõe que nele os participantes procurem chegar a um consenso progressivo

por *confrontação* de estados de crença, mas sem que esse consenso conduza necessariamente à universalidade - tal como era visto por Habermas e até por K. O. Apel -, nem à revelação de um código sob a vigilância do mestre - como acontecia nos pseudo-diálogos platónicos. (25)

A perspectiva dialógica que aqui defendemos, com F. Jacques, define-se pela *interdiscursividade, autónoma e necessária*, que implica a *partilha categorial* num *processo de co-referência* e de *retro-referência* entre interlocutores que se situam, enquanto instâncias comunicacionais, numa postura de *verdadeira igualdade* (mas não de identidade).

Por isso mesmo, F. JACQUES, em *Dialogiques*, sustenta o seguinte:

“Esta perfeita reciprocidade que condiciona o carácter bivocal da enunciação trocada igualiza a relação que parecia desigual entre os interlocutores - pois que um fala e o outro escuta. Deste ponto de vista o colocar em comunidade de enunciação supõe a igualdade efectiva, sem identidade, dos interlocutores. (ps. 385-386)

Mas há que salvaguardar que um *diálogo interpessoal* não é, de modo algum, um diálogo impessoal. Melhor ainda, o *nós* que nasce na intersubjectividade do discurso não é um sujeito global e unificado em que o *eu* e o *tu* se fundem; muito pelo contrário, eles são instâncias enunciativas indispensáveis à troca de mensagens. Porque “o *nós* forja-se progressivamente na interdiscursividade.” (*idem*, p. 356)

Afigura-se-nos ser neste pressuposto da antropologia relacional de F. Jacques - que vai ter repercussões na sua concepção de *pessoa relacional* -, que emergem os aspectos mais inovadores, e que nos servirão de fundamento antropológico e filosófico para o que pretendemos sustentar no campo mais específico da filosofia da educação. É que, neste conceito de *intersubjectividade*, a *alteridade* será entendida na sua *diferença positiva* e não negativa - como acontecia, por exemplo, na dialéctica hegeliana (26) - e supõe ainda uma

verdadeira *articulação* entre as instâncias do *eu*, do *tu* e do *ele*; articulação essa que permite a configuração da identidade pessoal, sem que se assista a qualquer privilégio de nenhuma dessas instâncias. Por essa razão será mais *dialógica* do que dialéctica.

Portanto, e de forma quase aforística pode afirmar-se, com F. JACQUES: “*Não mais “eu falo, então tu és”, mas antes, “eu falo-te, então nós somos”.*” Afirma-se, deste modo, a essencialidade da comunicação, ou antes, da *comunicabilidade* no sentido da constituição da *intersubjectividade*, mas sem qualquer primordialidade do *ego* sobre o *alter*, ou deste sobre aquele. E ainda, o que nos parece mais significativo, sem subordinar o interpessoal, nem ao universal nem ao pessoal.

E, antes de concluirmos este ponto da nossa reflexão, gostaríamos de fazer referência ao que F. Jacques denomina as *três virtudes dialogais* - *fermento de inovação semântica, princípio de não violência no discurso e poder de suscitar as instâncias pessoais* -, precisamente para que não se fique com a falsa ideia de que estamos a fazer a apologia de uma certa banalização do diálogo, uma vez que, como já o afirmámos mais atrás, o verdadeiro diálogo é sempre raro e difícil de construir. Mas nem por isso devemos deixar de continuar a sustentar que será, possivelmente, por essa via que se fará o encontro e a troca de crenças de sujeitos portadores de culturas, ultrapassando as barreiras linguísticas e as fronteiras institucionalizadas.

Parece-nos, assim que, para além de uma *alteridade inclusiva da diferença positiva*, deveremos também defender, com o nosso autor, uma *alteridade verdadeiramente exclusiva da violência que suscita toda a diferença originária*. E isto porque estamos a pensar nas **relações de reciprocidade instauradas entre pessoas** e não somente em relações de solidariedade entre indivíduos do mesmo grupo.

Em *Différence et Subjectivité*, F. JACQUES, dando relevo à *comunicação entre pessoas*, escreve:

“Ela não é somente uma empresa muito delicada de acções conjuntas; é igualmente uma produção de interacção verbal contínua e uma tentativa constantemente renovada de transacções semânticas. (...): uma acção verbal só se torna comunicativa se intervém no interior de um processo orientado de acções conjuntas para um objectivo convencionado. (...) Graças à comunicação, os interlocutores não permanecem confinados no seu contexto individual e no seu código parcialmente próprios: a comunicação é um permutador. É na medida em que os parceiros renunciam a certas diferenças individuais para edificarem uma linguagem comum que elaboram, em contrapartida, as diferenças que eu chamei pessoais.” (ps. 311-312)

2. 2. 2. Nem **subjectividade primeira** nem **subjectividade nula**: a **pessoa relacional** como fundamento antropológico da **intersubjectividade**.

Vamos iniciar a análise deste segundo aspecto do pensamento de F. Jacques com uma passagem da sua obra *Différence et Subjectivité*, uma vez que, foi precisamente nela, que encontrámos mais matéria de reflexão para o que nos propomos defender. Escreve, então, F. JACQUES:

“(...) é no momento em que eu me dirijo a ti e em que eu reconheço aquilo que se diz de mim como de um ele, que eu tenho ocasião de me identificar como eu. E o mesmo acontece com a pessoa de outrem: é no momento em que ele se dirige a mim e em que ele reconhece aquilo que eu digo dele que tem a ocasião de se identificar como um eu pessoal. Nós somos solidários na nossa estrutura tripessoal de identificação.” (p. 357)

Assistimos, quanto a nós, a uma maneira completamente inovadora de conceber, tanto a construção da identidade pessoal como a importância atribuída à comunicação, ou antes, ao primado da *relação interlocutiva*, nessa mesma construção. F. Jacques rompe, ao mesmo tempo, com a concepção tradicional da *metafísica da subjectividade* e com a concepção sistémica que, numa perspectiva relacional mas absolutamente sincrónica, abolia o papel activo dos sujeitos.

Quando se faz do *primum relationis* o princípio quer da *comunicabilidade* humana, quer do seu processo de identificação pessoal, entra-se em ruptura, seguramente, com os pressupostos da metafísica da representação que concebia o eu pessoal como uma subjectividade suficiente e solitária, em última instância monádica. O eu pessoal passa, portanto, a ser concebido como uma *sede de competências e de controlos racionais que, processual e relacionalmente, se vão construindo de uma forma dialógica*. Daí que não se deva confundir a problemática da identificação do eu pessoal com a problemática clássica da subjectividade.

Partilhamos, com F. JACQUES, a urgência de “*construir uma filosofia da pessoa em torno da experiência efectiva de ser em relação com outrem, e de se manter aí pela comunicação, quer dizer de um ponto de vista directamente relacional.*” (*D.et S.*, p. 15) E isso porque, na sociedade global em que vivemos neste fim de milénio, afigura-se-nos extremamente importante eleger uma **aproximação comunicacional** como fundamento da **problemática da intersubjectividade**.

Assim, pomos de parte algumas interpretações que o conceito de *ego* sofreu ao longo da história da filosofia ocidental; em especial, o carácter reflexivo do *ego* cartesiano, o *ego* kantiano como forma pura e, até mesmo, o carácter intencional do *ego* husserliano. Porque a todas elas subjaz uma forma de ver na linguagem um mero instrumento para exprimir o pensamento, e, em todas elas, está presente uma sobrevalorização do eu enquanto sujeito falante que tem sempre a primazia da locução.

O nosso ponto de vista sobre a configuração do eu pessoal tem como pressuposto - contrariamente às ditas *filosofias da consciência* que identificavam sujeito e pessoa como produtos acabados (27) -, que a pessoa resulta de um trabalho de identificação, ou melhor,

para ela, ser é produzir-se, identificando-se pouco a pouco. (cf. F. JACQUES)

Passamos a citar o nosso autor:

*“A primeira coisa a compreender é que o homem não é colocado entre os outros seres como uma maçã entre as outras maçãs do pomar: ele está ligado alocutiva e delocutivamente a eles. Eu devo ser capaz de acolher a mensagem ou a interpelação de outrem que diz **tu**, sob pena de não ser **eu**. Se eu sou aquele ao qual se se refere na segunda pessoa, este **tu** então sou eu. (...) Ao mesmo tempo, eu devo ser capaz de me reconhecer como o objecto de um discurso que me diz respeito na terceira pessoa; este **ele** então sou eu. Entre as três instâncias - eu, tu, ele - o laço é indissolúvel. O resultado é uma unidade estrutural de uma enorme complexidade lógica: a pessoa.” (idem, p. 51)*

Aliás, só assim se compreenderá a razão pela qual, anteriormente, colocámos a questão de se saber se a problemática do sujeito se terá de esgotar em soluções que apontam, implícita ou explicitamente, para uma *metafísica da subjectividade*. E aí, salvaguardando as devidas diferenças entre os autores perspectivados, vimos como, nomeadamente Levinas, apesar de ter colocado de uma forma clara o *primado do Outro*, este *Outro*, porque se impõe de uma forma absolutamente exterior ao eu, passa a ter ele mesmo a primazia e até a soberania que, anteriormente era concedida ao *Eu*. Isto é, para Levinas, o “*dizer a outrem*” precede toda a ontologia na medida em que a consciência só adquire a sua identidade a partir da *alteridade*, ou seja, **a ética torna-se filosofia primeira**; o sujeito torna-se, assim, sujeição total a outrem, sendo alheio, a este ponto de vista, o primado da relação interpessoal.

Portanto, em vez de sustentarmos, à maneira levinasiana, que o “*dizer a outrem*” precede toda a ontologia, diremos, com F. Jacques, que é o “*dizer com outrem*” que precede

todo o sentido. E se, para Levinas, eu não devo falar de outrem como de um ele, no acusativo, mas unicamente no vocativo, como a um tu, na perspectiva interlocucional que temos vindo a defender, não há identidade pessoal sem uma **relação com a terceira pessoa**. Pois, tal como escreve F. JACQUES:

*“Eis que definimos a terceira pessoa como o **ausente relativo**. O outro como ele não é não importa quem, mas este terceiro que regressa, que nós poderíamos interpelar e que nos faz percorrer todos os outros, mesmo estranhos e longínquos. Mais do que um afastamento espacial, à distância, a ausência é ainda uma forma de existência pessoal, a presença algures.” (idem., p. 57)*

Poderemos, então, concluir que, de um ponto de vista relacional, a noção de *pessoa*, de identidade pessoal, se enriquece quando é definida como simultaneamente *intersubjectiva*, *comunicacional* e *diacrónica*. A unidade relacional entre o *eu*, o *tu* e o *ele*, (28) proposta por F. Jacques, implica, por isso mesmo, um outro discurso da *alteridade* que nada tem que ver com a concepção levinasiana de *alteridade absoluta do Outro*, que se impõe ao eu, tornando-o, desse modo, responsável pela sua simples presença - o sujeito é sujeição total ao outro e unilateralmente responsável por todos.

Na sequência do que foi dito, subscrevemos a concepção de *respeito*, proposta por F. JACQUES, que decorre da noção de *pessoa relacional*:

*“Estaremos de acordo nisto com Levinas: o **respeito** aplica-se sempre às pessoas. Mas o essencial é saber como. O respeito pelo outro não passa necessariamente pelo elemento neutro do universal, pela pura formalidade da lei moral, como o entendia Kant. Mas também não é o respeito imediato do outro na sua separação originária. Ele está implicado no gesto relacional. Eu respeito-te para*

falar contigo, para entrar contigo no jogo da interrogação, do diálogo, no qual nós vamos colocar em comunidade o sentido da nossa conversa e da nossa referência ao mundo, segundo um princípio de não violência no discurso.” (idem., p. 173)

Também decorrem da *reciprocidade interpessoal* e da *dialogicidade da comunicação*, modos não menos importantes e inovadores de perspectivar quer o *desejo* quer o *amor*. Desemboca-se, conseqüentemente, numa concepção dialógica do desejo, segundo a qual “o *supremo desejável para a pessoa é viver plenamente a sua condição relacional.*” Nem desejo de afirmação de si, que suporia imediatamente o choque com o desejo de afirmação de outrem - presente numa concepção monodológica -; nem desejo que esteja primeiramente votado a experimentar o apelo de um outro absoluto. Esta **concepção dialógica do desejo** tem como condição necessária o pressuposto de uma **diferença positiva em relação ao outro** e, conseqüentemente, “o *nosso desejo existe de maneira contemporânea a esta relação.*” (Cf. F. JACQUES).

