
E A ESCOLA?

Rosa Soares Nunes

Neste texto interroga-se a ênfase (simplificadora) de uma dimensão do nosso funcionamento pessoal e social que a designação Sociedade Cognitiva explicita, num lugar de abertura à consideração de pontos de vista diversos sobre um objecto que nos dá a referência da complexidade: «A questão do sujeito».

Devo confessar que a designação *Sociedade Cognitiva* suscita em mim reactividade imediata que, por certo, deve alguma coisa a uma espécie de deformação profissional, decorrente de uma permanente atenção crítica aos efeitos excludores, na escola, de uma centração curricular cognitivista. Porque, afinal, como o lembra Edgar Morin, o ser vivo, seja ou não dotado de um sistema neurocerebral, extrai informação do seu meio e exerce uma actividade cognitiva inseparável da sua prática de ser vivo. Dizendo de outro modo, sem dimensão cognitiva não há vida.

Porquê, então, o destacar e celebrar deste aspecto do nosso funcionamento pessoal e social?

O que esconde esta ênfase que retira artificialmente do todo uma parte que se quer apresentar como o todo que exclui?

Sociedade do conhecimento. Mas que conhecimento? Aquele que, ao afirmar-se, exclui todos os outros, como tem sido timbre do que decorre da

* Investigadora do CIE (Centro de Investigação e Intervenção Educativas) da FPCE-UP.

ocidental ciência moderna? A promoção de um pensamento que, na plenitude das suas ambições, se desinteressa do outro, enquanto outro? para citar Lévinas, quando refere que «o trabalho da cognição leva a melhor sobre toda a alteridade das coisas e dos homens e é nisto que reside a sua racionalidade». A sinópsia conceptual é mais forte que toda a diversidade – refere, quando critica a doutrina do saber absoluto e da liberdade do homem satisfeito, de Hegel, bem como as limitações da fenomenologia de Husserl, às quais, segundo ele, vão dar as diversas tentativas do pensamento ocidental (Lévinas, 1991: 16, 17).

Em todo o caso, o quadro da construção do conhecimento, assente na razão disciplinar, vai dando lugar à assunção da arbitrariedade de simplificações inoportáveis e disfuncionais a outras práticas que decorrem do reconhecimento do artificialismo dessas operações de fragmentação da realidade do conhecimento. Stravinsky, na *Poética da Música*, diz que, apenas por razões de ordem prática, diferenciamos as coisas arranjando-as em categorias convencionais. Mas a verdadeira hierarquia dos fenómenos, assim como a verdadeira hierarquia das relações, usa a substância e a forma num nível que nada tem que ver com o das classificações convencionais.

A procura é, então, de conceitos que, por um lado, nos dêem a referência da complexidade; por outro, nos introduzam na mudança inerente do quadro da comunicação.

Com a mudança do espaço e do tempo vividos, o imediatismo da comunicação joga numa reactividade de antecipação: uma cultura proactiva e prospectiva, no lugar que foi de uma cultura reactiva.

Curiosamente, a linguagem poética parece encarnar esta antecipação, no quadro de um tempo marginal que lhe é próprio. E, António Ramos Rosa dá-lo assim:

É através da linguagem que o poeta descobre o mundo, e o mundo que ele «deveras sente» não é de modo algum o que ele conhecia antes, o passado, mas um mundo que pela acção que o poeta exerce sobre a linguagem, e, reciprocamente, da linguagem sobre o poeta, se constitui revelando uma potencialidade infinita, um novo modo de ser aberto ao futuro. O poema (o texto) não exprime o real anterior, qualquer coisa dada, um acontecimento – ele é o próprio acontecimento –, porquanto, na sua tensão para o imaginário, para o que não existe ainda, realiza o movimento que se apropria do real, que o produz.

De resto, a própria ideia de tempo, parece ser, em substância, marginal: de Boltzman, que acreditou poder fazer uma descrição evolucionista dos fenómenos da física, à maneira Darwinista, e chegou ao «paradoxo do tempo»; à afirmação de Einstein de que «o tempo é uma ilusão» e nada autoriza uma distinção entre passado e futuro; à física dos processos de não equilíbrio que estuda os processos dissipativos, caracterizados por um tempo unidireccional, conferindo um novo papel à irreversibilidade, ilustrando o papel construtivo fundamental da flecha do tempo; e redimensiona a irreversibilidade como condição essencial de comportamentos coerentes da matéria, de tal modo que, «sem a coerência dos processos irreversíveis de não equilíbrio, o aparecimento de vida na Terra seria inconcebível». «Não somos nós quem engendra a flecha do tempo. Pelo contrário, somos filhos dela» - diz Prigogine, no seu muito belo *O Fim das certezas*.

Nessa procura de conceitos a «questão do sujeito» me aparece a cumprir esse desígnio de referenciar a complexidade, no que comporta de auto-referência, mas também de auto-exoreferência, para utilizar um conceito de Morin, que se traduz na capacidade que decorre do princípio de separação/reunificação do eu subjectivo e do eu, sujeito objectivado; ou seja, de se referir ao mesmo tempo a si próprio e ao mundo exterior.

Democracia - diz Alain Touraine - não é, nem tolerância (da qual Marcuse teve razão em dizer que ela escondia muitas vezes uma vontade de hegemonia), nem afirmação de uma cidadania separada das relações sociais desiguais da sociedade. Ela é o conjunto das instituições que permitem o mais alto nível possível de reconhecimento do **outro**. Ela é a política do **sujeito**.

Sob a égide da aproximação a um paradigma conversacional, tento um exercício de «trans-escala» e convoco diferentes escolas de pensamento para a reflexão sobre este objecto constelar: Alain Touraine, Bernard Sichère, Edgard Morin, Pierre Bourdieu, Sousa Santos..., chamando assim diferentes pontos de vista a se dizerem, sobre um mesmo objecto reemergente:

- Que real se deve produzir e de que modo, para que possamos falar de um sujeito, e a que devemos responder para que nós próprios nos apreciemos enquanto tal? - interroga-se B. Sichère (1990).

