



III CONEDU
CONGRESSO NACIONAL DE
E D U C A Ç Ã O

SOBRE ENSINAR O QUE NÃO SE SABE: OS LIMITES DA RAZÃO

Marcelo Gomes Germano
Departamento de Física – UEPB – mggermano24@gmail.com

Resumo

Cegos pelo iluminismo de uma razão indolente, instrumental e racionalista, quase nada ensinamos sobre as inúmeras limitações que envolvem a construção do conhecimento e as impossibilidades envolvidas no ato humano de conhecer. Quando cientistas e especialistas batem o martelo, parece que aos outros, resta apenas, a possibilidade do silêncio obsequioso. Se eles sabem o que dizem e o que fazem, possuem ou estão possuídos pela razão que lhes confere o direito absoluto de julgar, a ciência “normal” e seus aliados, assumem uma postura dogmática, semelhante a da religião que prometeram desbancar. Em tais contextos, é muito importante alimentar aquela honestidade intelectual de ensinar o que não se sabe, apresentando para a sociedade e para si mesmo os limites de nossa ciência e de nossa erudição. Nesta comunicação objetivamos apresentar e discutir a posição de dois consagrados autores contemporâneos que, assim como muitos pensadores do passado, também debruçaram-se sobre essa persistente e recorrente questão. Neste esforço, procuramos atrair para um mesmo debate, os pontos de vista do sociólogo francês Edgar Morin e do sociólogo português Boaventura Santos que, a partir do auxílio de outros pensadores, construíram uma importante crítica ao racionalismo moderno, suas corajosas promessas e perigosas certezas. Pensamos que uma reflexão dessa natureza possa auxiliar na identificação daqueles cenários educativos que foram e continuam sendo interditados pela arrogância de uma razão unidimensional.

Palavras chave: racionalismo, incertezas, ilusões

1. Introdução

A nossa educação ainda persiste teimosamente enraizada às certezas iluministas do século XIX. Para cada problema colocado nos livros textos, parece já existir *a priori* uma solução correta e verdadeira. Até mesmo essa comunicação que hora tentamos construir, pode não caber no que se espera. Pode não estar coerente com a lógica acadêmica e da elaboração de um conhecimento minimamente aceitável. Querendo ou não, vivemos impregnados pela presença e pela busca de um conhecimento “verdadeiro”. Pouco se ensina sobre as inúmeras limitações que envolvem a construção do conhecimento e as impossibilidades envolvidas no ato de conhecer. Quando cientistas e especialistas batem o martelo, parece que aos outros, resta apenas, a possibilidade do silêncio obsequioso. Se eles sabem o que dizem e o que fazem, possuem ou estão possuídos pela



razão que lhes confere o direito absoluto de julgar, a ciência e seus aliados assume uma postura dogmática, semelhante a da religião que prometera desbancar.

Em Mesa Redonda com os professores Henrique Lins de Barros e Enio Candotte que tive o privilégio de mediar, discutimos, entre outras coisas, a urgente necessidade de ensinar o que não se sabe. O dever de divulgar para sociedade o que não conhecemos e as infinitas limitações do que julgamos conhecer. Apresentar, humilde e honestamente, as conquistas, mas junto com elas, as implicações que sempre lhes são inerentes. Naquela oportunidade, o professor Candotti (2003) nos aconselhava uma postura desconfiada frente aqueles anúncios e produtos infalíveis, àquelas soluções inquestionáveis e os discursos dogmáticos que tentam esconder os efeitos colaterais e as limitações da ciência e dos cientistas.

Se a razão, presa a subjetividade do conhecedor, necessariamente conduz ao erro e a fragilidade de suas verdades, como proceder para garantir um mínimo de validade ao conhecimento humano? Como não cair em um relativismo completo e fatalmente inoperante?

Nesta comunicação objetivamos apresentar e discutir a posição de dois consagrados autores contemporâneos que, assim como muitos pensadores do passado, também debruçaram-se sobre essa persistente e recorrente questão. Neste esforço, procuramos atrair para um mesmo debate, os pontos de vista do filósofo francês Edgar Morin(2003, 2002) e do sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2003, 2004) que, a partir do auxílio de outros pensadores, construíram uma importante crítica ao racionalismo moderno, suas falsas promessas e perigosas certezas.

