

ALTERIDADE E EMPATIA: NOVOS PARADIGMAS PARA AS HUMANIDADES NO SÉCULO XXI?

Fabio Gerônimo Mota DINIZ*

RESUMO: O texto pretende-se um breve ensaio que aborde o papel do estudioso das chamadas Ciências Humanas à luz dos dilemas trazidos pela contemporaneidade, especialmente os que tendem a desautorizar o papel humanístico da universidade e abrir espaço para discursos violentos, associados ao pensamento mercantilista conservador e a preconceitos de vários tipos. Confrontando-se com o questionamento de sua importância no contexto atual, acreditamos que às humanidades urge a delimitação clara de algumas premissas que norteiem seu trabalho, constituído historicamente à luz dos direitos humanos. De tal modo, nossa proposta é uma apresentação de dois paradigmas que acreditamos ser intrínsecos ao trabalho do humanista, alteridade e empatia, e que podem servir como fundamentos para uma reflexão sobre o trabalho das Ciências Humanas. Partindo dessas perspectivas, pretende-se confrontar esses paradigmas com o crescimento do discurso violento do mercado, especialmente com a expansão da rede mundial de computadores e, conseqüentemente, dos veículos virtuais de informação, que popularizaram muito esses discursos na última década.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência. Humanidades. Alteridade. Altruísmo. Empatia. Educação.

Introdução: o porquê de um paradigma para as humanidades

A título de organização, ao menos diante do senso comum, divide-se o universo do conhecimento científico em várias áreas de estudo, primordialmente organizadas em uma tríade: Ciências Humanas, Biológicas e Exatas. Independente

* Pós-doutorado pelo PNPd (Capes). UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras - Pós-Graduação em Estudos Literários. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - fabiogeronimo@gmail.com.

de ser possível ainda advogar por uma divisão tão estrita, e de haver outras possibilidades aventadas para a divisão que já se encontram em uso, essa divisão pode nos permitir, ao menos para o objetivo do presente texto, compreender a dimensão da atuação das humanidades. Se não é possível realizar uma viagem extensa em tão poucas linhas por todas as humanidades e suas particularidades, poderíamos ao menos partir da clássica sentença do autor romano Terêncio (c. 195/185 – c. 159 a.C.), presente em sua peça *Heautontimorumenos*, e resumir superficialmente o papel das humanidades (*Heaut. v.77*)¹: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* / “Sou homem, e considero que nada do que é humano me é alheio”.

Assim, o que caberia, partindo dessa premissa, ao estudioso das humanidades é toda a dimensão humana. Nesse sentido, questionamos em primeiro lugar a possibilidade de estabelecimento de paradigmas para as Ciências Humanas, similar ao reconhecimento destes em Ciências Exatas e Biológicas.

Há de se considerar uma imensa dificuldade em delimitar-se um ou mais paradigmas que unam todas as humanidades. Isso, porém, é consequência da própria natureza do trabalho das ciências humanas, muito diferente do das Ciências Exatas e Biológicas, como observa Barros (2010, p. 433):

O universo das ciências sociais e humanas, enfim, oferece desde cedo aos seus praticantes uma complexa rede de paradigmas e posicionamentos teóricos que devem ser escolhidos, caso a caso, para a prática da produção de conhecimento em cada um dos campos de saber. Não é com a sucessão de paradigmas que suplantam uns aos outros, e que fazem a ciência avançar a partir de rupturas irreversíveis, que lidam os cientistas sociais e humanos, mas sim com a possibilidade de estabelecerem uma comunicação entre mundos distintos.

Tal particularidade, talvez, tornasse a tarefa de se pensar um ou mais paradigmas universais para as humanidades algo pouco profícuo. É concebível para a Física, por exemplo, a substituição de um paradigma, como o da indivisibilidade do átomo, por outro, a partir do momento em que se identifica que o anterior é falso. Mas não há, em maior ou menor escala, um referencial realmente capaz de sustentar-se como visão prioritária e universal para todas as humanidades durante certo período de tempo. Se a luta de classes é um paradigma estabelecido para os marxistas, ele não o será para vários outros pensadores das ciências sociais.

¹ Para facilitar o acesso ao original, utilizamos a edição de Parry, disponível na plataforma digital Perseus (TERENTIUS, 1857).

Barros, diante desse problema, opta por uma conceituação de Thomas Kuhn, a de “matriz disciplinar”, que seria “uma espécie de patrimônio ou repertório de recursos partilhados por todos os praticantes de um determinado campo disciplinar” (BARROS, 2010, p.435). Essa matriz se coloca como um grande ponto de partida para os diversos paradigmas conflitantes dentro das ciências humanas, pelo qual poderíamos convergir.