- Como nos libertarmos deste duplo poder dos que dirigem os mercados e dos que comandam as almas sem tornar ao mundo dos deuses e recitar um espaço civil que é o da liberdade e não o do interesse ou o da tradição? - pergunta, por seu lado, A. Touraine (1995).

«Eu é o pronome que qualquer um pode dizer, mas que ninguém pode dizer por mim» (E. Morin, 1995).

Considerando:

- A **dupla hermenêutica** que, enquanto nova regra do método das ciências sociais, decorre da especificidade destas, uma vez que os objectos são **sujeitos**, com os seus próprios quadros de sentido a ser confrontados com os quadros de sentido da ciência que os analisa;
- A **nova retórica** que mostra como os factos não podem ser separados do **sujeito** que os apresenta, ou seja, do argumentador, sendo a teoria da argumentação a mais bem equipada para uma crítica radical ao cientismo que erradica o sujeito da correspondência entre a teoria e o real, pela construção da objectividade como impessoalidade;
- A **dupla ruptura epistemológica** que desobjectualiza, requalificando a condição de **sujeito** comunicativo pela tendencial elevação da transacção subjectiva ao patamar da reciprocidade, horizonte de uma proposta de «conversação» universal,

a **questão do sujeito** surge de todos os lados e não há como a negligenciar.

Ora a questão do sujeito, longe de ser pacífica, abre uma controvérsia aparentemente entre a filosofia e as ciências sociais ou entre modernos e pós-modernos.

Dois polos em oposição constante, admite Bourdieu (1998): «um, próximo da ciência empenhada na epistemologia, na filosofia das ciências, na lógica; outro, próximo da arte e da literatura (...), virado para a estética, como o pós-modernismo» (*ibid.*: 26).

Para Bourdieu, a pretexto da «defesa do sujeito», com a crítica dos filósofos pós-modernos às ciências sociais co-ocorre a ausência de crítica (autocrítica) empenhada em explicitar as condições sociais de possibilidade daquilo que se designa a cada momento como «filosófico». Crítica necessária para «abalar o sis-

tema de defesa que a tradição filosófica levantou contra a tomada de consciência da ilusão escolástica». Ausenta-se a actividade filosófica da reflexão sobre as condições sociais em que esta se exerce: uma questão «de garantia de liberdade em relação às conveniências, às convenções e aos conformismos de um universo filosófico que tem também o seu senso comum». «No momento em que tudo nos prepara para a entrada na troca regulada dos narcisismos (...) o esforço de objectivação desse "sujeito" que tendemos a crer universal porque o temos em comum com todos os que são produto das mesmas condições sociais, esbarra com resistências violentas», pelo risco de ferir o narcisismo de quem se sente objectivado (*ibid.*: 27ss).

Se vivemos nos mesmos **limites** sociais, nos mesmos universos discursivos, não causará espanto que sejamos semelhantes. Mas no conjunto de variáveis em que vivemos mergulhados e de que somos parte, há trocas, há recombinações que nos tornam singulares e irrepetíveis. Somos sujeitos diferentes porque participamos em diferentes ordens dessa recombinação.

Quando se lê Bakhtine mais facilmente se toma consciência de que os limites existem porque existe o que está para além deles. E porque dentro dos limites podemos imaginar o que está para fora dos limites: é a «memória de futuro»¹.

Nada sendo absoluto nem completo, também o limite se tece da porosidade que relativiza a marca do incomensurável entre o que é interno e a exterioridade.

¹ Procurando uma abordagem de precaução quanto a tentações de reduzir à explicação neurobiológica a experiência vivida, mas com a mesma precaução também quanto a negar-se toda a pertinência da abordagem neurofisiológica para compreender essa experiência, I. Prigogine e I. Stengers em *A Nova Aliança*, falam de «memória de futuro», invocando David Ingvar (1985). Assim, D. Ingvar propõe uma diferença neurofisiológica entre memórias de tipos diferentes. Fala, a propósito do cortex frontal, de «memórias de futuro», de um tratamento de acontecimentos passados que deles extrairia relações causais e permitiria organizar o comportamento em termos de antecipações e previsões. Não se trata aqui de reduzir a mecanismos neurónicos a diferença, constitutiva da nossa experiência, entre passado, presente e futuro – previnem os autores –, nem ainda de utilizar a referência a tais mecanismos para legislar quanto à boa maneira de descrever antecipações e previsões. «A exploração (...) deixa-se aqui guiar na cartografia da «paisagem funcional» do cérebro que tenta construir pela distinção entre passado, presente e futuro, tal como se apresenta na experiência vivida. A eventual especificidade notada entre diferentes zonas de actividades cerebrais não permite, pois, explicar que vivíamos de modos diferentes a antecipação do futuro e a lembrança do passado, mas traduz a diferença intrínseca entre o problema que deve resolver qualquer acção orientada para o futuro e o da integração na experiência presente daquilo que já se viveu» (*ibid.*: 15).

(Para Vigotsky o *intra* funda-se sempre no *inter* e o desenvolvimento não resulta de outra coisa que da progressão dialéctica entre um e outro). Mas até apetece ser semiólogo, no sentido Barthiano da ciência da significância («O que é a significância? É o sentido, na medida em que é produzido sensualmente» - Barthes, 1973: 109), quando Barthes diz tudo (e muito mais) o que, a este respeito, desejaríamos saber comunicar (mas não é esta a função da utilização séria da citação, enquanto mecanismo que decorre da consciência da nossa incompletude, se integrada no meu diálogo interior que não acontece sem a imaginação de relações de exterioridade, ou seja, de uma escuta que é, de sua natureza, interactiva?):

