

REVISTA PORTUGUESA DE

# Investigação Educativa

CONFERÊNCIA INTERNACIONAL

**Novos Desafios Educativos  
e Cidadania Social**

COLLOQUE INTERNATIONAL

**Citoyenneté sociale:  
Nouveaux défis éducatifs**

Actas da Conferência  
Actes de la Conference

NÚMERO ESPECIAL

REVISTA PORTUGUESA DE

# Investigação Educativa

CONFERÊNCIA INTERNACIONAL

**Novos Desafios Educativos  
e Cidadania Social**

COLLOQUE INTERNATIONAL

**Citoyenneté sociale:  
Nouveaux défis éducatifs**

16 . 17 ABRIL 2009

Universidade Católica Portuguesa - Centro Regional do Porto

Actas da Conferência  
Actes de la Conférence

## EDUCABILIDADE E LAÇO SOCIAL - ÉTICA E POLÍTICA DA ALTERIDADE

*Isabel Baptista*

Faculdade de Educação e Psicologia - Universidade Católica Portuguesa | [ibaptista@porto.ucp.pt](mailto:ibaptista@porto.ucp.pt)

*O acontecimento é o resultado de um encontro. Mas nós temos medo do acontecimento. Medo da mudança, medo do futuro, medo do julgamento dos outros, medo de não sermos capazes. Medo de não estar à altura do acontecimento.*

*José Gil (2004)*

*A liberdade não se realiza fora das instituições sociais e políticas, que lhe abrem o acesso como o ar fresco necessário ao seu desabrochar, à sua respiração e mesmo, talvez, à sua geração espontânea.*

*Emmanuel Lévinas (1992)*

### Introdução

Valorizando a cidadania como um espaço fundamental de realização do humano, começamos por afirmar o primado da noção de «pessoa» relativamente à noção de «cidadão» como ideia reguladora de toda a utopia social. O que, desde logo, obriga a esclarecer a concepção antropológica em referência, atendendo sobretudo às exigências de uma reflexão que se pretende centrada na educação e na solidariedade social, duas áreas tradicionalmente associadas às políticas de bem-estar e que hoje, talvez mais do que nunca, se vêm desafiadas a estabelecer, entre si, patamares de interacção teórico-prática geradores de mais e melhor humanidade, de mais e melhor cidadania.

Em termos de pensamento social pode dizer-se que somos tributários de uma dupla herança, uma primeira relacionada com o direito natural moderno e assente na apologia da liberdade individual como condição de salvaguarda da dignidade humana, e outra ligada às correntes de inspiração revolucionária que, priorizando as relações de igualdade e fraternidade, exaltam a solidariedade como valor sobe-

rano. Mas como lembra Bernard Bourgeois (1990), e o processo histórico tem demonstrado, a liberdade sem solidariedade tende a derivar no formalismo de uma humanidade abstracta, indiferente à dimensão cívica ser humano. Por sua vez, a solidariedade divorciada de uma idealização antropológica do cidadão conduz a um mundo pobre em transcendência, demasiado redutor e materialista.

Adoptando uma linha conceptual de ruptura com essa divisão clássica, radicamos os princípios de um novo humanismo na ligação orgânica entre liberdade e solidariedade revelada, de forma sempre surpreendente, em cada encontro humano. O diálogo com outro sujeito de rosto desafia os horizontes da consciência individual por força de um misterioso poder de interpelação, mas também de apelação, como mostrou o filósofo da alteridade, Emmanuel Lévinas.

A relação intersubjectiva surge-nos assim como um lugar antropológico primordial, mas não enquanto oportunidade de validação social da identidade como convidam a pensar as «antropologias do reconhecimento» inspiradas no pensamento de Paul Ricoeur e prolongadas no plano da reflexão sociopolítica por autores como Charles Taylor, Axel Honneth e Emmanuel Renault. Estamos neste caso perante perspectivas relacionais subordinadas ao princípio da identidade, e não da alteridade, o que no quadro de preocupações que temos em consideração, e como tentaremos mostrar, faz toda a diferença. A sociedade actual sofre de um excesso de fragmentação, separatismo e segregação social. Eventualmente aceites e reconhecidas, as identidades acabam por permanecer fechadas em si mesmas, de costas voltadas umas para as outras, diferentes e, quase sempre, indiferentes. Numa perspectiva de desenvolvimento humano solidário, julgamos que não basta que as identidades acordem entre si regimes de coexistência pacífica em resultado de uma qualquer «luta pelo reconhecimento», por mais justificada que essa luta possa parecer em determinado contexto histórico.

Ao responder à interpelação vinda de um rosto, mais do que «idêntico», o sujeito descobre-se «único» na exacta medida em que se revela apto a ser, não apenas um outro, mas de «ser outro para outro» no sentido de alguém comprometido com o bem-estar de outro alguém. Ora, quando duas subjectividades se acolhem assim, deixando-se investir pelo testemunho da respectiva alteridade, entre elas nasce um laço absolutamente singular decorrente de uma «eleição intersubjectiva». Admitindo a contradição lógica implícita na conjugação dos dois termos, entendemos que o dever de subordinação à alteridade de outrem é o que na verdade abre lugar para o «excedente possível numa sociedade de iguais» ou «gloriosa humildade da responsabilidade e do sacrifício» (Lévinas, 1992). Nesta medida, a eleição funciona como garantia da própria equidade que a lei política fomenta, completa e consagra.

