

A Teoria Crítica e a Educação

Graça Aníbal*

O artigo parte do conceito de emancipação para fazer uma “leitura” de alguns teóricos críticos cujas teses rejeitam a razão iluminista que evoluiu de um ideal transformador da sociedade no sentido do “progresso do espírito humano” para uma “razão instrumental” que pretende ter o domínio da natureza e o controlo das relações sociais. E fá-lo enfatizando o poder da razão, mas de uma “razão” subvertida. Conforme Marcuse, a instrumentalização da tecnologia, ao assumir um carácter racional, deixa de ser percebida como dominadora e exploradora, para ser entendida como promotora de progresso, legitimando o sistema de produção e troca capitalista. Para este teórico, o resultado é um “one dimensional man”, sem pensamento crítico, nem capacidade de argumentação.

Habermas encontra na competência argumentativa, nos processos de interacção sem coacções, o potencial emancipatório do indivíduo e da sociedade. Estamos perante um conceito de autodeterminação que, na contemporaneidade, terá que corresponder à concepção de um espaço público “a mil vozes” em que os cidadãos terão um papel activo assente na comunicação. A existência de um espaço público de democracia redistributiva implica, para Boaventura Sousa Santos, a emergência de um novo contrato social em que o Estado deve assumir-se como elemento articulador, Estado experimental, democrático na observância do direito às experiências alternativas institucionais democráticas e da garantia de padrões de inclusão, fomentador da participação activa e contínua dos cidadãos.

Entende-se, assim, a contribuição destes teóricos para uma visão em que a escola se perspectiva como espaço público gerido por relações dialógicas e em que a educação tem como fim primordial a competência para a auto determinação, para a participação democrática e para a solidariedade.

Palavras-chave:

emancipação; racionalidade comunicativa; racionalidade instrumental; educação emancipatória; espaço público.

* Investigadora do Centro de Estudos e Intervenção em Educação e Formação (Ceief), Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. graca.anibal@gmail.com

Segundo Afonso (2001), a noção de emancipação tem persistido ao longo dos séculos, quer como ideal filosófico, político ou sociológico, sob formas moderadas ou utópicas, dependente dos diferentes contextos históricos porém, sempre imbuído da “promessa da felicidade e de plena realização humanas”.

Não tendo “um significado fixo ou universal” (Afonso, 2001), é como projecto da Humanidade que o conceito de Emancipação se configura nos ideais iluministas de crença nas potencialidades da razão e da ciência que libertariam o Homem dos dogmas, mitos, tradições, superstições que o amarravam, não só, a uma concepção sombria de vida, como até ao uso arbitrário do poder. Negando o pensamento, dominante até ao Renascimento, de que a fé e a natureza eram as grandes forças universais, o paradigma moderno constrói-se sobre o conceito de racionalidade e elege o pensamento científico recusando o senso comum, com uma abordagem metodológica que produz previsão, leis e domínio da natureza. É sobre esta meta-narrativa que se funda a modernidade, projecto civilizacional que define o sentido da emancipação humana como a capacidade para a apropriação e domínio do mundo através do conhecimento e dominação das leis que regem a natureza e a sociedade. Esta racionalidade é a matriz da concepção epistemológica do “pensamento convergente”. Segundo Morrow e Torres (1997), a modernidade, assenta, em cinco premissas que se interpenetram: o Trabalho Abstracto, a Individualização, o Liberalismo, o Futurismo e a Secularização. Este embricamento ideológico, postula o controle e manipulação da natureza como objecto do trabalho, o indivíduo como alicerce da organização social dos direitos e deveres, organizando em liberalidade as forças produtivas e a sua comercialização em mercado, a inevitabilidade de um progresso futuro da sociedade uma vez assente na razão humana e na consequente recusa de dominação social por dogmas de fé ou religião.

Fundado o conhecimento no domínio da natureza e da sociedade, validado apenas pela ciência, esta passou a ser a instância última de todos os valores. Este conhecimento racional que permitiria ao indivíduo agir sobre o mundo, proporcionava-lhe desenvolver uma consciência que o tornava capaz de assumir a sua condição de homem livre e de cidadão. O conhecimento assente nos valores racionais enforma ainda hoje as concepções de educação dos sistemas educativos europeus e ocidentais.