«Um dia, meio adormecido no banco de um bar, eu tentava por brincadeira enumerar todas as linguagens que entravam na minha escuta: músicas, conversas, ruídos de cadeiras, de copos, toda uma esteriofonia cujo lugar exemplar é uma praça de Tânger (descrita por Severo Sarduy). Tudo isso falava em mim (como se sabe), e essa fala dita «interior» assemblava-se muito ao barulho do lugar, a esse escalonamento de pequenas vozes que me vinham do exterior: eu próprio era um local público, um souk; as palavras, os pequenos sintagmas, os fins de fórmulas passavam em mim, e não se formava nenhuma frase, como se fosse essa a lei desta linguagem. Esta fala simultaneamente muito cultural e muito selvagem era sobretudo lexical, esporádica; constituía em mim, através do seu fluxo aparente, um descontínuo definitivo: esta não-frase não era qualquer coisa que não teria conseguido ter acesso à frase, que teria existido antes da frase; era: aquilo que existe eternamente, soberbamente, fora da frase. Então, virtualmente, desapareceria toda a linguística que só acredita na frase e que sempre atribuiu uma dignidade exorbitante à sintaxe predicativa (como forma de uma lógica, de uma racionalidade); eu lembrava-me desse escândalo científico: não existe nenhuma gramática locutiva (gramática daquele que fala, e não do que escreve). Estamos entregues à frase (e conseqüentemente: à fraseologia)» (Barthes, R. 1973: 94).

Ora, para Barthes, a frase é acabada, é hierárquica, isto é, implica dependências, subordinações. Daí o seu acabamento: como é que uma hierarquia poderia permanecer aberta? - pergunta ele.

Se bem que a teoria de Chomsky diga que a frase é infinita (infinitamente catalizável), a prática obriga sempre a acabar a frase. A frase é a linguagem que é acabada.

Para muitos autores, a ideologia é a ilusão deste acabamento. Para Kristeva, qualquer actividade ideológica apresenta-se sob a forma de enunciados acabados. Com efeito - diz Barthes -, «é o poder de acabamento que define o domínio frásico e que marca os agentes da frase com habilidade suprema, dificilmente adquirida, conquistada. O professor é aquele que acaba a frase. O político entrevistado tem uma visível dificuldade em imaginar um fim para a sua frase: e se se atrapalhasse?» (*ibid.*: 95).

A linguagem é o lugar constitutivo da subjectividade. A minha subjectividade é um compósito das minhas memórias do passado, das minhas memórias de futuro construídas nesse lugar de interacção que é a linguagem.

Para E. Morin (1995), a ciência a que hoje podemos chamar de ciência clássica expulsou o **sujeito** das ciências humanas: da psicologia; da história; da sociologia.

Traçando o quadro da participação dos pensadores da era estruturalista nessa «expulsão», situa Foucault e Barthes no lugar do retorno tardio do sujeito: ele aparece como uma espécie de luxo, acompanhando o retorno de eros, o retorno da literatura. Foi um retorno do sujeito existencial e não um retorno do sujeito ao seio da teoria (cf. *ibid.*: 48). Em todo o caso, convenhamos, é um retorno soberbo (para aplicar um adjectivo caro a Barthes).

No dizer de Prado Coelho (no prefácio a *O Prazer do Texto*: 27), Barthes golpeia a serenidade positivista do **texto** com a persistente questão do prazer e do sujeito, abalando a solidez dos conceitos e das sistematizações.

Invocando Nietzsche (*ibid.*: 110) - que diz que «não temos o direito a perguntar **quem** é que interpreta? É a própria interpretação, forma da vontade de poder, que existe (não como um «ser», mas como um processo, um devir), enquanto paixão» - Barthes consente em que talvez então o sujeito reapareça, não como ilusão, mas como **ficção**: «Há um certo prazer que é tirado de uma maneira de nos imaginarmos como **indivíduos**, de inventarmos uma última ficção, das mais raras: o fictício da **identidade**. Esta ficção já não é a ilusão de uma unidade; é, pelo contrário, o teatro de sociedade no qual fazemos comparecer o nosso plural: o nosso prazer é individual - mas não pessoal». Daí que «cada vez que tento “analisar” um texto que me deu prazer, não encontro a minha “subjectividade”, mas sim o “indivíduo”, o dado que constitui o meu corpo separado dos outros corpos e que se apropria do seu sofrimento ou

do seu prazer: encontro o meu corpo de fruição. E esse corpo de fruição é também o meu sujeito histórico; pois só no termo de uma combinação muito delicada de elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos (educação, classe social, configuração infantil, etc.) é que eu regulo o jogo contraditório do prazer (cultural) e da fruição (incultural), e me escrevo como um sujeito actualmente mal situado, aparecido tarde ou cedo demais (este **demais** não designa nem um pesar nem uma falta nem um azar, convida apenas a um **lugar nulo**): sujeito anacrónico, à deriva» (Barthes, 1973: 110,111).

Como nos filmes de Bergman, de Bresson, é ele um sujeito que eu vejo, que volta para mim a sua cara, ou uma ausência de sujeito, ou, mais precisamente, um sujeito perdido, à espera de si? – pergunta Bernard Sichère.

A «questão do sujeito»: uma questão que seria preciso tratar com novos dados, sem certezas pré-estabelecidas, e sem essa ilusão de que poderíamos voltar atrás, como se nada tivesse ocorrido: nem Marx (exorcizando o qual, se autoriza todas as inacções, todo o amolecimento), nem Freud e Lacan, nem Barthes, nem Foucault e alguns outros – refere Sichère (1990) em *Eloge du sujet - Du retard de la pensée sur les corps*. Uma questão que não é nem a da Consciência, nem a da Estrutura (oposta ao acontecimento), nem a da Forma (oposta à matéria) e que em vez de recorrer a uma definição (ilusão transcendental), antes pergunte que real se deve produzir para que possamos falar de um sujeito e a que devo eu responder para me apreciar enquanto tal? Entre o «sujeito» que uma certa filosofia idealista põe como condição ou como fundamento da experiência, e esse *tornar-se sujeito* que me questiona, que margem ou que saída? Trata-se de uma identidade estável ou de outra coisa ainda? Este «sujeito» é uma natureza ou uma história? É ele consciência de si e ao mesmo tempo muito mais e muito menos?