Porém, não é essa a premissa do texto que propomos. Mais que um elo epistemológico ou metodológico, o que esperamos despertar aqui é uma noção ampla de como, a partir do reconhecimento do que quer que sejam os diversos papéis das ciências humanas no século XXI, é possível projetar valores que se impõem diante da meta fundamental das humanidades, ou seja, *tudo que é humano*. Esses paradigmas, portanto, não se impõem por uma emergência de reorganização no seio de suas descobertas como a atomística para as exatas, mas pela urgência de se apontar o olhar do humanista para as premissas apresentadas pela contemporaneidade no que diz respeito aos valores humanísticos.

De tal modo, apesar de seu título categórico e pretensioso, esse breve ensaio não se propõe como uma reflexão que mude as diretrizes metodológicas pelas quais cada uma das ciências humanas realizam seus trabalhos. A pretensão é mais de incitar, ao dar conta desses valores – e de uma crise já presente –, e conduzir a uma reflexão sobre o espírito científico das humanidades na contemporaneidade. Acreditamos que há a eminência de dois comportamentos humanos fundamentais para estabelecer a nossa discussão, representados por dois verbos: olhar e interferir. Partimos desses dois pontos, a partir daqui, que acreditamos ser prolíficos para uma reflexão sobre a presença e o papel das humanidades diante das problemáticas do século XXI.

Olhar: o paradigma da alteridade

O primeiro ponto diz respeito ao olhar, o que chamaríamos de dimensão contemplativa das humanidades. Partindo da premissa aberta pela frase de Terêncio, não se obstrui, ao olhar do estudioso das humanidades, qualquer universo de atuação, contemplando toda cultura, civilização e desenvolvimento humano. Ademais, pode-se considerar que os entremeios dessa questão se dão a partir de três pontos de vista: das relações entre os seres humanos, das relações do ser humano consigo mesmo e dos seres humanos com o mundo o qual habitam.

De tal modo, o jogo múltiplo de olhares é base construtora de conhecimento. Antes do construir, aliás, há o compreender, e não há produção sem a

percepção. Há muitos trabalhos nas humanidades que se debruçam especificamente sobre o olhar, trabalhando acima de tudo essa dimensão contemplativa das humanidades e expandindo as suas possibilidades – ao ponto de ser possível estabelecer intersecções interdisciplinares com as outras Ciências, com resultados frutíferos.

O olhar é fundamental, posto que dimensiona nossa presença no mundo como humanos também. As humanidades são o estudo dos humanos sobre os humanos, e não se pode fugir disso. E saber-se humano não é apenas compreender as belas artes, a literatura ou a arquitetura, mas entender que o mesmo ser humano que erigiu monumentos eternos, como as pirâmides de Gizé, é capaz de promover o Holocausto. Se as humanidades, como ciência, devem se distanciar de seus objetos, elas trabalham paradoxalmente com uma aproximação dialética imprescindível entre os polos mais antagônicos possíveis. O exercício de aproximação e afastamento é a dinâmica fundamental do olhar das humanidades.

De tal modo, a proposta fundamental para que se possa estabelecer as diretrizes de uma disciplina de humanidades no século XXI é compreender essa dinâmica de aproximação e afastamento. O século XXI é uma continuidade do que podemos chamar de era da informação, na qual nos é permitida a existência de uma infinidade de fóruns de debates extremamente produtivos, sendo seguramente a Internet o mais importante deles hoje. Se a Revolução Industrial dinamizou os métodos de produção e, posteriormente, instituiu uma possibilidade de expansão da capacidade de comunicação e conexão entre os seres humanos – com rádio, televisão, telefonia, aviação, etc. –, a revolução digital trouxe a possibilidade de um contato não apenas mais dinâmico, mas imediato, constante e, principalmente, inevitável.

Não darei muita importância aqui para as especulações de diversos eminentes pensadores sobre a denominação de nosso tempo, se modernidade líquida, pós-modernidade, ou outro termo/conceito. O fato é que esse momento em que fomos jogados inevitavelmente nos impõe a participação no universo da informação. Mas, se por um lado a Revolução Industrial nos trouxe o progresso, de outro impôs a lógica mecanicista, a prevalência do produto sobre o produtor, a desumanização. E a revolução digital, da mesma forma, já demonstra a capacidade de gerar problemas e mazelas sérias para a nossa convivência em sociedade.

Ao mesmo tempo em que fomenta a possibilidade de entrarmos em contato com o elemento dinâmico fundamental, o exercício de aproximação e afastamento permite-nos contemplar o humano por vários olhares interdisciplinares

de forma imediata, isto é, enquanto o conhecimento está sendo produzido. De tal modo, as humanidades no século XXI colocam, em primeira instância, lançar o olhar sobre essa dinâmica a partir dos três pontos de vista da dimensão contemplativa: humano-humano / humano-outro humano / humano-mundo; que se resumem a uma relação fundamental entre o eu e o outro. Partimos disso, portanto, para a nossa defesa do primeiro grande paradigma das humanidades para o século XXI: a alteridade.