No seu desenvolvimento, a modernidade enquanto modo de pensamento, vai acompanhar o surgimento de factores sociais, económicos, culturais e políticos que a envolvem *numa dinâmica social* “desencadeada pela industrialização, pelo capitalismo, pela urbanização, pela construção do mercado mundial, pela divisão social e sexual do trabalho, pela transformação da vida civil e social na divisão entre vida pública e privada, pelo domínio do Estado-Nação e pela identificação entre a ocidentalização e a própria noção de modernidade”(Morrow e Torres, 1997).

“By virtue of the way it has organized its technological base, contemporary industrial society tends to be totalitarian. For “totalitarian” is not only a terrorist political coordination of society, but also a non-terroristic economic-technical coordination which operates through manipulation of needs by vested interests.” (Marcuse, 1964 Part. I chap I)

O conhecimento emancipatório projectado pela modernidade, ao ter-se assumido meio de domínio da natureza e da sociedade, evolui para meio de regulação social, uma vez combinado com as leis do capitalismo.

É neste contexto civilizacional que o significado de emancipação tem especial relevo na Teoria Crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt e por outros teóricos críticos. Emancipação é, então, entendida como o processo pelo qual os indivíduos se libertam das condições sociais e ideológicas que impedem o desenvolvimento da consciência humana, inibindo ou distorcendo as oportunidades de autonomia, de clarificação das necessidades.

O propósito da Teoria Crítica é desafiar as formas de conhecimento e as práticas, induzidas pelo *deficit* democrático dos meios institucionalizados, que sustentam a ilusão de autonomia e de sujeito livre, mais não sendo, segundo aquela, que expressões de uma “falsa consciência”, produzida pela falta da dimensão reflexiva. A passividade dos indivíduos é conseguida pela satisfação de “falsas” necessidades de consumo em detrimento da subjectividade:

In this process, the inner dimension of the mind in which opposition to the status quo can take root is whittled down. The loss of this dimension, in which the power of negative thinking - the critical power of Reason- is at home, is the ideological counterpart to the very material process in which advanced industrial society silences and reconciles opposition. The impact of progress turns Reason into submission to facts of life, and to too dynamic capability of producing more and bigger facts of the same sort of life”.(...)

“Independence of thought, of autonomy and the right of political opposition are being deprived of their basic critical function in a society which seems uncreasingly capable of satisfying the needs of the individuals through the way in which it is organized. Such a society may justly demand acceptance of its principles and institutions and reduce the opposition to the dimension and functions of alternative policies within the status quo (Marcuse, 1964 Part I chap 1).

A emancipação envolve, assim, para os teóricos críticos, um processo activo para a auto-determinação individual e colectiva, implica auto-reflexão crítica e auto-transformação assente no potencial emancipatório da razão. Razão que, em *One dimensional Man*, Marcuse utiliza com dois sentidos: para se referir à razão positivista que está na base da ciência instrumental subversora da noção de Razão:

It is my purpose to demonstrate the internal instrumentalist character of this scientific rationality by virtue of which it is a priori technology, and the a priori of a specific technology – namely, technology as form of social control and domination (Marcuse, 1964 Part.I chap 1)

A “outra” razão é a que já estava presente na história do pensamento desde os seus primórdios:

The ancient idea of a state where Being attains fulfillment, where the tension between “is” and “ought” is resolved in the cycle of an eternal return, partakes of the metaphysics of domination. But it also pertains to the metaphysics of liberation – to the reconciliation of Logos and Eros (Marcuse, 1964, cap.6).

Esta outra racionalidade é necessária ao reequacionamento dos valores humanos, à auto-transformação dos indivíduos, à libertação dos homens e da natureza. Essa libertação requer, para Marcuse, uma nova ciência, uma ciência que implica uma mudança nos desígnios e no conteúdo, causa e consequência de uma mudança qualitativa de vida. Esta mudança

...also affect the very structure of science – the scientific project. Its hypotheses, without losing their rational character, would develop in an essentially different, experimental context (that of a pacified world); consequently science would arrive at essentially different concepts of nature and establish essentially different facts. (Marcuse, 1964 cap. 6).