Quanto ao *amor*, só uma ideia relacional do mesmo nos parece ter sentido, porque **sendo o amor relação**, nenhum dos seus elementos constitutivos terá a primazia sobre o outro. Existe, assim, uma ligação necessária entre: **relação interlocutiva, reciprocidade interpessoal, concepção relacional do desejo e concepção relacional do amor.**

Esta ligação só faz sentido porque é suportada por um princípio não menos importante e essencial, que percorre todo o pensamento de F. Jacques; estamos a referir-nos ao princípio do *primum relationis*. Todas estas experiências humanas, que até agora dependiam de um tratamento fundamentalmente egológico e, portanto, em certo sentido redutor, na medida em que eram analisadas a partir de um eu, muitas vezes narcísico; (29) passam a partir do ponto de vista da antropologia relacional, a ser entendidas como **fenómenos relacionais.**

Para melhor ilustrarmos o que acabámos de dizer, passamos a citar F. JACQUES:

“No início está a relação, a partir da qual as pessoas alternantes e cooperantes aparecem, divergem e descentram-se na sua diferença. Não há presença ou retro-referência absoluta, nada de olhar primordial virado para si no foro íntimo. A pessoa só se torna consciente no seu acto de confronto interdiscursivo com o outro, perante a experiência.” (idem, p. 364)

É também importante realçar a ruptura explícita dos pressupostos da antropologia relacional com alguns dos pressupostos do que, genericamente, se pode denominar a aproximação sistémica. Embora se possa considerá-la pertinente, essa aproximação não é única nem tem uma prioridade epistemológica, uma vez que a dimensão colectiva não é, igualmente, a única dimensão das sociedades humanas. Ao prevalecer, neste ponto de vista, a análise sincrónica em detrimento da diacronia, o carácter fechado e rígido do sistema em detrimento da sua dinâmica aberta, a perspectiva sistémica dá, em nosso entender, uma imagem empobrecedora e redutora dos sistemas humanos que são, seguramente, sistemas vivos e abertos, em que as relações deveriam poder transformar-se no sentido da reciprocidade, como já vimos anteriormente.

Ora, sendo assim, a própria noção de *pessoa*, estaria absolutamente excluída da análise sistémica, porque esta seria incapaz de explicar, de uma forma mais abrangente, todo o dinamismo característico da *pessoa*, entendida como um *futurível*, como um *faciendum* que se projecta constantemente nas relações que mantém com os outros nos diversos domínios práticos; desde o económico, o social, o político, o moral e, também, o educacional.

Portanto, estamos de acordo com o nosso autor que, ao trazer para a noção de *alteridade* o *ele ausente e longínquo* e não só o *tu presente e próximo*, pela mediação da

relação interlocutiva, nos permite que estejamos perante um modelo antropológico que, eventualmente, interpretará melhor e mais aproximadamente, toda a complexidade e toda a diversidade humanas com que nos defrontamos nesta era de comunicação e de globalização.

Não será nosso propósito prognosticar o desaparecimento nem do sujeito, nem da consciência, nem mesmo do humanismo. Será nossa intenção, com certeza, dar alguns contributos para novas formulações teóricas desses conceitos - que, durante séculos, foram interpretados etnocentricamente pelo pensamento ocidental - no sentido de promover uma verdadeira *comunicação dialógica* entre pessoas diferentes que pertencem a culturas diferentes; comunicação essa onde a *reciprocidade interpessoal* seja, efectivamente, **respeitada** e onde o **desejo de similitude** seja, efectivamente, banido.

O modo como F. Jacques define o termo *consciência* pode ser um forte contributo para uma outra forma de encarar o sujeito, e até, possivelmente, para a formulação de um **neo-**

humanismo. Referindo-se à *consciência*, ele escreve: “*Também ela não isola os homens. Antes, pelo contrário, ela designa a sede onde são reatadas de si para si todas as conclusões das comunicações anteriores. Assim concebida, nada impede de chamar “consciência” ao lugar onde se mantém a identidade pessoal, onde se integra a pluralidade das relações com outrem e com o mundo.*” (*idem*, p. 225)

Estamos conscientes de que não há comunicação sem constrangimentos e também sabemos que, em todas as sociedades e em todas as culturas, haverá sempre uma dinâmica entre *âgon* e *irénè*, mas, tal como F. JACQUES, consideramos que “*o diálogo, ao realizar a nossa competência comunicativa, faz despontar uma rosa no campo das nossas conversas esgotadas.*” (*E. L. I.*, p. 587)

3. A pertinência da configuração de um *neo-humanismo*.

Ao colocarmos o acento tónico na relevância do *dialogismo* que envolve, como tivemos oportunidade de ver, uma noção de *alteridade* em que o *eu*, o *tu*, e o *ele* se implicam reciprocamente e de uma forma equitativa, isto é, sem perderem de vista a singularidade de cada um, privilegiamos uma outra concepção, também ela inovadora, de perspectivar o humanismo.

Entendemos, todavia, que, sem querermos recuperar a ideia de humanismo que, genericamente, denominaremos de clássico, também não será nossa intenção profetizarmos a sua morte - já anunciada pelas concepções estruturalistas e sistémicas e, até eventualmente pelos defensores da pós-modernidade. O que se nos afigura é o seguinte: numa época em que é urgente a **(re)valorização do sujeito**, concebido, fundamentalmente, como *pessoa relacional e dialógica*, numa época em que a *relação entre o eu e o tu não exclui o ele*, que tanto pode ser o próximo como o longínquo, o presente como o ausente, o outro homem como a própria natureza, (30) não poderemos, quanto a nós, deixar de defender a **pertinência** e até, a urgência de um **neo-humanismo**, que supere as insuficiências do humanismo clássico.

Quando falamos em humanismo clássico, embora tendo presentes as diferentes configurações que teve ao longo dos tempos, temos em mente o seu ponto de vista extremamente optimista e, inclusive, etnocêntrico, que o levava a colocar o homem (principalmente o homem ocidental) em oposição franca à natureza e aos outros homens que, pelas suas práticas e pelos seus discursos, não se diantificavam com a *mesmidade* promovida, geralmente, por alguns pensadores ocidentais; desde Platão, passando por Descartes, por Kant

e por Hegel, nomeadamente.

É, por isso, que F. JACQUES escreve que “*nós contemporâneos rompemos com um certo optimismo da cultura ocidental clássica que previa a pertença comum dos interlocutores a um *universitas* cujo horizonte garantia em esperança a homologia dos seus discursos, a unicidade do seu padrão categorial estando já fixada.*” (E. L. I., ps. 177-178) E esse rompimento deve-se, sobretudo, ao facto de a *controvérsia* tomar o lugar na pluralidade dos discursos, sem prejuízo de admitir a necessidade de um certo consenso, de forma a evitar o relativismo promotor de uma paralogia dos discursos que, levada às últimas consequências, não seria defensável, segundo um ponto de vista da antropologia relacional.

Mas, quando falamos em consenso, não estamos, como se viu oportunamente, a diagnosticar a necessidade de um *consenso universal*, à maneira de Habermas ou de K. O. Apel; mas antes, a sustentar a possibilidade de uma *canónica do discurso* que, tendo em conta a *alteridade relacional*, permita o **entendimento entre pessoas** portadoras de diferentes culturas e, desde logo, de diferentes valores e ainda de diferentes linguagens.

Importa também recordar que, contemporaneamente, se assistiu ao eclodir de diferentes propostas de configuração do humanismo, nomeadamente, as do humanismo existencialista (cf. J. P. SARTRE), do humanismo socialista (que partiu, fundamentalmente, do denominado *humanismo real* de FEUERBACH) e ainda do humanismo personalista (cf. E. MOUNIER). (31) No entanto, segundo a nossa opinião, apesar das suas diferentes enunciações, têm como ponto comum o não terem entrado em ruptura explícita com uma concepção de *sujeito- consciência* que representa, a partir de si mesma, a realidade e a relação com o outro numa perspectiva unilateral e egológica.

Aliás, concordando, neste aspecto particular, com HEIDEGGER, consideramos que:

*“O humanismo de Marx não carece de retorno à Antiguidade, como também não o humanismo que Sartre concebe, quando fala em Existencialismo. Neste sentido amplo, em questão, também o cristianismo é um humanismo, na medida em que, segundo a sua doutrina, tudo se ordena à salvação da alma (*salus aeterna*) do homem, aparecendo a história da humanidade na moldura da história da salvação.”*
(*Carta sobre o Humanismo*, p. 43)

Contudo, também Heidegger, considera que, apesar destas espécies de humanismo se distinguirem, segundo as suas metas e fundamentos, “(...) *todas elas coincidem nisto: que a humanitas do homo humanus é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade.*” (*ibidem*)

Embora não perfilhemos o ponto de vista fundamentalmente ontológico de Heidegger, afigura-se-nos, no entanto, que este filósofo, ao chamar a atenção para o facto de os diversos humanismos enfermarem de uma concepção metafísica, contribuiu muito para uma tomada de consciência e para uma necessária superação dessa visão, que era redutora, entre outras, da *complexidade bio-sócio-cultural* (cf. E. MORIN) que constitui o homem, na sua relação organizacional com a natureza e com os outros homens.(32)

Portanto, quando falamos na emergência do **neo-humanismo**, estamos a pensar na conjuntura histórico-cultural que vivenciamos nos nossos dias, e que já foi por nós analisada oportunamente; temos também em mente a concepção de um sujeito que, não sendo perspectivado egologicamente, mas numa *relação interlocutiva e dialógica*, dá lugar à configuração da *pessoa relacional*.

É neste quadro teórico que partilhamos, seguramente, a necessidade, defendida por F.

Jacques, da formulação de um humanismo novo que, sem roupagens moralistas, ou eventualmente, políticas, poderia emergir como uma interpretação, sempre em aberto, da dinâmica relacional que os homens vão construindo entre si. Escreve F. JACQUES:

“Fiel à natureza do pensamento e da linguagem, poder-se-ia esboçar um humanismo para a idade da comunicação onde os mais importantes seriam não os homens que ousam acreditar-se nos seus grandes juízos isolados, mas antes os homens que ousam comprometer-se com outros no diálogo o mais amplo e o mais desprovido de concessão. O pensamento interrogativo conhece inovando. E inova interrogando.” (E. L. I., p. 561)

A partir daqui, consideramos que seria desejável que os projectos educacionais não se esgotassem em propostas estritamente direccionadas para a concretização de uma razão tecnocrática - tão ao gosto da visão positivista e cientificista que serviu de modelo às ciências da educação -, mas que fossem, em si mesmos, mais abrangentes. Teriam como finalidade principal a formação integral de homens enquanto sujeitos construtores do seu processo de identificação pessoal, numa **actividade conjunta e interlocucional**.

Concluimos, portanto, com A. D. CARVALHO, o seguinte:

“(...) é no quadro do que repetidamente denominámos de neo-humanismo que a pedagogia contemporânea se cumpre - e se legitima - permitindo, por sua vez, o cumprimento - e a legitimação - do próprio neo-humanismo. Neo-humanismo, assinale-se, que, no entanto, se desprende de contornos doutrinários porque, ao remeter incessantemente para a crítica antropológica, se abre necessariamente à identificação de modelos de homem - todos eles percorridos por valores - e à promoção da conflitualidade que lhes é inerente.” (E. P. A., p. 206)

NOTAS IIª PARTE

(1) - P. J. LABARRIÈRE refere vários filósofos que, contemporaneamente, questionaram a ideia, tão cara nomeadamente a Hegel, da plena e total coerência sistemática, resultante de um *sujeito-consciência* e autocrático. Diz ele: *"Hegel e os seus polarizavam estas dúvidas, eles que, dizia-se, acreditavam ser possível um discurso de plena coerência, compreendendo tudo no acto de compreender. Eric Weil opôs a este modelo, demasiado perfeito, a irredutibilidade da "violência" e da "produção"; Jacques Derrida denunciou uma tradição inteiramente marcada pela obsessão de um "fechamento" lógico; Michel Henry lembrou o trágico do destino do indivíduo e a sua solidão essencial; Emmanuel Levinas opôs à ideia de "totalidade" a de um "infinito" que escapa, por princípio, a todo o "aprisionamento" do homem (...)." (Le discours de l'altérité, p. 9)*

(2) - Acerca de Hegel e do seu afastamento em relação à importância da pessoa, em termos ontológicos e éticos, E. MOUNIER afirma o seguinte: *"Hegel fica-nos sobretudo como o arquitecto imponente e monstruoso do imperialismo da ideia impessoal.*

Todas as coisas, todos os seres, se vão dissolvendo na sua representação; não foi por acaso que ele veio a defender a total submissão do indivíduo ao Estado." (op. cit., p. 28)

(3) - MOUNIER explicita claramente este ponto de vista, quando diz: *"O personalismo não é um sistema. - O personalismo é uma filosofia, não é apenas uma atitude. (...) Porque define estruturas, o personalismo é uma filosofia, e não apenas uma atitude.*

Mas sendo a existência de pessoas livres e criadoras a sua afirmação central, introduz no centro dessas estruturas um princípio de imprevisibilidade que afasta qualquer desejo de sistematização definitiva." (op. cit., ps. 16-17)

(4) - J. S. TEIXEIRA afirma: *"Mounier insiste na exigência de a pessoa, para ser tal, fazer parte de uma vida interpessoal, que é uma "pessoa de pessoas", uma superpessoa - ideal animador do movimento personalista." (Logos, vol. 4, p. 85)*

(5) - Ele mesmo nos legou esta mensagem tão pertinente para a sua época e que, talvez, hoje mais do que nunca, faça sentido: *"É todo um clima a modificar, se não quisermos ver os nossos intelectuais a dar exemplo da cegueira, e os mais conscienciosos, da cobardia." (op. cit., p. 167)*

(6) - Quando MOUNIER escreve: *"A pessoa não é o ser, é movimento do ser para o ser, e não é consistente senão no ser que visa." (op. cit., p. 128), situa-se ainda numa configuração ontológica e metafísica,*

sem que possamos, apesar disso, afirmar linearmente que o seu personalismo se reduza a uma ontologia ou a uma metafísica.

