

# **O fenómeno educativo entre a ideologia e a utopia. O pensamento de Paul Ricoeur: fundamentos para uma educação emancipatória**

Manuel Tavares\*

O pensamento de Paul Ricoeur não é, ainda, muito discutido em Portugal, salvo em meios estritamente académicos. O presente artigo tem por finalidade pôr à discussão um dos aspectos fundamentais do profícuo pensamento de Paul Ricoeur - as questões relacionadas com a ideologia e a utopia, suas diferenças e analogias -, e demonstrar que tais temáticas, na medida em que tipificam a imaginação social e cultural de um determinado povo, podem constituir bases importantes para novas análises, reflexões e linhas de orientação do sistema educativo e da educação. Esta é, sempre, configurada por representações simbólicas de natureza ideológica ou utópica, sobrevive no conflito, nem sempre pacífico, entre uma e outra pendendo, umas vezes para a ideologia, algo aprisionadora, outras para a utopia, transgressora da ordem existente. A formação para uma cidadania plena e para a emancipação exige a assunção de novos pressupostos teóricos, quer a nível sociológico e axiológico, quer a nível epistemológico, pressupostos que, não podendo desligar-se de contextos ideológicos, supõem, todavia, novos olhares que possam reconstruir universos de sentido inovadores no âmbito educativo.

1

A questão educativa não representa um tema nuclear no pensamento de Paul Ricoeur. Para além de algumas reflexões e considerações sobre o ensino universitário, sobre a crise académica de 68 e sobre a sua experiência como reitor da Universidade de Nanterre, não há uma reflexão sistemática sobre o ensino e a educação. Todavia, o seu pensamento antropológico e ético, tal como os princípios filosóficos que lhe

---

\* Professor convidado da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Membro da UID - Observatório de Políticas da Educação e de Contextos Educativos

subjazem, tendo por finalidade a construção de uma ontologia, ainda que sempre em construção, podem contribuir para profundas reflexões no âmbito da educação e das teorias educativas. Por essa razão, as questões da ideologia e da utopia, nas suas relações analógicas e diferenciais, consideradas como conceitos configuradores da acção social, podem constituir fundamentos teóricos imprescindíveis para uma compreensão das relações de poder e contra-poder, da resistência à mudança e da mudança que atravessam vertical e horizontalmente o sistema educativo e os fenómenos do ensino e da educação em Portugal. Numa sociedade, caracterizada por um certo solipsismo e por um vazio axiológico e de representações políticas, a escola, como lugar de comunicação dialógica, pode e deve ser o espaço privilegiado para uma educação projectiva e libertadora em relação a todas as tradições atávicas e ideologicamente aprisionadoras.

Efectivamente, o sistema ideológico de uma determinada sociedade, enquanto lugar simbólico de expressão, nos seus diferentes níveis de produção, de invenção e de difusão, representa um âmbito privilegiado de confronto, conflitualidade, mediação e conciliação no seio do qual os actores sociais enunciam os seus desejos, os seus sonhos, projectos e aspirações tendo em vista a transformação social. Com efeito, o sistema de representação ideológica nunca é uma tradução fiel das relações sociais mas, frequentemente, é uma deformação das relações sociais existentes no sentido da legitimação e preservação de uma determinada ordem social.

Neste sentido, a ideologia é conservadora na medida em que se opõe a tudo o que pode ameaçar a ordem estabelecida. Todavia, não é correcto identificar toda a ideologia com um sistema de mistificação dado que ela, enquanto representação simbólica, tem uma função positiva na acção social. Em última análise, a ideologia é, nas suas múltiplas funções, uma interpretação da vida social e não pode ser pensada, a não ser em constante tensão dialéctica com a ideia de utopia, tendo em conta que ambas constituem expressões do imaginário social.

A utopia, pelo contrário – tendo em conta a sua dimensão positiva – é inovadora quando tem por finalidade a criação de um sistema de representações que não está em conformidade com o sistema estabelecido. De qualquer modo, a utopia é uma representação simbólica aplicável a um outro tempo e outro lugar e não a um tempo e lugar presentes. É por isso que P. Ricoeur fala de “ucronia”, ao referir-se ao tempo do projecto utópico enquanto tempo refigurado pela ficção narrativa.<sup>1</sup>

Partindo do princípio de que o fenómeno educativo não pode subsistir sem os princípios ideológicos que, ao longo do tempo, têm contribuído para a sua estruturação e para a coesão de todos os intervenientes no sistema educativo, é nossa convicção de que ele tem vivido, sistematicamente, num conflito insuperável entre a ideologia, algo aprisionadora, e a utopia que tende a transgredir o jogo complexo das relações existentes.

Não há educação sem princípios sólidos que a fundamentem, nem sem objectivos norteadores, nem tão pouco sem um sistema normativo a que todos devem submeter-se. E, neste aspecto, do ponto de vista formal, não há distinção entre o pensamento de direita e o de esquerda. A consciência do que somos, da nossa identidade colectiva, do que queremos e para onde vamos está, inevitavelmente, ligada a princípios ideológicos que, na maior parte das vezes, escapa aos actores sociais intervenientes no processo educativo. Todavia, esta consciência, configurada por uma ideologia é, frequentemente, geradora de mecanicismos que apenas fazem funcionar o sistema, reproduzindo e perpetuando as relações sociais existentes. Preparar os jovens para o que existe, para uma realidade política, social e económica pré-definida tem sido uma das funções ideológicas do ensino. Por outro lado, quase silenciosamente, vão emergindo dinâmicas de transformação que representam uma agressão ao presente, uma distanciação crítica em relação ao que é aceite como indiscutível e inalterável. Esta tendência horizontal - porque ela não vem de cima - que perpassa o sistema educativo, no sentido da sua desconstrução/reconstrução e refiguração, liga-se à utopia.

Na época actual, o sistema educativo e a educação vigentes vivem numa tensão pouco dialéctica entre duas orientações ou mandatos diferentes e antagónicos: por um lado, a exigência de educar/formar para a excelência, tendo em vista a eficácia exigida pela sociedade tecno-científica do capitalismo selvagem neo-liberal e, por outro, a exigência de uma democratização profunda que supõe uma orgânica diferente do sistema educativo e novas regras de relacionamento no âmbito da comunidade educativa. A primeira exigência rege-se por princípios ideológicos relacionados com o pressuposto de que o único modelo de sociedade e de regime é o capitalismo e, ao mesmo tempo, o único paradigma de escola que lhe corresponde é aquele que existiu antes da massificação do ensino. Só esse, elitista na sua essência e nos seus propósitos, corresponde à economia competitiva de mercado. Chamar-lhe-emos modelo educativo regulador, glosando a terminologia de Boaventura de Sousa Santos, aplicada à sociologia (Santos, 2000: 29-31).

A segunda, algo tímida, democrática nos seus princípios e propósitos, procura ser integradora e multicultural, tolerante em relação às diferenças que hoje existem no sistema educativo e, por outro lado, procurando, do ponto de vista axiológico, epistemológico e pedagógico dar resposta à diversidade. Chamar-lhe-emos modelo educativo emancipador, na mesma linha de B.Sousa Santos e de outros pensadores, como Habermas e mesmo P. Ricoeur.

Ora, é no âmbito deste conflito, pouco dialéctico como dissemos, que a questão da ideologia e da utopia tem cabimento no domínio do sistema educativo e da educação.

A ideologia é, por um lado, reprodutora e perpetuadora do sistema de relações e correlações sociais existentes e, por outro, um factor de coesão social; a utopia, por

sua vez, é uma agressão-transgressão ao e do presente, uma distanciação crítica que tem por finalidade procurar a sua transformação, mas também pode ser, na sua fragilidade, um discurso patológico produtor de sistemas totalitários. Neste sentido, a ideologia e a utopia podem surgir como distorções opostas mas, a um nível mais profundo, têm funções constituintes complementares.

Ideologia e utopia são, assim, elementos que contribuem para a constituição dos laços analógicos presentes na sociedade e na história, mas possuem também uma patologia própria que acaba por obscurecer tal função. Por isso, é necessário fazer uma crítica da ideologia e da utopia e tal crítica é levada a cabo pela razão prática, por uma razão que não se dissocia da realidade social existente.