Para Marcuse a tecnologia nas sociedades capitalistas transporta consigo o factor de “falsa consciência” ao diluir o carácter de dominação e opressão pela “racionalidade” que a enforma. Porém esta condição mais não faz que legitimar a dominação política ao associá-la ao papel da ciência e da tecnologia na centralidade económica. É nesta perspectiva de “razão” que adquire sentido a noção de unidimensionalidade do Homem. Não recusando as potencialidades humanas que a tecnologia incrementa, os escritos marcusianos defendem uma outra “racionalidade”, que envolve uma ideia de progresso que rompa com a dimensão instrumental da ciência e da técnica, reconceptualização que teve e tem reflexos no entendimento da educação, nas concepções críticas pedagógicas de uma educação emancipatória.

Vinte anos mais tarde, Habermas reafirma o papel da ciência moderna na manipulação e controlo da natureza e a transferência para as ciências sociais do modelo das ciências naturais e a consequente dominação científica do humano. Contudo, rejeita a necessidade de uma outra ciência para que se cumpra a libertação do homem e da natureza. Para este teórico, saído da mais recente vaga da Escola de Frankfurt, a acção instrumental faz parte da condição humana. Está na base do trabalho. O interesse pelo controlo técnico é, pois, um interesse universal que não se confunde, nem pode substituir um outro interesse universal que é a acção comunicativa. Este interesse diz respeito a pessoas. E assenta no interesse prático do sucesso da comunicação. A partir das teorias de Pierce sobre as ciências da natureza e de Dilthey sobre as ciências morais e ciências da vida, Habermas (1976, p.230) determina os interesses que comandam o conhecimento e que define como “les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l’autoconstitution possibles de l’espèce humaine, c’est-à-dire au travail et à l’interaction”. Habermas elabora então uma teoria crítica do conhecimento na qual estabelece três categorias de ciências: as ciências empírico-analíticas que consideram o mundo como objecto de investigação e de experimentação e que são “la continuation systématique d’un processus d’apprentissage cumulatif qui, au niveau présicientifique, s’accomplit dans le domaine où s’exerce l’activité instrumentale” e que produz um saber técnico (p.225); as ciências histórico-hermenêuticas que interpretam os factos para uma compreensão do mundo e que dão “une forme méthodique à un processus de compréhension entre individus (et de compréhension de soi) qui, au niveau présicientifique, s’est stabi-

lisé dans cet ensemble de traditions que forment les interactions médiatisées par des symboles” e que se expressa num saber prático (p.225); as ciências críticas provenientes do interesse emancipatório que se funda na experiência da reflexão “dont le sujet fait l’ expérience dans la mesure où il devient transparent à lui même dans sa genèse”. Habermas não rejeita as ideias iluministas sobre o poder da auto-reflexão na emancipação política, retomando o conceito de razão do idealismo alemão que comporta os dois momentos de vontade e consciência, quando se refere à auto-reflexão:

Dans l’ autoréflexion, une connaissance pour l’ amour de la connaissance elle-même vient à coïncider avec l’ intérêt qui pousse à l’ émancipation (Mündigkeit) car l’ accomplissement de la réflexion se fait mouvement d’ émancipation (Habermas, 1976, p 231).

Reconhece, porém, que o positivismo inibe a auto-reflexão. Recorre ao conceito de *história da espécie* como *processo de formação* “dans lequel le sujet de l’ espèce se constitue seulement comme tel” (p. 231), conceito que, quanto ao conteúdo, se articula com a experiência da reflexão. Na base do positivismo esta ideia, afirma Habermas, seria uma regressão à metafísica. A metodologia da teoria do conhecimento condu-la “à un point de vue d’ où résulte spontanément l’ identité de la raison et de la volonté de raison ... La raison est soumise en même temps à l’ intérêt pour la raison. Nous pouvons dire qu’ elle obéit à *un intérêt de connaissance émancipatoire* qui vise à l’ accomplissement de la réflexion comme telle” (p.232). Duzentos anos depois de Kant o pensamento de Habermas recondu-lo à dialéctica kantiana da razão pura e da razão prática, sendo que ambas se objectivam no mundo da vida (*Lebenswelt*)¹. Esta metodologia sobre o modo da experiência de reflexão que dissolve o objectivismo e reinstala a actividade subjectiva no conhecimento, um conhecimento e interesse (p. 245). Habermas aponta que um dos factores que determinam os interesses que comandam o conhecimento é o que caracteriza a vida socialmente reproduzida : “le lien entre le connaître et l’ agir”, solidariedade que faz com que as acções que coincidem com a reflexão sejam acções emancipatórias. Assim sendo, “L’ acte d’ autoréflexion qui “change une vie” est un mouvement d’ émancipation”.