Laplantine (2000, p. 21) apresenta argumentos em defesa da alteridade:

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos 'evidente'. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de 'natural'. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

O ponto de partida de Laplantine é a dificuldade. Observamos essa dificuldade como um obstáculo epistemológico para as humanidades, que é a de fixar a atenção no evidente. Tal dificuldade tem tudo a ver, de tal modo, com a dimensão contemplativa. É, na verdade, uma dificuldade de percepção, de compreensão da dimensão das coisas e de poder jogar o olhar sobre elas a partir de uma dinâmica.

Muitas vezes a evidência, fundamental para as Ciências, não se postula nas humanidades diante do óbvio, mas diante do surpreendente. Daí ao contemplar-se o trabalho de Michelangelo no teto da capela Cistina tem-se certeza não apenas de que contemplamos Arte, mas de que essa é digna de distinção e estudo, e que ela, em si, produz conhecimento. É um jogo de idas e vindas: para uma real epistemologia, o humanista parte do surpreendente produzido pelo humano a fim de contemplar o humano, devendo posteriormente voltar seu olhar ao evidente para entender e reconhecer o que está além do que consideramos 'natural', e então partir de volta para a compreensão do surpreendente. Obviamente que pode-se mudar a equação, partindo-se do evidente, observando-se com esse olhar o surpreendente e voltando-se mais uma vez para o evidente. De qualquer modo,

se impõe uma dificuldade de percepção derivada dos olhares que o humanista jogará sobre as coisas.

Nesse sentido, precisa-se partir dessa dificuldade de percepção para a reflexão, como pede Bachelard (2005, p. 17) ao propor os obstáculos epistemológicos:

Quando se procuram as condições psicológicas do progresso da ciência, logo se chega à convicção de que é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado. E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fragilidade dos sentidos e do espírito humano: é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos. É aí que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, detectaremos causas de inércia às quais daremos o nome de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é luz que sempre projeta algumas sombras. Nunca é imediato e pleno. As revelações do real são recorrentes. O real nunca é “o que se poderia achar”, mas é sempre o que se deveria ter pensado. O pensamento empírico torna-se claro depois, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido. Ao retomar um passado cheio de erros, encontra-se a verdade num autêntico arrependimento intelectual. No fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização.

O que propomos, de tal modo, é que se reconheça, como obstáculo ao conhecimento do humanista no século XXI, a dificuldade diante da alteridade. Contudo, não é, em um primeiro momento, um obstáculo a ser destruído, mas a ser compreendido em sua multiplicidade de olhares e problematizado a partir de uma dinâmica de aproximação e afastamento. O importante é que a dinâmica da aproximação e afastamento se concretize no olhar do humanista a partir do reconhecimento da alteridade.

Dado o progresso científico, podemos evidenciar que a alteridade já vem destacando-se nos debates atuais: desde os Estudos Culturais, a teoria Queer, a Literatura Comparada e outras correntes ainda mais atuais, temos uma problematização da alteridade como premissa epistemológica. É necessário, contudo, compreender que esse movimento é urgente, e que nossa leitura humanista do século XXI deve ter como sustentáculo a alteridade.

Interferir: o paradigma da empatia

O segundo ponto diz respeito ao agir, ou seja, como o estudioso das humanidades pode intervir a partir do reconhecimento da dimensão contemplativa. Não há como considerar que o intelectual tão somente se prostre a contemplar, mesmo que haja áreas do conhecimento nas humanidades com um papel mais predominantemente contemplativo. Ginzburg exemplifica a perspectiva de um intelectual que não age a partir de uma cena do filme *Cronicamente Inviável*, de Sérgio Bianchi, na qual um intelectual observa, centrado em suas reflexões, o espancamento de um índio sem qualquer reação de intervenção (GINZBURG, 2012, p. 197):

A sintaxe narrativa enfatiza, com eloquência, a ausência de qualquer comportamento reativo, seja do intelectual, ou das outras pessoas em torno da cena. Essa renúncia ao envolvimento com a dor do outro, como forma de autopreservação, coloca um problema fundamental – a ausência de um senso de reciprocidade. De acordo com Oscar Vilhena Vieira e A. Scott Dupree, “Reciprocidade significa que não posso aceitar certas coisas para os outros, a menos que as aceite para mim mesmo” (Vieira e Dupree, 2004, p. 54). A contemplação não corresponde a nenhuma intervenção. Isto é, o espancamento é apresentado como algo que acontece com o outro, sobre o qual o intelectual pode refletir, mas não algo em que ele deva intervir de modo transformador. A perspectiva de Bianchi propõe uma imagem muito precária do intelectual, impotente, incompreendido e economicamente falido, centrado na própria apatia.