A partir do conceito de incongruência de K. Mannheim, é possível a construção da função integradora e configuradora da ideologia e da função subversiva e refiguradora da utopia. Mannheim tentou colocar os problemas da ideologia e da utopia dentro de um quadro comum, isto é, considerando-os como atitudes de desvio em relação à realidade.

Na obra *Ideologia e utopia*, Ricoeur afirma que é necessário procurar as funções da ideologia e da utopia nas expressões literárias e semânticas para, posteriormente, estabelecer a correlação entre elas. É, pois, a partir do conceito de incongruência de K. Mannheim que se desenvolve a sua investigação:

Tomo como ponto de partida este conceito porque a possibilidade de incongruência, de discrepância, pressupõe já de muitas maneiras que os indivíduos, tal como as entidades colectivas se relacionam com as suas próprias vidas e com a realidade social, não apenas de acordo com o modo de uma participação sem qualquer distância, mas precisamente segundo o modo da incongruência. Todas as figuras de incongruência devem fazer parte da nossa pertença à sociedade. Creio que isto é certo até ao ponto de que a imaginação social é parte constitutiva da realidade social. De modo que aqui o suposto consiste precisamente em que uma imaginação social, uma imaginação cultural opera de maneira construtiva e destrutiva como afirmação e como recusa da situação presente. Portanto, poderia ser uma hipótese frutífera a de que a polaridade entre a ideologia e a utopia tem que ver com as diferentes figuras da incongruência típicas da imaginação social. E talvez o aspecto positivo de uma e o aspecto positivo de outra estejam na mesma relação de complementaridade em que estão o aspecto negativo e patológico de uma com o aspecto negativo e patológico da outra. (Ricoeur, 1989: 46-47)

O texto anterior é suficientemente esclarecedor relativamente ao problema da ideologia e da utopia nos seus diversos aspectos – positivo e negativo – e, além disso, em relação à polaridade existente entre ambas.

A reflexão sobre a ideologia e a utopia, no posicionamento de Ricoeur, deve incluir-se no plano da ênfase que atribui ao carácter situado da existência humana e no âmbito da razão prática, tendo sempre em conta, por um lado, a «recapitulação

crítica»<sup>2</sup> das heranças da tradição filosófica e, por outro, os projectos de uma sociedade em que os indivíduos sejam mais livres no seio de «instituições justas.»<sup>3</sup> É neste aspecto que, com alguma pertinência, se coloca a formação das novas gerações. Formar para a assunção de uma cidadania plena é assumir outros pressupostos teóricos, quer do ponto de vista sociológico e axiológico, quer epistemológico. As reflexões de Ricoeur sobre a ideologia e a utopia estabelecem algumas rupturas, tendo em conta as concepções tradicionais relativamente ao tema em análise que, em síntese, foram aludidas anteriormente. Pode dizer-se que, ainda que as suas reflexões sejam conceptuais, o seu ponto de partida a propósito da reflexão sobre a ideologia são os conceitos de acção social e de relação social de Max Weber. Segundo este autor, «há acção social a partir do momento em que o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e em que o comportamento de um deles se orienta em função do comportamento do outro.»<sup>4</sup> O conceito de relação social liga-se, pois, à significação da acção, às ideias de uma estabilidade e previsibilidade de um sistema de significações.

Aquilo que, de facto, interessa a Ricoeur é a rede conceptual da acção humana, tendo em vista a elaboração de uma antropologia filosófica que seja o mais ampla e holística possível. Separando-se das concepções pós-modernas do neoliberalismo e dos teóricos da globalização que declaram o fim da ideologia e da utopia, assim como o fim da história, Ricoeur reserva no seu percurso reflexivo um lugar privilegiado às temáticas da ideologia e da utopia e às relações entre elas.

Na obra já referida, o autor defende a tese de que a relação entre ambas tipifica o que ele designa por imaginação social e cultural. A ideologia é a imaginação enquanto retrato, na medida em que repete e justifica o que existe através de uma imagem da realidade; a utopia, por sua vez, tem a capacidade de redescrever a vida; tem, por isso, um poder ficcional. Pode afirmar-se, então, que se a ideologia é a imaginação enquanto retrato, a utopia é a imaginação como ficção, «é sempre um olhar a partir de um lugar que não existe» (Ricoeur, 1989: 285).

Tanto o discurso ideológico como as narrativas utópicas costumam articular-se com as temáticas da metáfora e da imaginação. Pode dizer-se que estas últimas constituem o contexto central das lições sobre a ideologia e a utopia. A metáfora – acrescenta Ricoeur – «é o processo retórico pelo qual o discurso liberta o poder que têm certas ficções para redescrever a realidade.» Noutro momento, a metáfora é apresentada «como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver o poder criativo da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desenvolvido pela ficção» (Ricoeur, 1980:15 e 14).

Costuma afirmar-se que a ordem do discurso metafórico é diferente da ordem literal na medida em que o primeiro constitui um desvio do sentido literal. Ora, Ricoeur sustenta que a metáfora não pode ser considerada como um desvio em relação ao discurso

literal, mas que deve ser entendida como o resultado de uma interação semântica, de uma tensão entre a palavra e a frase em que a metáfora surge. O sentido literal é o lexical, não existindo nenhuma relação primordial entre uma palavra e a sua representação. A metáfora é, pois, uma das representações possíveis da palavra. O sentido de uma palavra é, sobretudo, o uso que dela se faz e, por isso, não é algo definitivamente estabelecido. A metáfora é um acontecimento do discurso cuja finalidade é a reconstrução de um universo de sentido inovador que possa recriar a ordem do mundo e da existência. Do mesmo modo que em todo o acto criador existe um momento de transgressão e um momento de transposição de sentido, a utopia, enquanto metáfora, é transgressão de uma ordem semântica – pode sê-lo, inclusive, de uma ordem educativa ou social existente – e transposição de sentido uma vez que tem o poder simbólico de redescrever a realidade.

Do mesmo modo que não é correcto descrever a representação metafórica como um desvio relativamente ao sentido literal, também não o é a descrição da representação ideológica como um desvio da representação científica. Ricoeur atribui grande importância ao sentido metafórico e ao sentido ideológico, uma vez que considera que o sentido verdadeiro está, também, no âmbito do metafórico e do ideológico, na mesma linha de Aristóteles da «pluralidade dos níveis de cientificidade.»<sup>5</sup> Nesta perspectiva, a metáfora assume uma pretensão ontológica porque pode ser um veículo para outro universo de sentido, isto é, para uma visão de outro modo de ser, de «um ser-como» (Ricoeur, 1985: 281).

Do mesmo modo que uma metáfora caracteriza o sentido da linguagem, também a ideologia é uma mediação simbólica que confere um sentido à acção humana e à realidade social. Ricoeur escreve a propósito:

A ideologia é um fenómeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social tem desde sempre uma constituição simbólica e implica uma interpretação, em imagens e representações, da própria relação social.<sup>6</sup>

Considerado deste ponto de vista, o fenómeno ideológico surge em toda a sua extensão ao nível do seu carácter significante; isto quer dizer que a ideologia é considerada como um sistema de significações simbólicas cuja finalidade é a integração dos indivíduos numa comunidade. A ideologia mantém e reforça uma situação social determinada e, neste sentido, «apresenta-se-nos com o signo da suspeita» (Cragnolini, 1992: 193).

Ricoeur põe em causa a perspectiva marxista sobre a ideologia, dado que Marx a considera apenas como uma forma de mistificação e de falsificação do real,

de modo que a ideologia se limita a ser entendida como uma forma de alienação.<sup>7</sup>

O conceito marxista de ideologia é a negação da autonomia que é concedida às representações da consciência. A partir da concepção de ideologia como distorção, Ricoeur inicia uma espécie de «fenomenologia genética» (1989: 326), isto é, uma análise regressiva do sentido, «uma tentativa de aprofundar procurando sob a superfície do sentido aparente os sentidos mais fundamentais» (1989: 326), os sentidos mais profundos. O conceito marxista de ideologia como distorção define-a, segundo Ricoeur, a um nível superficial e redutor.

No sentido marxista, a realidade é uma actividade produtiva, a *praxis* e, perante ela, a ideologia é uma mistificação dessa realidade, ou seja, é uma falsa consciência. Ricoeur discorda desta perspectiva, tal como dos filósofos que fazem a distinção entre ideologia e ciência, como é o caso de Althusser.