Este elo entre o conhecer e o agir faz-se através daquilo que assegura a vida social – a linguagem, pela qual se interpretam os factos e se produz a compreensão entre os membros de uma sociedade. A força de integração social de solidariedade é a força produtiva da comunicação. Habermas defende que, contudo, o processo de comunicação pode trazer distorções que inibem o diálogo e o entendimento. A teoria crítica é, então, necessária à clarificação e à realização da emancipação.²

A racionalidade comunicativa apresenta-se, assim, para Habermas, como um contraponto à racionalidade instrumental e na base de uma teoria que a considera capaz de pôr a descoberto as distorções resultantes dos excessos da crença na racionalidade instrumental. Como Cabral Pinto (1992) admite, Habermas “resolva, sem rotura com a modernidade, antes explorando o seu potencial de emancipação na vertente da acção comunicativa, os paradoxos culturais da racionalidade moderna” (Pinto, 1992 p.111-2). No prefácio à edição francesa de 1997 de *L’ espace*

*publique*³, Habermas retoma “la double conceptualization de la société comme monde vécu et système”(Habermas, 1992, p.23) que desenvolvera em *Teoria do agir comunicacional* de 1981. Nessa análise Habermas distingue o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*/monde vécu na tradução francesa) que se refere ao mundo social construído pelas competências sociais, pelas convicções dos seus membros e pelo reconhecimento intersubjectivo do sentido do mundo que, na comunicação, consiste num processo cooperativo de interpretação, do conceito de sistema, termo que aplica a um conceito de sociedade abstracta para a qual o individual não tem significado e que assenta numa racionalidade instrumental. Da relação de forças entre estas duas formas de assunção da sociedade resultam consequências para a Democracia. Considera Habermas que a democratização radical não se realiza nem a partir da transformação do sistema económico, nem da transformação do aparelho do Estado, domínios sistemicamente integrados, autónomos, um sob a forma capitalista, outro sob a forma burocrática, ambos governados pela racionalidade instrumental. Os dois domínios ocuparam a esfera pública, que em “imagem estilizada ideal” era um espaço de discussão racional e de consenso na burguesia liberal do séc XIX, deixando hoje aos cidadãos o papel de consumidores de bens, serviços, administração e espectáculos. O equilíbrio a estabelecer passa pela democratização das relações entre o sistema e o mundo da vida, ou seja, para Habermas, pela “domestication démocratique du processus de colonisation du monde vécu par les impératifs systémiques” (p.23).

Para Habermas a modernidade não cumpriu ainda o seu projecto, projecto que não passa apenas pelos factores económicos e administrativos constituintes do sistema, mas que se realizará no contrabalanço dos poderes do sistema com o exercício pela esfera pública da racionalidade comunicativa, na forma de solidariedade. (Habermas, 1992). A esfera pública não pode deixar de integrar as vozes marginais e actuar como “uma caixa de ressonância” dos problemas sociais que o mundo das vidas privadas emana. Hoje a ideia de democracia arrisca-se a soçobrar pela complexidade das sociedades actuais refugiando-se em opções pessoais e não nas liberdades dos cidadãos sob uma prática comum. Um novo conceito de auto-determinação na contemporaneidade, terá que corresponder à concepção de um espaço público “a mil vozes” em que os cidadãos terão um papel activo assente na comunicação (Habermas, 1992):

Cette nouvelle version de l'autodetermination démocratique n'est pas dépendante comme dans la tradition republicaine, de l'orientation vers le bien commun adoptée par des citoyens vertueux, mais elle ne s'aligne pas non plus sur le modèle du marché, comme une aggregation de decisions adoptées par les consommateurs (Habermas, 1992).