(7) - Assistimos, aqui, a uma influência clara da tradição judaica no pensamento de Levinas, na medida em que, naquela, como salienta SIMONNE PLOURDE, seguindo a opinião de Catherine Chaliel, há uma “proximidade etimológica (...) na língua hebraica entre responsabilidade (*acharaiont*) e a ideia de outro, de diferente (*acher*). Em hebraico, responsabilidade e outrem parecem ligados na própria raiz da sua significação.” (*op. cit.*, p. 55)

(8) - Para melhor esclarecermos o que entende Levinas por *alteridade*, socorremo-nos do que diz A. C. LOPES, no seu artigo acerca do conceito de “Alteridade”, na Enciclopédia *Logos*: “A filosofia de E. Levinas é um esforço de restituição de cidadania e primazia ontológica ao outro, negada no conjunto da história da filosofia ocidental. A presença do Outro põe em questão os privilégios do Eu, insinuando-se no seu pensamento como questão e fonte mesma de exigência ética: o reconhecimento da consciência moral (relação ética) como fundamentadora - (...) - da própria consciência de si, seria o reconhecimento do Outro (Ele) na sua “transcendência invisível” -, ou seja, o próximo como estranho exprimir-se-ia para além de toda a tematização como o “rasto do divino” (...).” (vol. 1, p. 188)

(9) - No dizer de SIMONNE PLOURDE, com quem concordamos no que concerne a este ponto de vista, “E. Levinas rompe aqui com o seu mestre Husserl, para quem Outrem, concebido como um *alter ego*, é conhecido a partir de uma actividade constituinte da consciência. Demarca-se igualmente de Heidegger em quem a relação com Outrem se baseia definitivamente sobre a compreensão, quer dizer, sobre a ontologia, sobre a relação com o ser em geral.” (*op. cit.*, p. 42)

(10) - Estas ideias podem ser ilustradas com as próprias palavras de LEVINAS: “A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é, precisamente, a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar.. (...) Eu não sou intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito.” (*E. e I.*, ps. 92-93)

(11) - Destacamos, com A. D. CARVALHO, uma das exigências da antropologia relacional de F. Jacques, que nos parece relevante para ilustrarmos o que acabámos de dizer : “*Rejeição da primordialidade da consciência, da presença e da auto-referência absoluta em relação a si mesma e afirmação da articulação da problemática da subjectividade coma problemática fundamental da pessoa (da “cooperação interaccional das*

peessoas”), sem que haja confusão entre as duas. “ (E. P. A., p. 41)

(12) - São de F. JACQUES as seguintes palavras: “ (...) *é preciso sair do campo da consciência e situar algures o domínio em que se constitui a intersubjectividade transcendental, por exemplo, na própria práxis interdiscursiva. (...) Em particular, pode-se estabelecer as condições de possibilidade do sentido e da referência dos enunciados da nossa linguagem, sem remontar ao sujeito falante, mas antes à relação actual que mantêm os interlocutores.*” (D. et S., p. 162)

(13) - Com a ajuda de E. M. UREÑA e da referência por ele feita a estes três conceitos na sua obra *La teoria crítica de la sociedad de Habermas - la crisis de la sociedad industrializada*, vamos procurar esclarecer o que entendem Horkheimer, Adorno e Marcuse por *razão instrumental*, *razão identifiicante* e *razão unidimensional*, respectivamente.

Assim, para o primeiro, a razão que se preocupa somente em resolver os problemas técnicos da relação entre meios e fins sem se deter a examinar a racionalidade destes últimos é uma *razão subjectiva ou instrumental*, que embebe todo o sistema social e que chega a interiorizar-se nos próprios indivíduos, identificando-se estes com os interesses tecnicistas do sistema. Embora Adorno não chegue a usar a denominação “*crítica da razão identifiicante*”, quer descobrir, já em Hegel, o presságio idealista de um tipo de racionalidade que *identifica* o desenvolvimento técnico-económico do sistema global social. Essa *razão identifiicante* hegeliana repete-se hoje, para Adorno, na forma do positivismo absolutizante das ciências. Quanto ao conceito de *razão unidimensional* de Marcuse, também se prende com a sobrevalorização da técnica que destronou das suas fronteiras todo o tipo de valorização prática (moral), salientando, deste modo, o seu carácter totalitário e opressor - a técnica que engendrou a sociedade capitalista é essencialmente *política* porque é *opressora*. (cf. E. M. UREÑA)

(14) - Habermas critica a fenomenologia husserliana que, apesar de reconhecer o contributo dado por ela para pôr em causa o objectivismo das ciências positivas, ao sobrevalorizar o carácter *desinteressado* de uma *filosofia como ciência de rigor* (Cf. HUSSERL), está manifestamente a voltar-se no sentido de uma pura especulação, esquecendo o *interesse prático* do conhecimento, no sentido de uma verdadeira emancipação do homem de todos os poderes que o oprimem e que o impedem de constituir uma sociedade verdadeiramente livre e verdadeiramente justa. Daí que Habermas assuma, não a restauração de uma *teoria tradicional*, mas antes, o desenvolvimento de uma *teoria crítica*.

(15) - Habermas considera a psicanálise de Freud como um *movimento de auto-reflexão* que discorre sobre o **plano da comunicação intersubjectiva** entre o médico e o doente. Teoria e *praxis*, teoria e terapia, auto-conhecimento e auto-libertação, coincidem, assim, segundo a perspectiva habermasiana, no movimento psicanalítico da auto-reflexão.

(16) - A crítica de Habermas à teoria do sistema de Luhmann tem que ver, essencialmente, com o facto desta última reduzir o conceito de sociedade à dimensão sistémica; pois que, para Habermas, o desenvolvimento das sociedades não depende somente da lógica de desenvolvimento da sua capacidade auto-reguladora, mas também das lógicas de desenvolvimento técnico e prático (moral), que se fundem na *intersubjectividade comunicativa*.

Diz HABERMAS: “A *teoria do sistema da sociedade de Luhmann coloca a emergência e o desenvolvimento das sociedades modernas exclusivamente na perspectiva funcionalista de uma complexidade crescente do sistema.*” (*T. A. C.*, 2, p. 414)

(17) - Referindo-se à importância do *mundo da vida* no agir comunicacional, HABERMAS afirma o seguinte: “ *O mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais das quais os participantes no acto de comunicar, nos seus esforços de interpretação, retiram padrões de interpretação consentidos. Também as solidariedades dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados são, tal como os princípios culturalmente adquiridos, componentes do mundo da vida.*” (*D.F.M.*, p. 279)

(18) - A. TOURAINE sublinha, com estas palavras, a importância que o *outro* tem na teoria da democracia de Habermas: “ *Todavia, como ligar o universal e o particular? Através da comunicação e da argumentação, que permitem reconhecer no outro o que é mais autêntico e o que está ligado a um valor moral universalista.*” (*op. cit.*, p. 399)

(19) - Esclarecemos o seguinte sobre o(s) estruturalismo(s): “ (...) o método estruturalista favorece a dimensão sincrónica relativamente à diacrónica. Os conceitos de desenvolvimento, de história, de progresso, permacem-lhe estranhos. Tende a reduzir as variações diacrónicas de uma estrutura ou ao funcionamento das regras próprias dessa mesma estrutura ou às possibilidades compreendidas numa estrutura mais geral (estrutura de grupo) que compreende conjuntamente a estrutura original e as suas variações.” (N. ABBAGNANO, *História da Filosofia*, vol. 14, p. 308)

(20) - Esta *primordialidade da relação*, defendida por F. Jacques, comunga também das ideias desenvolvidas por P. J. LABARRIÈRE quando este último escreve: “*No começo a relação, dizíamos então. Este “começo” revela-se agora autenticamente como “princípio” ao informar também o centro e o fim das coisas. O que existe, não é a unidade - espectro de um discurso redutor - e não são também as diferenças - cedo condensadas em “pluralismo” bloqueador: o que existe, é a relação, discurso das diferenças, discurso do outro.*” (*op. cit.*, p. 342)

(21) - Lembramos, para este efeito, particularmente, o *cogito* cartesiano e o *eu* kantiano, que tendo sido sempre considerados como o suporte de todas as representações que o sujeito fazia do objecto, não são, segundo F. Jacques, mais do que *frases* que devem ser pronunciadas. Logo, encarar o sujeito monologicamente não é mais do que uma pura ilusão.

(22) - Para melhor esclarecermos esta dupla caracterização da actividade do pensamento, transcrevemos o que diz F. JACQUES: "*Simbólica: entendemos que a linguagem não é o instrumento do pensamento, mas que condiciona a sua própria constituição. Isso bastaria para se superar o cogito do seu estado cartesiano, mudando o modo de certeza e de imputação ao ego, marcando de modéstia o papel dado à consciência individual e à reflexão própria.*"

Conjunta: é essencial à expressão languageira efectuar-se no espaço lógico de interlocução. (...) Eis que o problema da linguagem entre nós substitui-se ao problema do pensamento pensando-se a si mesmo." (*E.L.I.*, p. 551)

(23) - Depois de várias aproximações, F. JACQUES chega a uma definição de *dialogismo* que se traduz da seguinte maneira : " *O diálogo é a forma transfrásica em que cada enunciado, chamado agora mensagem, é determinado, tanto pela sua estrutura semântico-pragmática como pela própria sintaxe, por um colocar em comum equitativo do sentido e do valor referencial, e em que o encadeamento sequencial é regido por regras pragmáticas que assegurem uma propriedade de convergência.*" (*E. L. I.*, p. 217)

(24) - Segundo F. JACQUES, " *as regras do diálogo regem as modalidades enunciativas (actos de linguagem) na sua relação com as modalidades de enunciado (atitudes proposicionais), de tal maneira que seja heurísticamente aumentado o colocar em comunidade de sentido. Em contrapartida, as regras de negociação, nomeadamente o abono das vozes e dos tempos de palavras, são em grande parte de natureza erística.*" (*E. L. I.*, ps. 129-130)

(25) - Para melhor clarificarmos em que sentido Platão construiu o primeiro *modelo monológico do diálogo especulativo* (cf. F. JACQUES), passamos a citar o seguinte: " *Em Platão, em vez de ser a arte do diálogo, a dialéctica dita-lhe as suas regras, indica-lhe a sua questão prévia o seu encaminhamento e mesmo o seu resultado. Ela torna-se uma técnica argumentativa rigorosa e rígida. O platonismo é o momento onde o processo de questionamento se autonomiza sob a prerrogativa do mestre.*" (*E. L. I.*, p. 165)

(26) - Lembramos que a filosofia hegeliana, principalmente no que toca à sua lógica dialéctica, coloca explicitamente o problema do *outro*, da *alteridade*, mas para o reduzir - pelo momento da antítese, do negativo - ao *mesmo*, ao *todo fechado e sistemático*. São de F. CHÂTELET as seguintes palavras, referindo-se a Hegel : " *E também é certo que este jogo das alteridades só tem sentido como organização de um território único, em que*

cada um dos elementos definidos pelas diferenças tornadas contradições se identifica simbolicamente com o todo, na medida em que ele, à sua maneira e no seu lugar, o exprime.” (O pensamento de Hegel, p. 240)

(27) - Para um melhor entendimento deste ponto de vista, passamos a citar F. JACQUES: “*Todos os meus estados subjectivos são providos de um eu que, a título de consciência reflexiva, os coloca como consciência reflectida. E este eu é característico da pessoa. (...) A noção de pessoa deriva então da noção de consciência de si. Mais, o eu não é conheável pois ele é conhecedor.*” (D. et S., p.46)

(28) - É interessante a analogia feita por F. JACQUES entre a unidade relacional nas pessoas humanas e a mesma nas “Pessoas” divinas. Então escreve: “*Para nós, a identidade pessoal das pessoas comunicantes é o mais belo espelho da Trindade. (...): quando a pessoa humana se volta para si, ela está presente a si mesma como trindade (eu, tu, ele).*”

