

A CRISE DAS HUMANIDADES
E AS NOVAS HUMANIDADES
*The crisis of the humanities
and the new humanities*

JOÃO MARIA ANDRÉ
jmandre@sapo.pt
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

DOI
http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_3

Recebido em setembro de 2014
Aprovado em janeiro de 2015

Biblos. Número 1, 2015 • 3.^a série
pp. 57-78

RESUMO.

Neste texto, depois de uma caracterização dos principais traços que permitem falar, actualmente, de uma crise da cultura e de uma crise das Humanidades, procuramos delinear e densificar o conceito de Novas Humanidades em que são tidos em conta os seguintes aspectos: 1. A auto-reflexividade inerente às artes e às tecnologias do humano; 2. A recuperação do corpo na cultura contemporânea; 3. A superação das cisões entre cultura científica e cultura humanística e entre razão e afectividade; 4. As implicações das novas materialidades para os estudos das Humanidades; 5. A importância do retorno do político; e 6. As repercussões da multiculturalidade na definição do Humano. Concluímos com a formulação de seis princípios estruturantes destas Novas Humanidades.

Palavras-chave: Crise das Humanidades; Humanidades; Novas Humanidades.

ABSTRACT.

Within this text, after characterizing the main traits that allow us to mention an actual crisis in Culture and Humanities, we attempt to define and to increase the density in the concept of New Humanities. To do so, we take the following aspects into account:

1. The self-reflexivity inherent to arts and human technologies; 2. The body recovery in contemporary culture; 3. Overpassing the separations between scientific and humanistic culture as well as the ones between reason and affection; 4. The implications in Humanistic Studies coming from the new materiality; 5. The importance of the return to the political; 6. Multiculturality and its repercussions in the Human definition. As a conclusion, we present the formulation of six principles that structure these New Humanities.

Keywords: Humanities' Crisis; Humanities; New Humanities.

Vivemos em tempo de crise, diz-se e repete-se como marca da sociedade actual, como nostalgia de outras épocas de maior segurança, como lamento pela dissolução de valores, de ideias, de certezas e de instituições. Crise da cultura e também, no que nos diz respeito, crise das Humanidades.¹

Mas crise, na sua dimensão etimológica, mais do que dissolução ou ruína, significa, a partir do verbo que lhe está na origem, separar, escolher, julgar e decidir. O termo impôs-se, desde os gregos, no horizonte da filosofia prática, embora posteriormente também tenha tido o seu desenvolvimento e aprofundamento no âmbito da filosofia teórica. Começa por ter um uso forense na acepção de juízo, processo e tribunal, que, no século XVIII, Kant haveria de retomar ao promover, nas suas críticas, o julgamento da razão. Significa último juízo, ou juízo final, no Novo Testamento e adquire também uma aplicação médica por inspiração de Galeno: a crise da doença determina o juízo do médico numa evolução favorável da doença (Koselleck 1979 e Koselleck 1976). O que não deixa de permitir uma ligação de crise com o sentido projectivo para o futuro sem se reduzir apenas a um diagnóstico do presente. A partir da revolução francesa estabelece-se uma ligação entre o sentido de crise e a consciência da historicidade como gestação de um novo tempo. Como refere Miguel Baptista Pereira, num artigo dedicado aos conceitos de crise e crítica, “a história em todas as suas dimensões foi experienciada e julgada [na Revolução Francesa] como crise e até como revolução permanente e a ciência e a filosofia da história procuraram captar as linhas de inteligibilidade deste novo acontecer. [...] Na experiência de crise, manifesta-se uma relação ao ‘novo’, porque o que se visa não resulta da mera repetição do passado mas depende da decisão no presente, que dá forma e figura ao futuro que chega.” (Pereira 1983: 110). Por isso, acrescenta o mesmo autor algumas páginas depois, “surgida da participação no mundo concreto, a crise é mostraçãõ da realidade temporal, que difere, a uma consciência empenhada, que julga e decide. A diferença histórica dos Tempos Modernos, ao ameaçar o passado tradicional, converteu a consciência

¹ Este texto corresponde, no essencial à conferência proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no âmbito das comemorações do seu aniversário, em Maio de 2014.

histórica em consciência da crise, que, sensível à novidade das possibilidades históricas abertas, julgou insuficiente o legado tradicional das respostas. Na consciência da crise, o pólo do 'novo' e do futuro rouba a evidência às formas da ordem institucional antiga e torna-as problemáticas; nela gera-se a reflexão ou crítica do passado com o diferente e impõe-se ao homem, no presente, o ónus da decisão. A Filosofia Prática é também a filosofia da crise, do juízo e da decisão histórica.” (Pereira 1983: 138).

Retenhamos, pois, como características principais desta noção de crise, as seguintes que nos podem lançar luz sobre “a crise das Humanidades”: em primeiro lugar, o horizonte prático da emergência do conceito de crise; em segundo lugar, a articulação de crise com a capacidade de decisão; em terceiro lugar, a vinculação do conceito de crise ao conceito de historicidade; e, em quarto lugar, a polarização do conceito de crise pelo futuro, o novo, o que está para vir, e a sua vinculação à decisão do homem no tempo e na história.