De facto, a posição contemporânea sobre a construção científica é bem diferente da que existia no princípio do séc. XX, sob a influência do paradigma positivista. Se tivermos em consideração a perspectiva epistemológica de K. Popper e dos autores da Escola de Frankfurt, a ciência não se constrói autonomamente em relação à ideologia, uma vez que o sujeito epistémico nunca pode distanciar-se das condições histórico-culturais pré-compreensivas da realidade. O sujeito é, em primeiro lugar, um ser social, portador de valores e crenças, de interesses, de perspectivas e expectativas relativamente ao presente e ao futuro. Todas as condições subjectivas e ideológicas são, por isso, condicionantes da objectividade científica e da cisão entre ideologia e ciência. Daí a importância que assume a crítica em todo o processo de construção científica.

A exposição da questão da ideologia e da utopia conduz Ricoeur a uma dupla discussão: a primeira, em discordância com as teses de Althusser, a segunda, permite a aproximação a Gadamer e a Habermas. A utopia adopta a forma de um interesse pela emancipação e pela pré-compreensão da tradição. As reflexões sobre a ideologia e a utopia são a ocasião para esclarecer, numa primeira abordagem, a relação entre a *doxa* e a *episteme* e, posteriormente, tanto as relações entre a convenção e a argumentação como entre a convicção e a deliberação. De facto, a acção concretiza-se nos discursos, nas obras culturais que, por sua vez, são a condição para uma hermenêutica do sujeito. Como bem diz Ricoeur, o *cogito* não é puro e a *praxis* também não é imediata. A vida real é representada nos discursos que, por sua vez, supõem determinadas convicções mais ou menos fortes, mais ou menos intensas ou imaginárias. Estas convicções substancializam-se na ideologia e na utopia.

O âmbito das convicções ideológicas ou utópicas pode exemplificar-se com o pensamento de Marx. O percurso das primeiras obras de Marx, adverte Ricoeur, é uma progressão no sentido de caracterizar o que é o «real.»

A determinação da natureza da realidade afecta o conceito de ideologia, na medida em que Marx a define como o que não é real, como falsa consciência e, em última análise, como mistificação da realidade. O contraste coloca-se, pois, entre ideologia e realidade e não, como acontecerá posteriormente – por exemplo em Althusser –, entre ideologia e ciência.

Segundo Ricoeur, as representações que permitem a relação social não podem iludir o fenómeno ideológico. Ao contrário de Althusser, para quem existia uma ruptura epistemológica entre as representações ideológicas, por um lado – alienantes, na sua perspectiva – e uma ciência da *praxis*, por outro, a perspectiva hermenêutica não estabelece uma ruptura entre o científico e o ideológico e, além disso, põe em causa a ideia do carácter não ideológico da ciência, sobretudo no âmbito das ciências sociais, uma vez que é extremamente difícil a existência de uma neutralidade axiológica dos cientistas. Toda a teoria científica está implicada nas condições socio-culturais concretas e, sendo assim, não pode subtrair-se às condições ideológicas, ou seja, às representações sociais, económicas, históricas e axiológicas. De facto, as teorias científicas não podem separar-se das condições materiais e intelectuais de uma determinada totalidade social:

(...) a teoria social não pode separar-se totalmente da condição ideológica, não pode sequer efectuar uma reflexão total nem aceder ao ponto de vista capaz de exprimir a realidade que a subtrairia à mediação ideológica a que os outros membros do grupo social estão submetidos.<sup>8</sup>

Não é possível que a ciência se separe por completo da ideologia, nem sequer é possível um discurso sobre a ideologia que não seja ideológico, uma vez que as imagens que um determinado grupo social transmite de si mesmo são interpretações que pertencem à própria constituição das relações sociais.

Efectivamente, a existência social possui uma estrutura simbólica que se baseia na linguagem e, por isso, pode ser sempre objecto de uma deformação ou falsificação. A linguagem da vida real é o discurso da acção e só tendo em conta esta estrutura simbólica se pode entender, não só o fenómeno ideológico enquanto discurso, mas também a compreensão do sentido global da própria ideologia. O que Ricoeur pretende não é negar a legitimidade do conceito marxista de ideologia, mas proceder à sua ampliação. Com Habermas, partilha a ideia de que é necessário proceder a uma crítica das ideologias tendo por finalidade a emancipação. Todavia, se esta crítica não for efectuada pela hermenêutica – pensa Ricoeur – pode permanecer-se no âmbito ideológico ou utópico.

Dado que a acção social é mediada simbolicamente, a ideologia não pode ser evitada; faz parte, de um modo indiscutível, do jogo das relações sociais, apesar

do seu carácter polémico; o esforço crítico pretende elevar a ideologia ao seu nível integrador e não mistificador; quer dizer, a ideologia não pode ser considerada, apenas, como um conjunto de falsas representações, ou seja, como uma ilusão que se opõe às representações verdadeiras, mas como algo que contribui para a coesão social. De facto, não se pode esquecer que a ideologia tem, do ponto de vista social e histórico, um carácter integrador. A coesão social não pode ser assegurada sem as ideias e outras representações que fazem parte de uma determinada cultura. Com efeito, são os hábitos e costumes de um povo, as representações sociais, os diferentes níveis da língua, as crenças e expectativas de um povo que conferem identidade colectiva a uma determinada comunidade e, simultaneamente, contribuem para unidade, identidade e coesão sociais. Além disso, a vida real é socialmente significativa, é simbólica; o que significa que a ideologia, enquanto representação simbólica, é um fenómeno omnipresente em toda a actividade social.

Nesta perspectiva, a ideologia não pode considerar-se exclusivamente como uma falsa representação da realidade; nem como uma opção entre verdade e falsidade, mas deve ser vista nos termos de uma deliberação sobre a relação entre o que é uma representação e a *praxis*.

De facto, a ideologia é, sobretudo, uma representação da realidade e a distorção é um dos níveis no interior dessa representação e não, como pretendia Marx, o paradigma de toda a ideologia. Inclusivamente, pode-se dizer que na perspectiva de Ricoeur, deve ser considerada como consciência simbólica configuradora do real, em contraste com a consciência configuradora ou transfiguradora do possível que caracteriza a utopia.

Ao evocar o debate entre Gadamer e Habermas, Ricoeur inicia um discurso de carácter hermenêutico subordinado às condições de toda a compreensão de carácter histórico. Do mesmo modo que Habermas, Ricoeur assume que é possível uma crítica das ideologias e que tal crítica é sustentada por um interesse de emancipação. No entanto, este interesse funciona sempre como uma ideologia ou uma utopia e não se afasta de outros interesses que Habermas descreve como interesses pelo domínio instrumental e pela comunicação histórica apoiada na compreensão das heranças culturais. A tarefa de uma filosofia crítica é, precisamente, a de desmascarar os interesses subjacentes ao conhecimento (Ricoeur, 1986: 390). De facto, o conhecimento da sociedade não se identifica com o conhecimento da natureza, uma vez que aquele se inscreve sempre numa relação de pertença a uma tradição cultural anterior. O saber da crítica das ideologias está condenado a ser um saber parcial e fragmentário, insular. A sua incompletude está fundada hermeneuticamente na condição original e insuperável que faz com que a distanciação seja sempre um momento de pertença. Deste modo, a crítica das ideologias é algo que nunca está completo.

Todo o homem pertence a uma história, a uma classe, a uma nação e a uma cultura. É, pois, o carácter integrador da ideologia que tem a dupla função de justificação e falsificação. Ela é indispensável para uma comunidade histórica, na medida em que traduz a pluralidade de discursos, a diversidade de opiniões, as crenças e a heterogeneidade das tradições; no entanto, esta função integradora pode tornar-se alienante se a ideologia se autonomizar em relação à acção social e funcionar como um sistema de representações ao qual se devem submeter os indivíduos na prática social, podendo ser, neste caso, considerada como mistificadora e como uma falsa consciência da realidade, no sentido que lhe é atribuído por Marx.

Tendo em conta que a ideologia é indispensável para qualquer sociedade, Ricoeur considera, em primeiro lugar, que ela é o modo como uma determinada comunidade social estabelece a sua coesão e, neste sentido, é mais justificadora do que mistificadora.