O modelo de discussão, de deliberação pela argumentação, estaria na base da emancipação social, fundamento de uma governação democrática. É a hipótese de uma alternativa ao contrato social nascido da modernidade, cabendo à esfera pública a dinâmica do modelo.

A concepção de educação como relação intersubjectiva tem em Habermas raízes profundas. Implica partilha e competência comunicativa. A formação de uma identidade assentaria em vivências interaccionais que derivam de e produzem uma

compreensão comum, a partir da intelegibilidade e da comunicabilidade. A escola será o espaço aberto ao diálogo e à reflexão crítica, esfera pública democrática.

Numa brevíssima leitura de uma entrevista a Ricoeur incluída em Kechikian (1993) testemunhámos, em referências à realidade concreta dos dias de hoje, a importância que o filósofo francês atribui ao interagir comunicativo na educação:

Entendo (que é preciso) iniciar (os indivíduos) a uma capacidade de autonomia pessoal, assim como à aptidão para entrar num espaço público de discussão: a cidadania. Parece-me importante manter, desde o início, a dimensão política da educação. (Kechikian, 1993, p. 11)

E à pergunta sobre como adquirir a capacidade de discutir, responde:

Pela prática da linguagem. Nós temos um amplo leque de discursos à nossa disposição, desde o discurso matemático até ao discurso poético e, entre eles os dois, o conjunto de formas retóricas de discussão. Compreender que há, por exemplo, formas de argumentar que são da ordem das opiniões verosímeis, e não da ordem da ciência, é indispensável para escapar à violência. Este domínio do discurso verosímil parece-me ser uma das funções do ensino, como é o caso da história que não deve apagar-se em proveito do ensino da economia. (...) Enfim, nós não devemos somente preparar para a profissão mas também para a cidadania (Kechikian, 1993, p. 14)

É também questionando a hipercientificização do paradigma socio-cultural da modernidade que Boaventura de Sousa Santos equaciona o (des)equilíbrio entre as duas realidades de compreensão societal que designa por os dois pilares em que assenta o paradigma – o pilar da regulação e o pilar da emancipação⁴

Na teoria que constrói, Santos defende que o paradigma da modernidade confiou a gestão do seu processo de desenvolvimento à ciência que, com a sua racionalidade (cognitivo-instrumental) colonizou as outras racionalidades do pilar emancipatório (a racionalidade estético-expressiva e a racionalidade moral-prática)⁵ Articulado com a ciência o mercado colonizou o Estado e esvaziou a Comunidade, os dois outros princípios do pilar da regulação. Assim, “o colapso da emancipação na regulação constitui o sumário do tempo presente, diagnóstico e condição de uma época no limiar de tudo e à beira do nada, ofuscada por uma luz que ilumina até à cegueira” (Santos, 1991, p.24). O futuro está, então, ou não, na opção de “continuar a confiar na sua (do projecto da modernidade) possibilidade de regeneração e de continuar a esperar pela sua completude” (Santos, 1994, p.83). É esta a opção de Habermas, crente na capacidade do mundo da vida, do social quotidiano (Lebenswelt), se impor à tentação colonizadora do sistema. Mas não é essa a opção de Santos que pensa “que o que quer que falte concluir da modernidade não pode ser concluído em termos modernos sob pena de nos mantermos “prisioneiros da mega-armadilha” que a modernidade nos preparou: a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias” (Santos, 1994, p.84). Será, antes, segundo Santos, o paradigma emergente, pós-moderno, capaz de nova ruptura epistemológica⁶, que tornará “possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e possam ser

totalidades presentes em múltiplas partes” (Santos, 1994, p.91). Considerando “mero exercício filosófico” a apologia da acção comunicativa e do consenso como via emancipatória em Habermas, Santos aposta na “imaginação social e estética” das “práticas emancipatórias concretas” capazes de gerar “necessidades radicais” (Santos, 1994, p.95), produzidas localmente pelas “muitas quotidianidades” de que “nas sociedades complexas em que vivemos a nossa quotidianidade é feita” (Santos, 1998, p. 176).