Sobrepondo-se o significado de decisão ao significado de ruína, desmoronamento ou dissolução, a expressão Crise da Cultura ou Crise das Humanidades pode adquirir um novo sentido que lhe advém do facto de estes genitivos poderem ser tomados como genitivos subjectivos e não apenas como genitivos objectivos. Se como genitivo objectivo Crise da Cultura ou Crise das Humanidades significa o processo crítico pelo qual passam a Cultura ou as Humanidades justamente como objecto dessa crise, como genitivo subjectivo, em que Cultura ou Humanidades são o sujeito da palavra crise e não o seu objecto, crise da Cultura e crise das Humanidades passa a ser o processo de decisão da própria Cultura e das próprias Humanidades sobre os seus caminhos e sobre o seu futuro. O que significa reconhecer na Cultura e nas Humanidades potencial para superarem o processo crítico em que se encontram, abrindo-se e fecundando-se num projecto de futuro de que podem sair renascidas.

Vamos assim movimentar-nos, ao longo destas breves notas reflexivas, em três momentos que procuraremos articular entre si. Num primeiro momento, tentaremos caracterizar o processo crítico em que, na sociedade actual, as Humanidades, como objecto da crise, parecem ver o seu lugar questionado e ameaçado, tentando clarificar alguns dos factores desse questionamento e dessa

ameaça. Este diagnóstico permitir-nos-á, num segundo momento, operar a transição da crise das Humanidades em sentido negativo e como genitivo objectivo, para a crise das Humanidades, como genitivo subjectivo e em sentido positivo e projectivo, chamando a atenção para algumas decisões que poderão ajudar a repensar e a renovar as próprias Humanidades em torno do que me proponho chamar, na sequência de outros autores, as novas Humanidades. Finalmente, num terceiro momento, procuraremos retirar destes dois momentos anteriores aqueles que considero os princípios fundamentais de uma recuperação das Humanidades no contexto da sociedade actual.

Proponho-me começar por sublinhar alguns dos traços da vida e da cultura contemporâneas que nos permitem configurar, de algum modo, a crise das Humanidades, e, com as Humanidades, a crise da cultura nesta segunda década do século XXI².

O primeiro traço a que gostaria de fazer referência diz respeito à globalização, nomeadamente à globalização neoliberal hegemónica que sobredetermina a interacção entre homens, povos e culturas. Essa globalização neoliberal hegemónica (e outras globalizações ou dinâmicas de mundialização atravessam a sociedade contemporânea, como têm vindo a sublinhar muitos autores, entre os quais o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos) (Santos 2011) criando a ilusão de uma cultura global, marcada por aquilo que alguns autores chegam a chamar o metacultural ou o transcultural, descaracteriza as especificidades culturais de povos e comunidades, ameaçando a sua sobrevivência, e pondo assim em causa o chão em que as Humanidades normalmente se movimentam na sua prática teórica de produção de conhecimento e de saber.

Intensificando este traço da globalização outro se inscreve nos caminhos em que se vão erguendo estas novas cidades em que nos movimentamos, as telépolis dos tempos actuais, que se prende com a caracterização desta sociedade

² Sintetizo aqui muito brevemente alguns dos traços referidos em outro texto que dediquei a este tema (André, 2011: 287-304), republicado com pequenas alterações em André 2012: 283-303.

como sociedade da informação ou sociedade em rede, marcada pela dinâmica dos fluxos que a atravessam e que a constituem (Castells 1999 e Echeverría 1999). Porque informação não é cultura, já que só é cultura a informação de que nos apropriamos e que somos capazes de transformar no corpo da nossa relação simbólica com o mundo e com os outros e porque a sociedade em rede é, por essência, uma sociedade desterritorializada, a informação perde o sentido da memória (ainda que memória seja uma das palavras mais usadas, embora desadequadamente, quando se fala dos bancos de dados da sociedade em rede) e perde o seu chão, o chão da cultura, que é o chão da sua morada e habitação, questionando assim o próprio *ethos* das Humanidades.

Um terceiro traço se acrescenta ao traço da sociedade de informação: o primado da imagem visual ou sonora sobre o texto escrito, numa estética da presença mais do que numa estética da interpretação, da representação e do significado (Gumbrecht 2010 e Sontag 2004). Se tivermos em conta que toda a percepção da cultura na tradição ocidental assentava, em grande medida, na sua associação ao texto e à mensagem que o texto veiculava (num modelo de comunicação assente na distinção entre emissor, mensagem e receptor), percebemos que o carácter performativo da imagem e do som e a sua mobilização de uma estética da presença e da participação constituem uma séria provocação à tradicional matriz das Humanidades.

Este primado da imagem visual ou sonora articula-se com um quarto traço que, desde a segunda metade do século xx, tem a ver com o primado do tecno-científico na concepção da ciência, na concepção do homem e na concepção da sociedade (Hottois 2004). A tecnociência é a concepção da ciência e do saber a partir da sua modelização pela técnica, não no sentido grego de *tekhné* ou de arte, mas no sentido moderno em que os procedimentos técnicos se articulam com uma racionalidade instrumental, caracterizada por Max Weber e fortemente denunciada pela Escola Crítica de Frankfurt, nomeadamente através das vozes de Horkheimer e de Adorno (Horkheimer, Adorno 2006 e Horkheimer 2002). Ora é no seu carácter instrumental que a racionalidade técnica ou tecnocientífica constitui uma ameaça e, ao mesmo tempo, um desafio às Humanidades tal como foram delineadas no Renascimento e se projectaram na Modernidade.

À racionalidade tecnocientífica acrescenta-se um quinto traço que se prende com a mercantilização ou mercadorização das coisas e da vida e com o primado do *homo oeconomicus*, pois tudo hoje se compra e se vende: compram-se os bens de primeira necessidade, de segunda necessidade e os de necessidades mais íntimas, compram-se influências, compram-se países, compram-se soberanias, compram-se títulos e até o tempo se compra, tanto o passado, como o presente, como o futuro e, assim, a lei dos mercados, a lei invisível dos mercados invisíveis, tende a sobrepor-se, com um totalitarismo que se quer sem alternativa, à consciência, às vontades e às liberdades. Pertencendo as Humanidades a um âmbito menos transaccionável, a mercantilização da vida ou mercantiliza também as Humanidades, fazendo-as perigar na sua essência, ou as vota ao abandono, como vestígios de um passado pretensamente bafiento e descartável.

