

Rosa Soares Nunes

(Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto)

Citação: Rosa Soares Nunes, "Solar de Mateus, à conversa sobre educação e utopia", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 4 (2005). ISSN 1645-958X.
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

Por definição a utopia nunca atinge o que se propõe atingir. Como qualquer objecto arremessado à distância, vai, por força da inércia, perdendo a energia do arranque, até à inacção. Porém, antes que as resistências da gravidade a imobilizem, outra se instala na onda dinâmica antecedente, como que a tomar o testemunho da primeira que apenas realizou parte do seu objectivo. Assim, sucessivamente, até ao fim da História

José Soares, *Poearte/Navegar Contra o Vento*

O percurso da humanidade é um encadeado de proposições utópicas. Até à última utopia a haver. Apesar de avisada de que a ideia de progresso que implicava que o depois era explicável em função do antes se afundou, de certo modo, nos recifes do século XX, como o fim das esperanças e ilusões que tinham acompanhado a travessia do séc. XIX (Augé, 1994: 31, 32), as utopias não acontecem à margem da História. Assim se compreende que a ideia de utopia, ainda que não nomeada, seja muito mais antiga do que a ficção de More. Sem recurso a grandes recuos, basta pensar na biografia de Licurgo feita por Plutarco, onde é feita uma descrição idealizada de Esparta, ou nas lendas gregas, nas medievais nórdicas, nas célticas e nas árabes, ou ainda na descrição de um paraíso terrestre no Oceano Ocidental – a Atlântida.

Tudo na procura da felicidade, ou seja, “do encontro do equilíbrio possível entre a dor de viver e o prazer de estar” (idem, 102).

A natureza prospectiva da educação, plasmada na imprevisibilidade e na incerteza do desenvolvimento, remetem-na para a condição utópica de um fazer com raiz de sonho (que é o entendimento que tenho de projecto), paradoxalmente antiprojectual, se tivermos por referência um quadro funcionalista. Daí que, a este respeito, me entenda com Boaventura de Sousa Santos no seu intento de articular o sentido teleológico que o remete para um certo pragmatismo (mais Deweyano do que Rortyano) com a sua auto-assumida condição utópica. Afinal, em todos os tempos a utopia é para dar conta do desacerto do mundo. Em todos os tempos.

Descrita a Alegoria da Caverna a um auditório tão atento e receptivo como o é Glauco, Platão explica que “a educação não é aquilo que muitos proclamam. Pretendem, com efeito, depositar o saber na alma, onde ele não existe, como se se introduzisse a visão em olhos cegos. (...) Assim como a vista não pode voltar-se da obscuridade para a luz, senão voltando todo o corpo ao mesmo tempo, também é com a alma toda que se deve desviar a visão das coisas percíveis até que ela seja capaz de suportar a vista do ser e da parte mais luminosa do ser a que se chama Bem” (Platão: 1970, p.16). E fazendo a analogia entre as faculdades do corpo e as da alma acrescenta:

Mas há uma, a faculdade de conhecer, que parece ter alguma coisa de divino e que não perde nunca o seu poder, e que, conforme a *orientação* que lhe damos, se torna útil e vantajosa, ou inútil e prejudicial. Não reparaste ainda, a propósito dos desonestos, mas espertalhões, como o seu miserável espírito é penetrante e distingue claramente as coisas para as quais se volta? Ele não tem pouca clarividência, mas põe-na ao serviço da sua desonestidade, de modo que, quanto maior é a penetração do seu olhar, pior mal causará. (idem: 16-17)

Ora é o sentido desta orientação que também vai diferenciar a utopia da megalomania: a primeira é um exercício saudável de inquietação que mobiliza a imaginação humana. É o sonho que se expande e se projecta para além das fronteiras do tempo e do espaço, enquanto o delírio megalómano é uma situação mórbida que infla o sonho até o pulverizar no ridículo ou o lançar nos abismos do esquecimento,

quando não mergulha nas lágrimas de inocentes a quem primeiro aliena, destruindo-lhe depois a vontade e o juízo. O primeiro projecta-se como impulsionador da vida; o outro, baseado em enganadoras fantasmagorias, age como retroactor, na ilusão de viajar para a frente.