Estas e muitas outras perguntas postas por este autor, como quem as põe a si próprio, deveriam (como refere), antes de tudo, solicitar-nos, não do interior de uma filosofia já constituída ou de um sistema de opiniões seguro de si, «mas a partir dessa preocupação ansiosa que ao mesmo tempo me leva a não ceder sobre o que faz aos meus olhos o preço da minha existência, da minha presença neste mundo, no que ela tem de irredutivelmente singular (da presença também do **outro** que o meu olhar e o meu desejo encontram) e me faz perguntar-me como podemos chegar a esta forma de impasse, de mentira e de violência» (*ibid.*: 8,9). Violência dos novos poderes sobre os quais os textos de

Foucault lançaram claridade. Violência de um mundo onde o laço social parece cada vez mais distendido, despedaçado, onde a ética (no dizer deste autor), ela mesma, está em estado de carência crônica. Violência do «espectacular» que tende a dissolver toda a consciência crítica. Violência quotidiana, loucuras colectivas, lógica mundial de uma guerra que não diz o seu nome e, doravante, esta devastação da terra (da vida) que parece quase irreversível e de que a filosofia (o que resta dela) não diz quase nada. Que queria um pensamento que não quisesse pensar nisto? (cf. *ibid.*: 9,10).

Em *Para uma pedagogia do conflito*, S. Santos remete para uma teoria da história que reanime o passado na sua capacidade de revelação pois «só o passado como opção e como conflito é capaz de desestabilizar a repetição do presente» (*ibid.*: 19). Maximizar essa desestabilização é a razão de ser de um projecto educativo emancipatório.

Para isso ele tem de ser, por um lado, um projecto de memória e de denúncia e, por outro, um projecto de comunicação e de cumplicidade, que recuse a trivialização do sofrimento e da opressão e veja neles o resultado de indesculpáveis opções. Isto é convocar o passado, mas também o presente e o futuro, não como fatalidade mas como produto da iniciativa humana.

Do mesmo modo, sobre a urgência de pensar o que em nós mais precisa de ser pensado, B. Sichère (*ibid.*) se pergunta se não seria necessário questionar de novo a nossa história próxima e longínqua, a das «luzes», a dos séculos cristãos e interrogar também essas sociedades arcaicas das quais os discursos dos etólogos nos demonstraram que não sabiam menos que nós, talvez mais?

Esses homens: outros sujeitos e outros corpos que nos dão a ler em espelho a coerência que nós perdemos. Os nossos corpos: perdidos, presos a um real cada vez menos autorizado, sob as aparências da autoridade técnica, presa à sua própria violência interna, como à do que lhe é externo.

Sujeitos perdidos onde ao mesmo tempo reina a rarefacção da **palavra** e de códigos subtis capazes de fazer de um animal falante um ser humano, «como poderia o desejo dizer-se e o amor viver-se?» (cf. *ibid.*: 10).

Procuramos então, apaixonadamente, o **outro**, temporal e geográfico, nalguns rastos do espaço e do tempo: o fundo de uma história mais escondida que a mais antiga memória nos mostra a face da nossa sabedoria desaparecida.

Nós, afinal aprendemos tão pouco; nós que cremos saber tanto e nem mesmo sabemos quem somos e quem deixámos de ser, no curso de uma história que permanece para nós obscura e como que coberta por um véu (*ibid.*).

Na *Epistemologia dos Conhecimentos Ausentes*, S. Santos (2000: 229 e ss.) refere que as práticas que não assentam na ciência, longe de serem práticas ignorantes, são antes práticas de conhecimentos alternativos e não há nenhuma razão apriorística para privilegiar uma forma de conhecimento sobre outra qualquer. Dada a sua incompletude, nenhuma delas poderá garantir por si só a emergência e desenvolvimento da solidariedade, só materializável na constelação de conhecimentos, orientados para a criação de uma mais valia de solidariedade. O que remete para *Uma epistemologia dos agentes ausentes* (*ibid.*: 231) que é uma demanda de subjectividades desestabilizadoras, que se rebelam contra o conformismo, a rotina e a repetição do presente, que é a repetição da fome e da miséria (como repetidamente tem dito e escrito o autor), decorrente de novos fascismos transnacionais, públicos e privados que, sob a capa de uma democracia sem condições democráticas, estão a criar um apartheid global. Repetição do sofrimento humano que, mediatizado pela sociedade da informação, é trivializado, banalizado, o que se traduz na morte do espanto e da indignação e, conseqüentemente, do inconformismo e da rebeldia.

«Se o "sujeito" não cai do céu como um milagre e não é dado à nascença como um presente de fadas, se ele é o que advém, sob certas condições, a um corpo (à materialidade biológica e cultural desse corpo), então trata-se de compreender ao mesmo tempo porquê nós nos tornámos estes mesmos corpos dos quais a força do sujeito se ausentou e como poderia essa força tornar de novo?» (Sichère, 1990: 11).

Elogio do sujeito e não os habituais lugares comuns sobre o «indivíduo», a sua grandeza e as suas virtudes, a partir do qual se designa, antes de mais, a aporia de um ideal formal e o esboroamento atómico dos corpos privados de subjectividade: aí onde uma racionalidade estreita e enganadora se obstina a falar do indivíduo ao mesmo tempo como uma realidade que ela idealiza e como um valor que lhe permite mascarar todos os actos. «Teoria do sujeito», não como natureza, essência, ou identidade, mas como um *tornar-se*, um *dever* ao mesmo tempo arriscado, aventureiro (toda a biografia é, antes de tudo, aventura) e neces-

sário (obedecendo às injunções dos códigos culturais, eles próprios em transformação): «o sujeito é o que se produz como singularidade a partir das forças corporais, segundo as leis de uma cultura» (*ibid.*: 11,12).