2. Morin e as Cegueiras do Conhecimento

Em uma obra de título sugestivo, *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*, publicada na França em 1998, Morin (2002), quase no estilo de um manifesto, sugere sete temas indispensáveis que deveriam reorientar a educação em todo planeta. Considerando o nosso foco de interesse e o ponto de partida para a nossa reflexão, dentre os temas apresentados, escolhemos destacar: *A cegueira do conhecimento: o erro e a ilusão*.

Morin (2002) faz uma análise apurada dessa questão, apontando os possíveis e inevitáveis erros do conhecimento, bem como a necessária honestidade de reconhecê-los. São erros mentais, erros da razão, erros intelectuais e ilusões paradigmáticas que precisam ser identificados e reconhecidos. Para o autor, a educação precisa chamar a atenção para as *cegueiras do conhecimento*, “deve mostrar que não há conhecimento que não seja, em algum grau, ameaçado



pelo erro e pela ilusão” (p. 19). Por não se tratar de um espelho fiel da realidade, o conhecimento, ao mesmo tempo construção e interpretação, não pode escapar da intrínseca possibilidade do erro inerente a subjetividade do conhecedor, à sua visão do mundo e os princípios que orientam o seu olhar. Mas, não se trata de um olhar qualquer. O imaginário e a fantasia são forças preponderantes em nosso ser, interferindo fortemente em nossa visão do mundo e no olhar sobre si mesmo. As ideias e teorias não refletem, mas simplesmente traduzem a realidade e, obviamente a tradução pode vir carregada de erros. Nossa realidade é não é outra coisa senão a nossa ideia da realidade, ou como diria o poeta Fernando Pessoa, “*O mundo não é uma ideia minha, mas a ideia que eu tenho do mundo, é uma ideia minha*”.

De acordo com Morin (2002), apenas 2% do conjunto neurocerebral se relaciona ao mundo exterior, enquanto 98% se referem ao funcionamento interno. Portanto, muito do que enxergamos fora, na realidade está relacionado com o que construímos por dentro. Como afirmou o poeta Fernando Pessoa, “*pensar é está doente dos olhos*”. Não conseguimos sequer expressar um olhar desinteressado. Dessa forma, acrescenta Morin, “A projeção de nossos desejos ou de nossos medos e as perturbações mentais trazidas por nossas emoções, multiplicam os riscos de erro” (p.20). Fato que, nem sempre queremos revelar e, não poucas vezes, preferimos omitir. A mente, prossegue o autor, também é dotada de um forte potencial de mentira para si própria (self-deception), o que se constitui em importante fonte de erros e ilusões.

Não residiria aqui uma interessante explicação para teimosa e persistente presença da hipocrisia individual e social? Não estaríamos vivendo em uma época especializada em mentir para si mesma? Que exagera na fala de coisas inexistentes, numa frenética tentativa de esconder a monstruosa realidade que, em qualquer esquina, flagrantemente as desmentem? Se assim for, nós os intelectuais que – pelo menos em tese - somos mais capacitados a usar a mentira em nosso próprio favor, constituímos o grupo de maior risco. Pois, quando prevalece o egocentrismo e o desejo de poder, a necessidade de autojustificação lança mão da razão e do forte poder de argumentação para projetar no outro à causa do erro que está em si próprio. De modo que, a incompreensão de si mesmo, torna-se uma importante fonte de incompreensão dos outros. Mascarando as próprias carências e fraquezas, nos tornamos implacáveis com as carências e fraquezas dos outros. Nesse caso, a força dos argumentos, apoiada em um forte sistema teórico-ideológico esconde do intelectual a sua própria incoerência e hipocrisia¹. Fato que, do nosso ponto de vista, não se restringe exclusivamente a esfera individual, mas que paira sobre todo mundo capitalista que,

¹ É interessante ressaltar que o autor aponta o mundo dos intelectuais e da academia como um dos mais “gangrenados sob o efeito da hipertrofia do ego, nutrido pela necessidade de consagração e de glória”.



agarrado em falsas teorias e ilusórias promessas, procura evitar a qualquer custo, um olhar crítico sobre si mesmo.