Com esta mercantilização da vida e dos valores se articula o sexto traço, que diz respeito ao paradigma da liquidez ou da liquefacção, que contraria a dimensão solidificante que a cultura e as Humanidades representaram desde a Antiguidade, passando pelo Renascimento e pela Modernidade. Vivemos numa sociedade líquida, como tem vindo a afirmar incisivamente Z. Bauman, em que tudo devém, tudo se transforma, tudo se liquefaz (Bauman 2001 e Bauman 2007). É líquido o trabalho, é líquido o tempo, são líquidas as relações humanas e é líquido o amor, é líquida a arte, sendo o maior problema desta sociedade o problema dos resíduos: aquilo que num dia era o último grito e no dia seguinte é lançado para a lixeira do tempo. E não são poucos os que nessa lixeira enterram também as Humanidades, inúteis que parecem na voragem do consumo e na paixão pelo novo.

Como último traço que atravessa, de algum modo, todos os outros, está a emergência do corpo, esse alter ego que o homem contemporâneo vem resgatando, sobretudo desde a década de sessenta do século passado, dando-lhe o primado na configuração do próprio homem na sua relação com o mundo (Le Breton 1990 e Galimberti 2013). E esse primado arrasta consigo o questionamento de um pensamento apoiado na cisão entre homem e natureza e centrado na dimensão espiritual do homem, aquela que parece ser mais privilegiada pelas Humanidades, esquecendo a dimensão física e material que o define a todos os níveis. É que, mesmo quando as Humanidades tomavam em

consideração o corpo, o que constituía o seu centro de atenção era mais a ideia do corpo que propriamente o corpo, como também era mais a ideia de beleza ou a beleza inteligível, numa perspectiva claramente platónica, do que a beleza em si, a beleza sensível ou mesmo a beleza física.

Aparentemente, uma parte significativa destes traços parece desqualificar as Humanidades ou, pelo menos, as Humanidades como muitas vezes foram assumidas e praticadas ao longo da Modernidade (embora seja de referir que qualquer generalização, aqui, não deixa também de ser abusiva). É este, então, em pinceladas largas, o quadro do processo crítico em que as Humanidades se encontram no princípio do século XXI.

Mas estar em processo crítico não significa estar em processo de decadência. Urge, por isso, perceber como a crise das Humanidades entendida como processo crítico se pode metamorfosear na crise das Humanidades entendida como decisão projectiva do futuro que aqui se abre. Repetindo os versos de Hölderlin, significativamente citados por Heidegger na sua conferência sobre a essência da técnica, “wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” [mas onde está o perigo cresce também aquilo que salva] (Heidegger 1954: 32). Por isso, trata-se de perceber que a crise da Cultura e das Humanidades que procurámos caracterizar constituem uma excelente oportunidade para que as Humanidades, repensadas, se constituam como dispositivo de salvação no coração do mundo actual afirmando, no futuro novo, o seu novo futuro. Falemos, por isso, das Novas Humanidades.

Um novo movimento vem marcando a relação entre homem, natureza e sociedade ao longo das últimas décadas, antecipado primeiro ao nível da ficção científica e a que, como quase sempre sucede, a marcha da história tem vindo a dar sequência e de que se vão adivinhando alguns dos contornos mais significativos. Referimo-nos aos progressos tecnológicos proporcionados pelos avanços científicos e concretizados no que, em termos gerais, poderíamos designar como as tecnologias do humano. Nunca como hoje parecem ser tão verdadeiras as palavras de Pico della Mirandola quando, no final do século xv, no seu Discurso sobre a Dignidade do Homem, colocou na boca de Deus as seguintes palavras, dirigidas a Adão que acabava de criar: “Não te dei,

Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa especificamente tua, para que o lugar, o aspecto e a prerrogativa que desejares os obtenhas e conserves segundo a tua vontade e o teu parecer. A natureza limitada dos outros está contida dentro de leis por mim prescritas. A tua determiná-la-ás tu, sem ser constrangido por nenhuma barreira, de acordo com o teu arbítrio, a cujo poder te submeterás. Coloquei-te no meio do mundo, para que de lá melhor descubras o que há no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que por ti próprio, como livre e soberano artífice, te plasmes e te esculpas na forma que previamente escolheres. Poderás degenerar nas coisas inferiores que são rudes; poderás, segundo a tua vontade, regenerar-te nas coisas superiores que são divinas.” (Pico Della Mirandola 1942: 105-107). Palavras eloquentes sobre o poder do homem. Mas, enquanto Pico as aplicava à definição da natureza espiritual do homem, da sua essência, os tempos actuais vieram mostrar-nos como elas podem caracterizar também a definição da sua própria constituição psicofísica, ou seja, a definição da sua estrutura biológica, do seu corpo, e a definição da sua estrutura mental, ou seja, da sua inteligência e dos modos de operar do seu pensamento, caracterizando ao mesmo tempo a definição da relação entre essa estrutura biológica e essa estrutura mental. Assim, depois de ao longo de quatro séculos, a relação do homem com a técnica ter passado sobretudo por um *experimentum mundi*, fazendo do mundo a experiência do seu poder, essa mesma relação do homem com a técnica passa agora por um *experimentum humanum*, o “projecto do ‘Experimento-sobre-o-Homem’, pelo homem, sobre o seu próprio ser ou natureza (...), que ocupa enfim um lugar cada vez mais destacado na agenda tecnológica, especialmente no projecto técnico-cibernético trans-humanista” (Martins 2011: 369-370). Depois das primeiras próteses ainda externas, motoras, como as máquinas ou aparelhos de locomoção, visuais, como os óculos, comunicativas, como os telemóveis, e de cálculo ou de memória como os computadores, surgem as novas próteses internas que passam pela manipulação genética, pelo controle químico dos humores e das emoções, pela implantação de chips no cérebro e pela criação de cyborgs que partem da ideia de que a própria constituição biológica do homem herdada do passado é obsoleta, assumindo-se o projecto de não deixar os caminhos da evolução às