Tal como Deus em si se revela pelo facto de Pai, Filho e Espírito Santo serem simultaneamente distintos pela relação com os outros e iguais em relação a si, assim também a identidade das pessoas humanas se revela pelo facto de elas serem capazes de se diferenciar das outras pessoas nas relações que mantêm e serem iguais a si mesmas.” (D. et S., p. 92)

(29) - Passamos a transcrever o comentário de F. JACQUES sobre a fábula de Narciso: “*Narciso é em cada um de nós aquele que quer ver, para quem, ele próprio e o mundo, são representação. Aquele que ama este reflexo da sua forma, dos seus gestos, dos seus menores pensamentos, debruçando-se sobre si, por reflexão sobre si.*” (D. et S., p. 197)

(30) - Justificam-se, assim, alguns projectos das pedagogias contemporâneas - como a pedagogia intercultural e a pedagogia ambiental - que resultam de um conceito de *alteridade* mais abrangente e relacional. A. D. CARVALHO pensa o seguinte sobre a pedagogia intercultural: “*Ela tem, antes de tudo, de privilegiar a educação da faculdade de descentração (cf. Abdallah-Pretceille, 1986), necessária à comunicação com o outro (seja em situação de cooperação, seja na situação de conflito) e, inclusive, ao reconhecimento da inserção do eu no seio do múltiplo.*” E referindo-se à pedagogia ambiental e ao seu projecto assumidamente normativo, escreve que ela “*(...) promove valores que, tendo a ver com a protecção do meio, o não externalizam: remete-os, sobretudo, para uma relação interactiva - e ética - do homem com esse meio, a qual passa, por isso, pela conservação da componente sócio-cultural.*” (E. P. A., ps. 62-63)

(31) - A. D. CARVALHO menciona estes humanismos contemporâneos num artigo da sua autoria, na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto-Série de Filosofia*. Escreve: “*O primeiro, retirando à ideia de natureza humana a solidez e o apriorismo com que tradicionalmente foi caracterizada, descobre o homem como projecto dada a insuficiência de ser da realidade humana no plano lógico-transcendental. (...) O*

*segundo, partindo, em larga medida, do chamado **humanismo real** de Feuerbach - que, com os contributos das ciências da natureza, aposta no **homem concreto** e não no **homem abstracto** do espiritualismo cristão e do idealismo hegeliano - apresenta o homem como um sistema aberto que se cria e se desenvolve na história. (...) Por fim, o humanismo personalista, defendendo para si o estatuto de autêntico intérprete do legado ocidental e cristão, consagra, a par da autonomia da pessoa, a sua unidade - contra o individualismo - com a humanidade (...).*" (*Edgar Morin e a Renovação do Humanismo*, ps. 29-30)

(32) - Para ilustrarmos esta nova concepção de homem, passamos a citar o próprio E. MORIN. Diz ele: "Assim, já não devemos procurar cortar o nó górdio entre **bios** e **antropos**, natureza e cultura. Devemos conceber esta ideia primeira da antropologia complexa: o ser humano é humano porque é plena e totalmente vivo, sendo plena e totalmente cultural." (*Mét- II*, p. 388)

III^a PARTE

(RE)VALORIZAÇÃO DO SUJEITO E (RE)VALORIZAÇÃO DA(S) PEDAGOGIA(S): CONDICIONAMENTO RECÍPROCO

“Quer seja a partir do fracasso da sociedade colonial, quer seja a partir das dificuldades de integração de comunidades imigradas ou de outras subculturas, quer seja, mais genericamente, a partir do marasmo engendrado pela crise da civilização ocidental ... manifesta-se a necessidade, por um lado, do reconhecimento da existência de várias culturas no seio de uma mesma entidade política, e, por outro lado, a necessidade da instauração e do desenvolvimento de um “diálogo” entre estas culturas; diálogo susceptível de salvaguardar, de maneira paradoxal, unidade e pluralidade, e que não excluirá, com certeza, as relações interculturais entre entidades políticas diferentes. Uma sociedade intercultural não é, ou não é somente, um projecto utópico ou humanista em resposta às dificuldades do momento. Ela é, antes de mais, uma resposta realista aos encontros com os quais uma sócio-cultura complexa se encontra confrontada.

CLAUDE CLANET

1. Em torno de uma **reflexão antropológico-filosófica** sobre a Educação.

Neste capítulo, propomo-nos reflectir sobre algumas questões nucleares que já se vinham a anunciar em momentos anteriores do nosso trabalho. Assim, será que as problemáticas relacionadas com a educação se esgotam nas denominadas ciências da educação, tão ao gosto da matriz positivista? Ou o seu âmbito terá que ser muito mais abrangente e não tão redutor, e, portanto, perspectivado em termos de uma reflexão de cariz antropológico-filosófico?

O nosso ponto de vista identifica-se mais com esta última interrogação, não esquecendo, contudo, a importância de alguns dos contributos dados pelas ciências da educação - principalmente a partir da segunda metade do nosso século.

Assim, e porque na educação o que está em jogo, a nosso ver, é o próprio homem na sua *relação dialógica* com os outros homens, afigura-se-nos urgente trazer para este espaço de reflexão os conceitos de *educabilidade*, de *perfectibilidade* e de *defectibilidade*, inerentes ao processo de personalização da *pessoa relacional*. Ultrapassamos, desta maneira, a concepção, seguramente, demasiado constrangente e redutora, que faz do sujeito educacional um objecto de estudo, que, entre outros, pode ser quantificado e tratado estatisticamente com o fim de atingir o máximo de objectividade e de operacionalidade possíveis.

Pensamos que, hoje, o paradigma das ciências positivas, por si só, já não basta para enfrentar os problemas que se fazem sentir, em diferentes níveis da realidade humana, nomeadamente, na realidade educacional. Esta lida, de uma forma sistemática, com um ser

que se define pela *complexidade bio-sócio-cultural* e pela *dialogicidade*; um ser que não se poderá esgotar em esquemas simplificadores (de causa e efeito) e que se encontra inserido numa sociedade em que a *comunicabilidade* e a *alteridade* configuram as suas relações e, consequentemente, o seu processo de desenvolvimento bio-psico-sócio-cultural.

Por isso, defendemos que a perspectiva científica - incluindo nela a das diferentes ciências da educação - e a antropológico-filosófica - incluindo nela a filosofia da educação e mesmo a antropologia filosófica -, poderão, ou melhor, deverão conjugar esforços no sentido de indagarem, em conjunto, as questões educacionais da nossa época. Não devem, contudo, recear perder, por um lado, a sua objectividade, e, por outro, a sua riqueza reflexiva e problematizadora, sobre os fundamentos e sobre as finalidades educacionais.

Estamos conscientes da dificuldade de concretização de um tal projecto que procura articular pressupostos de um âmbito estritamente científico com princípios filosóficos e antropológicos, de cariz mais reflexivo. Mas, porque, quando falamos em **razão educativa** e em **educabilidade**, temos no nosso horizonte de pensamento, **sujeitos**, que devem ser entendidos, de facto, como **pessoas com projectos de vida que se cruzam com projectos educacionais**, consideramos ser pela via de uma *circularidade epistemo-antropológica* (cf. A. D. CARVALHO) que poderemos, eventualmente, construir respostas mais clarificadoras e, ao mesmo tempo, mais abrangentes para as problemáticas educacionais.

Dáí que façamos nossas as palavras de A. D. CARVALHO, quando escreve o seguinte:

“Isto é, não basta afirmar a natureza antropológica das finalidades educativas diante de uma axiomática que obedeça, no seu todo, apenas a critérios de exigência formais: a circularidade dos fundamentos epistemológicos e antropológicos passa

pela contínua recorrência entre finalidades e princípios, em oposição frontal, portanto, à estaticidade e à estanqueidade de uns e de outros.” (E. P. A., p. 54)

E, reforçando esta ideia, salienta:

“A autonomia da condição humana advém-lhe precisamente da sua natureza educativa, isto é, da sua plasticidade, da sua capacidade de modelação, de modelar e de ser modelada em função de projectos que, no processo da sua realização, geram novas determinações e novos projectos: culturais, com certeza, em função dos condicionamentos simbólicos e históricos da sua constituição; humanos, com certeza, também. Por serem culturais e em função das determinações transcendentais do seu ser.” (idem, p.57)

Numa época em que existe, muitas vezes, quem, em nome de uma objectividade e de uma “neutralidade” científicas, defenda o rompimento das questões educativas com as concepções acerca do homem e os valores a ela inerentes, será premente pensar se não estaremos a correr o risco de querer formar sujeitos paradoxalmente alheios às suas dimensões culturais, emocionais e criativas, ou seja, sujeitos despidos de uma roupagem axiológico-antropológica, ao serviço, portanto, de uma *razão instrumental*. (1)

Não é nosso objectivo aprofundar questões relativas às diferentes tomadas de posição entre defensores das ciências da educação, por um lado, e defensores da filosofia da educação, por outro. (2) Pretendemos, isso sim, contribuir, de algum modo, para uma reflexão antropológica e filosófica em torno de uma tendência que nos parece bastante significativa nos nossos dias: a **(re)entrada do sujeito no palco da educação** e a consequente **(re)valorização da(s) pedagogia(s)**.

Todavia, ao assumirmos esta postura de pendor fundamentalmente pedagógico e

filosófico, não tencionamos retomar a óptica normativa e prescritiva de uma certa perspectiva tradicional de pedagogização/moralização da educação, a qual arvorava o direito de ditar fins e valores absolutos, sobretudo porque compreendia a acção educativa como *educare*, ou seja, conduzir, guiar, orientar, no sentido de levar o sujeito - por inculcação exterior - a uma **meta valiosa previamente determinada**.

Não se aceitando uma demissão e uma passividade perante as grandes questões que se colocam, contemporaneamente, ao *homo educandus*, pensamos que, as **relações interpessoais e interculturais** só se podem desenvolver com base na aceitação da *alteridade* e da *complexidade*. Estas implicam, por sua vez, uma certa conflitualidade dinamizadora dos projectos educacionais e vivenciais do homem; homem esse, entendido como ser inconcluso e em constante processo de personalização.

Daí que corroboremos a opinião de A. D. CARVALHO quando, ao referir-se às finalidades prosseguidas por algumas pedagogias contemporâneas - como por exemplo, a **pedagogia do projecto**, a **pedagogia social**, a **pedagogia intercultural**, a **pedagogia ambiental** e a **pedagogia do imaginário** -, escreve o seguinte:

*“Todas elas retomam e renovam também, como pedagogias que são, o conceito de **educabilidade**, isto é, aceitam, ainda que por vias diversas, a influência que uma atitude, uma estratégia ou um meio podem ter na configuração dos comportamentos e no sentido próprio da vida. A promoção do humano, pela realização em cada um do que diferentemente vai sendo considerado como a sua essência educável, é uma premissa que une os projectos de todas estas pedagogias.”*

(E. P. A., p. 59)

O conceito de **educabilidade**, como categoria verdadeiramente antropológica, é de

uma relevância fundamental e tem já uma longa tradição. Lembremos, para o efeito, a ideia de homem como um ser cuja essência é ser educável, preconizada, nomeadamente, por Kant. Este filósofo chegou mesmo a afirmar que “*o homem não se pode tornar homem a não ser pela educação.*”

Diremos mais: esta noção de **educabilidade** comporta, quanto a nós, ao mesmo tempo, as noções de **plasticidade** e de **complexidade**. Daí, os contributos assaz significativos da denominada **pedagogia da complexidade** que, ao abranger uma diversidade de métodos, de projectos e de modelos, poderá dar respostas mais verosímeis para as problemáticas educativas contemporâneas.

Em jeito de síntese, acrescentamos o seguinte: *intersubjectividade, alteridade, complexidade, educabilidade/plasticidade e interculturalidade*, são conceitos que se completam, implicando-se numa relação de dependência e confinando num outro conceito nuclear - o de *pessoa relacional*.

E é, precisamente, com base nestes pressupostos filosóficos e antropológicos que entendemos a pertinência, não só teórica como prática, de alguns dos princípios da **pedagogia intercultural**, ao proporem, por exemplo, a instituição do **diálogo entre pessoas que representam culturas diferentes** em vez do confronto ou do domínio, como poderá, eventualmente, acontecer se se entende a diferença como um momento negativo a ser superado dialecticamente, numa síntese de mesmidade.

Por isso, consideramos, ser possível e desejável formar as pessoas no sentido da solidariedade ou, melhor ainda, da reciprocidade e do respeito pelas diversidades, não só biológicas como também ambientais, sociais e, num sentido mais lato, culturais. (3) Também consideramos que as finalidades educativas deveriam ter em linha de conta todo este quadro

axiológico com o objectivo de uma **formação integral** de seres humanos que, em si mesmos, se encontram em constante **processo de personalização**. E, finalmente, consideramos ainda que o espaço eleito para a eventual concretização de um **neo-humanismo** é a própria *praxis* educativa.