Se a mente, presa a subjetividade do conhecedor, necessariamente conduz ao erro e a precariedade de suas assertivas, como proceder para garantir um mínimo de validade ao conhecimento humano? Uma solução seria eliminar o sentimento, neutralizando a influência do observador quando do processo de sua elaboração. Todavia, a experiência já nos revelou que a razão cartesiana em seu absoluto, “*penso, logo existo*” é uma propositura por deveras insustentável. Pois, como seres enraizados no mundo, somos constantemente afetados por ele ao mesmo tempo em que o afetamos.

A experiência-base é o sentimento. Não é o *cogito, ergo sum* (penso logo existo) mas o *sintio, ergo sum* (sinto, logo existo), não é o *Logos*, mas o *Pathos*, a capacidade de ser *afetado* e de *afetar*, é a afetividade... A existência jamais é pura existência; é uma existência sentida e afetada pela alegria, ou tristeza, pela esperança ou pela angústia, pelo empenho, pelo arrependimento, pela bondade. (Boff, 1985, p.24).

Conhecer é *afetar* ao mesmo tempo em que se é *afetado* pela realidade. Conhecimento é, antes de mais nada, uma experiência de *afetividade* e essa compreensão é fundamental para orientar a educação do futuro e do presente também. Mas isso não significa que podemos abrir mão da racionalidade. Infelizmente, como afirmara Fromm (1984), “A razão, nosso maior privilégio, é também nosso maior castigo”. E a racionalidade, apesar de suas limitações, ainda é a melhor proteção contra o erro e a ilusão.

Não se trata, porém, de qualquer forma indistinta de racionalidade. Para Morin, existe uma falsa racionalidade que mais se aproxima do racionalismo.

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e vir incessante entre a esfera lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional (Morin, 2002, p.23).

A *grande razão* que está a serviço do corpo e da vida, deve conhecer os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo, reconhecendo que o ser humano não é onipotente nem onisciente e que a realidade esconde mistérios e incertezas intransponíveis. Reconhecendo a impossibilidade de tudo saber, Morin aponta para a necessidade de ensinar a enfrentar as incertezas e, a partir delas, buscar o que ele denomina de conhecimento pertinente. O que seria, então, um conhecimento pertinente? Como identifica-lo? Como nos assegurarmos de sua verdadeira pertinência?



Morin (2002) procura responder a essas questões chamando a atenção para o fato de que a era planetária necessita situar tudo no contexto e no complexo planetário. O problema universal é o problema de todo cidadão do novo milênio. O conhecimento pertinente reconhece o todo e a articulação de suas partes. Percebe o global, o todo, o multidimensional, o complexo. Compreende que o todo tem qualidades que transcendem as partes se estas estiverem isoladas umas das outras e certas qualidades das partes podem ser inibidas por restrições advindas do todo. O autor defende a necessária contextualização do homem no novo quadro universal, recolocando as grandes questões existenciais que sempre acompanharam a humanidade – Onde estamos? Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Estas são questões urgentes e fundamentais que, conforme o filósofo francês, deveriam ter lugar em todas as escolas do mundo. Antes de qualquer outra coisa, é fundamental entendermos nossa situação no mundo. Nossa condição terrena, nossa condição sócio-cultural, nossa condição como espécie, enfim, nossa condição humana. Talvez entendendo o que somos, possamos vislumbrar melhor o conhecimento que produzimos.

Esta não é uma questão nova, pelo contrário, é uma preocupação bastante antiga que reaparece em diversos períodos da história. Desde os mitos mais antigos, até as primeiras questões postas pelos pré-socráticos, ou no período clássico da filosofia grega, até a chegada da ciência e da filosofia modernas, a pergunta sobre a verdade do conhecimento humano continua sendo colocada. Evidentemente que cada época recoloca a questão em um patamar diferente, mas, poderíamos dizer que a questão de fundo é sempre a mesma.

3. Boaventura Santos e a Crítica da Razão Indolente

É no ensaio “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” que Boaventura Santos (2004) apresenta parte de sua crítica ao modelo de racionalidade ocidental que predominou por mais de duzentos anos. Se os teóricos de Frankfurt edificaram uma matriz crítica em torno do que eles chamaram de *razão instrumental*, Santos, seguindo Leibniz, desenvolve o que ele chama de uma *crítica da razão indolente*.