leis da natureza, mas de controlar essa mesma evolução, a evolução da espécie humana, através do controlo do seu corpo, da sua mente e da sua inteligência, na fabricação de humanos pós-orgânicos, pós-humanos ou tecno-humanos (Sibilia 2005; Yehua 2001; Roellens e Strauven 2001). Curiosamente, tal como aconteceu na outra grande mudança histórica antes da mudança do final do século xx (refiro-me à mudança operada no Renascimento), é mais uma vez do lado da *tekhné*, que no Renascimento era ainda a arte, mas que hoje já só é a mera técnica mecânica, que surgem os desafios ao nosso ser humano. O desafio que estes tempos do pós-humano nos lançam é o de pensar o lugar do homem no universo e o sentido da sua aventura no espaço infinito do cosmos. Foi o Renascimento caracterizado como o tempo da descoberta do homem e do mundo e essa descoberta do homem e do mundo exprimiu-se na filosofia emergente sob a forma de conceitos, e na pintura, na escultura, na arquitectura, na literatura e na música sob a forma de criações artísticas. Do cruzamento entre o interesse pelos textos antigos, os novos conceitos filosóficos, as criações artísticas e os novos centros de saber e de formação nasceram (ou renasceram, se tivermos em conta que tal nascimento resultou de um mergulho nas fontes da Antiguidade Clássica) as Humanidades, entendidas como o estudo das coisas humanas (Garin 1972: 75-96). Não deixa, pois, de ser interessante verificar que nos tempos actuais, em que a técnica permite redescobrir o que vem depois desse humano que o Renascimento nos legou, também a arte se cruza com a tecnologia numa *poiesis* do homem, do mundo e da sociedade como o exprimem as linguagens transversais em que se cruza o digital com o analógico, o real com o virtual, o mental com o físico e o micro com o macro nas nanotecnologias do biológico e do humano. E é aqui que as Humanidades também têm de se reinventar sob a égide daquilo que se tem vindo a chamar as novas Humanidades (Brea 2004). E devem fazê-lo não para passivamente legitimar todo o *experimentum humanum*, mas, sem negar o pensamento que aí também é produzido, para ajudar a pensar criticamente esse pensamento, não delegando as decisões que esse *experimentum* implica apenas nas mãos dos técnicos. Para a reconfiguração destas novas Humanidades, há apenas que retomar os caminhos que configuraram há cinco séculos as primeiras Humanidades. Refiro-me à auto-reflexividade que as práticas do humano têm

de desenvolver sobre si próprias tal como as artes se caracterizaram pela sua profunda auto-reflexividade nos séculos xv e xvi. Assim, não basta, quando se fala das Humanidades nos tempos actuais e da sua importância no contexto da nossa sociedade, recuperar os temas das antigas Humanidades e dos seus autores canónicos que se encontram sobretudo no que nos habituámos a chamar “os clássicos”. É também hoje, aqui e agora, que o homem se faz e se refaz e, por esse motivo, é também aqui e agora que as Humanidades se fazem e se refazem. Não é, assim, apenas em Sófocles ou em Platão, em Cícero ou em Virgílio, em Ficino ou em Giordano Bruno, em Montaigne, Shakespeare ou Molière que devemos perseguir os traços do humano e encontrar os materiais para a construção das Humanidades; é igualmente nos coreógrafos, nos arquitectos, nos pintores, nos realizadores de cinema, nos encenadores, nos músicos, nos escultores, nos fotógrafos, nos poetas e nos romancistas que a matéria do humano está em fermentação, em gestação, em criação e é também aí que o novo homem vai emergindo. É nas reflexões que eles fazem sobre a sua prática e sobre a relação da sua prática com o mundo e com o tempo que se desenham as novas Humanidades. E é também no seu diálogo com a técnica e com a ciência que se desenham os novos caminhos para a Humanidade. Decorrem daqui duas consequências importantes: por um lado, deve reconhecer-se que o desenho desses novos caminhos, em torno do humano e do pós-humano, não se faz sem as Humanidades e que elas devem desempenhar aí um papel imprescindível, pois, se se trata de saber o que pode o homem e até onde pode ir esse poder, não é de costas voltadas para o saber do homem e das suas coisas que se redescobre o sentido da aventura humana; por outro lado, não é sem um diálogo permanente e fecundo com os saberes científicos, com as tecnologias em que eles se prolongam e com as artes criadoras do próprio homem e dos seus rostos e expressões que as Humanidades podem responder a esses grandes desafios que se lançam à Humanidade.