Dar conta do desacerto do mundo.

Inquietação.

Em todos os tempos.

Sobretudo em consequência das descobertas, uma nova visão do mundo catapultou muito do valor utópico das lendas gregas ou medievais. Mas a ruptura com o senso comum mistificatório, corporizada num novo paradigma científico e societal, não entrava o encaço (antes é propulsora) de novas utopias. Tomás More, dando o nome à coisa, imaginou um mundo com o qual nós fazemos hoje utopia. Ele não propõe a utopia. Ele é a utopia.

O valor da orientação que, em Platão, engendra a bifurcação entre o conhecimento útil e vantajoso e o que é posto ao serviço do oportunismo e da desonestidade, renasce em Tomás More. Descrevendo o reconhecimento dos nativos encontrados pelo português Rafael e os que o acompanhavam, por estes lhes terem dado a conhecer a bússola com que passaram a enfrentar tempestades que antes os deixavam em terra, comenta: “às vezes mais confiantes que seguros; e assim, se se não acautelam, essa excelente invenção que parecia poder beneficiá-los tanto, converter-se-á, por sua imprudência, numa fonte de desgraças” (Morus: 1996, 27). E também aqui me entendo com Sousa Santos sobre os descaminhos de uma ciência que, inscrita no *iluminado* projecto da modernidade, se deixa aprisionar nas malhas de uma regulação mercantil que tudo avassala.

E haverá considerações mais produtivas para a imaginação utópica da educação do que as que nos informam, através de More, que “os utopistas abominam a guerra como coisa brutal e selvática que o homem, contudo, pratica mais frequentemente do que nenhuma outra espécie de animais ferozes”? (idem: 130). À distância de séculos, que orientação temos dado à “faculdade do conhecimento” que inebria Platão? Com que destino temos usado a bússola bem intencionada de Rafael?

“Os utopistas [esclarece More] choram amargamente sobre os louros de uma vitória sangrenta, chegam mesmo a envergonhar-se deles, considerando absurdo comprar as mais brilhantes honras pelo preço do sangue”. Mas é ao preço do sangue que More não se vende à submissão perante a autoridade do papa. Que outro destino podia ter o autor “da demanda por um ideal político que tenha um sistema de educação que seja comunista e que cultive a tolerância e a liberdade” (Blackburn: 289)?

Por este tempo, Tomaso Campanella e Bacon também pagavam caro o arrojo de pensarem para além das fronteiras do tempo e do espaço. E da ordem. E, porque “assim como a vista não pode voltar-se da obscuridade para a luz, senão voltando todo o corpo” (Platão, 1970:16), qualquer utopia educativa que aqui se convoque está inscrita no universo mais vasto de um projecto utópico de sociedade.

Mas em nenhum tempo os tiranos conviveram bem com a utopia. E, fazer valer que a existência de Deus deriva da própria existência humana, no que a ideia que formamos de Deus seria psicológica e não ontológica; defender o uso sábio da ciência e do desenvolvimento tecnológico, através do fim da propriedade privada e da educação para todos, só podiam resultar, em Campanella, em trinta anos de cárcere, nos vinte e seis últimos dos quais escreveu mais de quarenta obras na estreita cela em que permaneceu. Os tiranos são os mais lídimos guardiães da ordem.

Como “o pensamento utópico antecipa sempre muitas das soluções políticas futuras e os seus dilemas, logo no século XVII proliferaram as utopias onde a tradição hermética se combinava com as possibilidades exaltantes da revolução científica em curso” (Santos, 2000: 48). Campanella e Bacon estão no rol dos que “imaginaram sociedades que, por via do uso sábio da ciência, poderiam libertar-se da doença, da fome, da ignorância, da injustiça e do trabalho penoso” (Santos, 2000: 48). Imaginando as virtudes do que propunham a partir de uma conjunção de condições que nunca viriam a realizar-se, o pensamento utópico desta época, nas proposições de Andrea e Campanella, aclara que as novas técnicas científicas só poderiam conduzir à plenitude humana se articuladas com duas condições: a abolição da propriedade privada e a educação de todos os cidadãos (*idem*:49).