Consequentemente, e, em jeito de conclusão, afirmamos com A. D. CARVALHO:

“Ora, o que o neo-humanismo pedagógico faz é recusar a desertificação axiológica pelo que ela significa de abertura efectiva à implantação da razão tecnocrática, a qual, em nome da produtividade, recusa ao homem a possibilidade de este se determinar, controlando antes os seus comportamentos mais por condicionamentos e estímulos externos do que por normas. Emerge assim uma constrangente racionalidade da dominação. (Cf. J. Habermas, 1968) de que a antropologia pedagógica se demarca e que a pedagogia se propõe superar. “ (E. P. A., p. 207)

2. Interculturalidade e Pedagogia Intercultural: alguns dos seus pressupostos.

Retomamos duas ideias-chave da antropologia relacional de F. Jacques que, como já o referimos anteriormente, terão implicações decisivas no modo de perspectivar, contemporaneamente, as relações não só entre pessoas como entre culturas. São elas as seguintes:

- a defesa da *alteridade inclusiva da diferença positiva* e também da *alteridade verdadeiramente exclusiva da violência* suscitada por toda a diferença originária; e
- a defesa da promoção de *relações de reciprocidade instauradas entre pessoas*, e não somente de relações de solidariedade instauradas entre indivíduos do mesmo grupo.

De facto, se relações entre pessoas e relações entre culturas sempre existiram, e, ainda, se relações entre estas e “minorias culturais” também sempre existiram, o que poderá ser “novidade” é a maneira de perceber, de analisar e de olhar para estes fenómenos. Ou seja, como salienta C. CLANET, “*De representações simples, lineares, nós passamos a representações complexas, com carácter conflitual, contraditório, paradoxal...Nós descobrimos “o intercultural”.* “ (*L’ Interculturel....*, p. 20). E é, precisamente, com este conceito que se jogam as noções de *reciprocidade* nas trocas entre sujeitos portadores de culturas, e de *complexidade*, nas relações entre as diferentes culturas.

Por isso, mais adiante, o mesmo autor escreve que podemos conceber a

interculturalidade como “ (...) *o conjunto dos processos - psíquicos, relacionais, grupais, institucionais... - gerados pelas interações de culturas, numa relação de trocas recíprocas e numa perspectiva de salvaguarda de uma relativa identidade cultural dos parceiros em relação.*” (*idem*, p. 21)

Assim, voltamos a salientar a mensagem de F. Jacques, segundo a qual: “*Nem o melhor mundo nem o único possível, mas antes o mais pequeno conjunto de mundos possíveis comum a todos os alocutários possíveis.*” Estas palavras colocam o acento tónico não só na *comunicabilidade*, como também na conexão entre pessoas que tanto podem estar presentes como ausentes, próximas como longínquas, desembocando nas categorias de *alteridade*, de *intersubjectividade* e, por consequência, de *interculturalidade*, que são caracterizadoras dos tempos em que vivemos.

Para alguns, vivenciamos uma época de declínio e, até de desaparecimento, das *metanarrativas* (cf. J. F. LYOTARD); no entanto, para outros - como é o caso de A. AVIRAM (4) - ainda fará algum sentido procurar formular *metanarrativas pós-modernas*, com o objectivo de fundamentar as ideologias e os valores do homem contemporâneo. Mas, quer se defenda um ou outro ponto de vista, o que parece certo é que as ideologias do **nivelamento cultural** sob a cobertura de um **universalismo cultural**, isto é, de um posicionamento etnocêntrico, estão a ceder o passo às ideologias do **pluralismo cultural**. Estas defendem a **irredutibilidade** de cada cultura, e, portanto, a necessidade de uma **descentração** e de uma **aceitação da singularidade** própria de cada cultura, singularidade essa configurada por um conjunto de crenças, de valores e de visões do mundo.

De facto, se cada cultura constrói a sua própria identidade num processo dinâmico, dando origem a um conjunto de respostas simbólicas e práticas às solicitações do meio

envolvente - físico, social, económico, político e mesmo educacional -, isso implica que é, por esse facto, susceptível de adaptação e de evolução, inscrevendo-se num movimento diacrónico e pluricultural.

Mas, será que resta ao encontro entre as diferentes culturas e respectivos sujeitos que delas fazem parte integrante, encontros meramente pluriculturais, que resultam, a maior parte das vezes, em confrontos e comportamentos violentos? Ou, será possível que desses encontros resulte uma dinâmica verdadeiramente *intercultural* que possa originar a eclosão de atitudes e valores novos?

Estamos a pensar na eventualidade de uma analogia entre a **relação intercultural** e a **interacção comunicacional** na qual sujeitos dialógicos, em relação de reciprocidade com outros sujeitos, se constituem como pessoas relacionais, originando, assim, uma pluralidade de discursos mas não necessariamente, como já vimos a seu tempo, nem uma paralogia relativista, nem um consenso universal.

Só assim se poderá entender o alcance filosófico e antropológico das seguintes palavras de M. A. PRETCEILLE: “ *o intercultural é antes de mais, e antes de tudo, uma prática*” (*op. cit.*, p. 11). E ainda de: “ *o que caracteriza o intercultural, é precisamente esta imbricação nos problemas sociais. Assim, toda a reflexão sobre este tema remete tanto para os níveis filosófico, psicológico, antropológico, como para os contextos social, político, económico e, por vezes mesmo, ideológico.*” (*idem*, p. 13).

Esta problemática da *interculturalidade* e da *pedagogia intercultural* não resulta, a nosso ver, de uma simples abstracção, mas encontra-se, antes, no seio das nossas sociedades, que, estando sujeitas a constantes mudanças, confinam com sistemáticas controvérsias e polémicas. É no interior de cada cultura que emergem subculturas que, se não forem geridas

por um efectivo *diálogo interlocucional*, provocam confrontos e “diálogos de surdos” quantas vezes difíceis, senão mesmo, impossíveis de solucionar. (5) Além disso, numa época em que o global é uma realidade a ter sempre em conta, os contactos entre **diversas** culturas, ou melhor, entre sujeitos portadores/criadores de culturas - porque como evidenciou R. Bastide não são as culturas que entram em contacto, mas antes os homens -, é, de igual modo, uma realidade a não esquecer e a problematizar.

Trata-se de ultrapassar, não só uma perspectiva homogeneizadora e etnocêntrica - da qual a teoria evolucionista é um exemplo ilustrativo (6) -, mas também uma perspectiva que se limita a ver nas relações entre culturas, uma simples coexistência - uma coexistência do género “mosaico cultural” -, para compreender as **inter**-relações e as **inter**-conexões que têm lugar nas relações **inter**-culturais.

Assim, fará sentido, segundo o nosso ponto de vista, a função educacional com o propósito de formar pessoas capazes de estar abertas, quer à complexidade do real, quer à sua diversidade, descentrando-se de perspectivas e visões do mundo monolíticas e absolutizantes. Por isso, corroboramos, neste aspecto, a opinião de J. F. LYOTARD que, numa entrevista dada a Anita Kechikian, quando interrogado sobre questões educacionais do nosso tempo, defende o seguinte:

“(...) Nesta perspectiva, se eu devesse atribuir uma finalidade à educação - é uma pura hipótese da minha parte -, seria a de tornar as pessoas mais sensíveis às diferenças, de fazê-las sair do pensamento massificante. É preciso educar, instruir, nutrir o espírito de discernimento, formar para a complexidade. (...) Na prática, sustentar aquilo que contribui para a adaptação ao complexo. Refrear aquilo que tende para o simplista e o maciço.” (Os filósofos e a educação, ps 50-51)

Ora, quando falamos em **diversidade cultural**, não é nossa intenção fazer a apologia de um relativismo de tal modo exclusivo que, em última análise, conduziria, paradoxalmente, a um absolutismo do próprio relativismo. Ou seja, não perfilhamos a ideia segundo a qual as culturas são, de tal maneira, diversas umas das outras, que não poderia existir entre elas qualquer tipo de comunicação. Estaríamos, assim, perante o reino onde tudo vale, porque tudo é relativo. Daí que possamos dizer com R. Bastide que é preciso “ (...) *considerar as diversas culturas como metáforas e descobrir que cada uma delas somente exprime o mesmo real; somente, este real, que permite unificar todas estas alteridades, pode ser procurado no espírito humano de que cada cultura é, com efeito, uma expressão.*” (cit. in M. A. PRETCEILLE, *op. cit.*, ps. 70-71)

Parece-nos que, só assim, se pode partir do pressuposto teórico, segundo o qual, os homens se definem como pessoas pelo *dialogismo do diálogo* encetado nas relações interindividuais e intergrupais e, fundamentalmente, nas *relações interpessoais*, ultrapassando, conseqüentemente, fronteiras físicas e barreiras linguísticas e culturais.

Ao inscrevermo-nos no *discurso intercultural*, não pretendemos explicar e/ou descrever acontecimentos, mas antes, interrogar o real, a partir de um leque de dados - psicológicos, sociológicos, culturais... -, que permitirão dimensionar as relações interculturais de um modo aberto, diacrónico e dinâmico. Concordamos com M. A. PRETCEILLE, quando escreve:

“O discurso intercultural, não se inscrevendo numa visão determinista, permanece ao nível do complexo, da interrogação. Não se trata de procurar construir um sistema de explicação fechado e coerente, pelo menos na aparência, mas de aceitar um repôr em questão permanente das proposições, das construções, admitindo

o irreduzível e o não compreendido como componentes de corpo inteiro.” (idem, ps. 87-88)

E, porque são pessoas reais e concretas que interagem e intercomunicam, em situação intercultural, é também nossa preocupação reflectir sobre os pressupostos e modelos educativos, que servirão de suporte à sua formação. Assim, e devido ao facto de estarem em confronto, pelo menos, dois códigos culturais que são, por sua vez, transmissores de duas concepções diferentes de “estar-no-mundo”; o processo de formação da pessoa, numa realidade com estas características, é extremamente complexo e difícil de levar a cabo. (7) E isso, principalmente, por duas razões:

1 - porque pode conduzir o *eu* a ver no *outro* um elemento de permanente obstáculo à sua identidade pessoal e colectiva - o *outro* deve ser assimilado pelo *eu* numa relação de *mesmidade*;

2 - porque pode conduzir o *eu* a encarar a *alteridade do outro* como um dado, em si mesmo, de tal modo relativo, que se torna indiferente ao *outro*, sem qualquer possibilidade de instauração de *comunicabilidade* entre ambos.

Portanto, afigura-se-nos que uma das finalidades, senão mesmo a principal, da formação, em realidade intercultural, seria uma tentativa de saída de um **culturocentrismo**, para permitir a configuração de um *espaço intermediário* entre dois ou mais códigos culturais. Ou seja, criar *símbolos de união* que façam com que o sujeito se mova num código e no outro, sem correr o risco, quer de assimilar o outro, quer de ser assimilado por ele. CLAUDE CLANET escreve, a este propósito:

“ A formação em situação intercultural não é, então - ou não é essencialmente -, sinónimo de aquisição de saberes ou de saberes-fazer novos, nem mesmo de um

saber-fazer. Ela poderia, antes, ser compreendida como um “ tornar-se ser” plural, uma espécie de revelação de um possível pluralismo da personalidade. Esta não é considerada como um sistema fechado, determinado de uma vez por todas, pelo biológico e/ou pelo comportamental, mas como um sistema aberto, dinâmico, resultante das interações entre os sistemas complexos que constituem um ser bio-psicológico, por uma lado, e um contexto sócio-cultural, por outro.” (op. cit., p. 123)

Também M. A. PRETCEILLE, na mesma linha de pensamento, considera:

*“No quadro do discurso intercultural, não se trata de se inscrever numa aproximação normativa, taxonómica de um conteúdo, porque o intercultural define-se, não por um conteúdo, mas por uma **démarche**, uma maneira de analisar certos fenómenos psicológicos, sociais, educativos ...”(op. cit., p. 135)*

Consequentemente, o *discurso intercultural* tem um pendor interdisciplinar, cuja lógica reside num modo de questionação do real, e não num campo de aplicação específico, que seja concebido, de uma forma pré-determinada como intercultural. Por isso, fala-se mais em *discurso intercultural* do que em método intercultural, pois que a noção de discurso tem uma aceitação mais vasta que a de método. Põe, igualmente, em evidência o contexto da sua emergência, da ideologia subjacente e das condições da sua produção (cf. M. A. PRETCEILLE).