Assim como fez em relação ao paradigma da ciência moderna Santos (2003, 2004a), Santos (2004) inicia a sua tese identificando as principais características do que ele denomina de *razão indolente* que pode ser entendida nos dois sentidos: como razão preguiçosa ou como razão insensível. A razão indolente sugerida pelo autor manifesta-se em quatro formas diferentes e articuladas: como *razão metonímica*, que se entende como única forma de racionalidade, descuidando-se de outros modelos auxiliares e concorrentes; como *razão impotente*, que não se



exerce porque acredita que nada pode contra a necessidade de uma realidade inexorável e concebida como exterior a ela própria; como *razão arrogante*, que não se exerce justo porque se imagina incondicionada e livre, sobretudo, de demonstrar a sua própria liberdade; e, finalmente, como *razão proléptica*, que se descuida de pensar o futuro porque julga saber tudo a respeito dele, concebendo-o como uma superação, mecânica, linear e infinita do presente.

A força e a novidade da crítica construída por Santos encontram-se no reconhecimento de que a *razão indolente* subjaz ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico e que nem mesmo as exceções parciais do romantismo e do marxismo conseguiram ser suficientemente fortes e diferentes para constituírem-se em alternativas viáveis à indolência de uma razão que dominou o conhecimento produzido no ocidente por mais de duzentos anos. Conforme o referido autor, a *razão indolente*, em suas quatro modalidades de manifestação, desenhou e presidiu os grandes debates filosóficos e epistemológicos dos últimos dois séculos, obstaculizando qualquer progresso no sentido de uma nova estruturação do conhecimento. Enquanto a *razão impotente* e a *razão arrogante* formataram os debates: determinismo/libre-arbítrio, realismo/construtivismo, estruturalismo/existencialismo; a *razão metonímica* apropriou-se do debate: atomismo/holismo, ciências nomotéticas/ciências idiográficas e a *razão proléptica* orientou os debates: idealismo/materialismo dialético; historicismo / pragmatismo.

Nesse caso, para haver mudanças na estruturação dos conhecimentos, é necessário mudar a razão que preside estes conhecimentos e a sua estruturação. É necessário, conclui Santos (2004), desafiar e enfrentar a *razão indolente*, construindo uma nova teoria crítica. Mas, conforme o sociólogo português, todo pensamento crítico é centrífugo e cria desfamiliarização em relação ao que é tradicionalmente estabelecido, tarefa que a teoria crítica moderna realiza com relativa facilidade. Todavia, o objetivo da vida não pode deixar de ser a familiaridade com a própria vida. Por conseguinte, a desfamiliarização é, para Santos, apenas um momento de suspensão necessário para criar uma nova familiaridade e o objetivo último da teoria crítica é ela própria transformar-se em um novo senso comum, um senso comum emancipatório (SANTOS, 2005, p.17).

De acordo com Santos, ao apontar e denunciar as incoerências e falsidades do paradigma em questão, a teoria crítica moderna assume acriticamente a verdade sobre si própria, negligenciando o aspecto auto-reflexivo que é fundamental a uma crítica genuinamente emancipatória. A dificuldade encontra-se no fato de, as mesmas linhas que separam a crítica do objeto, estarem deveras unidas a ele. Não é simples e fácil reconhecer que na crítica sempre deve haver algo de autocrítica. Com efeito, a nova teoria crítica sugerida pelo autor, parte da premissa desta dificuldade no sentido de, quando possível, superá-la e, quando não, pelo menos conviver



lucidamente com ela, sem jamais esquecer que qualquer intervenção crítica sempre corre o risco de estar mais próxima do paradigma vigente do que daquele que supõe emergente.

Por outro lado, apesar de nosso tempo ser relativamente suscetível à crítica, não tem sido observado grandes construções neste sentido. Pelo contrário, convivemos com o estranho paradoxo de uma crescente retração crítica, não se sabendo ao certo por que em meio à imensidade de problemas postos pela modernidade, tornou-se tão difícil produzir uma teoria crítica. Na opinião de Santos, um dos principais entraves encontra-se na persistência da *razão metonímica* que, obcecada pela ideia de ordem a partir da totalidade, não admite compreensão nem ação fora da referência a um todo que contenha e seja maior que todas as suas partes.