Transposto o cabo de muitas tormentas, sucessivamente enfrentadas na tarefa de pensar para além delas, Ivan Illich avisa-nos da infinidade dos possíveis. Nos anos 60/70 do século XX, propondo-se tratar os contornos das mutações que afectam a linguagem, o direito, os mitos e os ritos, no quadro do declínio do modo industrial de produção e da metamorfose das profissões que esse modo de produção engendrou e alimentou, ele tem sobretudo a preocupação de esclarecer que dois terços da humanidade poderiam evitar ainda essa travessia e o condicionamento e a sujeição que ela comportou das pessoas e dos produtos aos seus ditames (quantas vezes pela perversão do sentido primordial de orientação de algumas utopias), se desde então escolhessem outros caminhos fundados sobre um equilíbrio pós-industrial, para o qual as próprias nações sobreindustrializadas vão ser empurradas pela ameaça do

caos. É no âmbito de uma longa investigação sobre o monopólio do modo industrial de produção que começa por centrar a sua análise sobre a instrumentalização da educação, construindo a utopia da desescolarização da sociedade, no pressuposto de que os sistemas escolares modernos são poderosos e eficazes instrumentos de condicionamento que produzirão em série uma mão-de-obra especializada, consumidores dóceis, usuários resignados. Estes sistemas rentabilizam e generalizam os processos educativos à escala de toda a sociedade. Por um lado, eles têm com que seduzir; por outro, têm com que destruir, de forma subtil e implacável, valores fundamentais. Uma sociedade que quisesse repartir equitativamente o acesso ao saber entre os seus membros, como condição do seu reencontro real, deveria reconhecer os limites à manipulação pedagógica e terapêutica que pode ser exigida pelo crescimento industrial, obrigando-nos a manter este sob vigilância crítica (Illich, 1973).

Para Illich, o sistema escolar é o exemplo-tipo de um cenário repetido noutros domínios do complexo industrial: trata-se de reproduzir um serviço, dito de utilidade pública, para satisfazer uma necessidade, dita elementar. E lembra que “no estágio avançado da produção de massa uma sociedade produz a sua própria destruição. A natureza é desnaturalizada. O homem desenraizado, castrado na sua criatividade, encerrado na sua cápsula individual” (idem:11). Precisamos de reconhecer que a escravatura humana não foi abolida com a máquina, antes se reconfigurou. Porque, passada uma certa abertura, o instrumento, de servidor passou a déspota. Passada uma certa abertura, a sociedade tornou-se uma escola, um hospital, uma prisão. Então começa a grande clausura. E torna-se imperioso determinar cada componente do equilíbrio global, essa abertura crítica para ser possível articular, de maneira nova, a tríade milenar: o homem, o instrumento, a sociedade (idem:13).

Illich chama “sociedade convivial” a uma sociedade em que os instrumentos modernos estão ao serviço da pessoa integrada na colectividade e não ao serviço de um corpo de especialistas. *Convivial* é a sociedade em que o homem controla o instrumento e não o homem tornado um acessório da mega-máquina, uma peça da máquina burocrática.ⁱⁱ Só que a sociedade pós-industrial, chamada da informação ou sociedade cognitiva, apresenta todos os ingredientes maximizados de desenraizamento, castração, individualismo, repartição desigualitária das condições de acesso ao conhecimento, com acentuação da injustiça cognitiva, que Illich e outros quiseram nela superados.

Também nos anos 80 do sec. XX, Boaventura de Sousa Santos nos brinda com produção teórica em que deixa transparecer a esperança generosa no desenvolvimento da ciência e da técnica, rumo à idealização do “agir comunicacional”, em que a comunicação entre sujeitos dá sentido à imaginação de uma conseqüente “esfera pública”. A dupla ruptura epistemológica é um empreendimento de desobjectualização, requalificando a condição de sujeito comunicativo pela tendencial elevação da transacção intersubjectiva ao patamar da reciprocidade, horizonte de uma conversação (no sentido Gadameriano) universal.

