

ESTATUTO FILOSÓFICO E SENTIDO PEDAGÓGICO DA UTOPIA

1. Estatuto da utopia. Utopia e projecto

Sujeita ao assédio sistemático dos projectos políticos ou apenas ao envelamento das práticas sociais que percorreram, designadamente, o séc. XX, a utopia viu desqualificada a sua identidade. Acabou mesmo por ser confundida com a ideologia e condenada, por isso, quanto às funções de ocultação, de alienação e de auto-legitimação que desempenharia. Karl Popper é, entre outros autores, bem representativo desta tendência, a qual, configurada num contexto histórico restrito, adquire, de uma maneira que é inquietante, uma projecção social bem mais lata.

Em qualquer circunstância, porém, este desvio não seria tão importante se não remetesse para domínios que implicam, logo à partida, o sentido existencial do homem, o seu estatuto ontológico, o seu universo ético e o seu entrelaçamento cosmológico. Levanta-se, sobretudo, a problemática da dimensão antropológica essencial da utopia.

É claro também que a utopia acarreta um efeito de vertigem em tudo o que ele tem de positivo ou de negativo, ou seja, enquanto exerce um poder enorme de atracção, quase que de sedução, ou provoca uma reacção, quase que instintiva, de repulsa e de medo. Assimilada ao fascínio — e ao risco — da intervenção transgressora da imaginação ela não deixa, contudo, de ser igualmente vista como uma estratégia da prepotência totalizadora e totalitária da razão em busca de um controlo sobre as peripécias da evolução: perdida a segurança da sua fundamentação transcendente, a razão ver-se-ia atirada, sem o reconhecer, para os compromissos ideológicos da

sociedade e da história, correndo o risco de se tornar, de uma só vez, sombra e motor das tumultuosidades que aí continuamente afloram.

Vivendo-se uma época em que a mudança se afirma em si mesma como um valor, eis que, por essa via, ela se converte também num critério, se não necessariamente de verdade, pelo menos de pertinência. Significa isto que a utopia passa a ser apreciada — ou validada — em função do seu contributo — previsível e/ou verificado — para a transformação das situações e das estabilidades dominantes. Assim, a utopia tende a ser julgada preferencialmente enquanto chave dos processos e não enquanto base ou garante dos estados tidos por consensuais ou administrados através de um qualquer quadro de verdades adquiridas. A utopia é, pois, valorizada aqui na medida em que se constitua, ela mesma, como um desafio capaz de desestruturar as organizações reinantes em nome da realização de outras organizações e de outras ordens susceptíveis de concretizarem aspirações e de despertarem consciências. No fundo, pede-se-lhe que, em prol da mudança, destrua uma determinada ordem para instaurar uma outra desenvolvendo, para o efeito, uma acção reguladora sobre o presente.

É neste preciso momento que a utopia, a par de se instaurar como antecipação do futuro, se institui enquanto ameaça ao presente, sem prejuízo, todavia, de a referência ao futuro (a partir, afinal, do presente) poder introduzir as sequências próprias de um esquema determinista caracterizado, entre outros aspectos, por um forte continuismo de propósitos e de acções.

Definem-se assim, de alguma maneira, os grandes fundamentos desta noção no âmbito da sua inserção social. Fundamentos que passam pelos conceitos de *liberdade* e de *mudança*, os quais, conjugados dentro do círculo da utopia, acabam por remeter incessantemente para o plano antropológico. É nesta remissão também que a própria questão epistemológica da fundamentação vem a ser superada, precisamente, enquanto emerge, no seu jogo interactivo, o diálogo — e a tensão — entre as elaborações subjectivas pretensamente assentes em interpretações autónomas do real e as virtualidades — ou possibilidades — de transformação contidas no próprio real objectivo.

A sobrevalorização de um destes dois polos conduzirá, respectivamente, ao enaltecimento da liberdade (da arbitrariedade?) especulativa ou do determinismo (do causalismo regressivo?) objec-

tivo. No primeiro caso, à afirmação da liberdade associam-se as ideias de ruptura e de mudança; no segundo, aparecerá tendencialmente uma configuração e uma confirmação de princípios continuistas, sustentáculos, afinal, das previsões científicas. Tudo isto, aceite o postulado de que as revoluções científicas, quando realmente ocorrem, são antes de mais revoluções filosóficas.

Aliás, este estado de coisas tem permitido, conforme a natureza das circunstâncias, a aproximação e o afastamento entre a noção de *utopia* e a de *projecto*. Na verdade, tanto a utopia é vista como uma forma radicalizada de *projecto*, como surge enquanto um autêntico anti-*projecto*. Facto importante aqui é que esta oscilação tem directamente a ver com a prevalência histórica de um ou outro dos extremos da alternativa acima esboçada a que corresponderia o domínio de uma perspectiva filosófica — para alguns, até ideológica — ou de uma atitude científica. Importa ainda ter presente que a utopia, como tal, não é facilmente aceite dentro dos territórios tradicionais da ciência ao implicar o exacerbamento da imaginação não apenas como geradora de hipóteses mas principalmente como suporte da especulação. Com este cariz, ela parece escapar aos cânones da razão científica, sendo então olhada como meio de ocultamento do real e, logo aí, das suas potencialidades concretas de que o *projecto* pretende ser, por seu turno, intérprete fiel, elegendo e incentivando eventualmente, por acréscimo, as que melhor se ajustem às aspirações humanas.

A utopia surgirá, inclusive, em nome da liberdade e da soberania do homem, como um autêntico afrontamento do real. Correria, contudo, o risco de o demolir ao não respeitar de todo as regras e as categorias do conhecimento positivo, o único que lhe permitirá a apreensão correcta dos condicionamentos que influenciam, explicam e, em última instância, projectam o próprio homem.

J.-P. Boutinet (1990), por exemplo, considera que enquanto o *projecto* consagra um modo operatório fluido de antecipação, a utopia decorre diferentemente de um modo imaginário racional. Tal significa para este autor, sobretudo, que há que distinguir as maneiras como é olhado o futuro, ou seja, os posicionamentos do sujeito que com ele se relaciona. Assim, no caso do *projecto*, acentua-se a dimensão pragmática da relação e o carácter volitivo e empreendedor da atitude do sujeito, em contraste com a tonalidade mais abstracta da utopia. Esta chega mesmo a aparecer como desempenhando uma função compensatória de índole sub-

jectiva no espaço do inter-relacionamento psico-social que o homem mantém como os valores, as estruturas e a organização da sociedade em que se encontra inserido. A utopia torna-se a exponenciação de uma relação contemplativa do sujeito presente com o futuro erguido enquanto objecto transcendente. Curiosamente, Bloch (1975), citado pelo próprio Boutinet, destriça entre *utopia concreta* e *utopia abstracta*, apresentando aquela como o princípio regulador da antecipação das possibilidades objectivas do real, em contraste com a mistificação social da segunda. A utopia concreta daria corpo a uma *ontologia do ainda-não-ser* que, pensando a determinação inacabada do ser do homem, substituiria a *ontologia do ser* de Heidegger. Parece-nos que tal utopia ocupa o lugar clássico do projecto.

Dentro da óptica renovada que Boutinet nos dá deste conceito, ele aparece-nos como expressão da síntese de uma visão que é, de uma só vez, optimista e dinâmica quanto à própria realidade e pessimista no que respeita ao enquadramento continuista protagonizado pela cultura técnica. A partir daqui, haverá que proceder a uma revalorização da concepção teleonómica dos sistemas, a qual, porém, acaba por ter de ser acompanhada por uma autêntica recriação do sentido social da evolução finalizada.