Interpretamos os reptos de nova cidadania, vindos de sociólogos contemporâneos como Robert Castel, Pierre Rosanvallon, Jacques Donzelot, Zygmunt Bau-

man ou Charles Landry, neste horizonte de significação ética, alinhando esse modo paradoxal de ser «sendo *para* o outro» com a reivindicação de «políticas *para* a cidade» no lugar das tradicionais «políticas *da* cidade» e políticas essas que, por sua vez, possam funcionar como «políticas *para* o mundo».

Salientamos, no entanto, que estamos perante um modo de «ser para» totalmente incompatível com as manifestações de filantropia características do individualismo benevolente. A compaixão de carácter individualista não chama para a reciprocidade, não gera comunidade com o outro. Pelo contrário, contribui até para reforçar as linhas de fractura e os processos de desafiliação social.

Por outro lado, no contexto da sociedade do conhecimento em que vivemos a alteridade de outrem é muitas vezes tratada como se fosse coisa ou alimento, qual novidade que, simplesmente, faz falta. Manifestamente atractivo, o discurso em torno da alteridade tende a ser vulgarizado em resultado de um efeito de moda que obscurece a difícil exigência de ser «com e para o outro» em comunidades de solidariedade. Na verdade, o termo «Outro» surge, com demasiada frequência, usado com despidorada facilidade, quase mecanicamente.

Advogamos a pertinência de uma ética da alteridade neste sentido, isto é, reconhecendo a necessidade de vigilância crítica em relação à pluralidade de violações do direito universal ao rosto, muitas vezes feitas em «nome do outro», seja na violência do «fazer sofrer» ou através de práticas de «vampirismo social» expressivas de apetites mundanos, egocêntricos e predadores.

Acreditando que o facto de nos encontrarmos prisioneiros de concepções antropológicas de carácter essencialista e egológico explica, em boa medida, a ineficácia de muitas das estratégias de intervenção socioeducativa adoptadas, interessa-nos aqui, sobretudo, sublinhar a ligação entre o valor aprendente da vida e o sentido de uma «vulnerabilidade» comum como condição de cidadania solidária.

O desafio em causa pede um pensamento difícil, complexo e ele próprio solidário. Pede, enfim, uma outra mentalidade e uma outra cultura de responsabilidade social, civil e política.

### Eleição intersubjectiva, educabilidade e laço social

A «identidade» é um nome estranho, como notou Zygmunt Bauman (1995), apresenta-se normalmente na forma de substantivo quando, em rigor, se comporta como um verbo e com tendência para a conjugação simultânea dos três tempos – passado, presente e futuro. Martin Heidegger (1986) tinha-nos já alertado para essa sonoridade verbal do ser, para o «advir» do ser ou relação vinculante entre «ser e tempo». Uma relação consolidada por entre os atribulados caminhos da vida que, quais «caminhos de floresta», incitam cada ser mortal a desbravar

rotas de intemporalidade num mundo complexo e labiríntico, mas ainda assim susceptível de posse, de fruição e de inteligibilidade. A questão antropológica fundamental, aquela que, a nosso ver, justifica e anima a racionalidade pedagógica, seja qual for a dimensão prática que tivermos em referência, prende-se precisamente com a necessidade de saber em que medida, e de que forma, é possível intervir nesses trilhos de aventura pessoal.

O que é que desperta, estimula e fecunda, a realização temporal do ser?

O que fazer para influenciar positivamente as trajetórias existenciais, sobretudo aquelas que se encontram afectadas por situações de extrema vulnerabilidade, alienação e sofrimento?

É em sociedade com o outro, e em resultado de uma misteriosa transferência de forças entre seres separados e distintos (Gil, 2004), que a pessoa se afirma como sujeito capaz de produzir um mundo irredutivelmente singular – um rosto. Ou seja, antes de mais, a identidade refere-se à qualidade do ser único e não à posição social ou aos papéis desempenhados pelas pessoas numa qualquer ocasião histórica.

No seguimento de um trabalho anterior (cf. Baptista, 2007a), onde tivemos oportunidade de fundamentar a articulação entre a noção de «eleição» proposta por Emmanuel Lévinas e a noção de «atestação reflexiva» defendida por Paul Ricoeur, designamos por «eleição intersubjectiva» a experiência de influência recíproca, considerando que esse é o lugar essencial, originário e original, de subjectivação. O misterioso laço apertado como presença solidária em resultado do acolhimento da eleição vinda de um rosto contém, a nosso ver, a essência de todo o acto pedagógico. O rosto confronta-nos com a presença de alguém capaz de nos falar, de nos perguntar coisas, de nos contestar e de nos chamar à atenção, fazendo desse modo «saltar os trincos que fecham os confins da interioridade» (Lévinas, 1990).