Estas novas Humanidades têm de ser pensadas num sentido que supere algumas limitações com que foram concebidas ao longo da Modernidade. É que, acentuando algum dualismo platónico na concepção do ser humano, definido fundamentalmente através do *eidós* que, no homem, era a *psyche*, a alma, o dualismo cartesiano, verdadeiro pecado original da Modernidade, cinde acentuadamente a

alma e a mente do corpo e o corpo da mente e da alma. A partir dessa cisão, falar do homem é, sobretudo, falar do homem como pensamento, alma, consciência, fazendo uma espécie de *epoche* do seu corpo, colocando-o entre parêntesis, para dele fazer uma simples máquina, que o corpo-máquina do mesmo Descartes tão bem ilustra. Assim, reduzindo o sujeito humano ao eu pensante, ao *cogito*, no mesmo processo se transfere para uma realidade infra-humana ou sub-humana tudo o que tem a ver com o seu corpo, com os sentidos e as sensações, com o que não cabe adequadamente no conceito de razão, concebendo-se o corpo como um instrumento da alma e não com as prerrogativas do sujeito em sentido próprio. Esta amputação do verdadeiramente ou essencialmente humano da sua dimensão física e corpórea acaba por ter uma repercussão, se nem sempre de forma explícita, muitas vezes de forma implícita no próprio conceito de Humanidades ao longo da Modernidade. Por um lado, se as Humanidades são o estudo, o exercício e a prática do humano enquanto humano, isso significa que das Humanidades se elimina o estudo, o exercício e prática do corpo que o homem também é e dos sentidos que são as pontes e a comunicação com o mundo, já que corpo e sentidos são as interfaces externas do ser humano, tal como a consciência constitui a sua interface interna. Neste contexto, recuperar as Humanidades a partir de uma recuperação do sentido integral do humano significa refazer e renovar as Humanidades nelas integrando todos os saberes e todas as práticas que têm o corpo no seu centro, como a educação física, a antropologia física, a medicina e tudo o que se preocupa com o cuidar de si do homem, que não é nem nunca pode ser um cuidar apenas das coisas do espírito (e, ao mesmo tempo, integrar nas Humanidades o cuidado com o mundo em que o homem é homem, numa perspectiva ecológica e ecossistémica do ser humano). Por outro lado, na medida em que o corpo foi atirado para o domínio da máquina e aprofundado por um pensamento mecanicista, *sub specie machinae*, os saberes e o saber-fazer mais estritamente relacionados com o maquinal, como é o caso da técnica, cindiram-se do humano e das Humanidades para constituir um outro mundo do conhecimento, sendo urgente inverter essa cisão e restaurar as pontes entre *noein* e *poiein*, entre pensar e fazer.

E acrescentaria ainda uma última nota como consequência da recolocação do corpo no centro das Humanidades. É que, a par da recuperação do corpo,

sobretudo ao longo do século xx tem vindo a ser superado o lugar segundo a que a mulher foi votada durante os séculos e que, ainda que inconscientemente, sobredeterminava também os *studia humanitatis* e, com eles, os estudos literários por um olhar predominantemente masculino. Numa ruptura com essa visão e numa superação das suas consequências, as Novas Humanidades devem recolocar também a mulher ao lado do homem no centro do humano, do saber das coisas humanas e da escrita humana³.

Com a refundação das Humanidades a partir de uma antropologia unitária, a partir de uma concepção não dualista mas unificante do ser humano, em que o corpo não é um objecto ou um instrumento da consciência, mas em que eu, como ser humano, me posso definir, como um corpo que diz eu, ou nas palavras de Pedro Laín Entralgo, que “tem como possibilidade de dizer de si mesmo: ‘eu’” (Laín-Entralgo 2003: 321 e Borges 2011: 19-103), com essa refundação refaz-se um diálogo, que muitas vezes foi interrompido, entre a cultura humanística e a cultura científica, por um lado, e entre a cultura das ciências do homem e da sociedade e a cultura das ciências da natureza, por outro. Mas, ao mesmo tempo, com a reaproximação entre as humanidades e as tecnologias supera-se o dualismo entre a arte e a técnica, recuperando o sentido original de *tekhné*, cobrindo assim todo o fazer criativo humano, mesmo que inclua uma componente mais tecnológica. E, aí, o diálogo profundo que as artes contemporâneas estabelecem com as tecnologias, nomeadamente as tecnologias digitais, entre outras, pode revelar uma fecundidade extraordinária, funcionando, neste caso, as artes como potenciadoras do que estamos também a chamar, justamente, as Novas Humanidades.

Mas há outra vertente em que as Humanidades têm de ser refundadas com a superação do dualismo tradicional. É que, com esse dualismo, como incisivamente tem vindo a reconhecer o neurologista português António Damásio, um outro dualismo foi crescendo: um dualismo entre razão e paixão, pensamento e emoção, mente e afectividade (Damásio 2000).

³ Cf., só a título de exemplo e apenas a propósito do lugar do feminino na criação literária e nos estudos literários, Magalhães 2002.

Ora, esse dualismo priva o homem de beneficiar plenamente do que se pode chamar experiência estética do mundo que, ao mesmo tempo que mobiliza o mundo da razão, mobiliza também o mundo da afectividade, das emoções e paixões humanas. Trata-se de ver até que ponto aquilo a que tenho vindo a chamar uma razão pática (André 1999) e a que outros chamam razão afectiva, razão estética ou razão sensível (Maffesoli 1997), deve ou não retroagir sobre a concepção das próprias Humanidades, revestindo-as da densidade emotiva do mundo da afectividade. E, aqui, mais uma vez, as artes devem desempenhar um papel incontornável na refundação das novas Humanidades, devolvendo aos afectos e às emoções o lugar cimeiro que devem ocupar nos saberes e nos fazeres do humano.