Seguindo tal procedimento, a teoria crítica moderna concebe a sociedade como uma totalidade para a qual se deve propor uma alternativa universal, a exemplo da teoria marxista que, ao partir dessa premissa, preconiza uma forma única de conhecimento, capaz de abarcar todas as nuances do tecido social; um princípio único de transformação, e um agente único capaz de dar conta de todo esse projeto. Mas, para Santos, não há uma forma exclusiva de dominação e, portanto, não existe um princípio único de transformação social e nem agentes históricos únicos. Com efeito, se não há um princípio exclusivo, também não é possível reunir todas as resistências e formas de lutas ao abrigo de uma teoria comum e universal.

O nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades. [...] Mais do que uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria da tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores coletivos conversarem sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam (2005, p.27).

O perigo dos universalismos² reside no fato de que, por traz de uma visão global e universalizante quase sempre se esconde um visão particular que se entende e se pretende universal. Ao contrário do que é proclamado pela *razão metonímica*, o todo deixa de ser mais complexo que o conjunto das partes, para tornar-se apenas uma das partes transformada em referência para as demais. É a pretexto de uma razão universal que são impostas as vontades de uma raça, um sexo e uma classe social, com a conseqüente desvalorização e destruição de muitas outras formas de saberes próprias dos povos sujeitos à colonização ocidental e ao domínio global da ciência moderna.

² Para uma visão mais profunda sobre a questão do universalismo, recomendamos a obra de Immanuel Wallerstein “*O universalismo europeu: a retórica do poder*”.



Embora seja apenas uma das formas de racionalidade existentes no mundo, a *razão metonímica* afirma-se como uma razão exclusiva e completa e não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo transcende a compreensão ocidental do mundo. Em sua forma mais acabada de totalidade, a *razão metonímica* consegue orientar os debates em termos de uma simetria dicotômica, justo porque, através da falsa simetria horizontal, consegue esconder a verdadeira hierarquia vertical: cultura científica / cultura humanística; conhecimento científico / conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; branco/ negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente etc. Nada pode ser inteligível fora desta dualidade e não é admissível vida própria a nenhuma das partes fora desta relação dicotômica. Portanto, conclui Santos, a modernidade ocidental, dominada pela *razão metonímica*, desenvolve uma compreensão limitada do mundo e de si mesma.

Outros impasses paradoxais impostos pela *razão metonímica* são aqueles que, de certo modo já foram sentidos e apontados pelos teóricos de Frankfurt: a riqueza dos acontecimentos traduzindo-se em pobreza das experiências e a velocidade das mudanças em sensação de estagnação. Mais uma vez a crítica de Santos é precisa e reveladora, sobretudo ao identificar na diminuição e subtração do mundo a arrogância da *razão metonímica*.

Com isto, o que é considerado contemporâneo é uma parte muito reduzida do simultâneo. [...] A contração do presente esconde, assim, a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais do mundo. Benjamin identificou o problema mas não as suas causas. A pobreza da experiência não é a expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver, nem muito menos valorizar a experiência que nos cerca apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar (SANTOS, 2004, p. 785).

Enquanto a arrogância da *razão metonímica* minimiza e desvaloriza as experiências produzindo uma estranha contração do presente, a *razão proléptica* fundamentada na monocultura do tempo linear dilata enormemente o futuro. Se a história é orientada pelo sentido de progresso e não existe limites para o progresso, o futuro é, por conseguinte, um futuro infinito. Nesse caso, a crítica da *razão indolente* é fundamental para recuperar as experiências desperdiçadas.

Do nosso ponto de vista, a grande novidade da crítica de Santos é o fato de que ela se insere no caminho das possibilidades, isto é, não se limita a uma crítica que se encerra em si mesma, mas dirige-se a horizontes utópicos. Se a razão indolente centrou-se na *realidade* e na *necessidade*, e a ciência moderna foi o veículo principal desta concepção, Santos sugere uma nova centralidade baseada na categoria mais negligenciada pela ciência moderna: *a possibilidade*. Enquanto a crítica da *razão metonímica*, desenvolvida através de uma *sociologia das ausências*,



visa uma dilatação do presente, a crítica da *razão proléptica*, apoiada em uma sociologia *das emergências*, objetiva a uma contração do futuro.