Para o conhecimento moderno, cujos conceitos e categorias fundacionais se baseiam no resultado da relação dicotómica sujeito /objecto (Santos, 1991) o distanciamento, através do processo de representação, proporciona a objectividade que reclama para a sua condição de conhecimento – a ditadura do olhar do cientista.⁷ O paradigma emergente, pós-moderno, não sendo o contrário do moderno (Santos, 1994) privilegia o conhecimento mais próximo, contextualizado, local (p.94), elegendo “as racionalidades locais, não mínimas, mas máximas, mas tão adequadas às necessidades locais, quer existentes, quer potenciais, e na medida em que elas forem democraticamente formuladas pelas comunidades interpretativas” (Santos, 1994, p. 92).

Perspectivando alternativas para um futuro mais edificante que o que a tendência clónica da modernidade tecnológica promete, Santos “revaloriza o princípio da comunidade e, com ele, a ideia de igualdade sem mesmidade, a ideia de autonomia e a ideia de solidariedade” (Santos, 1994, p. 239).⁸ A revalorização do princípio da comunidade assenta nas virtualidades epistemológicas desta, cujos elementos constitutivos, a participação, o prazer e a solidariedade, têm sido “focos de resistência à especialização técnico-científica com que a racionalidade cognitivo-instrumental colonizou o pilar da regulação” (Santos, 1991, p. 27).

Neste processo a comunidade pode assumir-se o seio do conhecimento-emancipação, do saber solidário que consiste na “capacitação para a reciprocidade”, princípio que não se limita a uma territorialidade em espaço e tempo contíguos, mas que “transforma o local num modo de olhar o global, o imediato num modo de olhar o futuro e o próximo num modo de olhar o humano e o não humano” (Santos, 1991, p. 30). O conhecimento-emancipação, a intersubjectividade, a reciprocidade, a participação e a solidariedade são conceitos que na teoria de Santos se conjugam para, através do princípio da comunidade, desequilibrar a relação dos dois pilares a favor do da emancipação.

Santos (2002) aposta na emergência de um novo contrato social em que o Estado deve assumir-se elemento articulador num espaço público de democracia redistributiva, transformando-se no que designa de Estado como novíssimo movimento social, Estado experimental, democrático na observância do direito às experiências alternativas institucionais democráticas e da garantia de padrões de inclusão, fomentador da participação activa e contínua dos cidadãos.

Revedo em Habermas os conceitos de autodeterminação dos cidadãos na esfera pública e de “Estado experimental” em Boaventura de Sousa Santos, Teodoro (2005) sugere a possibilidade de uma política emancipatória para a educação nos termos em que Morrow e Torres (1997) a propõem – uma política que resista à “racionalização da Educação”, assumindo-se a escola, que se afirme como lugar estrutural⁹, “espaço público de experimentação gerido de um modo dialógico”.