Verifica-se, pois, que é nítida a preocupação em se superarem as limitações inerentes à concepção positivista de projecto, a qual conferia grandes prerrogativas à previsão através de um autêntico abstencionismo axiológico e em desfavor do seu perfil simbólico. Imprescindível, afinal, para a valorização do posicionamento do sujeito — individual ou colectivo —, bem como para a viabilidade das estruturações da alteridade no próprio movimento de esboço do futuro. No tempo do projecto, portanto.

É assim que o projecto "tenta polarizar a história para o que ela não é" e, da mesma maneira, integrar o futuro na história. O projecto, ao apresenta-se como *antecipação operatória*, não se deixa circunscrever pelos limites da evolução previsível do meio (aspecto objectivo que nos remete para a identidade de uma realidade exterior), mas dialectiza-a pela conexão que estabelece entre ela e o desejo do sujeito enquanto actor (aspecto subjectivo que destaca a criação pessoal). Interiorização do *não-eu* e exteriorização do *eu*, razão teórica e razão prática, tornam-se desta maneira, vectores constitutivos do projecto, fazendo dele, sobretudo, um instrumento ao serviço da transformação da realidade,

de acordo com as aspirações do homem e tendo em consideração as disponibilidades que aquela contém. O que passa pelo conhecimento científico. Conhecer não servirá tanto para prever mas, antes de mais, para transformar.

É evidente que esta concepção de projecto tende a empolar as linhas de ruptura muito mais do que as de continuidade. Se já a evolução contínua não é, como tal, obrigatoriamente linear, a ruptura parece trazer consigo uma sobrevalorização dos conflitos e das soluções de continuidade e, logo aí, das mudanças radicais. Em Boutinet, é também claro o esforço para, através da dialéctica que se estabelece entre os movimentos de subjectivação e de objectivação, se tornar irreversível a própria dinâmica projectiva. Isto, quer pelo seu mútuo reforço, quer pela sua dupla legitimação epistemológica. Na verdade, o projecto, ao surgir como "a unidade dialéctica da consciência e do seu outro", conjuga a força criativa do sujeito com a existência de disponibilidades do real. Este fenómeno adquire a sua importância máxima no momento da passagem de um nível individual para um plano inter-relacional *eu-não eu* onde a liberdade só pode ser entendida no âmbito de uma filosofia do esforço, esforço que, apoiado no conhecimento, visa a intervenção intencionalmente activa no real. Tal ocorre, porém, tendo sempre o conflito entre a positividade (do projecto) e a negatividade (do não-projecto) como pano de fundo, o mesmo equivale a dizer, mantendo uma certa tensão entre aquilo que o projecto afirma e aquilo que ele recusa ou tão somente o recusa.

Colocados nesta plataforma de reflexão, somos forçados a concluir que, na própria medida em que Boutinet aprofunda a noção de projecto, subtraindo-a, designadamente, às limitações que lhe haviam sido impostas pela perspectiva tecnicista e positivista, demarca-a da noção de utopia mas não sem nesta operação retirar a esta subtilmente alguns dos mais importantes atributos que a crítica epistemológica entretanto lhe tinha entregue.

De facto, a revalorização e o redimensionamento do projecto, sem dúvida alguma inadiáveis e empreendidos em nome dos objectivos e dos quesitos da sociedade de cultura tecnológica — contrastantes com os da cultura técnica —, ao mesmo tempo que deram um novo fôlego à sua fundamentação e à sua legitimação, apagaram, tal como foram feitos, a premência da utopia. Os

espaços da sua função e do seu sentido são assimilados, deixando-a entregue, por redução ou por omissão, a uma estreita faixa onde se joga, inclusive, a sua sobrevivência. Aí, ela corre o risco de se tornar uma excrescência indesejável ou até de emergir como uma forma de anti-projecto, seja por se instituir enquanto resistência passiva e estatutariamente degradada às formulações dos diferentes projectos, seja por se lhe opor activamente. Acabaria por adquirir a qualidade própria de um autêntico obstáculo epistemológico.

Ora, a hipótese que pretendemos defender é a de que a utopia, contra todas as teses que advogam o seu fim e defendem, portanto, o seu carácter adventício e até nocivo, é constitutiva do homem e, portanto, o cerne de uma antropologia filosófica e de uma educação que, visando-o, nele se inspire.

Ao adquirir a condição antropológica, a utopia abrange e implica não só o homem individual (a *individualidade*), como também o homem na sua relação com os outros (a *socialidade*), com o mundo que o rodeia e o percorre (a *mundaneidade*) e com o tempo que lhe é simultaneamente imanente e transcendente (a *temporalidade*). Em todos os casos, a utopia é superação da *mesmidade* pelo reconhecimento e afirmação da *alteridade* que ela protagoniza e radicaliza. Aliás, a alteridade é a categoria que agrega todas as outras, dinamizando-as, enquanto é detentora de um sentido que precisamente a utopia procura imprimir num movimento de totalização aberta que, por isso, nunca se deverá deixar encerrar no círculo da totalidade absoluta. Insatisfação, inquietação e busca são estados de espírito e impulsos humanos que a utopia assume no seu recorte filosófico ao conferir-lhes a ressonância reflexiva da crítica existencial, a polaridade axiológica do questionamento ético e a referenciação abstracta de um certo juízo ontológico.

Parafraçando Levinas, diríamos que a utopia surge no reencontro do outro, seja ele qual for, enquanto este é concebido como fonte de inesgotável apelo e solidariedade.

O estatuto pragmático e operatório do projecto, alicerce da sua genuinidade é, por seu turno, quantas vezes, incompatível com a relativa persistência do estado utópico.

De facto, o projecto é alterável — e deve ser alterado — à medida que se vão atingindo níveis progressivos da sua realização ou se verifica a sua inadequabilidade ao real físico, social

ou histórico. Mas isto em função da sucessão das etapas em que a planificação estratégica dos seus objectivos se desdobra. A precaridade interna do projecto é, deste modo, uma dimensão positiva do mesmo, inclusive, quando ela se salda pela substituição das suas próprias formulações e intencionalidades.

Adequabilidade e revisibilidade são, pois, exigências que o projecto pressupõe.

Quanto à utopia, há aqui, desde logo, uma diferença fundamental: com efeito, ela nutre-se de problemáticas que, sendo filosóficas, são, como tais, perenes independentemente da forma que assumem. Realce-se que o projecto tem uma origem de natureza psicológica ou sociológica, podendo assumir contornos filosóficos quando interroga os seus fundamentos, isto é, quando afinal se aproxima do círculo utópico mas sem nunca perder de vista as suas motivações primeiras, sob pena de se desqualificar. A utopia, essa — sem prejuízo de estar sujeita a condicionantes históricas —, brota directamente das grandes inquietações para desaguar nas expectativas e nas ansiedades das pessoas e das organizações sociais, principalmente, quando se experimentam impasses ou fases agudas de transformação. A incomensurabilidade é sua razão de ser e de permanecer.

Por vezes, de facto, o esforço de revitalização da noção de projecto passa por uma intrincada amálgama em que o projecto é salvo, como vimos, à custa do apagamento da utopia, cuja natureza é, contudo, fonte inesgotável de inspiração. Tal não seria muito grave se não acarretasse uma descaracterização insustentável da esfera antropológica e, potencialmente, uma condenação do próprio projecto.