4. Considerações a Guisa de Conclusão

Enquanto de seu lugar Edgar Morin se refere aos saberes necessários para educação do futuro, incluindo como uma das primeiras sabedorias o reconhecimento das limitações do conhecimento que, fazendo alusão ao iluminismo, também é motivo de muitas cegueiras, Boaventura Santos também se refere a uma educação do futuro, mas no sentido de questionar a nossa concepção de tempo linear, de presente e de futuro. Neste particular e por caminhos bem diversos, os autores se encontram, sobretudo, na convicção de que o futuro não está determinado e que, a partir da valorização de experiências no presente, poderemos questionar as falsas expectativas de progresso em relação ao futuro. Cientes e conscientes das incertezas e da complexidade envolvida no ato de conhecer, os dois autores, respeitados seus modos particulares, procuram sugerir possíveis alternativas aos descaminhos de uma razão indolente, diria Santos ou de uma racionalidade racionalizadora, no dizer de Morin. Ambos constroem uma importante crítica da ciência moderna, trazendo a baila as revoluções provocadas pelas teorias da relatividade e mecânica quântica no início do século XX acrescidas pelos novos modelos sugeridos a partir do pensamento de autores como Prigogine (1996, 1993); Prigogine e Stengers (1997); Maturana e Varela (2002); Vandana Shiva (2001); Hugh Lacey (2004), dentre outros.

Mas, se o projeto da ciência moderna e o sonho determinista laplaciano ruíram juntamente com os principais alicerces da modernidade, se as leis e os projetos universais não se coadunam com os novos tempos de complexidades e incertezas, qual a alternativa à grande teoria? Como sobreviver sem a referência dos grandes paradigmas?

Em algumas de suas obras, Santos (2004, 2005) se faz esta mesma pergunta, acrescentando outras indagações que, dada a importância, reintroduzimos aqui. Se nem a direção e nem o sentido da transformação social estão pré-definidos, se nem sequer sabemos ao certo se um mundo melhor é possível, o que nos legitima e motiva a agir como se soubéssemos? Se estamos legitimados e motivados, como definir esse mundo melhor e como lutar por ele?

A resposta é construída apontando para uma espécie de *tradução* a partir de uma *hermenêutica diatópica*. De acordo com Santos a tradução é o processo que possibilita a inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto a disponíveis como as possíveis. A hermenêutica diatópica firma-se na ideia de que todas as culturas são incompletas e imperfeitas,



podendo ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas. Evidentemente, estas aproximações, exigirão um grande aprofundamento no sentido da compreensão do outro, suas diferenças e marcas culturais e, como se sabe, nenhuma técnica de comunicação traz em si mesma a compreensão. Talvez, como reconheceu Morin, aqui resida a grande missão espiritual da educação: ensinar a compreensão entre as pessoas e as culturas como condição e garantia da solidariedade intelectual e moral da humanidade. Embora a compreensão intelectual passe pela inteligibilidade e pela explicação, a compreensão humana vai além e alcança um estágio de identificação e de projeção que exige um colocar-se no lugar do outro.

Mas este não é um processo simples, e os próprios autores reconhecem a necessidade de identificar e atacar os obstáculos à compreensão humana, sobretudo, o egocentrismo, o etnocentrismo, o eurocentrismo e o espírito reducionista que acaba sustentando a ideia dos sistemas universais.

A compreensão pede que não se reduza o ser humano e, ao mesmo tempo, suspeita que a possessão por uma ideia ou por uma fé em uma verdade absoluta, aniquila qualquer possibilidade de compreensão de outra ideia, de outra fé, e de outra crença. Todavia, admitir a relatividade entre as culturas, não significa adotar o relativismo como postura filosófica, mas compreender o universalismo como uma particularidade ocidental ou, como diria Wallerstein (2007): uma retórica de um poder de matriz europeia. Neste sentido, reconhecida as diferenças e a impossibilidade de paradigmas universais, sobriariam o reconhecimento da complexidade e a possibilidade de diálogo entre as diversas culturas através de uma hermenêutica diatópica alicerçada na compreensão e respeito entre culturas e povos. Mas, conforme aludimos no título desta comunicação, precisamos ensinar o que não sabemos e reconhecer os limites de nossas propostas, até mesmo aquelas que reconhecem a complexidade e apostam na ausência de novos paradigmas.