O aspecto mais admirável nesse processo de ruptura ontológica é que, ao permitir ser assim atravessada por verdades resultantes de outros poderes de iniciativa, a consciência pessoal não fica mais fraca ou mais pobre, muito pelo contrário. Através do diálogo interpessoal, a consciência aprende a relacionar-se com a verdade nascida fora de si mesma, revelando-se apta a acolher a palavra nova, a notícia fracturante, o rosto estrangeiro, o costume estranho, a atitude excêntrica, os gestos, os sons e os odores emanados de outras presenças. E o melhor de tudo é que só beneficia com isso.

A presença interpelante do rosto constitui um estímulo precioso no processo de atestação da identidade enquanto caminhada reflexiva que tantas vezes conduz à ilusão de «sermos um outro», no sentido evidenciado por Paul Ricoeur (1990). Porém, apesar de todas as metamorfoses temporais possíveis, ao longo da vida nunca deixamos de ser «nós mesmos». Ao abrir lugar dentro de si para o que,

na verdade, a transcende, a consciência surpreende-se a pensar mais do que, à partida, se julgava capaz de pensar. Esta disponibilidade para se deixar investir – ensinar – pela interpelação de outrem permite que o «extraordinário» se inscreva no mundo «ordinário», conferindo-lhe carácter. Mas algo mais acontece nesta experiência de alteridade. Enquanto portadores de história igualmente pessoal, esses outros sujeitos possuem o poder de nos chamar para a irrecusável aventura de solidariedade, onde a liberdade se descobre como «liberdade difícil» (Lévinas, 1990). Com efeito, não é possível ignorar o chamamento moral do rosto sem perda de inocência.

Precisamos dos outros para ser quem somos mas não porque a sua presença nos faça falta como alimento ou meio de aprovação social. É certo que o olhar dos outros marca e de tal forma que, a par do sofrimento material ligado à precarização das condições materiais de vida, é preciso encarar hoje o problema do sofrimento moral que atinge muitas pessoas e grupos humanos em consequência das atitudes xenófobas e mixofóbicas, como alertam designadamente Charles Taylor (1992), Axel Honneth (2000) e Emmanuel Renault (2004) ao justificarem a escolha da categoria social de «reconhecimento» como sustentáculo de uma «moral e de uma política da identidade». Deixando, por ora, a problematização em torno da própria concepção de identidade subjacente a estas perspectivas, a questão que se nos coloca é a de saber em que medida as práticas de agressão ao rosto resultam da falta de reconhecimento mútuo ou se o que estará, verdadeiramente, em causa não será a ausência de uma efectiva relação social.

O que o cenário actual vem pôr em evidência, muitas vezes através de gestos inexplicáveis de violência extrema e arbitrária, protagonizados por pessoas de todas as idades e posições sociais, é uma inquietante fome de vida social que torna imperativa a necessidade de promoção de um «sentido do outro» embebido de responsabilidade inter-humana. O outro não é apenas um dos pólos de uma qualquer oposição identitária, eventualmente a favor ou contra nós e face a quem o mais importante seja «fazer prova» do nosso valor, na expectativa de que esse valor seja pesado num qualquer quadro de consideração social. Há olhares que acarinham mas também outros que ofendem. Mas o que nos define realmente como pessoas é o modo como respondemos à interpelação vinda desses olhares. A percepção sobre nós próprios, enquanto seres únicos e insubstituíveis, é indissociável da consciência de que ninguém pode tomar o nosso lugar na resposta à interpelação que nos é directamente dirigida, assumida ela o tom negativo de uma reprovação ou o tom positivo de uma expressão de afecto. É através da atitude moral, através da linguagem da responsabilidade e do compromisso, que se honra o privilégio de ter sido eleito por alguém.

Do lado de quem elege, declarar algo como: «eu reconheço-te», «eu sei quem tu és», deverá ser o mesmo que dizer: «obrigada pela tua presença», «aceito e

confio na tua atitude, admiro o teu trabalho», «aprecio e estimo a forma como trouxeste diferença à minha vida». Sem coração assim aberto, sem exposição, sem partilha e dádiva – sem desejo de comunidade – não acontece verdadeira solidariedade. Não existe reconhecimento, ou qualquer outra manifestação de estima social, fora dessa experiência capital que dá lugar a uma surpreendente fome de invisível, como mostrou Lévinas (1992) ao lembrar-nos a subtil, mas decisiva, distinção entre «fome infinita» e «fome de infinito».

Quando radicados numa «fome» de existência social divorciada de qualquer «desejo» de alteridade, as questões de reconhecimento interpessoal acabam por situar-se numa lógica meramente reivindicativa, remetendo em prioridade para os lugares sombrios da condição humana, para as situações-limite, de conflito e de sofrimento, causadas pela ignorância, pelo menosprezo e pela discriminação. Estamos, com efeito, perante um imperativo moral de enorme pertinência num tempo de crescentes desumanidades, desigualdades e injustiças. O absurdo lógico ligado à persistente disposição humana para fazer sofrer constitui certamente uma das interpelações mais alarmantes da nossa contemporaneidade. Mas só uma relação sustentada no compromisso solidário permite encher de conteúdo concreto o conteúdo global e abstracto de sociedade.