A utopia, ainda que contenha projectos, não se esgota neles, da mesma maneira que um qualquer projecto não pode ser substituído por uma utopia. Os espaços de interterritorialidade (onde se operam transferências de sentido), esses, são possíveis até ao momento em que proporcionando perdas recíprocas, seja de pendor filosófico, seja de cientificidade, favorecem o desenvolvimento de emergências ideológicas. Estas, entretanto, ao não verem devidamente assinalados os mecanismos e as ocasiões da sua ocorrência, permitem a alguns autores a identificação integral da utopia como uma passagem crucial do discurso ideológico e, portanto, como uma ameaça à legitimidade de um qualquer projecto e, aí mesmo, do próprio homem.

2. Natureza antropológica da utopia

Karl Popper (1947/48), como já assinalámos, aparece na primeira fila dos acusadores do papel ideologicamente nefasto da utopia e fá-lo em nome da tolerância racionalista contra a violência que se exerce, de igual modo, sob o estandarte da razão: assim, segundo a concepção utópica, diz-nos ele, "toda a acção política racional e não egoísta deve ser precedida por uma determinação dos nossos fins últimos"; "a acção política racional deve basear-se numa descrição ou num esquema mais ou menos claro e detalhado do nosso Estado ideal e também num plano ou esquema do caminho histórico que conduz até esse objectivo". Para Popper, é evidente que uma tal rigidez conduzirá inevitavelmente ao uso da violência frente a todas as formas de oposição. Isto, quer nos coloquemos no plano do simbólico em que se chocam as aspirações e os sonhos dos utopistas com os dos homens comuns, dando-se ensejo, entre outros meios, ao uso da propaganda e à supressão abrupta das condições de formação da crítica, quer se esteja já no plano social concreto em que a acção política pode conduzir a formas extremas de repressão, sempre em nome de ideais abstractos e racionalmente perfeitos.

Em conclusão, Popper vê na utopia uma manifestação do poder que se procura legitimar no saber racional. Este fenómeno encontra raízes históricas profundas em Platão, que advogava com grande ênfase o "governo do sábio", passando por Bacon que claramente enunciou a fórmula, com viva ressonância nos arautos do espírito científico moderno, de que "conhecimento é poder". No fascismo e no comunismo, apontados como expoentes contemporâneos da mentalidade utópica, teria culminado a "religião falsa" em que "o falso racionalismo está fascinado pela ideia de criar enormes máquinas e mundos sociais utópicos". Esta verdadeira obsessão pelo poder acabará, inclusive, por atingir, para além dos homens em si, o mundo na sua globalidade e, dentro dele, portanto, o nosso ambiente natural.

Em alternativa a toda esta eleição racionalista — mas autocrática — dos fins (e dos caminhos para os atingir), Popper propõe-nos a *razoabilidade*, a qual passa pela tolerância, pela humildade intelectual e, sobretudo, por uma *fé irracional* "nos direitos iguais e recíprocos de convencer os outros e ser convencido por eles". A razoabilidade salda-se por uma fé na razão humana

e por uma crença no próprio homem. Homem que nunca pode ser reduzido a uma fórmula integralmente racional.

Na nossa perspectiva, a falha destas posições reside, uma vez mais, na circunstância de não partirem de uma configuração correcta da própria noção de utopia. De facto, depois de se indexarem os seus atributos ao conceito de projecto, no âmbito do exercício das funções de prospecção e de planificação, acaba-se por se lhe exigir a compatibilização do exercício da função totalizante com a problematizadora, o que só é viável dentro da coerência interna da intervenção filosófica.

A não ser assim, a utopia vê misturados os horizontes próprios das finalidades antropológicas últimas — especulativos e arbitrários diante das representações do real — com os objectivos operatórios do projecto — verificados e, por si, assentes no prolongamento (positivo ou negativo) do mesmo real. Vê ameaçada, nesse contexto, a sua função crítica e até desagregadora das diferentes faces que pode assumir o substancialismo ontológico quando este pretende impor uma imutabilidade essencial à realidade, mesmo que sob a forma de uma evolução histórica progressiva. Os objectivos restritos do projecto exprimem, ou procuram exprimir, as possibilidades mais favoráveis para o homem contidas nos objectos e nas organizações sociais e que a ciência detecta para depois, sempre em nome da previsibilidade e da factibilidade (da objectividade, afinal), as consumir.

Está-se aqui ao nível do que Hanno Kesting (1959) apelidará de *escatologia ontológica* porque o ser se impõe, finalmente, como "realidade última e onipotente" bem longe das aspirações do homem em tornar-se parte activa na ordenação do mundo com recurso, precisamente, a formulações emergentes do sujeito utópico. Reduzida politicamente ao papel de mera *categoria instrumental*, para utilizar uma expressão de Krysmansky, como tal empenhada na realização, no curso da história, de uma totalidade ideal, eis que, nessa situação, a utopia acaba por ver compactada, quando do momento decisivo da crítica epistemológica que lhe é endereçada, a dimensão totalizante (própria da intencionalidade normativa de teor antropológico da utopia) com a própria totalidade ontológica do mundo que subjaz às intervenções práticas do projecto.

De facto, nunca será demais dizê-lo, o assomo ideológico da utopia deve-se não à sua natureza específica mas às deficientes formulações de que ela foi alvo e em que basicamente se confundiu

o substancialismo ontológico que sustenta as visões da realidade características do positivismo — e que vão permitir, num segundo momento, a utilização dos entes como objectos a moldar pelos projectos da técnica — com o finalismo antropológico das utopias filosóficas. Este esboça-se essencialmente enquanto produto de uma intencionalidade que, como tal, dentro desses limites bem precisos, aspira precisamente — parafraseando Levinas (1976) — a constituir-se como saída do ser enquanto ser.

A verdade é que a inserção da utopia na história, pela valorização do ser como devir, ocorreu contemporaneamente, como pelo seu lado nos lembra Marcuse (1972), pelas mãos de Marx — e, de uma forma geral, dos hegelianos — quando a filosofia é levada a confrontar-se com o problema da sua realização. Transposta para o espaço de uma ontologia dialéctica, a própria realização da utopia e, com ela, da essência humana, decorre fortemente do *trabalho*, conforme nos ensina o Marx dos *Manuscritos*. Isto é, surpreende-se em Marx uma antropologização da utopia mas que é conseguida pela sua subordinação ao fechamento da totalidade ontológica do tempo, pela sua inserção, como ele nos diz também, no "movimento absoluto do devir" onde, por sua vez, se integra o movimento histórico da essência humana.

Assim, a ideia de realização do projecto (utópico) passa a remeter para a de desenvolvimento da realidade onde se inclui o homem e a sua história. Esta é, em última instância, a consunção maior do projecto positivista. Corre-se, então, o risco de não se deixar margem para qualquer alternativa em termos antropológicos. Resta o que o conhecimento científico identifica e o trabalho humano não socialmente alienado constrói. Não fica, pois, espaço para a afirmação da alteridade, circunstância que, mesmo antes de destruir a diversificação de vias de acesso ao futuro, inviabiliza a organização de patamares de crítica às situações actualmente existentes.

É, aliás, por isso que, para Ricoeur (1986), o principal valor das utopias reside no facto de proporcionarem a experiência da contingência da ordem, sendo obras do imaginário, registos do impossível, independentemente de se pretender que sejam realizáveis. É este aspecto decisivo que muitos detractores da utopia ignoram quando, apressadamente, na sequência do pragmatismo e de certas posições de John Dewey, a atacam por, através dos

seus ideais abstractos, alienar o presente em função de um futuro transcendente. Ainda segundo Ricoeur, sendo a utopia evasão e não distorção, ela demarca-se definitivamente da ideologia cuja preocupação é, de facto, a de legitimação e preservação externa de uma dada identidade enquanto aquela se distingue como uma "alternativa ao poder presente ou uma forma alternativa de poder".