Os sistemas de legitimação podem ser considerados ideologias ainda que, como vimos, não deva identificar-se toda a ideologia com o que Marx chama mistificação. De facto, a ideologia tem uma função mais primitiva e mais fundamental do que toda a distorção e, nesta perspectiva, constitui uma espécie de metalinguagem para as mediações simbólicas imanentes à acção social colectiva. Como representação de uma cultura, ela «preserva e conserva o grupo social tal qual ele é» (Ricoeur, 1989: 388).

Para além disso, a ideologia deve ser também entendida como representação integradora, distorção sistemática e mistificação. No primeiro sentido, Ricoeur afirma:

(...) estes sistemas de legitimação podem chamar-se, se se quiser, ideologias, com a condição de não identificar de imediato ideologia e mistificação e de reconhecer às ideologias uma função mais primitiva e mais fundamental do que toda a distorção, consistindo em dispor de uma espécie de metalinguagem para as mediações simbólicas imanentes à acção colectiva. As ideologias são em primeiro lugar um tipo de representação que redobram e reforçam as mediações simbólicas, conferindo-lhes, por exemplo, a categoria de narrativas, crónicas, por meio das quais a comunidade 'repete' de algum modo a sua própria origem e a comemora (Ricoeur, 1989: 424).

Esta função de integração do fenómeno ideológico consiste, pois, na reactualização dos acontecimentos que uma determinada comunidade considera constitutivos do fundamento da sua própria identidade. Trata-se, acrescenta Ricoeur, «de uma estrutura simbólica da memória social» (1989: 424). Devido a isso, em todas as culturas se encontra a comemoração ritualizada dos acontecimentos que marcaram e reafirmaram uma determinada nação, como é o caso da Independência dos Estados Unidos, a Revolução Francesa, a Revolução de Outubro ou, no caso português, a queda da ditadura a 25 de Abril de 1974. É a comemoração que permite o encontro de um povo com as suas próprias origens, isto é, com a fundação de um povo

historicamente reconhecido. Neste caso concreto, a função da ideologia é a de difundir a convicção de que os acontecimentos fundadores são parte integrante da memória social e, através dela, da própria identidade de uma comunidade, ou seja, a consciência profunda de pertença a uma nação, a um povo, a uma cultura. A imagem de estabilidade e durabilidade expressa o nível mais profundo do fenómeno ideológico (Ricoeur, 1989: 425), dado que faz apelo a uma certa sacralização das origens, a uma sacralidade que, por sua vez, faz parte da história mitológica dos povos. Deste ponto de vista, a ideologia transforma-se numa crença dogmática e, frequentemente, solitária, como teremos oportunidade de ver em seguida. Com efeito, a ideologia é de uma ambiguidade insuperável, como o mostra Ricoeur<sup>9</sup> já que, por um lado, funda a comunicação social por ser uma espécie de *stock* de ideias e de representações que definem a pertença de um povo a uma cultura e, por outro, pode ser dissimulação de uma determinada realidade social opressiva. É neste duplo sentido e nesta ambiguidade que a ideologia é indissociável da utopia, como veremos.

No seu sentido negativo, a ideologia pode manifestar-se, também, na linguagem. Na perspectiva de Habermas, o fenómeno da dominação é produzido na esfera da acção comunicativa. De facto, Habermas considera que a ideologia é um modo distorcido de comunicação, é a distorção sistemática das relações dialógicas. Daí a necessidade de uma crítica que revele o carácter mistificador e falsificador do discurso ideológico.<sup>10</sup>

A linguagem, sobretudo na sua expressão retórica, é dominação; e toda a dominação quer justificar-se através dos mais variados instrumentos que tem à sua disposição. A linguagem retórica, ao recorrer a noções pretensamente universais, tem um carácter ilusório, dissimulador; é distorção da realidade e, daí, a importância de uma hermenêutica crítica da linguagem como instrumento retórico e metodológico tendo em vista uma crítica da ideologia (Ricoeur, 1986: 421), crítica que, como dizíamos, nunca está completa.

Efectivamente, a retórica é, como a história o demonstra, um instrumento de legitimação do poder através da persuasão. Este fenómeno de legitimação constitui o segundo nível do fenómeno ideológico (Ricoeur, 1986: 423).

No entanto, a função de integração e a função de legitimação não são independentes uma da outra; pelo contrário, a função de integração prolonga-se na de legitimação e esta na função de dissimulação. É a partir da função positiva da ideologia que se desenvolve a função de legitimação do poder. De facto, na medida em que os acontecimentos originais estão cada vez mais distantes, a tendência é para a mecanização e domesticação das recordações. A ideologia perde a sua força mobilizadora, e tem a propensão para se tornar justificadora do poder e da autoridade, facto que permite que uma determinada comunidade se exprima a nível mundial

como um indivíduo indissolúvel. É o caso, por exemplo, das velhas comemorações estereotipadas nos países ditatoriais em que os rituais mecanizados têm como objectivo o culto da autoridade e, simultaneamente, a afirmação internacional sob o signo da coesão. Neste aspecto, a ideologia converte-se, efectivamente, num aprisionamento, na medida em que o seu carácter dogmático implica uma leitura artificial e autoritária da vivência de um povo e do seu lugar na história. O poder autoritário tem a tendência a maximizar o seu domínio e a sua importância histórico-cultural na história mundial. A ideologia, neste aspecto – e utilizando a expressão de Althusser –, é uma interpelação ao sujeito em nome de um sujeito único e absoluto: o Estado.

Se a ideologia aponta, essencialmente, para o reforço e apresentação da realidade social presente, imaginando, sobretudo, o passado fundador, a utopia – como veremos – projecta, pelo contrário, a imaginação para além do real, tendo em conta a refiguração ou a transfiguração do mundo humano no futuro.

## II

O conceito de utopia foi, ao longo do séc. XX, um conceito fundamental nas lutas políticas e ideológicas. Por um lado, os liberais, desejosos de manter o seu estatuto social presente e temerosos relativamente à perda do poder político e económico; por outro, os socialistas e comunistas, projectando-se no futuro, pretendiam transformar a realidade social invocando um futuro abstracto e imaginário. Finalmente, os ultra-conservadores agarrados ao passado e às tradições, seguramente irreversíveis, pretendiam perpetuar os resquícios de uma ideologia a todos os títulos anacrónica. As ficções utópicas traduzem, cada uma a seu modo, representações paradisíacas em espaços históricos abstractos, ainda que revelando horizontes espaço-temporais de esperança.

As utopias clássicas aspiram a uma vida melhor e mais segura, apresentam-se como um sonho do bem, sem meios nem métodos eficazes de execução. No entanto, as ficções utópicas são interessantes, ainda que sejam um sonho à margem da realidade pelo facto de se situarem «entre o realizável e o impossível» (Ricoeur, 1989: 319); têm, pois, o privilégio de dar forma a uma nova realidade.

Com efeito, apesar da dimensão crítica e projectiva da utopia e da sua importância no mundo contemporâneo, é verdade que o pensamento utópico atravessa uma crise que não é alheia ao que foram as suas patologias, particularmente na história mais recente do mundo ocidental.

Apesar de tudo, a utopia no mundo actual pode bem ser uma investigação sobre os novos valores e os novos tipos de relações entre os seres humanos; pode e deve ser o resultado de uma interpretação da realidade histórica, social, política e

educativa tendo por finalidade a busca de novos horizontes de sentido; não pode ser, como o foi no passado mais ou menos recente, uma visão dogmática de um mundo pretensamente absoluto e fechado em si próprio, facto que conduz a formas sociais e políticas sinistras e totalitárias. De qualquer modo, parece que a utopia, considerada no seu sentido positivo, é uma necessidade vital para os seres humanos e, sem ela, a sociedade não pode projectar-se no futuro. Sem dúvida que é legítima a recusa das formas utópicas que, de algum modo, possam aprisionar o ser humano, sobretudo no que diz respeito aos direitos fundamentais; mas também é legítimo pensar em novas formas de realização do ser humano na sociedade e, particularmente, manter aberta a sociedade e a história a outras formas de discurso, a outras narrativas, ainda que, de momento, não sejam conhecidas; pior ainda do que uma utopia realizada, que uma utopia ideológica, é a ausência de utopia. No princípio do terceiro milénio, mais do que pensar em novas formas de sociedade, urge pensar em formas novas de relações sociais e em estratégias políticas adequadas que tenham em vista a diminuição das assimetrias e de todas as formas de exclusão social.