Tornando à evidência filosófica segundo a qual todo o pensamento se produz a partir e à medida de um corpo, é do jogo dos corpos que convém partir: um jogo logo à evidência social e comandado pelos códigos de uma cultura (postulado materialista e histórico que justifica os discursos do etnólogo e do historiador sobre a consistência de toda a ordem simbólica). A subjectivação é a construção histórica desses corpos em sujeitos.

Nesta sociedade do «spectáculo», uma desumanidade de base e uma gangsterização tendencial do corpo social, reconhece-se na dissolução dos códigos simbólicos, da generalização de uma violência acéfala, lógica mundial de um terror visando populações desarmadas e mantidas na ignorância, que desenham a carta de um desastre mundial sem precedentes, que a nossa filosofia, misteriosamente, desconhece ou resiste a denunciar - diz o autor de *Éloge du sujet*. Porém, para que a consciência de uma tal situação não reverta num nihilismo paralizante, ela tem de desaguar numa lógica de resistência que é política e subjectiva.

Para Sichère, uma tal resistência é possível, na medida em que a lógica do «spectacular integrado» (Debord) não é uma lógica sem falhas: ela está, por seu lado, à mercê do retorno do oprimido, do recusado; de um «efeito do real» cada vez menos domável e que, para além do horror ou da angústia, reconduz o sujeito a algumas certezas elementares.

Tomando a literatura como essa palavra na qual se liberta a força da subjectividade face a todos os poderes, como através de todos os saberes, o autor diz que não é face ao discurso impessoal das ciências, nem invocando a psicanálise que devemos decifrá-los, mas sob o pendor do dizer poético, aí onde se reconhece que é duma lógica da singularidade do sujeito que se trata: invenção do sujeito como ponto de resistência e afirmação de si - eis o que se proclama na literatura (é, no fim de contas, a lição de Barthes; a da voz única que insiste e cerca de luz as trevas, como em Proust), o que se proclama do mesmo modo no cinema de um Bresson, de um Bergman, de um Godard, capaz de resistir à desumanidade programada do «spectáculo» e de significar a crise em profundidade dos corpos e dos sujeitos, a ausência cruel do **outro**.

Referindo-se a Foucault, Sichère (*ibid.*: 81) diz que o que a sua obra, ao mesmo tempo céptica e apaixonada, terá significado, **não se concebe fora de uma certa perspectiva fundamental de resistência** (sublinhado meu): esta vontade de interrogar a grande opacidade dos discursos e das racionalidades, de pôr em dúvida a sua segurança e o seu poder de constranger, de se admirar, em suma, com o que parece aos outros evidente, e de encontrar, nessa mesma admiração, as fontes de uma arte de viver.

Sobre o atraso do pensamento sobre o corpo (condição materialista-histórica de pensar o sujeito), o autor deixa-nos sobre o lastro da inquietação, da revolta, da coragem.

«É certo que, sem transmissão de uma certa memória, o pensamento não saberia ter lugar; mas este pensamento não pensaria se ele não respondesse ao mesmo tempo às urgências de que é tecido este presente que ele habita: ele encontra-se, de certo modo, sem apoio (...), mas anuncia-se como essa palavra que, longe de toda a instituição, não pode se autorizar que de si própria; modesto no que ele conhece os seus limites e as suas condições; insolente ou soberbo já que não espera de ninguém a sua legitimação» (ibid.: 77).

É na senda desta vontade de interrogar, mas na vez e na voz do sociólogo, que A. Touraine, em *La Formation du Sujet* (1995), nos confronta com as seguintes questões:

- Como unir na nossa acção o que nós somos, sexualidade e memória, língua e infância, e o que nós queremos ser, os produtores, os autores da nossa vida?
- Quais são hoje as forças sociais culturais e políticas de recomposição deste mundo dualizado (objectivo/subjectivo), decomposto, no qual objectividade e subjectividade se tornaram universos estranhos um ao outro?
- Como limitar ou controlar o que tenho descrito como aspecto central da decomposição, a separação do universo dos objectos do das crenças, do mundo objectivado e das ditaduras da subjectividade que são os nacionalismos extremos, os integristas e as seitas? (*ibid.*: 26 e ss.).

Para Touraine, a subjectivação é uma das faces da modernidade tão importante como a racionalização mas tão separadas como as duas substâncias de Des-

cartes. O sujeito define-se, antes de mais, pela dupla integração do mundo objectivado e do mundo das subjectividades. Dupla integração que é também uma dupla crítica e uma dupla libertação.

A nossa sociedade caracteriza-se, para lá de importantes inovações tecnológicas, por uma transformação da cultura ou seja, das relações entre o sujeito e a natureza.

Hoje, a tarefa do sociólogo - diz Touraine - deve ser a de fazer aparecer, entre os sistemas fechados sobre si mesmos e as estratégias dos actores isolados, o comprometimento do sujeito nas relações de produção cultural e nas suas manifestações políticas (*ibid.*: 44). E apostar numa reconstrução da análise sociológica: não a partir de ideias globalizantes, não a partir do alto, mas do que facilita o estabelecimento do laço entre o actor e o sistema. É por isso que a sociologia tem de dar um lugar central à ideia de sujeito, porque é a ideia de sujeito que permite combinar o universo da instrumentalidade com o das identidades. O que suscita resistências, já que remete para uma teoria não social da sociedade, em ruptura com Hobbes e com Rousseau (*ibid.*: 45 ss.): é preciso que nos interroguemos sobre a inversão, a transposição de perspectiva intelectual que nós vivemos há demasiado tempo. O pensamento social moderno repousou sobre a ideia de que o indivíduo, enquanto desejo, agressividade, necessidade, em si mesmo ilimitados, é guiado por um princípio de prazer que deve ser reprimido, canalizado pela organização social, pela lei que define o interdito e os deveres. De Hobbes a Freud e a Durkheim, esta oposição entre a natureza e a cultura foi dominante e esta última foi referida como disciplina, sendo a metáfora mais divulgada a do jardineiro que talha as plantas e as árvores para que cresçam e se embelezem. Não mais do que a outra, mais antiga, que dava um lugar central à tradição e à lei divina. É por isso que estas duas perspectivas estão muito mais próximas uma da outra do que da presente reflexão que dá um lugar central à ideia de sujeito, na qual se define democracia pelo reconhecimento do **outro** como sujeito e a procura na família e na escola de lugares de individuação, mais do que de socialização (cf. *op. cit.*: 41).