Entretanto, o mesmo Ricoeur considera que, com uma eventual renúncia às utopias, "o homem perderia a sua vontade de moldar a história". Todavia, tal significará apenas que a utopia relativiza o presente em função do delineamento de um futuro, o qual, antes de se considerar possível, se acha normativamente desejável. Isso tem como efeito central permitir tornar possível a transformação do presente em favor de estádios e organizações mais compatíveis com as aspirações do homem e, deste modo, não condenar subrepticamente o futuro à fatalidade do presente.

O que fica dito não evita porém que, neste momento preciso e contra qualquer tipo de subjectivismo egocrático, se revele imprescindível, como o sugere Levinas (1972), "colocar a utopia no reencontro do outro homem", reconhecendo-se, por essa via, o seu pendor ético primordial. Desta forma, poder-se-á resolver o problema da abertura e da responsabilidade individual. Ficará, todavia, ainda em suspenso o risco sociocrático cuja superação passa pelo questionamento da utopia enquanto modo eventual de inserção da filosofia na esfera social e na própria história.

Com recurso a Nietzsche, como nos propõe R. Schérer (1992), é de admitir a hipótese de essa inserção ser *intempestiva* ou *inactual*. Como por seu turno nos lembra Deleuze (1991), retomando o essencial da reflexão de Foucault sobre esta matéria, para além do debate acerca da pertinência de um ou outro termo, o que é realmente decisivo é a diferença que se estabelece entre o *presente* e o *actual* (mesmo quando se lhe chama *inactual*): "O actual não é o que nós somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos em vias de nos tornar, quer dizer o Outro, o nosso devir-outro. O presente, pelo contrário, é o que nós somos, e por aí mesmo, o que já deixamos de ser" (p. 107).

Mostra-nos, pois, Deleuze que o actual, enquanto é prioritariamente definido pelo *dever*, é o tempo da própria filosofia, o qual se demarca, antes de mais, do tempo da história que é também o tempo da história da filosofia; o tempo filosófico "é um *tempo estratigráfico*, em que o antes e o depois não indicam mais do que

uma ordem de sobreposições"; "é um devir infinito da filosofia que reencontra mas não se confunde com a sua história" (p. 58). Mas se, sem a história, o devir permaneceria indeterminado e incondicionado, a verdade é que a história serve, sobretudo, para a filosofia a desafiar, precisamente através da criação de conceitos que, voltando a inserir-se nela sem nela terem origem, estruturam os fluxos dos vários devires cuja função principal é, em última análise, a *resistência ao presente*.

Contudo, eis que ainda Deleuze nos alerta para a circunstância de, ao identificar-se, como é corrente, utopia com revolução, a palavra utopia acabar por designar, mesmo que em oposição à história, "esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente". Ora, neste caso, escapando a mesma ao círculo do autoritarismo e da transcendência, inscreve-se porém, igualmente nesse movimento e enquanto ideal ou motivação, na história. Mas "o acontecimento no seu devir, na sua consistência própria, na sua auto-posição como conceito, escapa à História": o actual não é "a préfiguração mesmo utópica dum futuro ainda da nossa história, mas é o agora do nosso devir" (pp. 106-107). Conclui então Deleuze que a utopia com o sentido descrito não é um bom conceito.

Chegados a este ponto, verificamos que, quando finalmente se estabelece um quadro que parece ser suficientemente balizador da identidade da função utópica no âmbito da especificidade da filosofia — isto, sobretudo, pela emergência do conceito de devir como expressão criativa radical do questionamento filosófico no espaço instável da imanência —, ela pode correr o risco de, uma vez mais, ser espoliada das margens que continham a sua própria irredutibilidade. Na verdade, atirada para os limites da figura histórica da revolução, vê-se aparentemente remetida também para o universo ideológico, sendo antes desventrada e privada das suas categorias mais genuínas.

Importa reter aqui de novo a intervenção de Levinas neste debate, a qual, estruturada a propósito de Bloch e de Marx e das reformulações da noção de utopia, vê agora a sua pertinência acrescida. Assim, não ocorrerá na utopia revolucionária clássica a transferência para uma *ontologia do devir* das extraordinárias faculdades de "deserção" do ser próprias da utopia e que nela se manifestam como acontecimento ético que elege a relação de alteridade enquanto primordial relação de responsabilidade e de não-indiferença pelo outro?

A utopia não terá de se tornar, afinal, uma "utopia do humano" marcada pela capacidade do homem em organizar figuras antropológicas que, sendo *paradigmáticas, projectivas, hierárquicas e referenciais*, são-no enquanto produtos de conceptualizações *sintagmáticas, conectivas, relacionais e consistentes*, bem como de uma tensão crítica que nunca permite, exactamente por ser filosófica, que as figuras utópicas escapem em pleno aos patamares críticos da imanência? É aqui que, de facto, emergem os conceitos que protagonizam estratégias de *desterritorialização*: aquelas que, no fundo, Deleuze define como sendo características dos circuitos filosóficos autênticos...

As utopias dirigem-se à comunidade humana no seu conjunto, a toda a Terra e não apenas a um meio geográfica e temporalmente fechado. Podem, por outro lado, ser interpeladas quanto aos seus fundamentos, significado e função. Não se confunda, pois, desterritorialização (imanente) com absolutização (transcendente) que, para a utopia, constitui um desvio. A utopia é, no seu cerne, descentração crítica e esboço criativo; referência ao presente, ainda que por oposição. É um conceito filosófico e, por isso, instável. Mas ela mantém, como conceito, margens estreitas de interpenetração com a *figura* sem nesta se diluir. A figura, ao exprimir por si mesma o sentido de entidades ontologicamente transcendentes e radicadas no futuro transgride, em termos estritos, o estatuto de um conceito. É assim que Gérard Raulet (1992), por exemplo, prefere considerar a utopia como um *conceito negativo* ou até mesmo como um *anti-conceito*.

Mas a verdade é que a identificação da utopia como um anti-conceito decorre também do facto de ela se aplicar ao ser sistemática mas negativamente. A este propósito, Raulet recorda que, em Moro, o próprio modelo traçado — que é, afinal, a figura — contém ele mesmo, à partida, a negação do que afirma. Escreve o autor citado: "Constituindo-se como anti-conceito, portanto ainda como conceito, ela constitui outra coisa: a utopia é a esperança realizada, a união da esperança e do saber, a união dos contrários, a solução das antinomias, a resolução da contradição entre a sensibilidade e a razão, a moral e a felicidade, o indivíduo e a comunidade, etc. — em poucas palavras, a reconciliação de todos os contrários" (p. 106).

Isto é, a utopia surge como uma autêntica contra-realidade que é impulsionada pelo fundamento ético da dimensão crítica do

dever-ser enquanto esta explora, inclusive, as franjas de negatividade proporcionadas pelo próprio possível do ser real em favor de finalidades antropológicas alternativas. Ou, como nos lembra R. Levitas (1990), numa posição mais redundante, através da utopia "somos apenas impelidos pelo que é possível imaginar, não pelo que é possível imaginar como possível" (p.193). Neste caso, diante da ausência de esperança de a realizar, ela exerce uma função compensatória.