Não é por acaso que as mais recentes recomendações de política social europeia apontam a «coesão social» como ideia matriz, numa tentativa de superação dos limites associados aos clássicos conceitos de «inclusão» e «integração» e no entendimento de que um valor amplo de cidadania, aliado a um sentimento de pertença à comunidade humana e não apenas à participação cívica numa determinada esfera de vida, serve melhor a utopia do século XXI (cf. Report of High-Level Task Force on Social Coesion, Conselho da Europa, 2008). O desafio que assim se coloca a toda a educação é, justamente, o da promoção de laços sociais consistentes e significativos fora do universo restrito do «entre nós».

### Sujeitos de rosto e assinatura – vidas que (se) contam

Num tempo turbulento e ruidoso, feito de multipertenças, de multisolidariedades e de multireferências comunitárias, a recusa à revelação pessoal impõe-se muitas vezes como condição de afirmação pública de um carácter, de uma personalidade e de uma vontade singular. A vinculação de carácter comunitário, reconhecida como essencial no processo de desenvolvimento pessoal e social, pressupõe o direito originário à não vinculação e à dissidência. Em rigor, não é possível falar em direito de pertença sem contemplar o direito à não-pertença, como persistentemente sublinhou Jacques Derrida (2006) para quem uma democracia que não respeite o direito originário ao «segredo» e que faça sair tudo à praça pública é uma democracia em processo de deriva totalitária.

A faculdade para «ser fora do comum», para marcar a exterioridade com a força proveniente de um domínio interior é, afinal, o que define a liberdade. Paradoxalmente, no entanto, é na relação social, enquanto experiência de alteridade humana, que tal possibilidade é activada. Ou seja, advogar a importância das intenções subjectivas não é o mesmo que embarcar na defesa de um individualismo radical de cunho hedonista, tão típico dos nossos dias. Em nome da promoção de auto-estima tende-se por vezes a exaltar excessivamente os poderes performativos do sujeito. Parafraseando José Gil (2004), a ideia de auto-estima sugere uma auto-reflexividade complacente que nos torna insensíveis à alteridade e, desse modo, inábeis para viver a verdadeira vida. Protegidos «por detrás de um pequeno ego que amam muito», os cidadãos tornam-se inseguros e medrosos e como tal fechados para o encontro gerador de acontecimento. Optamos então, com o autor, por falar em «auto-confiança», enquanto sentimento gerador de potência de vida, de alegria e de capacidade de futuro. O uso livre do nome próprio, a assinatura, evidencia esse sentimento de auto-confiança ou poder de inscrição histórica das vontades, funcionando como o rasto visível da passagem temporal de alguém que se assume como protagonista consciente de «um destino».

Está em causa o respeito pela condição de autor e actor, anunciado em cada relação interpessoal. Na ausência de verdadeira comunicação intersubjectiva, o sujeito acaba muitas vezes por oferecer a si mesmo a representação dos sentimentos do outro, manipulando o testemunho de vida alheia num jogo de imaginação que, visando preencher a distância entre observador e observado, acaba por privilegiar os critérios estéticos em detrimento dos critérios éticos (Boltanski, 1993). O que designamos por «vampirismo social» prende-se com este tipo de apropriação abusiva ou uso impróprio de verdades produzidas por outros sujeitos de narrativa, em função de «apetites de alteridade» indiferentes à dignidade ontológica de cada ser. O notável progresso tecnológico que caracteriza a nossa contemporaneidade faz-se sentir também a este nível. Apenas a título de exemplo, lembramos o grau de sofisticação dos telemóveis, esses pequenos aparelhos de uso corrente cada vez melhor preparados para a arte da captação dissimulada da imagem, da palavra e do gesto de outrem. De um modo perverso e assustador, o olho omnipresente do *Big Brother* anunciado pela visão premonitória de George Orwell parece agora dar lugar à pluralidade indefinida de olhares invasivos que, quais *Mini-Brothers*, se vão sub-repticiamente insinuando no coração da experiência relacional.

O que é feito da «palavra de honra» e da confiança atestada na franqueza de um aperto de mão ou através de um sorriso cúmplice?

Ainda haverá lugar no nosso quotidiano para os gestos de genuíno bem-querer, para o encontro franco e desinteressado, vivido com saboroso desprendimento?

O que poderemos fazer para contrariar este tipo de condutas parasitas e vampíricas que, envenenando a vida social, hipotecam a possibilidade de relação efectivamente solidária?

A assinatura constitui o traço objectivo de uma inscrição subjectiva no tempo. Compreendemos deste modo a força cívica de instrumentos de apelação democrática como os «abaixo-assinados», por exemplo. Soberano na dupla consciência dos seus deveres e direitos de cidadania, o sujeito assume a liberdade de assinar o seu nome em favor de uma causa comum, afirmando-se assim senhor do seu presente e, nessa condição, sujeito do seu futuro.