Mas a repartição desigualitária das condições económicas e sociais que interferem decididamente na emergência de um paradigma comunicacional leva Bourdieu a considerar que a ocultação e recalçamento das condições económicas e sociais a serem preenchidas para a instauração de uma comunicação descentrada e igualitária dão espaço ao privilégio da condição escolástica de universalizar o particular com as conseqüências por ele extraídas: “Conceder a todos, mas de maneira puramente formal, a humanidade, é excluir dela, a coberto do humanismo aparente, todos os que se encontram desapossados dos meios de a realizar” (Bourdieu, 1998: 55).

Mais recentemente, no desenvolvimento dinâmico do seu pensamento, onde se inscreve uma sempre arguta análise da realidade em transformação, Boaventura de Sousa Santos, na crítica à Nova Retórica, vem a desenvolver um argumentário muito próximo desta crítica daquele autor, com o que, de certo modo, se descola da anterior “fé” Habermasiana que antes o distanciava mais de Bourdieu. Plasmando-se a educação no leito da comunicação, funcional ou disfuncional ao crescimento e bem-estar das pessoas e dos grupos, nada desta discussão lhe pode ser alheia. Sobretudo se, mais pragmaticamente, nos reconhecermos no jogo de incompletude que nos avassala, abrindo a janela mais relacional da *heterotopia*, e mesmo da *exotopia*, não deixando alternativa a convocar o conceito Bakhtiniano de *exterioridade*, já que é através do olhar dos outros que eu me construo enquanto imagem de mim própria. E quando olhamos para o espelho, é sempre falso o que vemos porque não vemos o que os outros vêem, quando nos vêem. O que remete para a determinação da nossa condição dialógica, à revelia da qual não vejo modo de pensar a heterotopia.

Então, vislumbrando Foucault,:

As utopias consolam porque, se não dispõem de um tempo real, disseminam-se, no entanto, num espaço maravilhoso e liso: abrem cidades de vastas avenidas, jardins bem cultivados, países fáceis, mesmo que o acesso a eles seja quimérico.

Ao passo que as heterotopias inquietam, sem dúvida porque minam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque quebram os nomes

comuns ou os emaranham, porque de antemão arruinam a sintaxe, e não apenas a que constrói as frases mas também a que, embora menos manifesta, faz manter em conjunto as palavras e as coisas (Foucault, 1991: 50).

Daí que, por se situarem na própria linha da linguagem, na dimensão fundamental da fábula, as utopias permitam as fábulas e os discursos; enquanto “as heterotopias dissecam o assunto, detêm as palavras sobre si mesmas, contestam, desde a sua raiz, toda a possibilidade de gramática” (idem: 50).

Em *Boaventura* de Sousa Santos, o texto “Não disparem sobre o utopista”ⁱⁱⁱ é a utopia da heterotopia. Dizendo de outro modo, a heterotopia é, de algum modo, a utopia de S. Santos. Para ela mobiliza a “pulsão utópica” que já norteou outros textos. Tornou possível o seu aprofundamento, avança hoje mais na identificação de novos caminhos emancipatórios: “Não pretendo propor uma utopia propriamente dita, mas antes uma heterotopia. Em vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso” (Santos, 2000: 48).

Uma “sociologia das ausências”^{iv} é, por natureza, heterotópica. Ao contestar a confinção da realidade à realidade tal qual ela está constituída, S. Santos contesta a gramática estabelecida dessa realidade, tenta “dissecar o assunto” mas, em vez de contestar “toda a possibilidade de gramática”, apela a uma outra gramática: “Se não houver um princípio de estruturação e de organização, não há um enquadramento estratégico para a emancipação” (Santos, 2000:309). É nisto, quer parecer-nos Foucault muito mais pós-moderno do que *Boaventura*.