Como se verifica, na utopia é de realçar, sobretudo, a sua função — a *função utópica*, já destacada tanto por Bloch como por Manheim —, a qual lhe garante precisamente abertura e radicalidade. Ela reencontra assim, portanto, o devir — transfigura-se em *devir utópico*, em *ucronia* —, o que a demarca dos fechamentos dos sistemas (históricos), mesmo quando estes encontram o sustentáculo da sua permanência na exploração das virtualidades do presente e se apresentam, então, como *sistemas utópicos*. O sistema utópico, pela sua forte coerência racional e com vista à sua consumação histórica, acaba por construir-se (e fechar-se) numa totalidade que, como tal, tende a submeter-se à lógica estrita da auto-legitimação (ideológica). O sistema utópico torna-se até, por vezes, o modelo do projecto. Porém, mesmo se deriva da utopia não é uma utopia. Em qualquer circunstância, os sistemas representam a preocupação do homem em alcançar plataformas de estabilidade relativa para as mudanças, surjam estas sob a forma de movimentos ou de alterações e evoluções, inclusive porque, como aliás já o percepcionara Bergson, o devir aparece como insusceptível de apreensão científica.

O projecto é científico enquanto, mesmo que impulsionado pelo referido sistema, o alimenta através do conhecimento positivo e do aprofundamento prático das virtualidades do real (incluindo-se aqui o *possível lateral* que é resultado já da transposição do devir utópico para o fluir histórico). Torna-se ideológico no momento em que, encerrado nos limites sistémicos da evolução previsível e possível, recusa *a priori* as transgressões do devir apoiando-se até, para o efeito, no totalitarismo do poder.

Em todos os casos, porém, a afirmação, sem mais, de que "as utopias são realizáveis" traduz uma confusão, aliás persistente, entre o carácter operatório do projecto e a transferencialidade de materiais utópicos para aquele, a qual, contudo, nunca poderá pôr em causa a irredutibilidade da função descentradora como

função utópica. Idêntico pressuposto contrapor-se-á simetricamente às posições que, por seu turno, não aceitam a legitimidade das utopias desde que elas não se podem realizar na prática.

Quando Huxley, por exemplo, nas páginas de *O Admirável Mundo Novo*, retoma a passagem de Berdiaeff em que este, depois de constatar que "as utopias são muito mais realizáveis do que se pensa", nos confronta com a interrogação "como evitar a realização definitiva das utopias?", mais não está a fazer do que, para além do enovelamento entre a utopia e o projecto, acrescentar-lhe a dimensão da ideologia. É, por isso, possível concluir que "as utopias fazem parte do dispositivo totalitário ao serviço do poder" na precisa medida em que nas sociedades em que tal acontece "deixa-se de se produzir utopias, sonhos de sociedades diferentes". A contradição patente nestas passagens é, por si, elucidativa: de facto, se o totalitarismo consiste no aniquilamento das utopias enquanto "sonhos de sociedades diferentes" (enquanto propostas de alteridade, diríamos nós), significa isto que o totalitarismo é, por si, estranho à utopia, contrário até à sua emergência. Quando se fala em termos do risco de uma sua "realização definitiva", então, somos colocados de facto num plano de definitiva exterioridade relativamente à utopia, esse sim, terreno histórico preferencial do totalitarismo.

A utopia desafia a história sem que, enquanto utopia, a alcance. O que não quer dizer, como já se viu, que não o consiga em segunda instância, através do projecto. Por outro lado, a utopia não nega o ser mas posiciona-se para além dele, o que é necessário, inclusive, para a dinâmica do próprio ser. A utopia (re)coloca o homem — e o homem (re)coloca a utopia — perante o ser. Não aceita, em caso algum, a alienação antropológica imposta pelo reducionismo anti-utópico da escatologia ontológica.

Sintomaticamente, sobretudo nos nossos dias, a educação aparece como o campo privilegiado para a irrupção da problemática utópica. Isto, tanto de uma forma negativa, quando a educação é olhada como um meio de endoutrinamento, ou seja, enquanto um instrumento ao serviço da institucionalização da ideologia do Estado, como quando ela é apontada como um centro nevrálgico da construção e expansão de ideais de felicidade para o homem. Reconheça-se, a este propósito, que a crítica sociológica desempenhou, designadamente na segunda metade do séc. XX, um papel determinante ao alertar, primeiro, através da macro-sociologia, para

a função ideológica e reprodutora da educação, depois, já pelas mãos da micro-sociologia, ao reabilitar a especificidade da dinâmica criativa e emancipadora dos grupos escolares, bem como dos seus projectos.

Em todo este debate, porém, a filosofia dispõe de uma palavra muito própria, a qual assenta largamente em premissas anteriormente explicitadas. Assim, por exemplo, a noção de devir tal como foi apresentada, isto é, como desenvolvimento da alteridade, ainda que condicionada pela história mas situada para além da sua evolução objectiva e do seu tempo, é, antes de mais, uma concepção filosófica, um produto do seu labor. O devir é, com efeito, crítica dos limites do presente, sejam eles quais forem, incluindo-se aqui os que, preconizados (ou desvendados) pela prospecção do futuro, não deixam de emanar do presente, introduzindo-lhe novos limites — ou simplesmente, actualizando-os. O devir, sendo o fluir da radicalidade crítica, é expressão e condição da criatividade. Sempre independentemente de ser realizável, mas sem prejuízo também de poder vir a inspirar — por afirmação ou por oposição — os vários projectos — políticos e pedagógicos — em presença. Todavia, nunca a utopia se esgota nestes projectos, nem os projectos, na sua historicidade, coincidem com as utopias de referência.

Em todas as circunstâncias, se as utopias resultam da confluência das conceptualizações racionais com as intuições da imaginação e ainda com as expectativas de esperanças onde, à maneira de Bloch e de Manheim, desperta a *intenção utópica*, elas percorrem mas não cabem dentro do círculo das abordagens sociológicas, para além de desafiar os percursos da história.

Em Marx, contudo, a definição do ser como devir e a afirmação conexa do comunismo como devir social, vai permitir a historicização da utopia e, por via desta, o reconhecimento da história como totalizadora do tempo onde o dever-ser se cumpre não tanto como espaço de directrizes éticas transcendentais mas como dimensão inerente à realização do próprio ser do homem universal, realização esta entretanto bloqueada ou desviada por condicionalismos históricos acidentais. Supõe-se, portanto, que "os homens não são como são mas como deveriam ser" (Einaudi, 1985).

Este pressuposto prende-se, assim, mais directamente com a perspectivação do dever não tanto como um completamento ético da dinâmica do ser, mas antes como emergência histórica e social

necessária, positiva e compensatória, decorrente de um déficit ontológico essencial do ser histórico do homem. Défice que o homem, para o ser plenamente, tem de superar cumprindo um movimento que realizando-o, no fundo, o ultrapassa, quer quanto à sua gênese, quer quanto ao sentido preciso do seu desenvolvimento. Isto é, mesmo que se aceite aqui a existência de uma finalidade antropológica inerente à dinâmica do ser (ou do dever-ser) do homem, a verdade é que essa dimensão é-lhe estranha em termos da responsabilidade da sua concepção apesar de constituir, de facto, o nível utópico fundamental. Restam-lhe, isso sim, algumas margens no terreno da adopção consciente dos modelos de referência e da sua operacionalização estratégica, aspectos que têm mais a ver já com a categoria do projecto. Deste modo, a ontologia dialéctica, ao absorver todo o espectro antropológico e ao pretender fundamentar e alcançar toda a alteridade, reduz precisamente a radicalidade epistemológica da utopia bem como a sua criatividade intrínseca que se apresentam, afinal, como as pedras angulares da dinâmica pedagógica, seu desafio e exigência.