É curioso constatar também a frequência com que os educadores apontam como uma dos acontecimentos mais gratificantes da sua vida profissional a experiência de poder testemunhar a alegria da primeira assinatura. Uma emoção vivida de modo muito especial em situações de alfabetização de adultos, onde a aprendizagem da escrita do nome próprio constitui um acontecimento particularmente significativo.

Existe de facto uma ligação incontornável entre rosto, nome e assinatura. O que por outro lado, convoca a sabedoria ética dos agentes de intervenção socioeducativa no sentido da moderação da sua apetência metodológica por instrumentos invasivos de alteridade, como certas cartografias sociais que muitas vezes servem de pretexto à apresentação pública de «biografias não consentidas». Basta que nos perguntemos se gostaríamos de ver a nossa própria rede familiar assim desnudada e exposta por terceiros. Em termos ético-pedagógicos, não se trata de «fazer questão» de conhecer a história das vidas a nosso cuidado, mas sim de proporcionar condições para que sejam as próprias pessoas – crianças, jovens e adultos de todas as idades – a «tomar a palavra» e a «dizer de sua justiça». Só a revelação autónoma e livre permite que a história pessoal desabroche e se desenvolva positivamente. A história que contamos em nome de outro não é a história dele, mas a nossa. O que a nossa narrativa atesta corresponde, tanto e tão só, à forma como essa outra história nos interpelou e afectou.

Por estas razões, encontramos na salvaguarda do direito ao rosto e à assinatura um dos grandes desafios da cidadania enquanto espaço de vida em comum. Na consciência de que este dever começa, como todos os deveres, pela obrigação de cada sujeito para consigo mesmo, pela exigência de auto-hospitalidade e pela determinação pessoal em desenvolver o poder de autoria. Lembrando, porém, que dizer «poder de autor» não é exactamente o mesmo que dizer «direito de autor», como notou Derrida (2006). Neste caso, mais do que a propriedade do nome, está em causa a insistência do si próprio que assina e que, desse modo, sela o contrato, a aposta ou a promessa.

### Estrutura ética da solidariedade: Proximidade da eleição e mediação socioinstitucional

Ser pessoa significa ser sujeito de uma história que, por ser absolutamente própria, tanto pode recusar-se à revelação como escolher expor-se, como foi dito. Assim, para além da garantia de condições históricas que favoreçam a produção de vida interior, é necessário atender igualmente às exigências de revelação livre da subjectividade em lugares de co-presença. A proximidade da eleição requer a justiça como pólo da força pendular que deve assegurar, em permanência, o movimento de realização solidária. Os caminhos de coesão social passam, necessariamente, pelo funcionamento das estruturas de Estado, pelo exercício de comparabilidade e pela existência de uma textura normativa. Numa perspectiva de subordinação ética à alteridade humana – ou modo fundamental de «ser para» – considera-se que é o laço social que sustenta o laço comunitário e cívico e não o inverso. Mas sem que tal possa derivar num comunitarismo de tipo romântico, crente numa proximidade relacional mágica que, como tal, existe sem sabermos porquê e nos é dada graciosamente.

Os laços humanos não são naturais, como se pensava nas sociedades antigas, como também não são redutíveis a medidas de «protecção», «segurança» e «assistência» que, afinal, cobrem apenas uma parte da sociedade, aquela que é detentora de direitos resultantes do seu vínculo laboral, deixando assim «de fora» muitos outros (Castel, 1995). Reconhecer que assim é significa compreender que os laços que tecem a coesão social carecem de reinvenção permanente. Sobre tudo numa sociedade fortemente segregativa como a nossa, já não basta «proteger», «regular» ou «socorrer», precisamos de dinâmicas de mediação humana que ajudem a fortalecer os laços existentes e a criar laços novos. Estas dinâmicas não podem, porém, ficar restritas às relações interpessoais e à acção dos técnicos de intervenção socioeducativa muitas vezes mandatados para exigências impossíveis, quais «agentes providência».

À primeira vista, e como notou Pierre Bouvier (2005), a expressão «laço social» parece um pouco redundante, já que o substantivo «laço» se refere ao vínculo que aproxima os seres humanos e não à ligação de um objecto a outro por via de um material qualquer. Todavia, a sua conjugação com o termo «social», ao mesmo tempo que reforça a ordem de sentido dos dois vocábulos, dá origem a uma entidade nocional específica e de grande relevância pedagógica. Neste caso, chamamos laço social ao desejo de viver em sociedade, de viver com e para o outro. Ou seja, este laço social é também, e forçosamente, um laço institucional. O imperativo ético de proximidade não pode ficar à mercê da iniciativa individual ou do poder da contingência, até porque a linha que separa o acolhimento

solidário da relação coisificante é muito ténue, como se disse. É curioso que seja justamente o grande teórico do «face a face», Emmanuel Lévinas, quem insiste em lembrar que as instituições sociais e políticas funcionam para a liberdade como canais de circulação do ar fresco indispensável ao seu desenvolvimento. Razão para perguntar, que tipo de lugar humano são as nossas instituições sócioeducativas?