Esse senso de reciprocidade relaciona-se diretamente com o reconhecimento da alteridade como premissa para a reflexão. O texto de Ginzburg foca-se, em primeira instância, na literatura e na formação do leitor de literatura, do ponto de vista do reconhecimento dos direitos humanos. Se relaciona, nesse sentido, com o clássico “O Direito a Literatura”, de Antonio Candido, em sua compreensão da importância da literatura no contexto dos direitos universais do cidadão. Porém, diante do quadro apresentado anteriormente, é possível expandir a reflexão para todo o universo das humanidades, quando somos postos diante da problemática da interferência.

Interferir seria uma ação da dimensão da práxis, na qual encontramos diversas possibilidades de atuação das áreas sobre vários objetos ou sobre o mes-

mo objeto. Ginzburg (2012, p. 205) reconhece o mesmo obstáculo que apontamos anteriormente, ao mencionar Wittgenstein, sobre “a dificuldade de admitir a dor do outro como relevante”. Partindo dessa dificuldade – que nada mais é que o reconhecimento da alteridade –, é mister compreender, tendo em vista o exercício de aproximação e afastamento, a necessidade de uma postura altruísta do humanista em relação ao mundo.

O altruísmo é um termo mencionado por Alguste Comte, o famoso pensador francês, que ao longo de seu *Catecismo positivista* de 1852 traz a definição mais clássica do termo como uma oposição ao egoísmo. Para Comte (1978, p. 267), viver para o outro é um fundamento de seu positivismo, um verdadeiro dever:

Viver para outrem torna-se, pois, para cada um de nós, o dever contínuo que resulta rigorosamente deste fato irrecusável: viver por outrem. Tal é, sem nenhuma exaltação simpática, o resultado necessário de uma exata apreciação da realidade, filosoficamente apanhada em seu conjunto.

Viver para e por outrem é a mensagem de Comte. Posto que não perseguimos, porém, uma meta positivista, encaramos o altruísmo distante dessa percepção e mais associada à ideia de um desdobramento da alteridade, no sentido de empatia. Se há, diante do humanista, um outro que, diferente ou semelhante a ele, é seu principal interesse, seus atos em relação a esse outro devem se distanciar totalmente de qualquer perspectiva que não seja a do acolhimento, da empatia. Não há lugar, no século XXI, para perspectivas exclusivistas e excludentes, que se confrontem com a ética do reconhecimento da alteridade.

Há mais de uma interpretação, porém, para o altruísmo. Ele pode ser tido como uma mera solidariedade, porém por vezes se define o altruísta como alguém que é capaz de sacrificar-se pelo outro. O humanista, em sua busca por uma perspectiva altruísta, poderá de fato ver-se a sacrificar parte do seu eu, mas nunca o eu-real. O sacrifício do humanista é o movimento necessário de afastar-se do objeto, ainda que, em primeira instância, seu objeto seja ele mesmo – como humano –, para compreender melhor as possibilidades de interferência. É quando, por exemplo, o pesquisador da sociologia deixa de lado seu aspecto de consumidor para refletir sobre o fetiche da mercadoria. Ele não deixa, em si, de ser o consumidor de mercadorias, mas ele precisa do distanciamento para poder interferir de maneira empática no objeto estudado – e mais uma vez estamos

diante da dinâmica da experiência de aproximação e afastamento. Esse movimento empático representa o distanciamento científico.

É como se coloca também, num outro exemplo, o estudo do Antropólogo diante do etnocentrismo – o que, aliás, demonstra que quase todas as humanidades são, acima de tudo, ciências antropológicas. Há de se considerar que a antropologia não serve apenas de texto interseccional para demandas específicas dos pesquisadores, mas como um grande “guarda-chuva” das ciências humanas, se pretenderem ser coerentes com uma perspectiva centrada na alteridade e na empatia. Não que exijamos de todas as leituras das humanidades um diálogo constante com alguma corrente antropológica, mas é fato que não há ciência humana mais capaz de empreender um crescimento em direção a uma reflexão altruísta do que aquela que traz o humano em seu radical.

Isso leva-nos, necessariamente, a uma construção de uma teia de conhecimentos interdisciplinar. Para Fiorin (2013, p. 59), “[...] a interdisciplinaridade possibilita fazer avançar as fronteiras do conhecimento, uma vez que nos leva a olhar questões que eram deixadas de lado pelos objetos teóricos regidos pela triagem”. Não há como, diante da era da informação, negar aos estudos humanísticos a interdisciplinaridade, correndo o risco de cairmos num vácuo de erudição e numa ilusão de autossuficiência. Há que se priorizar a interdisciplinaridade, tendo em vista que a construção do discurso moderno se dá diante de uma interdiscursividade.