Mas é de dentro do nosso lugar, da intimidade da minha sala de aulas onde está contido o universo, que quero terminar, com um registo antigo, dos que aconteciam no vagar do entardecer de cada dia, e partilhado noutra ocasião.

As aulas começam às nove.

Mas eles chegam devagar.

Não vêm os quatro juntos. Vão chegando e distribuindo-se pelas turmas de pertença, esquecidos de um ritmo marcado ao som da campainha.

As noites são longas. Pela madrugada adentro, tudo no meio da rua, só lá fica a mãe para rebentar de pancada. O vinho? a droga?, dizem as mães de alguns.

O meu (o M.) está sob a mira de todo o corpo docente, de todo o corpo auxiliar, da associação de pais (dos seus bem comportados dirigentes) e, agora, por via de fazer peito a quem, na escola, do alto do seu poder, destratou o irmão mais pequenino, também da Junta de Freguesia, reclamada a (com a sua autoridade democrática) facilitar o processo da sua expulsão.

Hoje, à entrada, havia um gato no recreio.

Andavam à volta dele e o gato não fugia.

Por artes do M., quando cheguei à sala já o gato lá estava.

Os outros não tinham conseguido. Mas ele, ameigando-o ao colo, transfigurado numa grande ternura, conseguiu convencê-lo.

Quiseram retê-lo na sala. Expliquei que ele ficaria connosco se o tratássemos bem, lhe dêssemos de comer e se, sobretudo, não o prendêssemos.

Indaguei da sua opinião quanto à coisa mais preciosa para as pessoas e para os animais: o M. disse que era o comer; o D. que era a liberdade.

Disse-lhes que se o deixassem livre de decidir quando queria estar connosco talvez ele acabasse por ficar.

O gato foi e veio.

Quando, depois do intervalo cheguei à sala, já lá estavam todos (o que não era habitual) e o silêncio era grande: no canto da biblioteca, o gato dormia na manta amontoada para ficar mais fofa.

O gato dorme a sono solto com um pão com manteiga aberto ao pé da boca.

O sol cobre o gato e deslça a manteiga.

De vez em quando vão visitá-lo e de cada vez reforçam o falar baixinho. Há uma harmonia especial na sala. Apesar da escola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Augé, Marc (1994), *Não Lugares*, Lisboa, Bertand.

Blackburn, S. (1997), *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Gradiva.

Bourdieu, Pierre (1998), *Meditações Pascalianas*, Oeiras, Celta Editora.

Foucault, M. (1991), *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70.

Illich, Ivan (1973), *La Convivialité*, Paris, Éditions du Seuil.

- Morus, Tomás (1996), *A Utopia*, Lisboa, Guimarães Editores.
Platão (1970), *A República*, Lisboa, Guimarães Editores.
Santos, Boaventura S. (1989), *Introdução a um Paradigma Pós-Moderno*, Porto, Edições Afrontamento.
Santos, Boaventura S. (2000), *a Crítica da Razão Indolente / Contra o Desperdício da Experiência*, Porto, Edições Afrontamento.
Soares, José (2001), *Poearte / Navegar Contra o Vento*, Leiria, Edições Magno.

NOTAS

ⁱ Itálico meu.

ⁱⁱ Rasgando o tempo, na actualidade do Capítulo VI Inédito de *O Capital*, Marx dá conta de que a propriedade privada transforma os meios de produção de simples instrumentos materiais da actividade produtiva humana em fins a que fica subordinado o próprio homem. Assim, não é o trabalhador que utiliza os meios de produção, mas os meios de produção que utilizam o próprio homem. Nesta inversão do sujeito em objecto e vice-versa, nesta subjectivação das coisas e coisificação das pessoas está o sentido da alienação do trabalho e, portanto, da natureza humana.

ⁱⁱⁱ Capítulo 6 de *A Crítica da Razão Indolente* (Santos, 2000)

^{iv} Conceito proposto por Boaventura de Sousa Santos.