No domínio educativo, essa dimensão utópica ou utopística, como alguns autores preferem, relaciona-se com o sonho de uma escola para todos, profundamente democrática, emancipadora, que integre e partilhe as diferenças e que a todos garanta o direito ao sucesso. Essa dimensão legítima, bem enraizada nos acontecimentos presentes, é a aposta numa educação para a tolerância, para a paz, contra a guerra e contra todas as formas de violência. A educação para a tolerância é absolutamente necessária para evitar a violência.

De facto, a partir das experiências sociais vividas ao longo da história em que o mal esteve e está presente – sobretudo nas experiências catastróficas da guerra –, deve pensar-se na possibilidade de o evitar ou reduzir no futuro. A proposta de uma sociedade alternativa, a partir do questionamento radical do existente, responde a um exercício da imaginação para pensar outro modo de ser e de existir. Manter abertas as portas da esperança é, na nossa opinião, a função libertadora da utopia e é, também, a partir da escola que a esperança renasce.

Enquanto que a ideologia preserva e conserva a realidade, a utopia questiona e revela a capacidade crítica dos grupos sociais relativamente a todos os aspectos da vida social. Ela é a expressão do inconformismo e do desejo de transformação que caracteriza o ser humano nas suas relações comunicativas. Ela é, afirma Ricoeur, «o sonho de outro modo de existência familiar, de outro modo de apropriação das coisas e de consumo de bens, de outra maneira de organizar a vida política, de outro modo de viver a vida religiosa» (1986: 427), de outro modo de educar e formar. Por isso, as diferentes utopias produzidas na história revelam projectos distintos em relação ao

modo de viver em sociedade, tendo, no entanto, sempre em conta a harmonia social e a felicidade humana.

A utopia, tal como a ideologia, pode inscrever-se na ordem simbólica das representações; mas, contrariamente à ideologia, a utopia configura um para além do espaço e do tempo sócio-histórico. Representa um deslocamento da acção para um futuro promissor que não tem o seu lugar num espaço e num tempo determinados. A função da utopia é a de projectar a imaginação para um lugar-ausente, à margem de qualquer realidade. É, como diz Ricoeur, «*un nulle part*» (1986: 427). O deslocamento da acção através da representação torna-se mais manifesto no plano colectivo; a este nível, as representações são, principalmente, sistemas de legitimação e de justificação, seja da ordem estabelecida ou de uma ordem susceptível de substituir a ordem existente.

A função positiva de integração da ideologia pode corresponder à função utópica da proposta de uma sociedade alternativa, imaginando novas formas de vida, de governo e de produção económica. Perante a oferta de legitimação de uma ordem social, que a ideologia propõe, a utopia desmascara as pretensões autoritárias de todos os sistemas sociais existentes. Deste ponto de vista, a utopia tem a função de subverter as diversas formas de poder político subministrando alternativas imaginárias sobre o poder e sobre a organização social. É, pois, sempre uma crítica ao poder existente.

O que definitivamente está em jogo em toda a ideologia é a legitimação de um determinado sistema de autoridade; o que está em jogo em toda a utopia é imaginar uma maneira diferente de usar o poder (Ricoeur, 1989: 221).

A utopia, tal como a ideologia, confronta-se com a sua patologia, na medida em que pode ser um sonho louco, imprudente e, por vezes, sanguinário.

Do mesmo modo que Ricoeur salientou um paradoxo político, estabelece também um paradoxo das convicções: da convicção mais utópica pode nascer a ideologia mais mortífera. Por isso, não é possível separar o problema da ideologia do problema da utopia. De facto, se é a partir da utopia que se pode fazer a crítica da ideologia, a função positiva da ideologia pode preservar-nos da possível loucura da utopia.

Na sua dimensão negativa, a utopia, pelo seu carácter dogmático, pode conduzir a formas políticas repressivas, como, por exemplo, às ditaduras e a formas subtis de autoritarismo.

A utopia ideológica pode bem ser a expressão da vertente negativa e totalitária, tanto da utopia como da ideologia, enquanto fenómenos estruturais da imaginação simbólica e cultural. O que de positivo e genuíno existe na ideologia e na utopia perde-se a partir do momento em que se unem os dois conceitos. A ideologia pode ser

distorção e mistificação, mas pode ser também uma visão simbólica e integradora da acção humana; por sua vez, a utopia pode ser a expressão de uma patologia social, mas, além disso, pode ser libertadora ao nível do imaginário social. A partir do momento em que uma ideologia pretenda ser a expressão real de uma utopia, estamos perante uma utopia ideológica, ou seja, perante uma distorção totalitária do real que «anuncia tiranias futuras» (Ricoeur, 1986: 429). É o que Ricoeur demonstra no texto seguinte:

Uma espécie de lógica louca do tudo ou nada substitui a lógica da acção, a qual sabe sempre que o desejável e o realizável não são coincidentes e que a acção produz contradições ineludíveis, por exemplo, para as nossas sociedades modernas, entre a exigência de justiça e a de igualdade. A lógica da utopia converte-se, então, numa lógica do tudo ou nada que, a uns conduz ao afastamento através da escrita, a outros ao encerramento numa nostalgia do paraíso perdido, e a outros ainda a matar indiscriminadamente (1986: 430).

Com efeito, as narrativas utópicas conhecidas, desde a *República* de Platão, *A melhor das repúblicas* de Thomas More, *A cidade do Sol* de Campanella, até ao *Novo mundo industrial e societário* de Fourier e *O melhor dos mundos* de Huxley, constroem uma sociedade a partir de um modelo intelectual. A ideia de construção de uma sociedade *a priori* pode explicar os dogmatismos das utopias. A partir de uma verdade absoluta pretende-se aplicá-la aos cidadãos eliminando, em última análise, os direitos individuais a favor de uma ideia pretensamente colectiva. A vida privada é invadida e controlada, os dissidentes são perseguidos e eliminados e todo o espírito crítico aniquilado. A ideia sinistra prevalece, assim, sobre a realidade.

De facto, ninguém pode fazer política se não tiver uma proposta de um ideal ao nível das relações sociais e económicas, sob pena de cair num pragmatismo vulgar ou de se limitar a administrar o que existe sem a preocupação de o transformar. Não existe, pois, um pensamento político sem projectos inovadores relativamente à realidade existente. É isto que pode distinguir um verdadeiro homem de Estado, que quer exercer o poder com a finalidade de transformar a realidade social, de um simples político. O homem de Estado deseja sempre «o melhor dos mundos», enquanto que o simples político pretende, apenas, alcançar o poder pelo poder. Nesta perspectiva, a utopia pode inserir-se no âmbito dos ideais políticos fundamentados numa realidade que urge transformar e não numa realidade baseada num modelo *a priori* à margem da realidade social. Neste sentido, a utopia, considerada como um ideal humano, tem um carácter transformador, «representa a maior reivindicação de uma realização» (Ricoeur, 1986: 430) uma vez que é uma crítica às estruturas sociais existentes. Assim, a utopia é o que deve ser, em oposição ao que é; «quer ser uma escatologia realizada» (Ricoeur, 1986: 430).

Neste aspecto, Ricoeur questiona-se sobre a função da crença cristã na dialéctica entre a ideologia e a utopia. Refere-se à «utopia fundamental», expressão inspirada na teologia patrística, e que aponta para a unidade do género humano e para a personalização das relações sociais. No entanto, esta «utopia fundamental» não será, ela própria, uma ideologia?

O que, a propósito, se pode dizer é que a fé possui as duas dimensões na medida em que, por um lado, é o apego à tradição e ao dogma e, por outro, é uma abertura a uma ética da convicção que pode, de facto, inspirar novas perspectivas do poder e da sociedade.<sup>11</sup> Perante o perigo da patologia das utopias que, em última instância, pretende a realização histórica dos seus ideais, a escatologia tem uma função crítica que impede o enclausuramento da utopia em si mesma. Os dogmas escatológicos cristãos permitem superar o absurdo aparente da história, na medida em que, graças a eles, os perigos da história não são fonte de temor e de desconfiança. O cristão, vivendo na ambiguidade da história profana, inscreve-a numa história sagrada que, para ele, tem um sentido, ainda que oculto no mistério. É a fé na redenção e na salvação o que domina toda a visão que o cristão tem da história.<sup>12</sup> A esperança cristã, substancializada na ética do Sermão da Montanha, subministra um horizonte global de sentido que inspira as utopias e dá vigor à acção; no entanto, a esperança cristã permanece sempre na ordem simbólica e num para além da história, o que não significa que não tenha um papel de referência para a existência social no presente histórico.<sup>13</sup>

Perante uma moral da responsabilidade, «moral da força, da violência regulada, da culpabilidade calculada»,<sup>14</sup> que pode conduzir a um realismo político ou a um maquiavelismo, propõe-se uma moral da convicção que possa fazer uma pressão constante sobre a moral da responsabilidade tendo por objectivo conferir à acção política e económica um rosto humano, quer dizer, «querer à humanidade como uma totalidade (...) e querer à pessoa como uma singularidade» (Ricoeur, 1991: 252). Não se trata, acrescenta Ricoeur, da realização imediata desta moral – a da convicção – mas de «exprimi-la indirectamente pelo conjunto de pressões que ela pode exercer sobre a moral da responsabilidade» (1991: 252).