Voltando à frase de Terêncio, o humano não nos é alheio por conta de uma premissa ontológica: somos humanos. Ou seja, não há olhar sobre o humano que desconsidere o fato de sermos, nós mesmos, humanos. De tal maneira, a exclusão do outro não pode ser premissa ou fim das humanidades, sob o risco de ferir sua constituição como um olhar sobre o humano e como parte do humano. A concepção de uma humanidade desumanizada é um paradoxo real, enfrentado pelo humanista quando posto diante de reducionismos que visam sequestrar seu intelecto em prol de causas não coerentes com sua missão.

A violência do ideologismo mercantil

Apesar de a proposta desse ensaio ser a construção de um discurso que vise à percepção desses elementos como parte do trabalho do humanista, não propomos que todo (e qualquer) trabalho acadêmico tenha por prerrogativa abarcar os paradigmas apresentados, nem temas que resvalam nesses paradigmas. Uma das mais importantes características das humanidades é a amplitude

dos seus objetos e das abordagens que, ao mesmo tempo em que revisitam seus fundamentos, se adaptam ao momento histórico no qual se inserem, problematizando-o. A reflexão que se desenvolve aqui é da compreensão de que todo discurso que envolva o humano está de algum modo imerso nesses paradigmas. Acreditamos que, se o discurso acadêmico na contemporaneidade deve ser um discurso construído sobre sólidas bases cidadãs, alteridade e empatia convergem, nesse sentido, como pontos nevrálgicos da percepção da coletividade humana e de suas dinâmicas fundamentais, os objetos das humanidades em si. Ao menos para a parcela da comunidade acadêmica que pretenda fazer da universidade um espaço de discussão sobre o humano em uma perspectiva social, a possibilidade de se abraçar tais temáticas como parte de nosso trabalho nos permitirá escapar desses reducionismos que se interpõem em suas metas. Essas considerações estão fundamentadas em uma noção de cidadania que, de tal modo, não pode ser dissociada dos direitos humanos. No já comentado texto de Candido (1995, p. 236), o autor observa que o papel do movimento pelos direitos humanos é se confrontar com a barbárie de nossa época:

Todos sabemos que a nossa época é profundamente bárbara, embora se trate de uma barbárie ligada ao máximo da civilização. Penso que o movimento pelos direitos humanos se entronca aí, pois somos a primeira era da história em que teoricamente é possível entrever uma solução para as grandes desarmonias que geram a injustiça contra a qual lutam os homens de boa vontade, à busca, não mais do estado ideal sonhado pelos utopistas racionais que nos antecederam, mas no máximo viável de igualdade e justiça, em correlação a cada momento da história.

Portanto, é fundamental à ciência, antes de qualquer coisa, impor-se o questionamento, pois, como afirma o próprio Bachelard (2005, p. 18), “[...] todo conhecimento é resposta a uma pergunta”. O ensaio aqui apresentado parte de um questionamento que não se faz explícito ao início do texto, mas se apresenta ao longo de seu desenvolvimento: o que o caracteriza e qual postura deve assumir o humanista no século XXI? A urgência de se refletir sobre o papel das humanidades no século XXI, especialmente no Brasil, não deriva apenas de reafirmar seu caráter de Ciência, nem de realocá-las epistemologicamente no contexto atual. O posicionamento é, sobretudo, um necessário confronto com uma tentativa de sequestro da universidade por parte da barbárie de nosso tempo, especialmente o aspecto a que chamamos de violência do ideologismo mercantil.

Chamamos de ideologismo pois não se trata de uma corrente de estudos, ou mesmo uma vertente ética-ideológica em si, mas de um movimento derivado de premissas superficiais, cujo objetivo é apenas o de submeter a universidade ao mercado. Os defensores do ideologismo partem de percepções rasas do objeto, por intermédio de uma perspectiva enviesada e desonesta intelectualmente, embebida em um discurso que por vezes se desenvolve de maneira violenta. Há nessa estratégia uma clara tentativa de cooptar ideologicamente a universidade, ignorando seu discurso e sua história, para subjugar-la a vieses que, em sua maioria, são conservadores, e que estão alinhados a um pensamento distante das premissas que têm norteado a maior parte dos mais sérios estudos universitários atuais.