O simples facto de se partir do pressuposto relativo à interconexão e interação das diferentes culturas e das pessoas a elas ligadas, é já, em si mesmo, algo de muito significativo; não basta reconhecer a existência dos sistemas sócio-culturais, é necessário reconhecer, de igual modo, a sua diversidade e a sua multiplicidade, sem o preconceito do culturocentrismo.(8) Pelo que, só assim, terão sentido as seguintes afirmações de M. A.

PRETCEILLE:

“O objectivo de uma pedagogia intercultural seria compreender a ocasião oferecida pela evolução pluricultural da sociedade para reconhecer a dimensão cultural, no sentido mais antropológico do termo, de toda a educação e de introduzir o Outro e, mais exactamente a relação com o Outro, na aprendizagem. O reconhecimento de outrem passa pela aceitação de si e reciprocamente, ainda é preciso que o Eu seja ele mesmo o objecto de um verdadeiro reconhecimento enquanto um entre o múltiplo.” (idem, p. 158)

Mas, tudo isto apenas faz sentido se se passar de uma visão etnocêntrica e frequentemente, normativa, da educação e da própria cultura, para uma visão alocêntrica e, simultaneamente, relativa. A *pedagogia intercultural* encontra-se, como já se viu com o *discurso intercultural*, confrontada com a coexistência de dois, ou mais, modos de ver e de estar no mundo inerentes aos sujeitos, ou antes, às pessoas que interagem nos diferentes meios educacionais - desde a família, ao grupo social de pertença, à própria escola enquanto instituição sócio-cultural.

A *pedagogia intercultural* define-se, portanto, como um *espaço de confronto de paradoxos* (c.f. C. CLANET), nomeadamente, da tentativa de manter uma unidade na diversidade, a nível institucional - unidade da escola/diversidade de parceiros -, a nível relacional - afirmação das similitudes/reconhecimento das diferenças -, e ainda, a nível psicológico, - unidade da pessoa/divisões intra-pessoais.

No entanto, não basta que as mudanças se sintam em todos os âmbitos do dinamismo do real - afinal de contas, parece que Heráclito terá tido mais razão do que Parménides, ao ser o verdadeiro “arauto” do devir; será necessário, igualmente, que a ruptura se faça também em

relação aos caracteres unidimensionais das instituições - por exemplo, das instituições da educação, da cultura, em geral - para que estas se possam tornar susceptíveis de integrar a diversidade cultural. (9)

Para além disso, será urgente uma ruptura, a nível pessoal, para que cada um de nós - enquanto educador e/ou enquanto sujeito em formação constante e aberta -, possa pensar a complexidade, possa assumir as contradições (internas e/ou externas) e, em última instância, possa ser, ao mesmo tempo, único e múltiplo.

Não deixa de ser interessante vislumbrarmos uma certa analogia entre a postura teórica de F. Jacques, segundo a qual a noção de *alteridade* implica a *inclusão da diferença positiva* e a *consequente exclusão da violência*, por um lado e, por outro, o ponto de vista de C. Clanet segundo o qual, a *capacidade para cada conjunto cultural afirmar uma identidade positiva* implica “*existir a partir de normas e de valores próprios, mais do que por uma oposição às normas e aos valores do outro. (...) É pelo conhecimento ou pelo reconhecimento da sua própria cultura e pela capacidade de o assumir que passa a possibilidade de abertura às outras culturas.*” (*op. cit.*, p.220)

Consequentemente, voltamos a reafirmar a premência de uma **educação** que promova a capacidade de **descentração**, uma vez que não se pode esperar passivamente que ela surja, de forma espontânea, no sujeito (quer individual, quer colectivo). Porque estamos seguros de que o que surge, espontânea e empiricamente, são os preconceitos e as ideias feitas, julgamos que apenas por uma educação centrada na pessoa e nas relações que ela mantém necessariamente com os outros, eles poderão, talvez, desaparecer dando lugar à instauração de uma verdadeira *comunicabilidade* e de um efectivo *dialogismo do diálogo*.

Logo, corroboramos a opinião de M. A. PRETCEILLE, quando escreve:

“(…) o combate contra os preconceitos não releva nem de uma contra-informação, nem de uma melhor informação sobre outrem, mas de um aprofundamento da sua própria personalidade, das suas próprias modalidades de funcionamento, da reacção, de maneira de ser e de ver. A perspectiva intercultural, pela análise interaccionista e situacional, constitui uma modalidade de aproximação operatória. Trata-se, de facto, mais de trabalhar sobre o sujeito portador de preconceito do que sobre o próprio objecto. (...) Este trabalho de introspecção e de auto-análise remete a explicação do preconceito para si e não para outrem.” (*op. cit.*, p. 181)

Terminamos esta incursão pela *interculturalidade* - enquanto fenómeno vivenciado pelas sociedades complexas da contemporaneidade - e pela *pedagogia intercultural* - enquanto discurso onde se problematiza mais do que se apresenta normativamente soluções. Concluindo que a postura **intercultural** é indissociável de um posicionamento **interaccionista e situacional**, posicionamento esse que deve salvaguardar a **dinâmica relacional** entre os **projectos pessoais e/ou institucionais** e a **diversidade** dos próprios **contextos**.

Desembocamos, por isso, na defesa de uma *educação na segunda pessoa* (cf. L. NOT), na medida em que esta poderá, quanto a nós, contribuir para a concretização da construção não só de simples relações de solidariedade entre indivíduos pertencentes ao mesmo grupo social, mas também, e, essencialmente, de **relações de reciprocidade entre pessoas**.

Pessoas essas que, embora não comunguem de uma mesma natureza humana universal (no sentido tradicional do termo), podem - e devem mesmo - sentir-se, pelo menos, parte integrante de uma *cidadania cultural*. Mas, ao mesmo tempo, essa *cidadania cultural*

não deverá ser um obstáculo à possível concretização da grande finalidade educativa enunciada.

3. *A educação na segunda pessoa: eventuais contributos para a formação de sujeitos portadores/criadores de cultura(s).*

Propomo-nos empreender uma reflexão crítica sobre os pressupostos filosóficos e antropológicos inerentes ao modelo pedagógico-didáctico de L. NOT relativo ao *ensino interlocucional*, com o objectivo de justificar a sua eventual articulação com a formação de sujeitos portadores/ criadores de cultura(s).

Daí que, uma vez mais, retomemos duas ideias defendidas por F. Jacques, e que se podem sintetizar da seguinte maneira:

- a *dimensão dialógica da comunicabilidade humana*, que se configura numa igualdade efectiva dos interlocutores, mas sem identidade;
- o *nós* que nasce na *intersubjectividade do discurso* e que não é um sujeito global e unificado em que o *eu*, o *tu* e o *ele* se fundem porque estes são *instâncias enunciativas* indispensáveis à troca de mensagens.

Encontramos uma certa aproximação entre estas ideias e as defendidas por L. NOT, quando este, na Introdução à sua obra *O ensino interlocucional - para uma educação na segunda pessoa*, afirma o seguinte:

“Isto será uma formação na segunda pessoa onde cada um dos sujeitos é um Eu e, ao mesmo tempo, o Tu do outro. Como a psicologia e a moral na segunda pessoa, a pedagogia que aqui se define é estabelecida sobre a afirmação de uma dignidade igual para cada um, autorizando desta maneira a liberdade de iniciativa de

um perante o outro, e, por outro lado, baseia-se no postulado de que a originalidade de cada um é irredutível. “ (p. 9)

Dizemos que há uma **certa** aproximação, e não uma total aproximação entre ambos, porque, enquanto L. Not considera que existe uma relação dialéctica entre o *eu* e o *tu*, deixando, por isso, de fora o *ele*, F. Jacques defende que, mais do que uma relação dialéctica entre o eu e o tu, existe uma *articulação dialógica* entre o *eu*, o *tu* e o *ele*. Este *ele* tanto pode ser, como já se viu, o próximo como o longínquo, o presente como o ausente. E é, precisamente por esta razão que nos identificamos muito mais com a posição assumida por F. Jacques.

Todavia, Not também salvaguarda a importância da relação de *reciprocidade* que existe entre o *eu* e o *tu*. Salienta, de igual modo, que “ *fazer do outro um Tu significa considerá-lo como um Eu (um sujeito como o Eu) Outro, pelas suas características próprias. “ (idem, p. 22)*

E confinando-se à relação ensino-aprendizagem, continua:

“O erro de muitos professores (sem falar das pessoas que os dirigem ou orientam) reside na consideração do aluno como um Outro Eu, isto é, alguém que tem (ou é capaz de ter) necessidades, interesses, representações, gostos, estruturas de pensamento, mesmo experiências antigas e projectos, senão idênticos aos seus, pelo menos bastante semelhantes para que as diferenças correspondentes não tragam nenhum problema para o ensino, ainda que, em todos estes pontos, a criança não seja nada semelhante ao professor.” (ibidem)

Vislumbramos em Not, tal como em F. Jacques, uma maneira inovadora de entender a *alteridade* e a *dialogicidade* entre pessoas, a qual permitirá, por sua vez, compreender tanto a

intersubjectividade como a *interculturalidade* que se constroem nos nossos dias, em diferentes níveis de aproximação: nos diferentes grupos sociais, nas escolas, nas culturas, em geral.

Aliás, é também preocupação de Not, trazer para o palco das *relações* educativas, a noção de *pessoa*, não reduzindo o sujeito educacional, nem a um simples objecto - como acontecia na *educação na terceira pessoa* -, nem fazendo dele o único e exclusivo núcleo da relação - como era o caso do puerocentrismo na *educação na primeira pessoa*.

Referindo-se a estes dois modelos “absolutos” (porque são, no seu dizer, abstracções) e às suas implicações no modo de entender, designadamente, a relação ensino-aprendizagem, L. Not aponta-lhes as seguintes limitações:

“De acordo com o primeiro (modelo), o aluno é assemelhado a um objecto que se forma pelas acções executadas sobre ele, e o educador é o sujeito, o centro de iniciativas e de gestão das actividades criadoras do aluno. Neste caso dizemos que se trata de uma formação na terceira pessoa porque a pessoa é objectivada, ou seja, é tratada como um objecto.(...)”

Quanto ao segundo modelo, considera-se que o aluno possui os meios para a sua própria formação: a educação é um processo de desenvolvimento desencadeado e orientado por uma dinâmica interna e alimentado pelas trocas que esta dinâmica estabelece com o meio. O aluno tem o estatuto de sujeito. Trata-se de uma formação na primeira pessoa, porque o aluno é o Eu, isto é, um centro de iniciativas e de gestão das actividades por meio das quais se forma. “ (op. cit., p. 7)

No entanto, a noção de *pessoa*, em Not, apresenta-se com uma dimensão essencialmente operacional, e, por isso mesmo, despida de qualquer sentido metafísico e/ou

teológico; é uma realidade dinâmica, construída na relação de reciprocidade que mantém com os outros. Assim, assiste-se, neste autor, a uma maior aproximação teórica relativamente a F. Jacques do que aos pressupostos gerais da *metafísica da subjectividade* presentes, nomeadamente, no personalismo de E. Mounier. A este propósito A. D. CARVALHO, referindo-se ao conceito de pessoa introduzido por Not, no terreno educacional, escreve:

“Trata-o, concomitantemente, como um referencial pedagógico operativo, o qual virá inclusive a dar lugar à construção de uma grelha de indicadores de personalização. A pessoa torna-se, pois, um fundamento antropológico e pedagógico, consubstanciado, de um modo uno mas também diversificado, a dupla vertente das finalidades e das estratégias educativas, razão por que passa a usufruir de uma importância de facto decisiva nas tentativas de superação dos impasses em que desembocou, nos nossos dias, o debate pedagógico.” (E. P. A. , p. 31)

Louis Not ao fazer da *educação na segunda pessoa*, uma síntese dialéctica da *educação na terceira pessoa* e da *educação na primeira pessoa*, supera os radicalismos institucionalistas e individualistas, respectivamente. Porque, enquanto aqueles conduzem o educando, por constrangimento externo, a destruir a sua singularidade pessoal; estes, por sua vez, ao sobrevalorizarem o sujeito individual, podem originar a criação de impasses pessoais, e inclusive, de bloqueamentos sociais.

Na perspectiva de Not, a *educação na segunda pessoa*, porque é palco de relações que não são simétricas, mas antes recíprocas, e porque estas podem gerar conflitos, é uma educação que serve de suporte à originalidade das condutas interpessoais.

Subscrevemos, inteiramente, o seguinte:

“De facto, instituir cada parceiro em sujeito significa reconhecer-lhe a

possibilidade de escolher, de tomar iniciativas que podem não ser em convergência com as do outro. Ao mesmo tempo, isto significa também renunciar a impôr as suas próprias escolhas ao outro, porque impôr-lhas seria tratá-lo como objecto. Na medida em que uma formação na segunda pessoa é baseada na interacção dos dois sujeitos (individuais ou, como veremos mais adiante, colectivos) capazes de iniciativas, eventualmente diferentes, deve-se admitir possíveis divergências, até mesmo, eventuais conflitos.” (op.cit., p.25)

Contudo, esta conflitualidade, latente ou patente, tem um carácter marcadamente positivo nas relações educativas, tal como nas relações interpessoais e interculturais, em geral. A conflitualidade pode ser dinamizadora de enriquecimentos mútuos e de criações de novos valores que resultarão das interconexões e das interacções daí resultantes.