A utopia, não obstante estar ligada à moral da convicção, pode bem ser uma forma de pressão sobre as tendências mais perversas da acção política; pode ser, pois, uma moral vigilante e, até, uma moral intempestiva.

Ao referir-se a Th. Munzer, Ricoeur afirma que a utopia representa «a maior reivindicação de uma realização, aqui e agora, de todos os sonhos que a imaginação acumulou, através do judaísmo e do cristianismo, nas representações do fim da história. A utopia quer ser uma escatologia realizada» (1986: 429) no presente.

Em todo o caso, a intenção da utopia é a mudança da realidade, é a produção de uma nova realidade para além do tempo presente, ainda que fundamentada no presente e no passado. É neste aspecto que tem cabimento a função produtora da imaginação. Veja-se o modo como Ricoeur nos apresenta a função da imaginação na ideologia e na utopia:

Por um lado, a imaginação pode funcionar para preservar uma ordem. Neste caso, a função da imaginação consiste em colocar em cena um processo de identificação que reflecta essa ordem. Aqui, a imaginação tem a aparência de um quadro ou pintura. Mas, por outro lado, ela pode ter uma função destrutiva e pode também promover o progresso. Neste caso, a sua imagem é de produção; trata-se de imaginar algo diferente, um *nulle part*. Em cada um dos seus três papéis, a ideologia representa o primeiro tipo de imaginação pois tem uma função de preservação, de conservação. Em oposição, a utopia representa o segundo tipo de imaginação; é sempre um olhar de um lugar que não existe (1989: 285).

A partir do que foi exposto, tem sentido estabelecer a relação entre o papel da imaginação na utopia e na metáfora. De facto, a imaginação produtora conduz o pensamento a pensar para além do presente. Do mesmo modo, a função simbólica da metáfora não pretende ilustrar algo já construído, mas introduzir uma nova dinâmica na actividade do pensamento, na medida em que a metáfora é «transposição» (Ricoeur, 1980: 30) de sentido. A metáfora é, pois, um instrumento heurístico que, através da conjugação de planos semânticos opostos, inspeciona os planos e as situações possíveis que permitam uma nova significação do mundo para além da significação literal. Nesta perspectiva, a utopia, enquanto realidade metafórica, revela-nos uma possível verdade em oposição à verdade ideológica, literal; a utopia, tal como a metáfora, é inovação de sentido e violação do sentido existente. A metáfora põe em causa, não só a estrutura da linguagem, mas também as estruturas do que, habitualmente, chamamos realidade e verdade. É, sem dúvida, o carácter criativo da metáfora o que aqui é importante realçar: na medida em que é uma redescricao da realidade, é a invenção de uma nova realidade.

Efectivamente, o que caracteriza o ser humano é a capacidade de agir sobre o real, de criar novas realidades e de transformar as existentes. A utopia, considerada como discurso metafórico tem a função de redescrever e inventar uma nova realidade social e política e pode muito bem ser um novo discurso sobre o poder. Ao nível social, a utopia tem, pois, esta qualidade metafórica de exploração do possível, ou seja, de fazer emergir novos horizontes de discurso e de revelar o real como acto. Se a utopia é uma abertura a outro discurso possível, talvez até a uma reinvenção da emancipação social, consiste, então, na transformação metafórica do discurso social existente, quer

dizer, do discurso ideológico. Nesta perspectiva, o discurso metafórico tem uma função ontológica e o discurso utópico é, pode dizer-se, potencialmente ontológico.

A qualidade utópica da imaginação leva-nos da realidade constituída à realidade constituinte; de facto, a ideia-base da utopia é a de *nulle part*, quer dizer, é a partir de uma exterioridade espacial, a partir da ausência de um lugar que se lança um olhar para a realidade existente o que significa que a utopia nos permite a apreensão crítica da realidade existente e nos oferece novas possibilidades que transcendem a realidade presente: «imaginar um não-lugar, é manter aberto o campo do possível» (Ricoeur, 1986: 430). Nesta perspectiva, a utopia é uma interessante possibilidade de repensar a realidade das instituições sociais existentes, é, acrescenta Ricoeur,

este desenvolvimento de novas perspectivas possíveis que define a função mais importante da utopia. (...) Representa a fantasia de uma sociedade possível exteriorizada em “nenhum lugar” – fora da história – que age como um dos mais formidáveis repúdios do que existe (1989: 58).

De facto, é este nível radical da utopia, enquanto constituição de outra acção social simbólica que se opõe ao conceito de ideologia considerada no seu nível de integração social. Além disso, se a ideologia é uma forma de legitimação do poder e da autoridade, a utopia, por sua vez, pretende ser uma reflexão sobre o poder, sobre a sua credibilidade e a das instituições submetidas ao poder. A clareza das palavras de Ricoeur evita que, a propósito, se façam comentários:

O que definitivamente está em jogo na utopia não é tanto o consumo, a família ou a religião, mas a utilização do poder em todas estas instituições. Não será pelo facto de existir uma brecha de credibilidade em todos estes sistemas de legitimação da autoridade que existe também um lugar para a utopia? (1989: 59).

A partir das análises efectuadas sobre a ideologia e a utopia, podemos, agora, questionar o seu lugar no plano da vida colectiva.

Não é possível – parece-nos – pensar a existência de uma colectividade à margem do conflito, nunca resolvido, entre a ideologia e a utopia e à margem da polaridade que existe entre ambas. A ideologia confere o sentimento de pertença a uma cultura, a uma tradição, é uma espécie de rememoração permanente das origens e dos acontecimentos inaugurais. Daí o seu carácter conservador. Por sua vez, a utopia, nas suas funções de crítica à realidade presente e de projecção noutra lugar, não só povoa o imaginário colectivo, como constitui uma crítica radical à realidade conservadora e por vezes dogmática da ideologia.

De facto, a ideologia e a utopia relacionam-se e são parte integrante da imaginação social e cultural (Ricoeur, 1989: 45). Por um lado, a ideologia pode representar

o apego de uma determinada comunidade à tradição e ao seu desejo de coesão e de «identidade narrativa»;<sup>15</sup> é sempre através da ideologia que um povo ou grupo social representa a sua própria existência, ainda que, muitas vezes, tal representação possa ser mistificada; por outro lado, a utopia representa o espírito crítico relativamente a uma ordem social presente e, inclusivamente, à necessidade de projecção num para além do tempo presente, numa outra ordem que não a estabelecida. Considerar a realidade no seu dinamismo e a possibilidade da sua transformação através da acção humana, implica uma projectar-se para além dela e manter sempre uma distância crítica em relação a ela. A utopia «é sempre uma separação entre o imaginário e o real, separação essa que constitui uma ameaça à estabilidade e à permanência dessa realidade» (Ricoeur, 1986: 428). É, pois, na perspectiva de alternativa e de mudança relativamente à realidade presente que a utopia deve ser analisada.

Pensar num mundo possível, mais humano e mais solidário, implica ter sempre presente a tensão necessária entre o que é e o que deve ser. Daí que o conflito entre ideologia e utopia seja sempre um conflito aberto entre a tradição e a memória e a expectativa, tal como entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa.