Paradoxalmente, foi também este o preço que a sociologia da educação, ainda que por uma outra via, obrigou os projectos pedagógicos a pagarem para se tornarem objectos formais da sua indagação: cingindo-os — enquanto sociologia política de base — à lógica do poder, condenou-os à estrita esfera ideológica para, uma vez aí encerrados, denunciar o seu papel auto-legitimador e reprodutor, o que constitui no mínimo, do ponto de vista da pedagogia, um flagrante círculo vicioso.

3. Pendor utópico da educação

Chegados a este ponto, convirá esclarecer que, quando aqui se fala de pedagogia, ela é entendida, antes de mais, na qualidade de pedagogia filosófica, ou seja, como uma disciplina que, situada a meio caminho entre a filosofia da educação e a pedagogia científica ou tecnológica, se preocupa, sobretudo, com a definição e mobilização consequente da natureza antropológica da educação. Por outras palavras, sendo tal pedagogia de alguma maneira uma pedagogia da *praxis*, ela não se limita nem às preocupações com o esclarecimento reflexivo dos conceitos e das finalidades educativas (campo preferencial da filosofia da educação), nem às fron-

teiras ditadas pela construção de projectos educativos (espaço largamente ocupado pela pedagogia enquanto ela transita recorrentemente do conhecimento dos fenómenos educativos para a operacionalização de estratégias, meios e objectivos).

Se, por exemplo, as *Reflexões sobre a Educação* de Kant condensam, precisamente enquanto reflexões, um conjunto de textos que se integram na filosofia da educação (o mesmo acontecendo com os *Pensamentos sobre Educação* de Locke), já o *Emilio* de Rousseau constitui um trabalho que se insere prioritariamente na pedagogia filosófica.

Com efeito, Kant, a partir da constatação da especificidade antropológica da *educabilidade*, procura descodificar este conceito avaliando os pressupostos e as consequências filosóficas do mesmo. Sendo o homem o único ser susceptível de educação e sendo ela, por acréscimo, fundamental para a sua própria realização, é também um dado que a educação é "o maior e mais difícil problema que pode ser proposto ao homem". Coloca-o perante um desafio decisivo como é o da necessidade essencial de cumprimento do projecto antropológico veiculada pelo próprio conceito de educabilidade, aparecendo esta simultaneamente como uma disposição no sentido da *perfectibilidade* e como uma carência no domínio da moralidade. Eis uma reflexão que, entre outros aspectos, coloca em primeiro plano a problemática da liberdade nas suas conexões com uma natureza humana cujo cumprimento requer a mediação educativa. Está-se claramente, pois, no terreno da crítica filosófica radical, todavia, sem a preocupação de se esboçar qualquer proposta concreta.

Ora, a situação é diversa na obra de Rousseau acima referida já que aí o autor apresenta deliberadamente um cenário educativo global em ruptura com o estado de coisas existente no respectivo contexto histórico. Recorde-se que o jovem Emilio e o seu receptor usufruem de condições próprias de um meio social abstracto e imaginário onde lhes é possível desenvolverem uma relação educativa inédita mas considerada, por Rousseau, como desejável em nome da educação natural. Aliás, todas as premissas relativas à condição pessoal das personagens desta novela pedagógica — orfanidade, desafogo económico, origem social elevada do educando e coincidência entre o perfil doutrinário do educador e o do próprio Rousseau — são escolhidas de maneira a permitirem o afloramento de uma relação activa entre o indivíduo e o ambiente natural que

o rodeia, em profunda concertação, por sua vez, com a relação que se estabelece entre o educador e o educando. Na realidade, a suspensão do directivismo pedagógico do primeiro, a par do seu empenhamento na organização de situações educativas favoráveis, proporciona exactamente a oportunidade de se estabelecer um relacionamento proficuo do homem com o meio. Proficuo porque liberto dos constrangimentos introduzidos pela sociedade global e porque capaz de levar até ao fim as virtualidades educativas do naturalismo eudemonista subjacente.

Parece ser evidente que no *Emilio* transparece o labor típico de uma pedagogia filosófica apostada, enquanto tal, em conciliar as exigências do descentramento filosófico com a preocupação em se desenharem caminhos diversos daqueles que a história possibilitou e permite antever. Trata-se, afinal, da configuração de uma utopia e da sua função no delineamento do devir. Sabemos hoje, inclusive, que as construções de Rousseau acabaram por inaugurar uma longa e persistente corrente no seio do pensamento e da prática pedagógicas, dando origem a múltiplas propostas e até ao lançamento, no terreno, de experiências pedagógicas originais. Temos, porém, igualmente todas as condições para apurar que, neste último nível, se ultrapassou a utopia como conceito, como função e mesmo como figura, para se institucionalizarem autênticos sistemas utópicos que, dentro das suas contradições e horizontes, marcaram significativamente a história da educação e das ideias pedagógicas. Tal, inclusive, através das decisivas intervenções de pedagogias científico-tecnológicas apoiadas nas investigações, designadamente, da psicologia, da sociologia e da biologia.

A distinção feita não deve impedir nunca, contudo, que se vislumbrem margens de grande interpenetração entre os domínios destrinçados. O caso de Skinner parece-nos ser, a este título paradigmático. Em *Walden Two*, ele descreve-nos os sentimentos, as aspirações, a organização e o estilo de vida de uma comunidade onde não há a propriedade privada e onde uma racionalização do trabalho e da mobilização das competências permite que, dispendendo cada um menos esforço, se alcancem níveis fortemente compensadores no que respeita às condições materiais de existência, à ocupação dos tempos livres e à educação. Paralelamente, é grande a preocupação com o combate à discriminação entre o trabalho intelectual e o físico, sendo todos obrigados, por isso,

a partilhá-los. Através do culto das artes e da investigação científica, incentiva-se, por seu turno, o desenvolvimento da criatividade.

Estes requisitos, sendo elementos constitutivos da comunidade no seu todo, são-no também da própria educação que, entretanto, adquire uma feição mais comunitária do que escolar. Isto, numa linha de continuidade com a vontade de promoção de crianças realmente livres. Para o serem, elas têm de encontrar um meio social que naturalmente reforce as tendências positivas do indivíduo, as quais conduzirão à implantação da justiça e da felicidade pelo aprofundamento da cooperação e da criatividade, ao mesmo tempo que desincentivam a competição, o ódio, a exploração e o domínio sobre o outro. A responsabilidade da educação é, antes de tudo, a de uma comunidade que vive em condições que são por ele consideradas como as desejáveis. Estas passam, entre outros aspectos já sumariamente referidos, pela inexistência de um poder político pelo menos no sentido que tradicionalmente se lhe dá, ou seja, de um poder que se exerça com recurso ao autoritarismo e em função da miragem de recompensas em bens privados que não há em *Walden Two*.

Skinner pugna, no fundo, contra as ilusões de liberdade reinantes nas nossas sociedades e que, segundo ele, têm servido para legitimar a exploração, o "despotismo da democracia" e o logro da autonomia individual absoluta. *Walden Two* é, por isso, governada por responsáveis que, escolhidos apenas pela sua competência científica, se revelam capazes de gerar e gerir experimentalmente as condições necessárias para o desenvolvimento harmonioso dos homens. Como nos lembra Marc Richelle (1977), "contrariamente a outros sonhos sociais, este não repousa em nada sobre as virtudes inatas da natureza humana", pois "a virtude, a felicidade, a justiça nascem das condições em que o homem vive, as quais não podem ser definidas prévia e definitivamente no absoluto de uma ideologia" (pp. 208-209).