(Na verdade, só a individuação pode dar lugar ao reconhecimento do outro. Mas essa condição de alteridade não se opera num vazio de inocuidade social).

A passagem de uma visão a outra acontece, em grande parte, graças ao pensamento Marxista - afirma Touraine - que substituiu a ideia de sociedade pela

de classe dominante e de ideologia ou de aparelho de Estado, ao serviço de uma dominação social. Resta-nos reconhecer a ligação necessária que une a ideia de sujeito à de relações sociais. A noção que estabelece essa ligação é a de *movimentos sociais*. Porque um movimento social é um conflito central, guiado por um grupo que se afirma como sujeito, contra um adversário considerado ao mesmo tempo como obstáculo a este reforço e como incapaz de se comportar ele mesmo como sujeito, conflito que deve permitir entrar numa sociedade onde todos se reconheceriam mutuamente como sujeitos.

A oposição à ordem dominante e aos que a gerem em seu proveito faz, necessariamente, cada vez mais, apelo ao sujeito, na medida em que a dominação social penetra cada vez mais profundamente os espíritos e as condutas (*ibid.*: 41).

Democracia - diz A. Touraine - não é nem tolerância pura, nem afirmação de uma cidadania separada das relações sociais desiguais da sociedade civil. «Ela é o conjunto das instituições que permitem o mais alto nível possível de reconhecimento do **outro**. Ela é a política do **sujeito**» (p. 39).

Considerando os dualismos, cuja paternidade sempre endereçamos às duas substâncias de Descartes, também E. Morin (*Le Concept de Sujet*, 1995) nos dá conta de que, desde que tentámos considerar de maneira determinista o nosso universo, sociedade por um lado, indivíduo por outro, o sujeito desapareceu. «O meu espírito é cortado em dois», segundo o modo como vê o mundo: reflexivo-compreensivo; científico e determinista. E Morin traça as linhas de uma interessante perspectiva cognitivo-informacional, para chegar ao **sujeito**:

Temos uma noção complexa de autonomia, de indivíduo... mas para chegar à noção de sujeito é preciso pensar que toda a organização biológica necessita de uma dimensão cognitiva. Os genes constituem um património hereditário de natureza cognitivo-informacional e é este património que detém o saber que programa o funcionamento da célula.

O ser vivo, seja ou não dotado de um sistema neurocerebral, extrai informação do seu meio e exerce uma actividade cognitiva inseparável da sua prática de ser vivo. Ou seja, sem dimensão cognitiva, não há vida.

Esta dimensão cognitiva pode ser chamada de *computação* (*ibid.*: 48), que o autor define como tratamento de estímulos, de dados, de signos, de símbolos, de mensagens, não importa, que nos permite agir e conhecer tão bem o uni-

verso interior ao ser vivo, quanto ao seu universo exterior. Isto, segundo Morin, é capital, porque a natureza da noção de **sujeito** contém a natureza singular da sua computação, desconhecida de todos os ordenadores (*ordinateurs*) artificiais que possamos fabricar.

Esta computação do ser individual é uma computação que cada um faz ele próprio, por si mesmo, e para si mesmo. É um «computo». O «computo» é o acto pelo qual o sujeito se constrói, pondo-se no centro do seu mundo para o tratar, o considerar, e aí realizar todos os actos de salvaguarda, protecção, defesa, etc.

Eu, é o acto de ocupação de um lugar (site) no mundo. E sobre ele dir-se-á que há um princípio «logicial» de identidade, que se pode resumir na fórmula: «Je suis moi»². «Je» é o acto de ocupação de um site egocêntrico; «moi» é a objectivação do ser, da entidade que ocupa esse site. «Je suis moi» é o princípio que permite estabelecer a diferença entre o «je» (subjectivo) e o «moi» (sujeito objectivado) e ao mesmo tempo a sua indissolúvel identidade (Morin, *ibid.*). Dito de outro modo, a identidade do sujeito comporta um princípio de **distinção**, de **diferenciação** e de **reunificação**, em que ressoa a viagem de habitar o outro com que nos descobrimos a nós próprios. O olhar do «outro» que, sendo-me devolvido, é constitutivo do meu próprio olhar (à maneira da reflexão Bakhtiniana).

Para o reconhecimento do outro como sujeito, Touraine toma o confronto do indivíduo consigo próprio, da sua vontade de ser actor, quer dizer, de transformar o seu meio, para alargar o espaço onde ele se manifeste a si próprio como o ponto de que é preciso partir. Nós não saímos do universo da subjectividade para entrar na intersubjectividade, afirma. Nós entramos cada vez mais no universo do sujeito, que não se confunde com o do indivíduo e da sua consciência de si próprio, a sua subjectividade. E é em relação a esta construção do sujeito, sempre ameaçada, que ganha sentido o reconhecimento do outro como sujeito. E interroga-se sobre que sentido dar a esta fórmula tão frágil que é subjectividade. Ela arrisca a degradar-se constantemente em duas atitudes opostas e igualmente destrutivas. A primeira consiste em ver no outro uma

² A tradução literal será: eu sou eu. Mas da tradução contextual infiro que o sentido seja: eu me afirmo consciência de mim; eu me afirmo como eu (sujeito).

figura do absoluto, o que é frequentemente o sentido do apelo aos direitos humanos: cu trato os outros como seres humanos, tendo os mesmos direitos. Mas este apelo aos direitos iguais de cada um soa oco, face às desigualdades de facto (cf. Touraine, *ibid.*: 34,35).