Ao recolocarmos as artes no coração das Humanidades inscrevemos no mesmo movimento as novas materialidades num lugar central da sua reconstituição e da sua definição (Gumbrecht 2010: 21-42). É que a materialidade das Humanidades clássicas acaba por se reduzir, em grande medida, ao texto escrito e ao seu primado na própria constituição da cultura. Daí a importância do livro desde o Renascimento, na sequência da invenção da imprensa (McLuhan 1998), e ao longo de toda a Modernidade. Ainda hoje, quando se fala de Humanidades, há a tendência em pensar nas grandes obras do passado, nos clássicos, que em livros materializaram a cultura da sua época. Ora, na sociedade em que vivemos, é toda a materialidade dos saberes do humano e das artes do humano que está em profunda transformação. E o meio é também, como já há muitos anos reconheceu Marshall McLuhan, a própria mensagem (McLuhan 1964). O teatro, a dança e a performance do século xx vieram mostrar que a sua materialidade, mais do que no texto, o chamado texto dramático, está no corpo que se movimenta, que cria espaço no espaço em que se movimenta, tal como o cinema e a fotografia foram demonstrando ao longo de mais de um século que o humano não se diz apenas nas letras do alfabeto, mas nas imagens, para já não falar na materialidade evanescente dos sons musicais que se pode preservar em diversos tipos de suportes. Os corpos, os sons e as imagens constituem assim novas materialidades das artes e até da própria literatura, constituem a “nova pele da cultura” (Kerkhove 1997), o que obriga, como muito bem reconheceu António Fidalgo num artigo em que

procurou dar o seu contributo para o esclarecimento deste conceito de novas Humanidades (Fidalgo 2007), a colocar os saberes destas materialidades no centro dos novos saberes do humano, do seu fazer-se e do seu criar.

Mas não são apenas estes media que ganham lugar de destaque na conceptualização das novas Humanidades. Outros media e outras materialidades reclamam igualmente o seu lugar. E entre eles é justo destacar o texto electrónico que, com a sua dimensão virtual e com as suas virtualidades, vem substituir o texto impresso de que se fez o nosso estudo das Humanidades. Além de com ele surgir a ideia de um texto vivo, em permanente mutação, é subitamente o espaço material da escrita que se configura como um espaço performativo, como reconhece Johanna Drucker, num interessante texto sobre o livro electrónico (Drucker 2013). Como tal, esse espaço remete para um espaço virtual criado através das relações dinâmicas que o texto electrónico instaura, transformando o leitor/espectador num performer da própria escrita que assim se potencia na sua vida e na sua dinâmica. Isto significa uma mudança profunda na materialidade das antigas Humanidades: enquanto anteriormente essa materialidade equivalia à sua fixidez, esta nova materialidade equivale à sua plasticidade, segundo a qual um texto nunca está completamente escrito e uma obra nunca está completamente fechada, acentuando, deste modo, a ideia de obra aberta defendida por Umberto Eco. Com isto é o diálogo que é acentuado na concepção das Humanidades: estas não são textos escritos, mensagens que circulam de um emissor, eventualmente situado na Grécia Antiga ou no Renascimento, para um receptor que as acolhe no século XXI, mas são programas orquestrais em permanente transformação pela acção articulada do homem e das suas técnicas.

Mas isto significa ao mesmo tempo que, no espaço das novas Humanidades, terá de se pensar o lugar incontornável das ciências que se dedicam ao estudo da comunicação e dos seus media, sejam esses media os mais tradicionais, como os jornais, a rádio ou a televisão, ou sejam os novos media digitais. Desarticular as Humanidades das Ciências da Comunicação ou desarticular as Ciências da Comunicação das Humanidades significa esquecer que o homem actual é, essencialmente, um *homo communicans* e que nele se acende uma das utopias que persegue a Humanidade desde o mítico tempo da Torre de Babel: a utopia da Comunicação (Breton 1992; Pereira 1995).

Uma nota também para a imperiosa necessidade do retorno do político e para a sua repercussão sobre as próprias Humanidades. Falámos atrás, a propósito da crise da cultura na sociedade actual, do primado do *homo oeconomicus* e da consequente mercadorização do mundo e da vida. Ao nível da praxis social no espaço da *polis* essa mercadorização da vida (que significa simultaneamente a transformação da vida em mercadoria e a sobredeterminação do seu sentido pelo sentido dos mercados), tem levado a uma substituição subtil da sede política da discussão dos desenhos da *polis* por uma sede económica em que os economistas e os técnicos assumem o papel de decisores, aparentemente incontestados, do futuro dos povos e do futuro da humanidade. É face a esse panorama que se afirma como urgente o retorno do político no seu sentido mais original e etimológico: aquele ou aquilo que se prende com a vida da *polis*. Neste retorno do político emerge o desenho de políticas que é o desenho das formas de organização e participação na vida da cidade. Ora se a cidade e a sua vida são o chão do humano na sua dimensão inter-relacional e comunicativa, não podem as humanidades alhear-se do saber e da auto-reflexividade em marcha no coração dessa praxis. O que significa que as Humanidades não podem alhear-se (como também não se alhearam nem na Antiguidade Clássica nem no Renascimento) do saber sobre o humano que o discurso e a praxis política promovem. Assim, repensar as Humanidades é também recuperar essa sua dimensão praxeológica e política.