O quadro que acabámos de rememorar nas suas linhas gerais é, como se viu, típico, pelo menos em termos de conteúdo, das utopias clássicas. Nelas sempre se configuraram sociedades tidas como exemplarmente boas. A inexistência da propriedade privada (comum, por exemplo, a Moro e a Campanella) aparece, a par do privilégio dado ao ócio e à harmonia social, enquanto condição central para a afirmação do seu sentido antropológico autêntico. Confirma-se, por outro lado, que a situação histórica enforma

a sociedade presente mas não determina o desenho da comunidade alternativa.

Deixando por agora de lado as questões de conteúdo para nos debruçarmos sobre a problemática da função desempenhada pela utopia de Skinner, podemos concluir que a mesma aspira, de facto, a exteriorizar-se relativamente ao presente histórico — dominado, segundo ele, pelo humanismo metafísico e pela doutrina democrática —, bem como em relação à sua evolução previsível, para nos remeter para um universo axiológico e antropológico profundamente diverso. A comunidade que nos vai fazendo surgir encarna e cumpre esse papel.

Enquanto assim é, vemo-nos confrontados com a proposta típica de uma pedagogia filosófica que encontra, aliás, na utopia uma das formas mais expressivas de colocar as suas ideias. Sem visar directamente a realização prática, a pedagogia filosófica constrói, porém, de uma maneira deliberadamente especulativa, organizações sociais e abstractas que, ao serem-no, veiculam com grande coerência interna a originalidade da própria organização conceptual filosófica que lhes subjaz. Não obedece a preocupações funcionais de explicação ou desenvolvimento do real presente e possível, mas ao objectivo de sempre o poder olhar criticamente através da actualização do real desejável (eventualmente possível). Assenta ainda, por isso, numa filosofia da educação que mobiliza e cria, em função da finalidade antropológica essencial da educação, conceitos que lançam, num horizonte que se expande, as perspectivas inéditas do próprio devir utópico de tal finalidade. Só assim, aliás, se poderá perceber todo o impacto das palavras de Deleuze quando este, depois de constatar que "o conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento que há-de vir", conclui: "Os conceitos neste sentido pertencem de pleno direito à filosofia, porque é ela que os cria e não cessa de os criar. O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento que não se confunde com o estado de coisas em que ele se encarna" (p. 36).

No caso particular de Skinner, é a psicologia comportamentalista, por ele adoptada entusiasticamente, que acaba por o levar a mergulhar num combate ao que designa por humanismo abstracto ou metafísico expandido pelas chamadas filosofias da liberdade. Adopta também, para o efeito, um certo tipo de pragmatismo. A problematização, neste quadro, de conceitos como os de *liberdade*,

autonomia, dignidade e natureza humana, a qual aparece, sobretudo na obra *Para Além da Liberdade e da Dignidade* (1972), é bem sintomática de uma tentativa de estruturação de uma autêntica filosofia da educação que suporte, mesmo *a posteriori*, a intenção utópica. Sabemos hoje também que, a partir dos contributos de Skinner, ganhou progressivamente corpo o *ensino programado* que, como se provou, constituiu um projecto importante no terreno da pedagogia tecnológica. É curioso aqui, de igual modo, que nos possamos aperceber retrospectivamente que a advogada administração científica dos habitantes de *Walden Two* representou uma pré-figuração do próprio ensino programado, a qual passava pela mobilização dos dados difundidos pelo behaviorismo e pelos estudos da psicologia animal.

Skinner aparece-nos, portanto, à partida, como um bom exemplo da interpenetração consequente da filosofia da educação, da pedagogia filosófica, da pedagogia científica e da pedagogia tecnológica. Não significa isto, contudo, que não haja incongruências e lacunas no seu discurso, as quais, por serem características de uma certa maneira de encarar estas questões, interessa reter ainda que sumariamente.

No nosso entender, a sua maior fragilidade residiu, apesar de tudo, na circunstância de, por preconceitos anti-metafísicos, ter desenvolvido de um modo manifestamente insuficiente as conceptualizações filosóficas em torno da educação, ou seja afinal, a própria filosofia da educação. A sua intervenção saldou-se, neste terreno, por um negativismo e até por um abstencionismo conceptual exagerado que rapidamente, aliás, o deixaram desprotegido diante das filosofias de que, também de uma forma demasiado sincrética, se demarcara.

Com efeito, Skinner problematiza e esboça o espaço a ocupar por uma nova rede conceptual, capaz de fundamentar uma alternativa antropológica integral, para depois deixar ficar vazia a maioria desses mesmos espaços ao confundir o nível da abstracção radical e iminentemente criativa dos conceitos (que ele pressente ser necessário) com o da sua fundamentação e radicação no real concreto (que ele pretende que seja o único legítimo e, por isso, em última instância, o único com direito a exercer as prerrogativas do primeiro). Tal distorção epistemológica é, de uma só vez, a mola da intervenção revolucionária de Skinner e a razão dos seus impasses. Estes só não foram logo à partida fatais por,

de facto, sempre ter nele persistido uma filosofia da educação implícita, curiosamente, ela também tecida em torno de valores centrais do humanismo, apesar de reapreciados.

Muitos encontram igualmente na utopia skinneriana o perfil típico das ideologias totalitárias: ela colocaria a gestão dos destinos da colectividade nas mãos de uns tantos iluminados, a par de não deixar qualquer margem para a existência de propostas concorrentes. *Walden Two* tornar-se-ia, assim, o único futuro possível...

É evidente que, na decorrência das limitações antes apontadas, tal risco afigura-se como digno de ser tido em conta. Na verdade, a transgressão ideológica da utopia acentua-se na razão inversa da atenuação da sua radicalidade filosófica já que esta, sendo tendencialmente crítica, criativa e problematizadora, é impeditiva da institucionalização de estratégias e objectivos de legitimação ou justificação de situações e acontecimentos passados, presentes ou mesmo virtualmente futuros. Mas, nessa precisa medida, o discurso e o cenário traçados por Skinner não constituem uma utopia. Seriam de facto, quando muito, um sistema utópico. Ora, esta destrinça é fundamental porque salvaguarda a natureza filosófica da utopia em si no seio da pedagogia filosófica, remetendo o traço ideológico não para ela mesma mas para o espaço deixado a descoberto pelas insuficiências da elaboração conceptual prosseguida pelo autor. De toda a maneira, porém, a presença, como vimos, de uma filosofia da educação, ainda que frequentemente implícita, alimenta a função crítica do texto em análise, designadamente, por referência à sociedade que vive e sai da segunda guerra mundial, ao mesmo tempo que afirma o seu descrédito no poder das ideologias políticas.

Deste modo, constata-se que a pedagogia inerente às utopias — a pedagogia utópica —, ao ser filosófica, não pode desempenhar uma função de endoutramento enquanto pedagogia social que é, ilação que contraria acusações nesse sentido. Ela é antes uma pedagogia da inquietude que conjuga dinamicamente as dimensões do *dever-ser*, do *poder-ser*, do *querer-ser* (ou do *desejar-ser*) e do *ter-de-ser*, ou seja, as perspectivas *normativa*, *expectante*, *volitiva* e *determinista*, sem aceitar a hegemonia de qualquer delas.