As instituições atestam a capacidade de compromisso social, dando consistência a projectos de vida em comunidade, carecendo por isso de especial estima e autorização social. Necessitamos de instituições fortes e justas. Uma democracia onde as instituições se encontram fragilizadas é uma democracia vulnerável. O caso da instituição Escola parece-nos emblemático a este respeito, tendo aqui muito concretamente presente a actual situação portuguesa. Investida de uma pluralidade de mandatos, tantas vezes contraditórios, a Escola surge persistentemente desacreditada no espaço público, ofendida por atitudes de suspeição e de desrespeito que hipotecam as suas reais possibilidades de futuro. Como pode uma instituição maltratada no espaço público cumprir com a sua missão social?

Reconhecendo o valor alteridade como consubstancial à ideia de Escola, julgamos que se trata de uma organização social de referência incontornável, onde quotidianamente se celebra o equilíbrio entre universalidade e singularidade (Baptista, 2009b). Não se trata de simplesmente advogar uma linha de continuidade moral entre o plano da sociabilidade primária e o plano da sociabilidade secundária, segundo a distinção feita por Alain Caillé (2000), mas sim de inscrever o mistério da eleição intersubjectiva no próprio coração da vida organizacional, com todas as mediações concretas e necessárias.

O que acaba de ser dito é válido para as instituições formais, mas também para as múltiplas configurações organizacionais emergentes da sociedade civil e cuja acção é vital para o processo de consolidação da cultura democrática, como as organizações não-governamentais, as associações cívicas, os consórcios de cidadãos e as redes sociais. É frustrante notar a morte prematura de tantas iniciativas de carácter sociocomunitário por incapacidade institucional para encetar formas criativas de contratualização com os próprios cidadãos e com os movimentos sociais efectivamente empreendedores. Os mecanismos de mediação institucional permitem garantir a existência de formas de solidariedade mais estáveis, possibilitando visões coerentes e integradas dos interesses sociais.

A crise de autoridade que afecta as instituições, e os chamados serviços públicos de um modo geral, constitui, com efeito, um problema de cidadania. Inscrevem-se nesta linha de preocupações as chamadas «políticas de proximidade», valorizadas tanto na perspectiva de reforço do Estado e da legitimação das suas instituições junto, sobretudo, das populações mais desfavorecidas, segundo os modelos franceses, seja na promoção do poder de iniciativa da chamada socieda-

de civil e na regeneração da sociabilidade de tipo comunitário, de acordo com os modelos americanos (Donzelot, 1991).

Mas a relação entre «proximidade» e «justiça» que aqui procuramos evidenciar não se confunde com uma «justiça de proximidade» (Wyvekens e Faget, 2001), reconhecidamente relevante. Mantemos esta afirmação a propósito de qualquer outro sector de actividade social, desde «saúde de proximidade», passando até pela «pedagogia de proximidade», enquanto estratégia de animação sócio-comunitária. Não chegamos ao outro apenas por efeito de aproximação física, por mais «guichets» de atendimento, fixos ou ambulantes, que coloquemos perto das pessoas.

A «proximidade entre próximos», ou relação ética, apoia-se numa separação ontológica e não numa contiguidade circunstancial. Em rigor, a presença de outro ser humano confronta-nos com «outro tempo», impondo respeito por uma distância fundamental. Pensamos que é este sentido essencial que deve sustentar todas as lógicas de proximidade política possíveis, impedindo assim que derivem em novas formas, mais sofisticadas, de controlo social.

### Pedagogia Social e Ética de Alteridade: Desafios de cidadania social, civil e política

A linha de reflexão que vem sendo proposta aponta para o reconhecimento da distinção, logo da interacção possível e desejável entre a cidadania social, a cidadania civil e a cidadania política, perspectivando a análise histórica de T.H. Marshall (1981) no contexto de contemporaneidade marcado pelas transformações do Estado Providência. Estamos, na verdade, perante realidades conexas mas irreduzíveis umas às outras. Se tal redução tivesse lugar sairia sacrificada a fecundidade inerente a uma implicação recíproca, traindo assim as condições de vitalidade democrática.

Já não basta hoje garantir o respeito pela liberdade pessoal, associado às «liberdades negativas» de protecção em relação ao Estado, é preciso considerar também as «liberdades positivas» que se prendem com o direito à participação política, ao trabalho, à saúde, à educação, à cultura, a um ambiente despoluído e, de um modo geral, a padrões de dignidade humana elevados e extensivos a todos os cidadãos, com atenção especial para aqueles que, por limitações inerentes à idade, à condição física ou outras razões de privação circunstancial, se encontram impossibilitados de se proteger e prover a si mesmos (Bobbio, 1996). Nesta evolução de «direitos» está, afinal, em causa ao poder de reinvenção histórica que define a condição humana no mundo.