Gostaria ainda de fazer referência a um outro aspecto que não pode deixar de se traduzir numa redefinição das próprias Humanidades e contribuir assim para densificar o conceito de Novas Humanidades que estamos a tentar esboçar. Nesta crise da cultura em que vivemos no mundo contemporâneo, entrou em questionamento o conceito de cultura pensado no singular. Tanto a globalização, como os movimentos migratórios, como a sociedade em rede nos colocam perante a realidade da multiculturalidade, que é a realidade das culturas no plural. Para a compreensão dessas culturas na sua pluralidade contribuem em grande medida as Humanidades em sentido clássico e tradicional: o estudo das artes, o estudo das línguas, da Geografia e da História desempenham um papel incontornável na definição da resposta que deve ser dada a essa multiculturalidade, tal como a Filosofia desempenha idêntico papel, na compreensão

dos outros e dos seus universos mentais. Mas o desafio às novas Humanidades lançado pela multiculturalidade remete para outro plano, menos prático e teoricamente mais fundante. Com efeito, se as Humanidades se baseiam numa compreensão do que é o humano enquanto humano, seria demasiado redutor e empobrecedor pensar que apenas a cultura ocidental transporta consigo uma imagem do que é o homem. Todas as culturas, de um modo implícito ou explícito, elaboraram uma visão do humano na sua relação com o cosmos envolvente. Pensar o homem não é uma prerrogativa do homem ocidental (Pannikar 2012; Legendre 2013). O homem foi pensado também no Oriente, médio e extremo, foi pensado em território africano, foi pensado nos territórios americanos. E se o pensamento ocidental se caracteriza por uma visão do humano centrado sobretudo na sua dimensão individual (fundadora de toda a cultura liberal e da sua visão das Humanidades) e na sua contraposição à natureza e ao todo envolvente (fundadora de toda a atitude estritamente técnica), dimensões que são igualmente uma e outra configuradoras do que o Ocidente também entendeu por Humanidades, isso não esgota, todavia, os modos de ver o humano nem os modos de ver a humanidade. Assim poderíamos acrescentar-lhe a partir da mundividência oriental a relação e a inscrição do homem num todo dinâmico que o envolve, e a partir do posicionamento de muitas culturas africanas a inscrição harmoniosa e dinâmica do homem na natureza, ou, a partir da mentalidade islâmica, a incontornável relação do homem com a comunidade. Deste modo, as novas Humanidades, como novos saberes e novas práticas do humano, teriam de deixar ecoar nelas estas novas inscrições do humano. E, mais uma vez, as artes posicionam-se como uma mediação incontornável para estas novas Humanidades. Porque são justamente as artes, como a música, a poesia, a pintura, a dança, o teatro, o cinema ou a escultura que transportam implicitamente conteúdos cognitivos que desenham estas formas de conceber o humano e que, desse modo, poderão completar, de forma muito fecunda, as Humanidades clássicas que mais pontificam na cultura ocidental.

Com estas ligações que postulo entre as Novas Humanidades e todo um conjunto de saberes que se vão produzindo na actualidade sobre o Humano não postulo uma confusão nem entre Artes e Humanidades, nem entre Ciências da

Saúde ou do Desporto e Humanidades, nem entre Ciências da Comunicação e Humanidades, nem entre Estudos Políticos e Humanidades, como também não estou a reduzir as Humanidades a qualquer uma destas ciências ou à sua junção de uma forma mais ou menos sincrética. Por alguma razão comecei por evocar, como primeira característica desta forma de repensar as Humanidades, a auto-reflexividade. Por isso, o que eu pretendo, mais do que confundir indiscriminadamente os campos, é postular a necessidade de uma articulação entre as Humanidades e a dimensão auto-reflexiva que se vai dia-a-dia construindo e constituindo nessas práticas teóricas que fui evocando e nas práticas artísticas que as acompanham, porque, afinal, nada do que é humano é alheio às Humanidades. Por outro lado, ao usar o termo Novas Humanidades não pretendo, com isso, sugerir que elas venham a substituir o que classicamente se chamou as Humanidades. Não se trata de visões alternativas das Humanidades, mas sim de visões diferentes que se articulam na sua complementaridade.

Gostaria de concluir esta reflexão sobre a crise da cultura na sociedade contemporânea e sobre a forma como as Humanidades se podem repensar para responder aos novos desafios que lhes são lançados através da formulação de seis princípios⁴ que podem ser tomados como linhas práticas de orientação na construção de uma autêntica cultura, de um autêntico saber e de uma autêntica reflexão sobre o humano no meio dos riscos em que emergem os perigos da sua dissolução ou do seu esquecimento.

O primeiro desses princípios é o princípio da auto-reflexividade como característica nuclear de um modo humanista e neo-humanista de estar e agir no mundo. Todos os que trabalham nas coisas humanas são convidados, a partir deste princípio, a construir um pensamento que pense a sua acção e o seu saber, superando a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, entre práticos e teóricos, entre artistas e filósofos. As Humanidades estão aí onde alguém que pratica o humano pensa e exprime o próprio Homem.

⁴ Parte destes princípios foram também já enunciados no nosso texto já referido (André 2011), sendo aqui complementados por outras propostas.

O segundo princípio é o princípio da resistência cultural. Por esse princípio somos convidados a fazer da resistência a nossa arma: quanto mais cresce a incultura mais se impõe a necessidade da cultura e a cultura é um imperativo que faz de cada um de nós um militante a favor das Humanidades, novas e clássicas. Assim, esta resistência cultural não significa uma resistência ao futuro que irrompe nas asas do presente (veja-se o quarto princípio adiante referido), mas uma resistência da cultura e em nome da cultura a todos os sinais de incultura que tendem a invadir o nosso quotidiano.

O terceiro princípio é o da consciência crítica, da vigilância epistemológica e da capacidade de desconstrução incondicional dos sistemas de ideias que avassaladoramente ameaçam, de forma totalitária, a capacidade de o homem pensar. Resistir desconstruindo, resistir criticando, resistir vigiando, poderá ser o lema desta reafirmação das Humanidades.