(P. Bourdieu dirá isto mesmo, em referência à apreciação da teoria do «agir comunicacional» de Habermas e, de um modo geral, a todas as pretensões da razão escolástica para generalizar o que é particular a essa razão).

A atitude oposta - continua Touraine - é a que reconhece e respeita sem reservas as diferenças, a que vê em cada cultura um conjunto distinto de tal modo que não há normas universais, devendo limitarmo-nos a reconhecer a sua autenticidade e convicções que ela suscita, tanto quanto a sinceridade de toda a experiência estética. E, metaforicamente, ironicamente, caracteriza assim esta segunda atitude: «O mundo não deveria mais ser percebido como um mercado, mas mais como um museu onde nós passamos de sala em sala, respeitadores das culturas que nos são estranhas mas onde nós reconhecemos a profundidade da reflexão, a elaboração das técnicas, a disposição de seres humanos a sacrificar-se por crenças ou formas de vida» (*ibid.*: 35). Ora este discurso transporta em si a dominação, tanto quanto o anterior, seja porque ele, com efeito, reduz uma cultura diferente aos limites que lhe impõe o museu (conquanto o outro não nos possa fechar a nós num museu inverso), seja porque o respeito pela diferença, o multiculturalismo extremo, conduz à segregação, porque não é verdade que o mercado e as tribos vivam lado a lado: o primeiro domina as segundas. E referindo-se a Habermas diz que, enquanto este se contenta com um patriotismo constituinte, que deixa um espaço à diversidade das culturas, para além do reconhecimento da autenticidade do outro, ele (Touraine) crê antes «na necessidade de uma integração das culturas, quer dizer, do reconhecimento do outro, por cada um, não somente como diferença, mas também e, sobretudo, como portadora em si de uma tentativa de recomposição do mundo, de integração da racionalidade, da identidade e da liberdade do sujeito (...)».

«O diálogo das culturas torna-se possível somente quando reconhecemos em cada um uma combinação diferente dos mesmos elementos comuns» (*ibid.*: 37).

Do ponto de vista de A. Touraine, para compreender esta sociedade é preciso então passar de uma sociologia dos determinismos sociais a uma sociologia da liberdade da qual a ideia de sujeito é a pedra angular.

«Chamo sujeito ao desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de dar um sentido ao conjunto das experiências da vida individual. Viver a *sua* vida, encontrar nela uma referência que esclareça (torne claros) os comportamentos particulares mais do que segundo a pertença a uma categoria social ou a uma comunidade de crenças» (*ibid.*: 29). Mas, Monsieur Touraine, não sendo o sujeito uma natureza, como desligar esses comportamentos particulares, da pertença a uma categoria social ou a uma comunidade de crenças (mesmo na crença de que a ciência não é uma crença e se substitui absoluta e vantajosamente a estas)?

Em todo o caso o eu e o outro... sempre. Estes eu(s) que são o outro de cada eu. Mesmo em Bourdieu (para quem o acesso ao conhecimento das determinações sociais que pesam sobre cada eu, ou seja, as condições sociais de construção do sujeito - conquanto que objectivável - é irrecusável), alarga-se a noção de espaço para nela se inscrever a relação paradoxal de dupla inclusão no espaço físico e no espaço social do eu. Espaço alargado para fazer entrar, «a par do espaço físico em que Pascal pensa», aquilo a que chama o espaço social, lugar de coexistência de posições sociais, de pontos mutuamente exclusivos que, para os seus ocupantes estão no princípio de pontos de vista. O eu que compreende praticamente o espaço físico e o espaço social (sujeito do verbo compreender, não se trata necessariamente de um «sujeito» no sentido das filosofias da consciência, mas antes de um habitus, de um sistema de disposições) é compreendido num sentido completamente diferente, quer dizer, está englobado, inscrito, implicado nesse espaço: ocupa aí uma posição da qual sabemos (...) que se encontra regularmente associada a tomadas de posição (opiniões, representações, juízos, etc.) sobre o mundo físico e o mundo social (Bourdieu, 1998: 115). Diferentemente de Touraine, como se pode constatar.

E sobre alguma crítica que lhe é dirigida a propósito dos determinismos, Bourdieu discorre: «Determinado (miséria), o homem pode conhecer as suas determinações (grandeza), e trabalhar para as superar» (*ibid.*).

Na compaginação destes diferentes modos de pensar e falar do **sujeito**, em todos ele se constrói na relação do **eu** com o **outro**; **outro** que se constrói sendo constitutivo do **eu**.

E mais do que de diferenças de fundo dessa construção - como se, sob a mesma designação, de objectos de diferente natureza se tratasse - me parece

antes que, para lá de diferentes opções filosóficas, em cada um se privilegia diferentes dimensões da mesma complexidade. A metáfora cartográfica de Sousa Santos - escala - também aqui fará sentido diferenciador. Porque as diferentes escalas de observação e de análise aparecem naturalizadas, «(...) é por isso que muitos dos nossos debates científicos são falsos, na medida em que os cientistas estão a debater em escalas diferentes; provavelmente até todos podem ter razão»³. E, no tom coloquial de uma entrevista, S. Santos refere que o próprio Marx usa metáforas para falar desse sujeito. A «classe», em si, é exactamente uma tentativa de mostrar como é que se criam sujeitos colectivos.

A nossa cultura criou uma série de tabus. Ao fazer o corte entre o eu epistémico e o eu empírico, desvalorizou toda a área do eu empírico que agora está a emergir. E acrescenta: «Quando eu falo do sujeito e do corpo é toda esta emergência que esteve marginalizada, suprimida, submersa dentro de conceitos abstractos de subjectividade que não têm nenhuma possibilidade de hoje nos convencerem como sendo a ancoragem ou o fundamento das nossas certezas, quaisquer que elas sejam, por menores que elas sejam. E quando se fala de incerteza ainda mais, obviamente.

Portanto, nem o sujeito universal, nem o sujeito singular; nem o sujeito individual, nem o sujeito colectivo, mas o que está **entre**».