Orientados por este espírito, ainda temos o dever de colocar algumas questões importantes que precisam ser enfrentadas pelos dois autores aqui citados. Como pensar em compreensão em um mundo controlado pela mídia e que impõe os interesses de grupos dominantes a povos indefesos e fracamente organizados? Como ensinar as nações e povos invadidos, saqueados e condenados a verem morrer sua gente e sua cultura, a “compreenderem a incompreensão” de seus agressores? Como falar “em bem pensar” e interiorização da tolerância em situações extremas? Como compreender os que impõem o seu modelo de compreensão? Como dialogar e desenvolver uma compreensão dos intolerantes? Não os intolerantes fracos – estes podemos combater com facilidade – mas os bem articulados politicamente, que detêm as informações mais ágeis e os meios mais fortes de persuasão ou mesmo a força bélica para impor o silêncio? Quais os limites para a tradução,



a hermenêutica diatópica, a tolerância e a compreensão? Até onde deve ir a nossa capacidade de dialogar e compreender o outro? Será que as raízes da dominação e da opressão não deveriam ser muito mais combatidas do que compreendidas? Como combater a intolerância sem nos tornamos, nós mesmos, intolerantes?

Talvez a resposta possa ser construída olhando para os grandes cenários do século passado. Se acreditarmos como Kierkegaard que *“a vida só pode ser compreendida olhando-se para trás, mas só pode ser vivida olhando-se para frente”*, poderemos encontrar no retrovisor de nosso passado, algumas imagens que nos assegure a melhor pista para seguir em frente.

Felizmente, o mesmo século XX nos deixou duas lições e duas verdades incorporadas nos exemplos de Adolf Hitler e Mahatma Gandhi; dois seres de uma mesma espécie que compartilharam os dramas e as influências de um mesmo século, mas nos escandalizaram pelas convicções e posturas tão radicalmente diferentes. Presenças que marcaram profundamente o século XX e que parecem dividir a natureza humana em duas e radicais possibilidades: a radicalidade do amor e a radicalidade do poder. O sacrifício do amor para libertar e respeitar a vontade de todos e de cada um, incluída a própria natureza e o sistema planetário (democracia profunda), e a vontade de poder para que sobreviva a minha vontade na morte da vontade de todos os demais, incluída a natureza e o sistema vital (ditadura e controle absolutos).

Estas são as possibilidades que estão postas no jogo da existência humana. Não existe nenhuma garantia de que faremos as escolhas mais seguras e acertadas. Nenhuma ciência e nenhuma religião, nenhum humanismo ou universalismo, nenhuma certeza ou garantia, apenas as possibilidades nascidas a partir das utopias e construções gestadas em nosso presente, cada dia menos vivido, menos experimentado e menos existente.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M.C & ASSIS, E. **Educação e Complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. São Paulo, Cortez, 2002.

BOFF, L. **São Francisco de Assis: ternura e vigor**. (3ª ed.) Petrópolis, RJ; Vozes, 1985.

FROMM, H. **Da Desobediência e outros ensaios**. Rio de Janeiro, RJ; Zahar Editores S.A. 1984.

MORIN, E. **Os sete saberes necessário a educação do futuro**. Tradução: Catarina E. F. da Silva e Jeanne Sawaya; 8.ed.; São Paulo, Cortez; Brasília DF; UNESCO, 2003.

PRIGOGINE, I., **O Fim das Certezas: Tempo e caos e as leis da natureza**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, UNESP, 1996.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I., **A Nova Aliança**. Trad. Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

SANTOS, B. S., **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro, Graal, 2003.

SANTOS, B. S. **Um Discurso sobre as Ciências**. 2ª ed. São Paulo, Cortez, 2004a.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In. **Conhecimento Prudente Para uma Vida Decente: Um Discurso Sobre a Ciência Revisitado**. Boaventura de Sousa Santos (org.) São Paulo, Cortez, 2004.

SANTOS, B. S. Introdução. In. **Conhecimento Prudente Para uma Vida Decente: Um Discurso Sobre as Ciências Revisitado**. Boaventura de Sousa Santos (org.) São Paulo, Cortez, 2004.

SANTOS, B. S. **A crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. A ciência o direito e a política na transição paradigmática**. Vol. 1; 5 ed.; São Paulo, Cortez, 2005.

SHIVA, V. **Biopirataria, a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Trad. Laura Cardellini. Prefácio: Hugh Lacey e Marcos Barbosa. Petrópolis, RJ, Vozes, 2001.

WALLERTEIN, I. **Universalismo Europeu: a retórica do poder**. Trad. Beatriz Medina; São Paulo, Boitempo, 2007.