Os problemas da ideologia e da utopia devem inserir-se num âmbito mais amplo do pensamento de Ricoeur. Estamos convencidos de que estes problemas se inscrevem no plano de uma antropologia da liberdade, de uma ética e de uma ontologia. Efectivamente, a liberdade humana só se afirma realmente na ligação, ainda que conflitiva, entre o legado cultural e a inovação criadora, no âmbito do desejo permanente de ser. A utopia, necessária na época contemporânea, é o dever e a capacidade que possui todo o ser humano para transcender o momento presente, aperfeiçoar-se a si mesmo e contribuir, construtivamente, para um futuro mais livre e mais solidário. A utopia que hoje é necessária não tem a ver com as utopias históricas que pretendiam criar um paraíso na terra; relaciona-se mais com a necessidade de conciliação do homem consigo próprio e com os outros, com a construção de um sistema de liberdade e de respeito pela pessoa humana. Como afirmou Bernard Lwn, prémio Nobel da paz em 1985, «só os que vêem o invisível podem o impossível.» O que importa hoje é que o espírito da utopia não pereça, que a imaginação triunfe uma vez que é ela o motor de todo o processo de invenção.

A utopia pode prestar hoje um serviço, num tempo em que a sociedade tem muitos meios e poucos objectivos; penso concretamente na utopia do debilitamento do Estado nos grandes autores liberais, nos anarquistas, no Lenine do *Estado e a Revolução*; efectivamente, por meio da utopia do fim do Estado – pelo menos do Estado repressivo tal como hoje o conhecemos –, sonhamos com a reconciliação da política com a amizade; sim, sonhamos com um Estado que seja apenas o administrador das coisas e o educador das pessoas na liberdade. Esta utopia é vital para o próprio destino da política; é a que lhe dá a sua finalidade, a sua tensão, a sua esperança.<sup>16</sup>

Sem esquecer as tradições culturais e a finitude da existência, trata-se, com efeito, de recuperar a capacidade de projecção e de interrogação do ser humano, de dar corpo às múltiplas insatisfações do homem com a finalidade de solucionar os grandes problemas da humanidade. A utopia deve voltar a encontrar a capacidade criadora para imaginar novas formas de planificação urbanística tendo em conta os aspectos sociais e de qualidade de vida nela implicados; deve ter em consideração uma sociedade pós-industrial, ecologicamente viável e humana; deve pensar novas relações laborais, desenvolver as tarefas da educação e da formação dos cidadãos tendo em vista a igualdade de oportunidades sociais.

Os cidadãos fazem parte de uma ordem ética e de uma ordem política em que os conflitos emergem com naturalidade. As sociedades democráticas são o espaço público privilegiado onde tais conflitos podem ter lugar, tendo em consideração que é nelas que a pluralidade de diferenças entre os cidadãos se pode manifestar. Todavia, para além da responsabilidade individual que implica a pertença a uma sociedade democrática, a responsabilidade colectiva constitui a base moral para o funcionamento das instituições. Ricoeur considera que o problema da responsabilidade colectiva é uma das tarefas do educador político.

Começando por fazer uma reflexão sobre os instrumentos da responsabilidade colectiva, as instituições e os valores, Ricoeur afirma que a tarefa e a responsabilidade do educador político se inicia ao nível dos instrumentos, uma vez que a sociedade contemporânea é responsável pelo crescimento dos mesmos, o que pressupõe, na nossa perspectiva, uma planificação racional e uma escolha colectiva relativamente ao futuro. O mundo do futuro será, cada vez mais, o teatro das decisões colectivas, seja no aspecto económico, no social ou no político. Com clareza, Ricoeur sublinha:

Se o desenvolvimento actual das nossas sociedades é o resultado de uma criação colectiva, esta exige também uma responsabilidade colectiva. Temos pois que criar os instrumentos desta responsabilidade colectiva. É o que eu chamo "democracia económica" (1991: 250-251).

Retomando a questão da utopia, a partir das condições actuais da nossa existência colectiva, aquela deve, em nossa opinião, ter em conta as questões que hoje se colocam à humanidade, tais como a globalização e a preservação dos fundamentos das culturas locais tendo por objectivo a diminuição da tensão entre o global e o local. Como se pode conciliar, por exemplo, a condição de cidadão do mundo com a preservação das raízes culturais, a tradição e a modernidade, a mundialização da economia e as necessidades particulares?

Tendo em conta que o pensamento utópico não deve ser dogmático, as reflexões sobre o futuro devem partir da contingência e da relatividade do presente e as respostas

só podem ser plurais e relativas, uma vez que a construção do futuro é um caminho sempre aberto, que deve ter em conta os princípios do pluralismo, da afirmação e preservação das diferenças e da liberdade. A utopia deve, pois, aspirar a imaginar o futuro a partir das questões que o mundo actual coloca, integrando, tanto quanto possível, os aspectos positivos do passado, sobretudo os que constituem a identidade de cada uma das culturas. É por isso que o fenómeno da utopia, enquanto ficção que tem o poder de refazer a realidade, só tem cabimento através do seu entrecruzamento com a história; por outro lado, a história, enquanto interpretação, enquanto abertura ao futuro, ganha sentido ao ligar-se à utopia. O que é verdadeiramente importante, em última análise, é que o futuro possa ser materializado em imagens simbólicas que tenham uma significação cultural própria e que não produzam uma ruptura radical com os aspectos primordiais da identidade cultural, ou seja, uma ruptura com o «núcleo ético-mítico»<sup>17</sup> criador de uma cultura. É este aspecto que pode estar em causa no fenómeno da globalização, sobretudo se este fenómeno pretender afirmar-se como uma espécie de homogeneização cultural, como um etnocentrismo global ou, como afirma Boaventura de Sousa Santos, como uma localização global.<sup>18</sup> A reconstrução da utopia deve ser, pensamos, uma redefinição dos modelos políticos e sociais do futuro que tenha em conta a própria redefinição da noção de identidade cultural. Parece-nos que a noção de pertença a um território, a uma história, a uma religião ou a uma raça, pode não ter cabimento no futuro. Os cidadãos são, cada vez mais, cidadãos de um mundo sem fronteiras, no qual os signos da identidade tendem a dissolver-se.

De facto, a proliferação dos meios de comunicação e de difusão da informação leva os indivíduos e os povos a estar em permanente relação e a viver um presente sem fronteiras, o que implica a aparição de uma nova cultura da comunicação que dá conta, em cada momento, dos acontecimentos mundiais à margem das referências espaço-temporais tradicionais. A virtualidade das relações sociais e económicas converte-se, assim, num fenómeno inquestionável que pode, no entanto, perverter a verdadeira relação socio-cultural, fragmentar as culturas particulares e impedir a comunicação interpessoal, base fundamental de uma ética social.

Por conseguinte, a utopia deve ser «mais um método de investigação que permita pensar criticamente o futuro, do que uma programação regulamentada do destino da humanidade» (Ainsa, 1997: 183). Também, por isso, a utopia pode ser enganadora se não for articulada com as possibilidades que se apresentam ao homem em cada época histórica.

Tendo em conta que o futuro da humanidade está ameaçado pela evolução da ciência e da técnica, pela subordinação da primeira à segunda, pela subordinação de ambas aos grandes monopólios económicos e pelo investimento cada vez maior na

indústria bélica, o homem de hoje é responsável, não só pelas suas acções no mundo actual, mas também pelo modo como perspectiva o futuro. A responsabilidade pelo futuro é, hoje, um imperativo ético. Compete a toda a humanidade a função e o dever de salvaguardar o futuro das novas gerações e, deste modo, a utopia, mais do que um princípio de esperança, é um princípio de responsabilidade que tem em vista a preservação do futuro através de acções responsáveis no presente. Segundo a perspectiva de Hans Jonas, somos responsáveis pelo futuro longínquo da humanidade, para além do horizonte limitado das consequências previsíveis das nossas acções. Somos responsáveis, em última instância, pela perpetuação da história da humanidade.<sup>19</sup>

No mesmo sentido, Ricoeur manifesta a sua preocupação ampliando a dimensão ética das relações interpessoais ao futuro da história da humanidade. A propósito, escreve:

O imperativo é novo relativamente à simples ideia de respeito pela pessoa, no sentido em que ultrapassa uma ética da proximidade marcada pela preocupação da reciprocidade. A responsabilidade, na era tecnológica, amplia-se de tal modo em relação ao futuro como os nossos poderes no espaço e no tempo, e na profundidade da vida.<sup>20</sup>

### III

O discurso ideológico neo-liberal, conservador que, actualmente, pretende dar forma ao fenómeno educativo aponta para o conflito entre o ensino privado e o ensino público. O primeiro, capaz de responder às necessidades do mercado através de uma educação para a excelência; o segundo, essencialmente massificador, é, afirmam, sustentado na mediocridade. Ora, este discurso ideológico conservador representa a tentativa de recuperação de uma concepção elitista e meritocrata da educação e o abandono do discurso democrático, sustentado no direito universal à educação, na igualdade de oportunidades e na introdução de medidas compensatórias. Trata-se de um conflito de interesses que atinge a educação e que visa a desresponsabilização do Estado e a entrega à sociedade civil das responsabilidades educativas.