Para fazer a distinção desse posicionamento das reais ideologias optamos, portanto, pela construção do termo a partir de um composto com o sufixo “-ismo”. São ideologismos os ataques constantes contra a universidade por seu suposto caráter alinhado ao pensamento de esquerda, por exemplo, realizados por diversas pessoas, desde comentaristas em fóruns e redes sociais de internet a colunistas de periódicos da grande mídia. Ataques que, em geral, reduzem a universidade a um espectro caricato que não condiz com a sua realidade heterogênea. Além disso, outro aspecto problemático desse discurso é que, em sua maioria, se tratam de críticas destrutivas, que não tem um objetivo efetivamente reformista, mas tão somente o de denegrir a imagem das universidades – especialmente as públicas, pois, muitas vezes, os detratores estão compactuando com uma visão de mercado que visa a privatização do ensino.

Um exemplo claro desse tipo de violência foi o ataque realizado no ano de 2011 ao livro didático “Por uma Vida Melhor”, que fora adotado pelo Ministério da Educação (MEC) e distribuído pelo Programa Nacional do Livro Didático para a Educação de Jovens e Adultos (PNLD-EJA). Ao priorizar uma abordagem moderna para a percepção do fenômeno da variedade linguística, o livro foi atacado por, supostamente, defender o uso incorreto da língua portuguesa. Aqui há um problema originado não apenas pelo reducionismo e conservadorismo do pensamento do senso comum, mas de uma ignorância fomentada pelo próprio fenômeno de isolamento que Ginzburg atesta ao apresentar o intelectual apático do filme de Bianchi. O problema tem relação com um claro descompasso entre a produção acadêmica e a sociedade, um vale de difícil transposição, mas que serve de munição para que detratores da academia a ataquem. Se há evidente preconceito, ignorância e superficialidade na abordagem da mídia para com o tema, isso tem relação com certa aura assu-

mida pela intelectualidade como uma classe distante do povo por seu mérito e por sua capacidade de reflexão. O ponto de vista defendido aqui é que esse isolamento é consequência da falta de percepção da alteridade e da falta de ações efetivamente empáticas, que percebam na popularização das diversas teses linguísticas, que são discutidas há décadas de portas fechadas, uma possibilidade de contribuir positivamente para a sociedade.

De qualquer modo, isolar-se e renegar a alteridade e a empatia é abrir espaço para o ideologismo e seus métodos violentos. E quanto mais espaço abrimos para esses discursos extremamente reducionistas, que conduzem a julgamentos em geral preconceituosos e rasos, mais a área de humanidades perderá força. Estudar humanidades no século XXI, como debatemos ao longo do texto, não se restringe a conhecer e compreender o universo humano, mas pensar criticamente as relações entre o humano e o **outro**, seja esse outro o meio ambiente, a história, o *id* ou mesmo outro humano, partindo da concepção de que somos também humanos. Entender as alteridades é fundamental no trabalho humanístico atual, e o discurso perpetrado pelos ideologismos, além de desonesto, em geral fere justamente essa perspectiva. Se queremos fazer uma proposta de estudos humanísticos coerente com os anseios do século XXI, não podemos aceitar a presença nas humanidades de concepções que sustentem um debate fundamentado no não-reconhecimento da alteridade, visto que este é um dos principais motores de várias violências, como a homofobia, a transfobia, o racismo, o machismo e outros discursos igualmente opressores.

O ideologismo, de que falamos aqui, é tão somente um conjunto de opiniões que pouco tem de científicas. Quando resvalam no científico, o fazem tão somente para justificar seus preconceitos e seus métodos violentos. Resumem-se a opiniões e, como observa Bachelard (2005, p. 19), não há espaço na ciência para a opinião:

A ciência, tanto por sua necessidade de coroamento como por princípio, opõe-se absolutamente à opinião. Se, em determinada questão, ela legitimar a opinião, é por motivos diversos daqueles que dão origem à opinião; de modo que a opinião está, de direito, sempre errada. A opinião pensa mal; não pensa: traduz necessidades em conhecimentos. Ao designar os objetos pela utilidade, ela se impede de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de tudo, é preciso destruí-la. Ela é o primeiro obstáculo a ser superado. Não basta, por exemplo, corrigi-la em determinados pontos, mantendo, como uma espécie de moral provisória, um conhecimento vulgar provisório.

A opinião tem duas parcelas nocivas fundamentais. A primeira, identificada acima por Bachelard, tem relação com a utilidade, e é esse utilitarismo que norteia o discurso do ideologismo mercantil. É um fim em si, um positivismo que nada mais tem de altruísta, que decalca a ciência impedindo o seu desenvolvimento. E esse impedimento tem vistas, no século XXI, a manter os privilégios adquiridos por setores que sempre estiveram no controle dos meios de produção. De tal modo, chamamos o ideologismo de mercantil, pois tem por objetivo fundamental encaixar o pensamento num modelo fechado, subserviente ao mercado e que pretende fazer da universidade uma provedora de mão de obra e uma produtora – no sentido mercantil do termo, como uma linha de produção.