E isto porque, também para Not, a interrogação, a explicação mútua, a discussão e a controvérsia, são passos importantes para a concretização da relação educativa. Nesta, o Eu e o Tu - sendo este concebido como um *Eu outro* e não como um outro Eu - configuram não apenas uma colectividade, mas sim uma *comunidade interpessoal*; comunidade essa que é orgânica, na medida em que o seu movimento de unificação é interno e não procede de um princípio unificador exterior - como acontece com a colectividade.

Poder-se-ia pensar que essa unidade que lhe vem do interior, provocaria uma fusão total dos seus membros, mas, de facto, não é isso que acontece; pois que “ (...) *a comunidade realiza-se sobre a forma de nós que é uma fusão parcial do Eu e do Tu numa situação original onde cada um se identifica mais ou menos com o outro (...).* O Tu é o duplo do Eu, mas com uma outra individualidade.” (L. NOT, *op. cit.*, p. 108).

Relembremos, para o efeito, apesar dos diferentes pontos de vista, o princípio

antropológico-filosófico de F. Jacques, segundo o qual, a interacção comunicacional se constrói pela intervenção activa de sujeitos verdadeiramente dialógicos em relação de reciprocidade e que, por esse facto, se definem na dialogicidade e se configuram como pessoas relacionais.

É interessante verificarmos que, também L. Not - tal como já o tínhamos visto igualmente com F. Jacques -, quando defende a importância do *diálogo no ensino interlocucional*, tem consciência dos limites do pseudo-diálogo socrático, porque neste “ (...) *é sempre Sócrates (e hoje, o professor) que mantém a iniciativa, o aluno é guiado, o que faz dele não um sujeito, mas o objecto de uma acção do professor, que dirige e modela o aluno.*” (*idem*, p. 185)

Ultrapassando o campo restrito da relação ensino-aprendizagem, vamos transpor a mesma problemática para a relação educativa, em sentido geral, e para o diálogo entre culturas. Daí que defendamos o seguinte:

- não há diálogo efectivo - seja entre pessoas, seja entre culturas - se esse diálogo for conduzido unilateralmente do adulto para a criança, ou para o adolescente, ou ainda, para outro adulto considerado como um *alter-ego*; e se uma dessas culturas (ou subculturas) se arvorar em detentora absoluta dos valores, das atitudes e dos símbolos mais certos e mais verdadeiros. Por isso, concordamos com L. NOT:

“Com base numa relação intersubjectiva, a educação na segunda pessoa, pode enfrentar o conflito apenas episodicamente. Não tenta reduzi-lo autoritariamente, mas integra-o na sua dinâmica e faz esforços para o resolver por um processo de compreensão mútua.” (*idem*, p. 186)

Portanto, parece-nos que a *educação na segunda pessoa*, poderá, seguramente,

contribuir para a formação de sujeitos livres e responsáveis, cujos projectos pessoais, ao cruzarem-se com os projectos institucionais e culturais, estão imbuídos de uma dinâmica que não se compadece com dogmatismos, nem tão pouco com atitudes culturocêntricas e/ou etnocêntricas. Atitudes e dogmatismos esses que são obstáculos à instauração quer de *relações interpessoais de reciprocidade*, quer de *diálogo intercultural* e não unicamente pluricultural.

NOTAS IIIª PARTE

(1) - Estamos, por isso, inteiramente de acordo com ENRIQUE GERVILLA quando, ao fazer uma análise sobre a eventual ligação entre as condições de vida pós-modernas e as finalidades educacionais, escreve: *“ Pensamos que hoje uma educação integral, justamente por ser integral, tem de saber conjugar modernidade e pós-modernidade, relacionando o esforço e o prazer, a ética e a estética, o presente com o passado e o futuro, a festa e o trabalho, o sexo e o amor, o quotidiano e o permanente... Em definitivo, alcançar o máximo desenvolvimento pessoal com as mínimas limitações sociais .” (op. cit., p.184)*

(2) - Apresentamos, assim, algumas dessas diferentes tomadas de posição. GUY AVANZINI, por exemplo, ao vislumbrar a complexidade do objecto educacional, defende não só a pluralidade como a complementaridade das diferentes *ciências da educação*. São dele as seguintes palavras: *“(...) perceber as ciências da educação (...) como um conjunto tensionalmente ordenado ao estudo de um objecto que requer, para ser delimitado, uma diversidade de passos não antagónicos mas complementares. “ (Des sciences de l'éducation, p. 11).* Também sobre esta mesma problemática, A. D. CARVALHO deu importantes contributos, defendendo explicitamente a configuração de uma *ciência da educação* que *“(...) tem de enfrentar sempre, não só enigmas como utopias, quer dizer, não só questões formuladas e resolúveis dentro da teia dos instrumentos conceptuais, teóricos e metodológicos de que dispõe efectivamente enquanto ciência strictu senso, como também modelos educativos que, extravasando tais limites, não podem, por isso, ser ignorados a coberto da sua não cientificidade. Isto é, a ciência da educação tem de incorporar um questionamento quantitativa e qualitativamente múltiplo, o qual imporá, num certo sentido, a “incompatibilidade” interna e permanente de teorias tributárias de visões do mundo inconciliáveis, em menor ou maior grau. “ (E. C. E., p. 184)* Todavia, JOSEP MARIA Q. CABANAS, ao encarar a *filosofia da educação* como um ramo da filosofia “aplicada”, considera que ela *“(...) tem que aproveitar a reflexão estabelecida pela Antropologia, pela Ética, Axiologia, Metafísica, Teodiceia, Estética e outros saberes que podem contribuir para esclarecer os fins da educação.” (Concepto de Filosofia de la Educacion, p. 112)*

(3) - É importante explicitar, neste momento, o que entendemos por cultura - quando falamos, nomeadamente, em diversidade cultural - ; para isso vamos recorrer à definição proposta por CLAUDE CLANET, na sua obra *L' interculturel - introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*. Ele entende que *“(...) entre uma concepção restritiva de cultura (Cultura = saber transmitido por instituições e valorizado por um grupo particular) e uma concepção extensiva (cultura = o*

conjunto das produções especificamente humanas), é preciso propôr - mesmo que a título provisório - uma "definição" da cultura a partir da qual ser-nos-á possível estudar os contactos entre culturas e as transformações que daí resultam. (...) Esta definição da cultura deve então tomar em linha de conta, por um lado, uma componente holística (global) : o conjunto dos comportamentos, produções, normas, valores, crenças ... existentes e particularizadas num agrupamento humano e que fazem com que seja referenciado como "comunidade cultural" e, por outro lado, uma componente particular, singular, ligada às significações que tomam para os interessados, os seus actos e as suas produções(...)." (p.15).

(4) - A. AVIRAM, numa comunicação, proferida numa Conferência promovida pela Sociedade Inglesa de Filosofia da Educação, em 1997, defende, explicitamente, o seguinte ponto de vista: "(...) ao mesmo tempo devemos aspirar ao desenvolvimento de **muitas meta-narrativas** (...) a serem construídas por um **grupo interdisciplinar** (ou pelo menos a serem baseadas no conhecimento interdisciplinar), a serem concebidas como **ensaio** e comprometidas num diálogo, com o objectivo de satisfazer o sistema educacional desejado para as sociedades democráticas e pós-modernas."(texto polic.) Aliás, o próprio título da referida comunicação é bem sugestivo nesse sentido: *Philosophy as a Bridge between Culture and Education, or: In Support of Great Postmodern Meta-Narratives about Education.*

(5) - Para ilustrarmos como, nas sociedades complexas dos nossos dias, coexistem e interagem diferentes subculturas impregnadas de uma diversidade axiológica, podemos deitar mão ao que diz E. GERVILLA: " O distanciamento é tal que hoje os filhos são filhos dos seus pais só biologicamente; axiologicamente são, quando muito, seus netos. (...) E isso, de um modo tão acelerado que, em muitas famílias, colégios e igrejas... os pais, professores e sacerdotes são, geralmente, de mentalidade moderna; enquanto que os filhos, alunos e paroquianos... são de gosto pós-moderno. Isso provoca frequentemente um **confronto geracional** (...)." (op. cit, p.157)

(6) - O evolucionismo é, de facto, um verdadeiro obstáculo epistemológico ao *discurso intercultural*, porque, nomeadamente, L. Morgan ao sistematizá-lo defende, de forma explícita, que a humanidade evolui do estado de selvajaria para a civilização, passando pelo estado de barbárie; e que todos os povos, sem excepção, estão submetidos a esta evolução que somente se faz a velocidades diferentes. Para além disso, a tecnologia aparece como factor essencial, que condiciona o desenvolvimento social e cultural. Daqui resultam duas ideias de que o pensamento ocidental dificilmente terá conseguido, segundo C. CLANET, libertar-se: a ideia de uma hierarquia entre culturas e a ideia, segundo a qual, a inovação técnica é o factor determinante do progresso.

(7) - Precisemos, com C. CLANET, os *diferentes momentos da formação em situação intercultural*, a título de hipótese:

"1) Num primeiro momento, o sujeito exprime-se no seu próprio código. Confrontado com um código

cultural novo, ele traduz este (...) no seu código habitual. (...) Pode-se dizer que há uma **assimilação** do código novo ao código antigo.

2) Num segundo momento, o sujeito dá-se conta que o seu próprio código cultural - as suas maneiras de ver, a sua relação com o mundo -, são inaptas para exprimir o outro código cultural. O sujeito “entra” então no código cultural do outro ; ele vai-se apropriar deste código e/ou ser apropriado por ele.(...) Todavia, o código cultural inicial continua a existir mesmo que seja negado. Esta “ruptura” -(...)- pode ser geradora de uma crise.

3) O desequilíbrio ou o conflito gerado pela existência de dois códigos culturais pode conduzir, quer à investida exclusiva de um dos dois códigos, quer - e este será o objectivo das situações de formação - à procura de mediações, à tentativa de criação de “símbolos de união” entre os dois códigos. (...) Assim, há um pôr à distância, uma relativização de um e do outro códigos.

4) (...) É, por assim dizer, a criação de um “terceiro espaço” que não pertence nem a um código nem ao outro, mas que participa dos dois, que constitui a mediação entre os dois códigos e o lugar de ancoragem do sujeito, a partir do qual ele vai poder circular de um código ao outro...” (*op. cit.*, ps. 121-122).

(8) - Com C. CLANET, podemos considerar que “(...) a crise da civilização do Ocidente traduz-se pelo abandono de uma concepção **universalista** de cultura, segundo a qual existiriam normas e valores humanos universais - justamente os que a escola é suposta veicular e transmitir - e pelo advento da tomada em linha de conta de concepções **relativistas** de cultura - nós somos o que a cultura nos faz e nenhuma cultura pode achar-se como detentora **a priori** das verdades universais.” (*op. cit.*, p. 137)

(9) - A diversidade cultural dá origem a relações interculturais que, por sua vez, poderão ser facilitadas através da criação de uma *cidadania cultural*, a qual “ (...) seria, sem dúvida, um elemento importante de resposta a este direito de existir “culturalmente”: ao lado de uma cidadania política (direito de voto e delegação de poder) e da cidadania social (direitos sociais), a noção de “cidadania cultural” permitiria lutar contra a discriminação e a desvalorização social que atingem tal cultura ou comunidade cultural.” Consequentemente, a própria noção de “cultura dominante” poderia ser substituída pela noção de “cultura comunitária”, cultura comunitária essa “ (...) que permite às diferentes culturas manterem-se conjuntamente, situarem-se umas em relação às outras, estabelecerem entre elas relações, trocas, e atraírem a dinâmica evolutiva da sociedade intercultural.” (C. CLANET, *op. cit.*, p. 218)

CONCLUSÃO

As considerações finais que aqui deixamos, em jeito de (in)conclusão, centram-se, fundamentalmente, na possível articulação teórica (e prática) entre a **dessubstancialização da pessoa relacional**, promovida pela antropologia relacional, e os contornos de um **discurso intercultural** situados num contexto de um **neo-humanismo**.

Se o humanismo que, genericamente, denominámos de clássico, era suportado por um sujeito autocrático individual (ou colectivo), o **neo-humanismo**, que nestas páginas se defendeu, é sustentado pela categoria antropológica de *pessoa relacional*, a qual, mesmo dessubstancializada, não perde a sua identidade. Os pressupostos ligados à antropologia relacional, com os quais nos identificamos, permitem-nos ter em consideração que as categorias de *relação* e de *diferença* apresentam, contrariamente ao que era defendido, por exemplo, pela tradição da metafísica ocidental, a mesma dignidade que a categoria de *unidade*.