«A biologia, as neuro-ciências estão, de alguma maneira, a tentar ancorar no corpo e na corporeidade muitas das coisas que a filosofia e a sociologia ancoraram na sociedade e em outros lugares. Eu estou totalmente contra isso» - diz S. Santos. «Porque eu penso que, o mais importante nos corpos é o que está entre os corpos. É a relação. O Damásio nunca me vai resolver o problema, se eu estou apaixonado. Porque a paixão é dois corpos, e o que está entre eles não está em nenhum deles. E, não estando em nenhum deles, não pode ser reduzido aos neurónios e ao seu funcionamento. Portanto há um entre-corpos como há um entre-identidades que é fundamental para entender tudo isto»⁴.

Não sendo o sujeito uma essência nem uma substância, também não é uma ilusão. E reconhecer que ele é não só potencialmente actor, mas autor, capaz

³ Excerto da resposta a uma das questões que tive a oportunidade de colocar a Boaventura de Sousa Santos, em entrevista que me concedeu em Agosto de 2000.

⁴ Excerto da resposta a outra questão, no âmbito da já referida entrevista.

de computação/ cognição/ escolha/ decisão, sendo ao mesmo tempo produto e produtor, passa por uma reorganização conceptual que rompa com o determinismo clássico que tem largamente informado as ciências humanas. Se, no quadro de uma psicologia behaviorista é impossível conceber um sujeito, igualmente a ideia de sujeito não tem integrado os projectos das principais correntes sociológicas de tradição positivista. Porque não sendo o sujeito um ser, ele não se dá a ver directamente, escapando à categoria de objecto empírico, já que não caracteriza nenhuma conduta social concreta. E, se no mundo científico, sob a dominação do paradigma cognitivista dominante, o sujeito é invisível, se se nega a sua existência, na filosofia, um sujeito transcendental, tem escapado à experiência, sem se o poder conceber nas suas dependências, nas suas fraquezas, nas suas incertezas. Pelo que é precisa uma noção complexa de sujeito que o possa pensar nas suas ambivalências, nas suas contradições, na sua centralidade e nas suas insuficiências. A. Touraine (1995: 56) afirma que «é preciso conceber o sujeito como aquilo que dá unidade e invariância a uma pluralidade de personagens, de caracteres, de potencialidades».

No meio desta irreduzível complexidade... e a escola? - o (pretens) altar da actividade cognitiva. Lugar de «ensujeitamento» (tornar-se sujeito) ou de «assujeitamento» (de aprendizagem da sujeição)?

As sociedades nacionais esboroam-se por todo o lado e a utopia escolar, que sonhou fabricar cidadãos e trabalhadores conformes às normas da sua sociedade, está demasiado afastada dos problemas reais para suscitar ainda debates - reconhece Touraine (*ibid.*).

Mas Ruy Belo fala disso deste modo ... e não posso terminar em melhor companhia:

«As grandes insubmissões sempre foram para mim as pequenas. Na minha vida lembro duas.

Começava um ano lectivo. Andaria no segundo ano do liceu. Era a época da feira da Piedade. Cheguei de férias na minha terra e vi o victor a andar de carrocel. Esperava que a volta acabasse para o abraçar. Fui esperando, ele nunca mais descia. Uma volta, mais outra, outra ainda. Fui contando: vinte. O victor tinha vinte escudos. Eu já o respeitava, porque ele era muito alto. Passei a respeitá-lo mais. O victor era capaz de gastar vinte escudos no carrocel.

Outra grande insubmissão foi a do maurício, também nos primeiros anos do liceu.

Um dia o maurício faltou à aula das nove. Até aí, nada de particular. Saímos para o pátio e o maurício estava no campo de basket, perfeitamente equipado, sozinho, a lançar a bola ao cesto.

- Ó maurício, faltaste à aula das nove.

E o maurício, sem responder, imperturbável, continuava a lançar a bola ao cesto.

Tocou para a aula das dez.

- Ó maurício, não vens à aula?

O maurício não respondia. Continuava, imperturbável, a lançar a bola ao cesto. Faltou à aula das dez, faltou toda a manhã. Nos intervalos saíamos e logo ouvíamos a bola contra a tabela. O maurício, sozinho, continuava a lançar a bola ao cesto.

Só se foi vestir quando tocou para a saída da última aula dessa manhã. Esperámos todos por ele. Não lhe perguntámos nada. E seguimo-lo cheios de admiração. O maurício, apesar dos professores, apesar dos contínuos, apesar da campainha, faltara a todas as aulas.

Toda a manhã jogara basket. Sozinho. Contra professores, contra contínuos, contra a campainha.»

Correspondência: Rosa Nunes, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Rua do Campo Alegre, 1021/1055, 4169 - 004 PORTO.

Referências bibliográficas

- BARTHES, R. (1997) *O Prazer do Texto*, Lisboa: Edições 70.
- BOURDIEU, P. (1998) *Meditações pascalianas*, Oeiras: Celta Editora.
- LÉVINAS, E. (1991) *Transcendência e Inteligibilidade*, Lisboa: Edições 70.
- MORIN, E. (1995) «Le Concept de Sujet», in *Penser le Sujet*, Paris: Fayard.
- PRIGOGINE, I. (1996) *O Fim das Certezas*, Lisboa: Gradiva.
- SANTOS, B. S. (1996) «Para uma Pedagogia do Conflito», in Luís Heron da Silva *et al.*, *Novos Mapas Culturais, Novas Perspectivas Educacionais*, Porto Alegre: Editora Sulina.
- SANTOS, B. S. (2000) *A Crítica da Razão Indolente*, Porto: Edições Afrontamento.
- SICHÈRE, B. (1990) *Eloge du Sujet - Du retard de la pensée sur les corps*, Paris: Bernard Grasset.
- STRAVINSKY, I. (1971) *Poética da Música*, Lisboa: Publicações D. Quixote.
- TOURAINE, A. (1995) «La Formation du Sujet», in *Penser le Sujet*, Paris: Fayard.