O quarto princípio, que equilibra e projecta os três primeiros princípios acabados de referir, é o da vectorização pelo novo e pela imaginação criadora. Ou seja: contra o princípio do fechamento, da clausura e da negação de alternativas, o princípio utópico e o princípio-esperança e contra o princípio da identidade, da repetição e do consenso, o princípio da oposição, da diferença e da divergência. As Humanidades nunca foram o registo do consenso e, se alguma vez se deixaram tentar por ele, facilmente degeneraram em outros princípios que as negavam, como o princípio do culto da autoridade, que é o princípio do passado e não do futuro.

O quinto princípio é o da plasticidade dinâmica da cultura e o da mutabilidade permanente do referencial das Humanidades: a vectorização pelo novo faz implodir a contracção do tempo pelo passado, marcando e exigindo o seu desdobramento pelo presente e a sua explosão pelo futuro. Assim, nada está feito, tudo está em mutação, em construção, em destruição criativa. As Novas Humanidades são também o espaço desta destruição criativa.

O sexto princípio é o princípio do primado das línguas maternas e das nossas linguagens naturais: são elas o nosso berço, com elas nascemos para o mundo, nelas se decanta a nossa memória, através delas se abre o nosso futuro e só nas línguas maternas, na sua riqueza e na sua complexidade se poderão exprimir as dores e as alegrias dos humanos, as suas dúvidas e os seus mistérios,

pois são elas a maiêutica do futuro e, por isso, preservá-las é preservar a riqueza de onde vimos na riqueza para onde queremos caminhar. Nem as antigas nem as novas Humanidades se podem dizer monotonamente num esperanto inventado ou numa língua que, de pretensamente franca, se imponha monologicamente a todos os povos e culturas, pois isso seria justamente a sua negação.

O futuro está aberto. Onde está o perigo cresce também aquilo que salva. Saibamos, por isso, responder à crise das Humanidades reinventando-as no que sempre constituiu a sua essência: o saber humano das coisas humanas, já que deuses não somos, continuando antes a ser, hoje e decerto para sempre, humanos, demasiado humanos.

Paradela da Cortiça, Setembro de 2014

BIBLIOGRAFIA

- André, João Maria (1999). *Pensamento e afectividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*. Coimbra: Quarteto.
- André, João Maria (2011). “O papel das Humanidades na sociedade actual”, *Biblos IX/2*.ª série, 287-304.
- André, João Maria (2012). *Multiculturalidade, identidades e mestiçagem. O diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*. Coimbra: Palimage, 283-303.
- Bauman, Zygmunt (2001). *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Denzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Vida líquida*. Trad. C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Borges, Anselmo (2011). *Corpo e transcendência*. Coimbra: Almedina.
- Brea, José Luís (2004). “La Universidad del conocimiento y las nuevas Humanidades”, *Estudios visuales*, n.º 2 (Diciembre de 2004), 133-154.
- Breton, Philippe (1992). *L'utopie de la communication*. Paris : Éditions de la Découverte.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información*, 3 vols. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Damáso, António (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- De Kerckhove, Derrick (1997). *A pele da cultura*. Trad. L. Soares, C. Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água.
- Drucker, Johanna (2013). “Modelando a funcionalidade: do código ao livro electrónico”, *Intertextualidades*, 5, 135-146.

- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Fidalgo, António (2007). “As novas Humanidades”, *À Beira*, 7, 7-18.
- Galimberti, Umberto (2013). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Garin, Eugenio (1972). *O Renascimento. História de uma revolução cultural*. Trad. Ferreira de Brito. Porto: Telos.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010). *Produção da presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC/Rio.
- Heidegger, M. (1954). *Die Frage nach der Technik*, id., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J. J. Sánchez. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la Razón Instrumental*. Trad. J. Muñoz. Madrid: Editorial Trotta.
- Hottois, Gilbert (2004). *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. Paris: Odile Jacob.
- Koselleck, R. (1976). “Krise”, in Joachim Ritter, Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 1235-1239.
- Koselleck, R. (1979). *Kritik und Krise*. Freiburg, München: Suhrkamp.
- Laín Entralgo, Pedro (2003). *Corpo e alma*. Trad. M. S. Pereira. Coimbra: Almedina.
- Le Breton, David (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.
- Legendre, Pierre (éd.) (2013). *Tour du monde des concepts*. Paris : Fayard.
- Maffesoli, Michell (1997). *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- Magalhães, Isabel Allegro (2002). “(Im)possibilidade de leitura: a diferença sexual na criação literária”, id., *Capelas imperfeitas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Martins, Hermínio (2011). *Experimentum Humanum. Civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Mcluhan, Marshall (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- Mcluhan, Marshall (1998). *La galáxia de Gutenerg. Génesis del Homo typographicus*. Trad. J. Novella. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Naief Yehua, Naief (2001). *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.
- Pannikar, Raimon (2012). “Anthropophamie interculturelle”, id., *Pluralisme et Interculturalité*, *Ceuvres*, VI. Paris : Les Éditions du Cerf, 269-284.
- Pereira, Miguel Baptista (1983). “Crise e crítica”, *Vértice*, XLIII, n.ºs 456/457, 100-142.

- Pereira, Miguel Baptista (1995). “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* IV/8, 217-281.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1942). *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*. Ed. Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi Editore.
- Roelens, Nathalie, Strauven, Wanda, eds. (2001). *Homo ortopedicus. Le corps et ses prothèses à l'époque (post)moderniste*. Paris: L'Harmattan.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). “Os processos da globalização”, id., org., *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 31-106.
- Sibilia, Paula (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sontag, Susan (2004). *Contra a interpretação e outros ensaios*. Trad. J. Lima. Lisboa: Gótica.