Para Zygmunt Bauman (1995), a necessidade de ruptura com as lógicas de monitorização estatal características de um «Estado jardineiro», empenhando

em controlar através de uma forte razão legislativa os mecanismos espontâneos, «selvagens» e «incultos», da sociedade civil, obriga a procurar formas de governação política mais criativas e próximas dos cidadãos de modo a assegurar que nenhuma pessoa seja «deitada fora», como vida susceptível de ser dispensada, sinalizada como extemporânea ou sobrança. Com a mesma preocupação de teor humanista, Joaquim Azevedo (2006; 2007) salienta a este propósito a importância da regulação sociocomunitária numa lógica de valorização dos actores locais, colocando a categoria comunidade no centro de dinâmicas de cidadania social orientadas para a promoção de aprendizagem ao longo da vida, considerando que «esta visão faz desembocar de imediato no conceito de comunidade de aprendizagem: um tecido repleto de redes e de encontros, uma manta multicultural interconectada, uma sociedade que pode oferecer a todos, sem excepção, múltiplas e flexíveis oportunidades de aprender, de saber-ser, de aprender a viver juntos» (Azevedo, 2007: 10).

A necessidade de um Estado de tipo novo, capaz de responder aos reptos da sociedade civil, onde se incluem os actores económicos, as famílias, as associações voluntárias e as organizações de carácter comunitário, constitui um dos maiores reptos da cidadania contemporânea, sobretudo tendo em conta os cenários de progressiva pobreza e exclusão social. Mas nesta mudança não se trata de substituir o Estado Social por outras esferas de providência ou de pôr em causa o papel das suas estruturas na produção da segurança e da solidariedade social. O processo histórico é muito rico em lições a este nível, sempre que se sobrevaloriza uma das esferas de cidadania ou uma das dimensões de regulação sociopolítica, geram-se situações de desigualdade social. A garantia democrática de existência de condições de dignidade de vida acessíveis a todos os cidadãos não pode ficar à mercê nem do Estado, nem das lógicas de mercado, nem dos actores que circunstancialmente protagonizam a vida das comunidades.

Neste cenário de responsabilidade social comum, qual o contributo específico da educação? Que parte lhe cabe no processo de permanente reinvenção e ampliação dos universos de cidadania?

As áreas da educação e da solidariedade social correspondem a dois domínios tradicionalmente privilegiados no que se refere à promoção de processos de padrões de vida e de desenvolvimento humano próprios de uma sociedade democrática. Ora, do lado da educação vivemos hoje o gigantesco desafio de construção de uma sociedade educativa, obrigatoriamente assente em novos compromissos sociais, dado que numa lógica de aprendizagem ao longo da vida a educação deixa de ser missão exclusiva dos sistemas escolares. Do lado das políticas sociais, encontramos um desafio de proporções idênticas ao anterior, neste caso ligado à transformação do papel do Estado enquanto instituição representativa do corpo social e à impossibilidade de continuar a fazer depender os meca-

nismos de protecção e assistência apenas da mutualização de riscos, sobretudo numa sociedade marcada pela precarização das relações de trabalho.

Este duplo desafio justifica, a nosso ver, o lugar específico da pedagogia social no seio das ciências da educação, enquanto disciplina científica que elege, precisamente, como objecto de estudo a praxis educativa numa perspectiva de cidadania social. Mas no seguimento do que foi dito anteriormente, da mesma forma que não podemos confundir a cidadania social com outras dimensões de cidadania, recusamos associar a pedagogia social a um campo ambíguo e impreciso do ponto de vista epistemológico, identificando a pedagogia social com toda a acção educativa desenvolvida em contexto social. Fecundada numa relação de hospitalidade originária entre a esfera educacional e a esfera da solidariedade social, a pedagogia social afirma-se nesse plano como um espaço novo, um «terceiro lugar» ou «lugar comum» que, em boa medida, e como temos vindo a afirmar (Baptista, 2007, 2008, 2009), tem na intersecção, possível e desejável, entre os universos escolar e social a sua expressão privilegiada.

A pedagogia social pode ser abordada como disciplina científica, como conhecimento profissional e como filosofia de acção. Mais uma vez, estamos perante realidades conexas e interdependentes, mas não redutíveis umas às outras.

Como ciência, ocupa um lugar incontornável na definição de novos modelos de inteligibilidade escolar e social, contribuindo para a renovação paradigmática do próprio universo epistemológico das ciências da educação. Mesmo quando valorizada apenas como «educação social», isto é, enquanto área especificamente vocacionada para a intervenção pedagógica junto de pessoas e grupos humanos em situação de sofrimento e vulnerabilidade, ela mantém a filiação conceptual e metodológica a um universo mais vasto de problematização, contribuindo assim para a construção de modelos de acção social alternativos, mais integrados e integradores.