Notas

- ¹ “ (o conhecimento no) mundo da vida está implícito e pré-reflectivamente presente. Distingue-se, em primeiro lugar, pelo seu modo de certeza imediata (...) sem qualquer distanciamento vivemos as nossas vidas, passamos pelas nossas experiências, falamos e agimos” (Habermas, 1996)
- ² “Tandis que l’ intérêt de connaissance technique et l’ intérêt de connaissance pratique sont fondés dans les structures d’ action et d’ expériences profondes (invariantes?) et sont reliées aux éléments constitutants des systèmes sociaux, l’ intérêt de connaissance possède un statut dérivé. Il assume le lien du savoir théorique avec une pratique vécue, c’ est à dire, avec un “domaine d’ objet” qui naît seulement dans des conditions d’ une communication systématiquement déformée et d’ une repression en apparence légitimée” (Habermas, 1976, p.359).
- ³ Este prefácio foi redigido por Jurgen Habermas, significativamente em 1990, para a 17ª edição alemã de “Strukturwandel der Öffentlichkeit”. A edição francesa desta obra editada em 1992 com o referido prefácio, aparece com o título “L’ espace public – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise”.
- ⁴ “O pilar da regulação é constituído pelo princípio do estado (...); pelo princípio do mercado (...); e pelo princípio da comunidade (...). Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo experimental da ciência e da técnica. Como em qualquer outra construção, estes dois pilares e seus respectivos princípios ou lógicas estão ligados por cálculos de correspondência” (Santos, 1991, p.23).
- ⁵ BSS exemplifica a colonização sofrida pelas duas racionalidades afirmando que já no séc. XIX a ciência se assumia como instância moral, que os problemas políticos se solucionam depois de transformados em problemas técnicos e que até os movimentos artísticos se rendem à tecnologia (Santos, 1991).
- ⁶ Em “Um discurso sobre a ciência”, 1987, Santos desenvolve o conceito de dupla ruptura epistemológica. A primeira ruptura epistemológica foi a produzida pela ciência moderna, ao rejeitar o senso comum como útil à ciência: “Foi um acto revolucionário de que não podemos abdicar. No entanto, realizada essa ruptura, o acto epistemológico mais importante é romper com ela e fazer com que o conhecimento científico se transforme num novo senso comum. Para isso é preciso, contra o saber, criar saberes e, contra os saberes, contra-saberes” (Santos, 1994, p. 93).
- ⁷ Arriscado Nunes reclama para o “olhar” a responsabilidade do conceito moderno de conhecimento: “o olhar distanciado e desincorporado, o olhar “objectivo” e desapaixonado do cientista, o olhar associado à actividade de teorização é um olhar que reduz a percepção à cognição e que torna esta inseparável da capacidade de normalizar, de prever, de regular, de dominar, de legislar” (Nunes, 2001 Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização in *Globalização: fatalidade ou utopia* (p. 300).
- ⁸ Reportando a Santos, Arriscado Nunes entende que “Cada um destes modos de regulação (o Estado, o mercado e a comunidade) realiza de maneira diferente a relação entre a economia como processo institucionalizado e as relações sociais globais, através do vínculo privilegiado com um princípio de integração: a redistribuição, a troca e a reciprocidade, respectivamente” (Nunes, 1993 cit. em Afonso, 1999 Estado, mercado, comunidade e avaliação: esboço para uma rearticulação crítica in *Educação & Sociedade*, ano xx, nº 69, Dezembro/99 p. 158 nota 15).
- ⁹ Boaventura de Sousa Santos identificou a existência de seis lugares estruturais que define como campos de interações sociais (espaço doméstico, espaço de produção, espaço de mercado, espaço de comunidade, espaço de cidadania, espaço mundial) que por sua vez estabelecem relações com seis formas básicas de produção de poder a que chama dimensões: unidade da prática social – principal critério de identidade de grupos sociais e individuais, instituições – formas que organizam e naturalizam as relações sociais, dinâmica do desenvolvimento – direcção da acção social, forma de poder – modo de distribuição do poder (identidades, recursos, culturas), forma de direito, forma epistemológica).

Referências bibliográficas

- Afonso, A. (1999). Estado, mercado, comunidade e avaliação: esboço para uma rearticulação crítica. *Educação & Sociedade*, 69 (XX).
- Afonso, A. (2001). Emancipação ou Emancipações? A Educação entre a crise das metanarrativas e a hipervalorização dos projectos individuais. In A. Teodoro (org) *Educar Promover Emancipar*. (pp. 223 – 243) Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Habermas, J. (1976). *Connaissance et Intéret*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1992). *L’espace public - archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot
- Habermas, J. (1996). *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- Kechkian, A. (1993). *Os filósofos e a Educação*. Lisboa: Colibri.

- Marcuse, H. (1964). *One –Dimensional Man: Studies in the ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon.
- Morrow, R. & Torres, C. (1997). *Teoria Social e Educação*. Porto: Afrontamento.
- Nunes, J.A. (2001). Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização In B. S. (org). *Globalização Fatalidade ou Utopia* (pp. 299 – 332). Porto: Afrontamento.
- Santos, B.S. (1991). Ciência. In M. Carrilho e J. SáÁgua (1991). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote (pp. 23-43).
- Santos, B. S. (1994). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S. (1998). *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S. (2002). *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.
- Teodoro, A. (2005). Novos modos de regulação transnacional de políticas educativas. Evidências e possibilidades. In A. Teodoro & C.A. Torres(org). *Educação Crítica e Utopia. Perspectivas para o Séc. XXI* (pp. 158-173) .Porto: Afrontamento.