Na primeira, claramente axiológica, entroncam as finalidades que dão sentido e ênfase emancipador ao quadro utópico: dela emanam normas que, definindo os limites desejáveis dos cenários

traçados, geram o próprio campo do possível enquanto percurso do devir utópico. Os contornos axiológicos alimentam assim a tensão de cada utopia relativamente a outras que com ela concorrem, bem como no que se reporta à realidade social existente e aos objectivos dos projectos. Os valores garantem sempre, no que é fundamental, a identidade de uma utopia e provocam o surgimento de outras, mesmo que sob a forma de contra-utopias.

A perspectiva expectante acentua, sobretudo, o envolvimento pessoal na escolha de um dado universo utópico entre um grande número de outras possibilidades, envolvimento que supera tanto a mera relação cognoscitiva sujeito-objecto, como a vertente impositiva que se desprende, de uma maneira ou de outra, da relação normativa a partir do momento fluido da opção ética (ou estética, à maneira de Adorno). Marca, pois, o surgimento, sempre dubitativo da esperança diante da tomada de consciência da distância problemática entre o dever-ser e o que, perante ele, se define como o ser.

O querer-ser, esse, remete directamente para um *optimismo volitivo* frente aos limites encontrados por um certo *pessimismo existencial* presente em maior ou menor grau, isto para utilizar expressões correntes em F. Polak (1961) num contexto próximo deste. A dimensão volitiva suporta, portanto, o sentido demiúrgico do homem enquanto sujeito consciente, precisamente contra a submissão passiva à inércia do determinismo que o ter-de-ser explicita.

A educação fundamenta-se no jogo harmónico de todas estas dimensões. É por isso que a educação, para o ser, não pode entender-se apenas como a transmissão social de saberes e regras ou como o acompanhamento (ou auto-promoção) do desenvolvimento de potencialidades — de competências — naturais, enquanto elas interessam à realização de projectos individuais ou mesmo grupais. A educação é igualmente estímulo sistemático à actividade de questionamento e de reorganização antropológica do sentido complexo da evolução. Por outro lado, se a educabilidade, compreendida como susceptível de ser estruturadora de processos, tem de relacionar-se intimamente com a perfectibilidade, pois esta marca o rumo — que se quer positivo — para o desdobramento ou realização daquela, a verdade é que, por isso mesmo, a educabilidade não pode ser entendida como a mera resultante de uma situação de carência constitutivamente humana.

A carência em si não define sentidos, apenas necessidades e apetências. Dela não decorre directamente a esperança, nem a vontade que constrói o imaginário e a pode superar. O nível estrito da carência antropológica é ainda o nível restrito do determinismo natural.

O projecto, por seu turno, podendo ser científico e tecnológico, terá de ser também vital, exigência que pressupõe a tensão dialógica entre os projectos e as utopias: uma tal tensão é imprescindível para o fluxo criativo de valores, acontecimentos e situações (para uma certa impressão subjectiva na organização do espaço e no sentido do tempo) que, no mesmo movimento em que impõe um finalismo antropológico à educação, retira-lhe tanto as ilusões próprias das tentativas de sobredeterminação utópica dos processos, como os excessos do determinismo objectivista — ou até mesmo de um finalismo causalista — sobre os devires utópicos.

A educação não é, de forma alguma, apenas utopia, mas não deixa nunca de o ser também. Em termos sociológicos ou psicológicos, ela pode englobar até, sem mais, todas as acções que influenciam os processos sociais e pessoais e, frequentemente, vêmo-la assim considerada em estudos que a definem a partir de critérios que, todavia, lhe são completamente externos. Mas, apesar de o serem, tornam-se perigosamente válidos para o senso comum. Alguns segmentos da chamada educação não-formal, por exemplo, não são para nós educativos em sentido estrito porquanto, para além de não estarem suportados por projectos científicos autónomos, não têm qualquer fundamentação pedagógica. Não basta, nomeadamente, moldar-se gostos e opiniões (ou favorecer-se a sua formação) para se estar na presença de fenómenos educativos.

A educação pressupõe uma intencionalidade e uma crítica pedagógicas, apanágio, por excelência, das utopias que, sendo pedagógicas, são filosóficas, isto sem prejuízo de a sua transposição contínua para o terreno das pedagogias científicas (dos projectos) acarretar, também continuamente, a perda da própria qualidade utópica e, com ela, da radicalidade filosófica de base. Mas a espiral regeneradora que, no mesmo ímpeto, relaciona dinamicamente o actual com o presente emerge aqui, isto, como é evidente, desde que a educação seja de facto percorrida pela multidimensionalidade pedagógica. É que, em segunda instância, aparece a variável ideológica que acaba por ser inevitável na medida em que a realização social e histórica dos projectos edu-

cativos implica institucionalização e esta uma delimitação dentro dos contornos do presente e aí dentro do espectro do futuro possível. Mas o risco de totalitarismo só surge quando o vector ideológico e a sua lógica autolegitimadora se tornam dominantes chegando a levar, então, frentes da epistemologia positivista a confundirem as totalizações (fechadas) dos sistemas ideológicos com as especulações totalizantes (abertas) das utopias filosóficas. Nestas circunstâncias, a pedagogia científica é impotente para, através dos seus objectivos ou da sua lógica hipotético-proposicional e funcional, poder escapar ao exclusivismo da visão ideológica do mundo e do homem. Acaba, inclusive, por deixar a capacidade operacional das tecnologias pedagógicas à mercê dos projectos ideológicos. É aqui que, de facto, aparece a pedagogia social de índole doutrinadora que, como tal e em face do exposto, não é educativa.

Na sociedade planetária em que vivemos, sociedade marcada pelo enorme poder normalizador da comunicação e, portanto, por novos horizontes de totalização, a intervenção da filosofia no terreno educativo vê o seu reconhecimento acrescido. Atenta aos riscos assinalados, a filosofia tem de se adaptar a outros ritmos e a outros nichos antropológicos ou, se se quiser, a outros tempos e a outros espaços. Estes, se se podem revelar, por seu turno, asfixiantes para a irrupção da divergência e consumidores vorazes da mudança, podem também favorecer — e exigir — uma filosofia mais intensamente capaz de gerar outras (novas) utopias: outros (novos) tempos e outros (novos) espaços. O que depende, antes de mais, do estatuto da educação que impregna as pessoas, todas as pessoas, que fazem a humanidade.

Eis a suprema e decisiva utopia!

Adalberto Dias de Carvalho

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boutinet, J.-P. (1990), *Anthropologie du Projet*, Paris, PUF.
- Bloch, E. (1975), *Experimentum Mundi*, Paris Payot.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Minuit.
(1985), *Einaudi (enc.)*, vol. 5, Lisboa, IN-CM.
- Kesting, H. (1959), *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg.
- Levinas, E. (1972), *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Morgana.
(1976), "Sur la Mort dans la Pensée de Ernst Bloch", in *Utopie, Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot.
- Levitas, R. (1990), *The Concept of Utopia*, Nova Iorque, Ph. Allan.
- Marcuse, H. (1972), *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*, Paris.
- Polak, F. (1961), *The Image of the Future*, Leyden - Nova Iorque.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and its Enemies*, Londres.
- Richelle, M. (1977), *B. F. Skinner ou le Péril Béhavioriste*, Bruxelles, P. Mardaga.
- Ricoeur, P. (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia, University Press.
- Schérer, R. (1992), "Philosophie et Utopie", in *Lignes*, n.º 17, Paris, Hazan.
- Skinner, B. F. (1972), *Par delà la Liberté et la Dignité*, Paris, R. Laffont.