Como conhecimento profissional, a pedagogia social enquadra hoje a actividade de uma pluralidade de técnicos portadores de formação académica de nível superior, como os educadores sociais e os animadores socioculturais. Mas numa sociedade educativa onde, aparentemente, todos podem ser «educadores» de todos, torna-se urgente uma definição rigorosa do perfil formativo dos pedagogos sociais, de forma a poder distinguir devidamente a função técnico-profissional de outras funções de carácter informal, desempenhadas por um conjunto, inevitavelmente, indefinido de agentes de intervenção sociocomunitária, animadores, voluntários, cuidadores ou mediadores. A questão que nos parece central é a de saber qual deverá ser o grau e o perfil académico dos profissionais destinados à formação pedagógica desses agentes, os formadores desses formadores.

Vemos neste vazão um dos grandes desafios que se colocam hoje às autoridades institucionais de cariz universitário. concretamente no campo das ciências

da educação. A Faculdade de Educação e Psicologia de Educação da Universidade Católica Portuguesa tem vindo a dar alguns passos nesse sentido, possuindo já um capital de experiência precioso desenvolvido nos últimos anos através de programas de formação pós-graduada na área da Pedagogia Social e que permitem evidenciar um quadro de novas competências, protagonizadas por técnicos de intervenção socioeducativa detentores de um saber académico de nível superior e muito específico.

Como filosofia de acção, a pedagogia social pode ser definida como uma «pedagogia de alteridade», de acordo com a matriz ético-antropológica aqui expressa. Ou seja, como «pedagogia da sociabilidade humana», tendo e conta a miríade de conexões que envolvem hoje a relação entre educação, comunidade e cidade. Os problemas humanos relacionados com fenómenos como o isolamento social, o medo e a violência marcam de tal modo a vida da cidade contemporânea que a questão social surge muitas vezes confundida com a questão urbana. Considerando, neste caso, as questões sociais como questões interiores à questão urbana, e não o contrário, valorizamos a cidade, simultaneamente, como contexto, como conteúdo e como agente de educação, em consonância com o ideal das «cidades educadoras», mas na consciência de que o direito à cidade educadora se cumpre, antes de mais, como direito à cidade. O que implica dar atenção aos processos de apropriação pessoal e cívica dos lugares habitados, de modo a fazer da nossa cidade não a «melhor cidade do mundo» mas a melhor cidade «para o mundo», no dizer de Charles Landry (2006) que faz assim questão de salientar em que medida esta «pequena» alteração de linguagem encerra o grande desafio ético da cidadania contemporânea.

Julgamos, pois, que a pedagogia social deve colocar-se ao serviço dessa «criatividade cívica», ajudando a ampliar e a aprofundar o sentido do que hoje se entende por cidadania social através da criação de novos, e surpreendentes, lugares de solidariedade.

### Considerações finais

Afirmar o primado antropológico da alteridade, colocando esta categoria no coração da vida social, permite subordinar a acção socioeducativa a uma ideia positiva de humanidade, o que, em termos concretos, acaba por traduzir-se em lógicas de intervenção diferentes das tradicionais e muito mais eficazes.

Num tempo que se anuncia de descrença e de crise, inevitavelmente marcado pelos cenários de urgência, é maior o risco de ficarmos reféns de respostas sociais de carácter meramente remediativo. A atenção privilegiada à situação concreta das pessoas identificadas como especialmente vulneráveis e carentes de

ajuda constituirá sempre uma prioridade moral das sociedades humanas. Os seus sofrimentos, dramas e anseios pessoais apelam, inevitavelmente, a medidas de urgência. Mas estaremos a hipotecar a mudança social positiva se nos mantivermos num quadro de acção circunscrito às zonas de atenção prioritária. Na verdade, a interpelação vinda do rosto dos «pobres e excluídos», em consequência da sua dramática experiência de vida, constituindo um mandamento incontornável – uma eleição ética – desperta, antes de mais, o sentido de vulnerabilidade comum onde, afinal, reside o segredo da verdadeira salvação. Todos somos «sujeitos de ajuda», todos precisamos «ser salvos» e é na relação solidária que encontramos o sentido e a força para o fazer.

Na nossa perspectiva, a vida social contemporânea sofre de três paradoxos particularmente expressivos de uma crise de fé antropológica. O primeiro prende-se com o facto de as pessoas expressam desejo de vínculo social ao mesmo tempo que revelam uma enorme desconfiança em relação à condição de estar ligado. O segundo prende-se com a manifesta dificuldade em quebrar muros e romper com as barreiras burocráticas e, em simultâneo, com a resistência ou incapacidade para formalizar compromissos. Por último, deparamo-nos com um desconcertante fenómeno de «presenteísmo» (Maffesoli, 2003) ligado à exaltação da quotidianidade, aliado a um excesso de futuro ou alienação do presente que nos coube viver.

Os desafios educacionais decorrentes destes paradoxos reenviam-nos para experiência de eleição intersubjectiva, onde desponta a fé em nós mesmos, nos outros, na vida e no futuro, ao ponto de sermos capazes de resposta, mas resposta, antes de tudo, ao Bem que brilha no rosto, estimulando a fecundidade do tempo – a sua possibilidade de regeneração e de ressurreição contínuas. É aí, nessa relação misteriosa, instável e indefinível, simultaneamente poética e política, que o ser humano encontra o sentido da sua realização histórica.