O modelo educativo tradicional parece estar saturado, sobretudo no que diz respeito aos seus destinatários tradicionais. Todavia, o modelo nuclear da escola tradicional mantém-se em termos estruturais pelo seu mérito natural, na medida em que permite, ainda, ensinar a todos como se de um só se tratasse. É, pois, um paradigma educativo que se ajusta à massificação. No entanto, este modelo não pode subsistir pois a própria massificação é geradora da sua destruição. Por um lado, porque não

responde às diferenças hoje existentes; por outro, porque os modelos de autoridade e de disciplina que propõem são postos em causa em função da uma heterogeneidade crescente. Não obstante, não é pela caducidade do paradigma educativo existente que se deve propor o seu contrário, ou seja, o regresso a um modelo educativo elitista e excluente.

Os desafios que se colocam à educação prendem-se com a necessidade de ajustamento a uma sociedade que é, cada vez mais, uma sociedade do conhecimento e da informação e às novas realidades culturais emergentes, decorrentes da inserção de Portugal num espaço europeu cada vez mais amplo. Por outro lado, se a aprendizagem ultrapassa o domínio cognitivo e se o desafio que se coloca a todos os cidadãos é o de aprender ao longo da vida, a escola terá que captar outros destinatários, outros públicos já escolarizados no sentido de satisfazer aquele objectivo. Os desafios em matéria de educação situam-se, pois, entre a ideologia e a utopia, entre o literal e o metafórico. Assumir, contra os discursos elitistas, a responsabilidade da educação e da formação dos cidadãos de todos os níveis etários é, sem dúvida, uma perspectiva que é possível, mas que ainda se inscreve no âmbito da utopia.

Conhecer as ideologias que, a todo o momento, configuram as políticas educativas faz parte da deontologia de todos os que fazem parte da comunidade educativa; produzir contra-ideologias e utopias no sentido de contribuir para que este século não dissolva o direito inalienável de todos à educação, a uma educação e formação de qualidade, a uma educação nova suportada pelo sonho e que recuse o desalento, é uma exigência ética. A escola como espaço e lugar de emancipação, de combate de ideias, de comunicação, de formação e de afirmação das identidades e diferenças é o horizonte de esperança.

**Correspondência:** Observatório de Políticas de Educação e de Contextos Educativos.  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.  
Campo Grande, 376, 1749-024 Lisboa  
E-mail: manuel.tavares@ulusofona.pt

## Notas

- <sup>1</sup> Cf. P. Ricoeur, *TA*, p. 427. Veja-se, também, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, pp. 11-12.
- <sup>2</sup> P. Ricoeur, «La raison pratique», *TA*, p. 263.
- <sup>3</sup> Expressão utilizada frequentemente por Ricoeur no domínio do seu pensamento político e ético. Cf a propósito, (1993) *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós Editores.
- <sup>4</sup> P. Ricoeur, «Science et idéologie», *TA*, p. 339.
- <sup>5</sup> P. Ricoeur, «Science et idéologie», *TA*, p. 335.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 347.

- <sup>7</sup> A intenção de Ricoeur não é a refutação do marxismo, mas a de «voltar a situar e fortalecer algumas das suas declarações sobre a função deformadora» da ideologia. *IU*, p. 211.
- <sup>8</sup> P. Ricoeur, «Science et idéologie», *TA*, p. 358.
- <sup>9</sup> Veja-se o texto «Science et idéologie», *TA*, pp. 335-366.
- <sup>10</sup> Habermas segue de perto as interpretações críticas dos seus predecessores da Escola de Frankfurt, seja as de Horkheimer ou de Adorno. Pode considerar-se que as interpretações críticas de Habermas são pós-marxistas, tendo, inclusivamente, a pretensão de reconstruir o materialismo. O que Habermas pretende demonstrar é que Marx pode enquadrar-se na continuidade de uma tradição crítica que tem a sua origem na filosofia crítica de Kant. No que diz respeito à sua teoria da ideologia, desenvolvida na obra *Conhecimento e interesse*, apresenta-se em termos críticos seguindo o modelo da Psicanálise. A crítica é um processo de compreensão que progride por meio de desvios através de um processo de explicação científico. Este desvio abarca, tanto o que foi reprimido como o próprio sistema de repressão, isto é, explica os conteúdos distorcidos e o sistema de distorção. O que há a fazer é dismantelar o próprio sistema de distorção da comunicação e não só os conteúdos comunicativos. Por isso, Habermas critica a hermenêutica que, segundo ele, se dedica à interpretação e compreensão dos conteúdos, mas não vai até à estrutura sistémica do acto de comunicar. Cf. a propósito, a lição de Ricoeur sobre Habermas (2). *IU*, pp. 256-274.
- <sup>11</sup> Na linha de Max Weber, Ricoeur estabelece a distinção entre uma moral da convicção, que é uma moral do absolutamente desejável, e uma moral da responsabilidade, que é uma moral do relativamente possível e também do uso limitado da violência. Cf. «El problema del fundamento de la moral», *Amor y Justicia*, p. 93.
- <sup>12</sup> Cf. a este respeito o artigo de P. Ricoeur, «El cristianismo y el sentido de la historia», *HV*, pp. 73-87. Há que considerar, no entanto, o papel dogmático e precisamente acrítico que, de facto, tiveram as crenças cristãs, incluindo as escatológicas, ao longo da história.
- <sup>13</sup> Veja-se o artigo de Ricoeur (1976). «L'herméneutique de la sécularization. Foi, idéologie et utopie», *Archivio di Filosofia*, 2. pp. 49-68.
- <sup>14</sup> P. Ricoeur, «Tâches de l'éducateur politique», *L1*, p. 251.
- <sup>15</sup> Ricoeur entende por identidade narrativa a consciência de pertença de uma determinada comunidade a uma cultura e a uma tradição. Pela ideologia, o grupo social reafirma-se na sua própria identidade e tem a tendência para a preservar e conservar. Cf. *TA*, pp. 427 e 431.
- <sup>16</sup> P. Ricoeur, «Perspectivas teológicas», *HV*, pp. 110-111.
- <sup>17</sup> P. Ricoeur, «Civilización universal y culturas nacionales», *HV*, p. 258.
- <sup>18</sup> Veja-se, a este propósito, a obra *Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento, 2000, sobretudo o capítulo «Da ciência moderna ao novo senso comum», pp. 53-110.
- <sup>19</sup> Hans Jonas (1990). *Le principe responsabilité*. Paris: Éditions du CERF. Citado por Ricoeur, «Postface» ao *Temps de la responsabilité*, in *L1*, p. 282.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 283.

## Referências bibliográficas e siglas

- Ainsa, F. (1997). *La reconstruction de la utopie*. Paris : Arcanteres.
- Cragolini, M. B. (1992). El concepto de razón práctica de Ricoeur: entre el proyecto de libertad y las tradiciones. *Escritos de Filosofía*, 21-22. Buenos Aires.

- Jonas, H. (1997). *Le principe responsabilité*. Paris : Éditions du CERF.
- Martinez, T. C., Remedios, A. C. (Eds) (1991). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1991). *Lectures 1. Autour du politique*. Paris : Éditions du Seuil. (L1)
- Ricoeur, P. (1976). L'herméneutique de la sécularization. Foi, idéologie et utopie. *Archivo di Filosofia*, 2. 49-68.
- Ricoeur, P. (1980). *La métaphore viva*. Madrid: Ediciones Europa. (MV)
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit 3 Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil. (TA)
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro. (HV)
- Ricoeur, P. (1992). *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris : Éditions du Seuil. (L2)
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores. (AJ)
- Ricoeur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil. (L3)
- Ricoeur, P. (1989) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa. (IU)
- Santos, B. S. (2000). *Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.