É dessa premissa mercantil que, por exemplo, deriva todo o sistema de avaliação de programas de pesquisa, cursos, periódicos e pesquisadores, impondo-lhes diretrizes e metas calcadas em produção quantitativa e impedindo o real debate reflexivo. Um exemplo desse tipo de interferência de mercado na ciência humana são os métodos instituídos pelas agências de fomento no Brasil para aferir a chamada “produtividade acadêmica” como observa Prado, a renovação do chamado “Modelo Capes de fomento e avaliação” instaurou o que se pode chamar de *produtivismo acadêmico*, ou seja, a imposição de um método de trabalho “[...] voltado à obtenção de índices cujos parâmetros se apoiam na quantidade de publicações que orientadores e orientandos de programas de pós-graduação são capazes de elaborar, bem como na qualidade dos periódicos em que se publica” (PRADO, 2013, p. 184). A avaliação se dá a partir da própria Capes através da chamada tabela Qualis, que reduz a uma simbologia numérica e estatística toda a produção vasta e variada da academia. Como Prado (2013, p.184) atesta, ainda, o modelo de produtivismo acadêmico “[...] colocou-se em prática sob os auspícios das regras de produção em massa e de competitividade de mercado, o que acarretou como resultado a transformação da universidade em refém do capitalismo globalizado”.

Tal modelo deriva daquelas Ciências que se desenvolvem ancoradas em uma produção de bens materiais e, muitas vezes, bens de consumo. A metodologia e essência do trabalho das humanidades, outrossim, não converge com esse tipo de produção, pelo que defendemos que, diante de sua própria natureza, as humanidades não sejam provedoras de produtos, muito menos mão-de-obra, ao menos não prioritariamente. O produtivismo é uma evidente valorização do valor quantitativo sobre o qualitativo da produção acadêmica, ao passo que serve a uma lógica não da reflexão, mas do mercado, subjuga o processo reflexivo ao crivo do ideologismo mercantil. Assim, por submeter-se as diretrizes da produção

acadêmica a essa lógica, a universidade para de exercer sua função social, de servir à sociedade, e passa a servir ao mercado, o que interfere diretamente em sua organização como entidade autônoma. Em resposta a esse modelo, pesquisadores já se organizam em movimentos como o alemão *Slow Science*, que pregam uma “Ciência Lenta” em resposta à exigência de produtividade excessiva em quantidade em detrimento da qualidade (PRADO, 2013, p. 190).

Todas essas diretrizes, além disso, convergem com os planos de organizações mercantis, como o Banco Mundial, que tentam cooptar as forças produtivas acadêmicas para um modelo de educação que serve a seus próprios interesses. Em documento chamado “*La enseñanza superior – las lecciones derivadas de la experiencia*”, encontramos estratégias e orientações – que vem sendo adotadas por governos do mundo todo – pelas quais se estabelece uma metodologia completamente focada na lógica de mercado, que gera consequências séria no modelo de organização da universidade, como observa Mendonça (2013, pp. 198-199):

O impacto das orientações do Banco Mundial vai se manifestando no contexto das políticas públicas brasileiras e ganhando espaços institucionais importantes na universidade, mudando a concepção de universidade pública por meio de uma cultura acadêmico-científica centrada na produtividade, pautada em uma contínua e acelerada diminuição e perda dos meios de produção docentes e no processo de avaliação docente a partir da pós-graduação stricto sensu.

O fato é que, como observa Bosi (apud MENDONÇA, 2013, p. 199) “[...] a qualidade da produção acadêmica passa então a ser mensurada pela quantidade da própria produção e por valores monetários que o docente consegue agregar ao seu salário e à própria instituição”, ou seja, o mercado estabelece como e para que serve o trabalho da universidade, e obviamente, passa a selecionar o que interessa ou não dessa produção, bem como submete tudo a seu crivo. Pode-se observar isso não apenas no universo das humanidades, mas em toda a produção universitária – talvez seja o motivo de vermos muito poucos trabalhos voltados para o impacto social nas áreas de Biológicas, por exemplo, que avaliem sistemas públicos de saúde ou políticas de prevenção.

A segunda parcela da opinião que não converge com o espírito científico das humanidades é o fato de que ela se volta para o **eu**, ou seja, para uma visão subjetiva do mundo. Negar a subjetividade, outrossim, não pode nunca ser objetivo das humanidades, dado que não existe humanidade sem sujeitos.

Porém, partir da subjetividade para a construção de discursos fere as premissas das ciências humanas de tal forma que impede um de seus acontecimentos fundamentais, que é o debate.