Já não faz sentido tudo reduzir ao *mesmo*, pois que a categoria da *relação* é o cerne da constituição da própria pessoa. Será pela comunicação entre os interlocutores que estes se relacionam em situação de reciprocidade, sem coincidência, onde emerge o *diálogo*, a possível *intercompreensão discursiva* e, por consequência, a própria *dinâmica intercultural*.

No entanto, urge relembrar o seguinte: como F. Jacques denunciava, é muito difícil a instauração de um verdadeiro diálogo entre interlocutores que derivam, muitas vezes, de culturas e de grupos sociais diversos, na medida em que, da relação entre as diferenças, podem

eclodir incomensurabilidades linguísticas, culturais e outras, no lugar da intercompreensão. Mas, não se pense que essa incompreensão é de todo negativa. Pelo contrário, é pelo processo de incompreensão dos outros, ou seja, pela interpretação das suas crenças e das suas mensagens linguísticas de modo diferente do deles próprios, que poderão emergir **novas** formas de compreensão.

Ao longo deste trabalho, entrámos em ruptura com concepções filosóficas e antropológicas que se nos afigura estarem em declíneo. Uma delas é, precisamente, a concepção *insular e simplificante* do homem que tem como consequência a apologia de uma natureza humana universal, fixada de uma vez por todas. Esta concepção é própria do antropocentrismo e de um certo humanismo a ele vinculado.

Por isso, entendemos que o *paradigma da complexidade e da valorização da ideia de organização*, tão caro a E. Morin, se aproxima mais daquilo que, eventualmente, definirá o ser humano na sua relação aberta e dinâmica com o mundo. Nele o homem reencontra-se como sujeito - embora, não no sentido metafísico e antropocêntrico - e, por esse facto, ao ser perspectivado como um ser *complexo* porque *biocultural*, já não se posiciona de uma maneira insular em relação à natureza (encarada biológica, física e, inclusive, quimicamente), mas, antes, de uma maneira *peninsular*. Isto é, porque há interconexões entre o homem - enquanto produto e produtor de cultura - e a natureza, esta já não é perspectivada como um *alter ego* com dignidade ontológica inferior à do homem que ele, por acréscimo, pode dominar e transformar a seu bel prazer.

Portanto, sem colocar o homem no centro do mundo, à boa maneira do humanismo clássico - principalmente o derivado do humanismo renascentista -, o *paradigma da complexidade* proposto por E. Morin é, também, um forte contributo para a revalidação do

discurso humanista, ou melhor, **neo-humanista**. Ao mesmo tempo, põe em causa o tão apregoadado fim do humanismo e do homem enquanto sujeito. O homem é por ele considerado como algo de incontornável, inclusive nas diferentes formulações do estruturalismo e de alguns autores pós-modernos.

São de E. MORIN as seguintes palavras:

*“Não se trata aqui, muito pelo contrário, de negar a noção de homem. Há que reconhecer o **Homo complex**. Não se trata de recusar o humanismo. É necessário, como veremos, **hominizar o humanismo**, e portanto, enriquecê-lo, baseando-o na realidade viva do **Homo complex**. Há que substituir o mito abstracto do homem sobrenatural pelo antimito complexo do homem biocultural. “ (*Mét. - II*, p. 398)*

Assim, também em E. Morin, as noções de *complexidade* e de *organização* incluem a riqueza característica da *diferença*. A partir daí, esta não constitui um problema, uma ameaça, uma barreira intransponível, mas antes algo que, - tal como acontece com a antropologia relacional de F. Jacques - seja, em si mesmo, uma oportunidade e, simultaneamente, um **desafio** para a instauração de *novas organizações e re-organizações entre o natural e o humano* (em E. Morin) e ainda da *intercompreensão e da comunicabilidade* (em F. Jacques).

Não será por acaso que ambos os pensadores, embora situados em terrenos de investigação, de algum modo diferentes, façam a apologia da **(re)valorização do sujeito** e, ao mesmo tempo, da **(re)valorização do humanismo**. Não de um sujeito constituinte e autocrático, nem de um humanismo etnocêntrico e antropocêntrico.

Por isso, F. Jacques põe o acento tónico na *controvérsia*, a qual toma lugar na pluralidade dos discursos, entrando, desse modo, em ruptura com o discurso da mesmidade e de um certo optimismo reinante na tradição antropológico-filosófica cultural do Ocidente.

Ao identificarmos a natureza antropológico-filosófica do *discurso intercultural* (e da *pedagogia intercultural*), consideramos ser necessário - e até urgente - formar no sentido da **emancipação dos sujeitos**, da sua **implicação num processo de intercompreensão mútua** e da sua **necessária descentração**. Formação que exige o exercício filosófico de conceitos como o de *diferença* e o de *diversidade*, entre outros.

E isto porque consideramos que será preciso colocar em paralelo com o *princípio da autenticidade cultural* o *princípio do diálogo entre culturas*. Caso contrário, corremos o risco de favorecer, como escreve C. CLANET, sob diversas formas, as *separações nacionais* e o *sectarismo*. Assim:

“(...) a opção intercultural não diz respeito somente às relações entre países ou entre etnias, ou ainda entre migrantes e indígenas ... mas antes à sociedade inteira que, segundo a expressão de Bernard Lorreyte, é chamada a pensar-se e a viver-se simultaneamente como **una e plural**.” (*op. cit.*, p. 213)

Daí que se nos afigure que, somente pela articulação entre a *especificidade* e/ou *identidade cultural*, por um lado, e as *relações interculturais*, por outro, será, eventualmente, possível a configuração consequente - e em toda a sua radicalidade - de um **neo-humanismo** em que o **neo-humanismo pedagógico** é uma componente fundamental.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*, trad., vol. 14, Editorial Presença, Lisboa, 1978

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, *Vers une Pédagogie Interculturelle*, Ed. Anthropos, Paris, 1996

ALVES, V. de Sousa, s. v. "Relação", in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Sociedade Científica da Universidade Católica, Verbo, Lisboa e S. Paulo, 1992, 659-666

APEL, Karl – Otto, "A necessidade, a aparente dificuldade e a efectiva possibilidade de uma macroética planetária da (para a) humanidade", trad., in *Revista de Comunicação e Linguagens - Ética e Comunicação*, Ed. Cosmos, 1992, 11-26

AUGÉ, Marc, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Ed. Flammarion Aubier, Paris, 1994

AVANZINI, Guy, "Des sciences de l' éducation", in *Cahiers Binet-Simon*, Paris, nº 4, 1995, 5-26

AVIRAM, A., "Philosophy as a Bridge between Culture and Education, or: In support of Great Postmodern Philosophical Meta-Narratives about Education" Londres, 1997 (texto policopiado)

BELO, Fernando, *Linguagem e Filosofia - Algumas questões para hoje*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1987

CARDOSO e CUNHA, Tito, "Estruturalismo", in *Dicionário do Pensamento*

Contemporâneo, Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 129-143

CARRILHO, Manuel Maria, *Elogio da Modernidade*, Editorial Presença, Lisboa, 1989

- *Verdade, Suspeita e Argumentação*, Editorial Presença, Lisboa, 1990

- "Perspectivismo", in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 253-263

CARVALHO, Adalberto Dias de, *Epistemologia das Ciências da Educação*, Edições Afrontamento, Porto, 1988

- *A Educação como Projecto Antropológico*, Edições Afrontamento, Porto, 1992

- *Utopia e Educação*, Porto Editora, Porto, 1994

- "Edgar Morin e a Renovação do Humanismo", in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – série Filosofia*, nº 4, 1987, 21-39

CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la Culture*, PUF, Paris, 1990

CHÂTELET, François, *O Pensamento de Hegel*, trad., Editorial Presença, Lisboa, 1976

CLANET, Claude, *L'interculturel - introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993

COMETTI, Jean-Pierre, "Racionalidade e Legitimação", trad., in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 279-286

DIAS, José Ribeiro, "Filosofia da Educação – Pressupostos, Funções, Método, Estatuto", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIX, Janeiro-Junho, 1993, 3-28

DUPUY, Maurice, *A Filosofia Alemã*, trad., Edições 70, Lisboa, 1987

FERRY, Luc, "Modernidade e Sujeito", trad., in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*,

Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 235-241

FRADE, Pedro Miguel, “Comunicação”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*,

Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 45-56

GERVILLA, Enrique, *Postmodernidad y Educacion – Valores y cultura de los jóvenes*,

Editorial Dykinson, Madrid, 1993

GIL, Fernando (sob a direcção de), “Antropos-Homem”, vol. 5, *Enciclopédia Einaudi*, trad.,

Imprensa Nacional- Casa da Moeda, Lisboa, 1985

GOUJON, Philippe, “Crise culturelle et nouvelles voies de l’enseignement. Pour un retour

vers le sujet”, in *L’année de la recherche en sciences de l’éducation*, Dir. J. Adorno e G.

Mialaret, PUF, Paris, 1995, 71-103

GRÁCIO, Cristina, “Ética da Comunicação”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*,

Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 113-118

GROETHUYSEN, Bernard, *Antropologia Filosófica*, trad., Editorial Presença, Lisboa,

1988

HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad., Publicações Dom

Quixote, Lisboa, 1990

- *Théorie de l’agir communicationnel*, (2 vols.), trad., Ed. Fayard, Paris, 1987

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, trad., Guimarães Editores, Lisboa, 1987

JACQUES, Francis, *Dialogiques - Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Paris, 1979

- *Différence et Subjectivité - Anthropologie d’un point de vue relationnel*, Ed. Aubier

Montaigne, Paris, 1982

- *L’ espace logique de l’ interlocution – Dialogiques II*, PUF, Paris, 1985

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Le discours de l’alterité*, PUF, Paris, 1982

LACROIX, Jean, *O Personalismo como anti-ideologia*, trad., Ed. Rés, Porto, 1977

LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, trad., Edições 70, Lisboa, 1988

- *Humanismo del Otro Hombre*, trad., Ed. Siglo veintiuno, Mexico, 1974

LÉVY, Pierre, “L’ universel sans totalité”, in *Magazine Littéraire*, Paris, n° extra-série, 1997, 116-119

LOPES, A. da Costa, s. v., “Alteridade”, in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Sociedade Científica da Universidade Católica, Verbo, Lisboa e S. Paulo, 1989, 185-190

LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, trad., Publicações Gradiva, Lisboa, 1989

- “O saber já não é um meio de emancipação”, in *Os Filósofos e a Educação*, Dir. Anita Kechikian, trad., Ed. Colibri, Lisboa, 1993, 49-53

MARDONES, José Maria, “El Neo-conservadurismo de los posmodernos”, in *En torno a la Posmodernidad*, Gianni Vattimo y otros, Ed. Antropos, Barcelona, 1994, 21-40

MORIN, Edgar, *O Paradigma Perdido – a natureza humana*, trad., Publicações Europa-América, Lisboa, 1975

- *O Método II – A vida da vida*, trad., Publicações Europa-América, Lisboa, s/d

MOUNIER, Emmanuel, *O Personalismo*, trad., Ed Livraria Morais, Lisboa, 1964

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, in *Obras Escolhidas de Nietzsche*, Ed. Círculo de Leitores, Lisboa, 1997

NOT, Louis, *O ensino interlocucional – Para uma educação na segunda pessoa*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1998

PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Levinas – Alterité et Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1996

QUINTANA CABANAS, Josep M^a, “Concepto de Filosofía de la Educación”, in *Enrahonar*, n^os 5/6, Universidade Autònoma de Barcelona, 1983, 109-116

RORTY, Richard, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad., Editorial Presença, Lisboa, 1994

RUBY, Christian, *Les Archipels de la Différence – Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Ed. Félin, Paris, 1989

SANTOS, Boaventura Sousa, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Edições Afrontamento, Porto, 1995

-“Ciência”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Dir. Manuel Maria Carrilho, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, 23-43

SMART, Barry, *A Pós-Modernidade*, trad., Publicações Europa-América, Lisboa, 1993

SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Educação e Cultura*, Publicações Instituto de Novas Profissões, Lisboa, 1993

- *Modernidade e Contemporaneidade*, Ed. Elcla, Porto, 1995

SPERBER, Dan, *O Saber dos Antropólogos*, trad., Edições 70, Lisboa, 1992

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, s.v., “Personalismo” in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Sociedade Científica da Universidade Católica, Verbo, Lisboa e S. Paulo, 1992, 78-92

TOURAINÉ, Alain, *Crítica da Modernidade*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1994

UREÑA, Enrique M., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas – la crisis de la sociedad industrializada*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-*

Moderna, trad., Editorial Presença, Lisboa, 1987

- *A Sociedade Transparente*, trad., Ed. Relógio D'Água, Lisboa, 1992