A lógica aqui, que também se apresenta no universo do mercado, é a da competitividade. O objetivo passa a ser subjugar o outro, suas ideias e premissas, e instaurar uma visão de mundo fundamentada nos moldes capitalistas de trabalho, o que rege as supracitadas diretrizes das agências de fomento, completamente regradas por esse modelo e que servem apenas para estimular “[...] o acirramento da competitividade, do individualismo e do isolacionismo de que a maioria dos pesquisadores, em geral, somos testemunhas hoje em dia” (PRADO, 2013, p. 179).

Não por acaso podemos observar constantemente os defensores desse ideologismo convocando pessoas para um debate com a intenção de mostrar sua superioridade. Em geral, essas pessoas comemoram suas vitórias sobre as outras como alguém que ganha uma partida de um jogo qualquer. Mas não há, aí, o esclarecimento de que não existe debate nessa convocatória, apenas uma ilusão de debate. A dialética do debate foi obstruída por conta de ele partir da premissa básica de que se tratava de uma disputa, ou seja, de um confronto de opiniões, não de ideias ou reflexões concretas. E de um confronto de opiniões só surge conhecimento como efeito colateral, nunca como objetivo primeiro. O que afirmamos, sobretudo, é que ao humanista do século XXI cabe o papel de rejeitar esse ideologismo.

Educação, no contexto atual, não deveria ser tão somente o acúmulo de estratégias e ferramentas básicas para a inserção no mercado de trabalho, mas a compreensão do lugar de si e do outro dentro de um universo civilizado, como cidadãos do terceiro milênio. Os ataques do ideologismo mercantil em questão são um movimento de desestabilização das bases dessa educação, tendo em vista a absorção da própria universidade para seu modelo restrito de pensamento, que culmina em posturas desumanizadas. E como aceitar humanidades desumanizadas?

Enfim, acreditamos que a compreensão crítica da dimensão do humano (*humani nihil me alienum*) não pode se dar a partir de uma perspectiva violenta, que demonstra apenas um déficit cognitivo e civilizatório inaplicável às ciências humanas, especialmente às sociais. O problema é que isso não parece ser apenas um déficit individual, mas um plano organizado de cooptação da universidade, e infelizmente estamos deixando isso acontecer. Achamos que um comentarista de internet, por exemplo, é um fenômeno isolado, mas urge não tratarmos

isso como um problema localizado, como uma mera consequência do mundo virtual e da propagação das redes sociais, quando já estamos diante da presença dessas pessoas no ambiente universitário. É mais do que isso: sem reconhecer a alteridade e praticar a empatia, as investidas do ideologismo mercantil ou de outros possíveis cooptadores são um claro perigo para as humanidades e para o pensamento crítico brasileiro.

ALTERITY AND EMPATHY: NEW PARADIGMS TO THE HUMANITIES IN THE 21st CENTURY?

ABSTRACT: *The text is intended to be a brief essay addressing the role of the scholar of the so called Human Sciences, under the light of the dilemmas brought by the contemporaneity, especially those who tend to deauthorize the humanistic role of the university and to open space to violent speeches, associated to the conservative mercantilist thought and to various types of prejudice. Facing the questioning of its importance in the present context, we believe that to the Humanities urges the clear delimitation of some premises that can guide its work, historically constituted under the light of the human rights. So, our proposal is a presentation of two paradigms which we believe are intrinsic to the humanist's work, alterity and empathy, and that can be useful as foundations to a reflection about the work of the Human Sciences. Starting from these perspectives, we intend to confront these paradigms with the growing of the violent market speech, especially with the expansion of the world wide web and, consequently, of the virtual vehicles of information, that popularized very much these speeches in the last decade.*

KEYWORDS: *Science. Humanities. Alterity. Altruism. Empathy. Education.*

REFERÊNCIAS

- BACHELARD. G. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad. de Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BARROS, J. D'A. Sobre a noção de Paradigma e seu uso nas ciências humanas. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Florianópolis, v.11, n.98, p.426-444, jan./jun. 2010.

CANDIDO, A. O Direito à Literatura. In: _____. **Vários Escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p.235-63.

COMTE, A. Catecismo positivista. In: GIANNOTTI, J. A. (Org.). **Comte**. Trad. de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.117-318.

FIORIN, J. L. Multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade nas Ciências Humanas. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.35-60.

GINZBURG, J. **Crítica em tempos de violência**. São Paulo: EdUSP: Fapesp, 2012.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. Trad. de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MENDONÇA, S. G. de L. As métricas da avaliação: precarização e intensificação do trabalho docente. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.197-204.

PRADO, J. B. T. Pesquisa em grupo e “produtivismo”. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.173-196.

TERENTIUS, P. (After). **Publii Terentii Comoediae VI**. Commentary by Edward St. John Parry. London: Whitaker and Co, 1857. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ter.+Hau>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

