



Reflexões sobre a responsabilidade social dos novos “intérpretes culturais”

Pilar Damião de Medeiros

Pilar Damião de Medeiros
Guest Assistant Professor / Researcher of the NICPRI
Department of History, Philosophy and Social Sciences,
University of Azores, Azores, Portugal
pilarmedeiros@uac.pt

RESUMO:

Este artigo avalia algumas das contradições político-culturais características da nova era global: Globalização e diversidade, homogeneização e multiculturalismo, tendências neo-tribais e cosmopolitismo, políticas universais de igual dignidade e políticas específicas de reconhecimento cultural são algumas das antinomias que colocam a sociedade hodierna em cheque. Neste sentido, e para melhor descodificar a emergência de novos labirintos culturais na(s) esfera(s) pública(s), destaca-se a definição de Z. Bauman dos intelectuais como os novos “mediadores culturais”, que através da sua capacidade hermenêutica conseguem não só interpretar os múltiplos códigos, repertórios e imaginários político-culturais que brotam no espaço público, como também desenvolver acções comunicativas entre os diferentes grupos de interesse.

PALAVRAS-CHAVE:

Globalização;
Multiculturalismo;
Esfera Pública(s);
Democracia
Deliberativa;
Intelectuais.

Para melhor compreender as inúmeras perplexidades inerentes ao que Mike Featherstone designa como a “globalização da diversidade” (1991, p. 147) torna-se fulcral explorar a multiplicidade de abordagens críticas que vão emergindo, particularmente nas áreas da Cultura Política e Sociologia da Cultura. O debate em torno das implicações culturais da globalização é denso e extremamente complexo para ser totalmente dissecado neste breve artigo. Daí que esta exposição tenha como objectivo primordial a análise da responsabilidade social dos novos intelectuais com a capacidade de – através do diálogo intercultural – se inscreverem e, consequentemente, impulsionarem o esquema da democracia deliberativa.¹

Na obra *Legisladores e Intérpretes* (1987), Z. Bauman desenvolve um estudo pertinente em torno da transformação do papel do intelectual da modernidade sólida à modernidade líquida. Ora, face aos processos de fragmentação política e cultural que provocaram quebras de sentido para os actores sociais, os intelectuais aperceberam-se da mudança da sua posição na esfera pública (Brym, 1980). Z. Bauman destaca assim a figura do intelectual hodierno como uma figura capaz de decifrar o que S. Benhabib (2002) designa por “the Otherness of the Other”² e capazes de instigar o que E. Glissant designa como uma identidade na relação vis-à-vis uma identidade de raiz, ou seja, uma identidade que se estabelece uma relação com o “imprevisível [...] não mais empírica nem sistemática, mas sim poética” (2005, p. 107).

O apelo à valorização e respeito pela diversidade emerge paradoxalmente numa era onde o nacionalismo de exclusão, o medo pela mistura e os choques culturais (ou segundo S. Huntington, choques civilizacionais) tendem a ser cada vez mais visíveis. Já Salman Rushdie nos seus *Versos Satânicos* ao mesmo tempo que apela à hibridação, à *mélange* cultural, chama igualmente atenção ao perigo dos purismos: “*The Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. *Mélange*, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is *how newness enters the world*. It is the great possibility that mass migration gives the world, and I have tried to embrace it. *The Satanic Verses* is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love-song to our mongrel selves” (1991, p. 394).

Seguindo esta tese, enquanto que Arjun Appadurai anuncia que “a característica central da cultura global é hoje a política do esforço mútuo da mesmidade e da diferença para se canibalizarem uma à outra e assim proclamarem o êxito do sequestro das duas ideias gémeas do Iluminismo o universal triunfante e o par-

particular resistente” (A. Appadurai, 1997, p. 43 Apud Boaventura Sousa Santos, 2001, p. 53) e Z. Bauman avalia esta nova era como a era da “contigência *für sich* [por si], da contingência consciente, seja também a idade da comunidade: da ânsia pela comunidade, da procura, invenção e imaginação da comunidade” ([1991] 2007, p. 255), há também que equacionar a vitalidade e multiplicação de movimentos radicais e, até mesmo, fundamentalistas, que começam a brotar por todo o mundo. Com efeito, as novas tipologias de comunidade, ancoradas num forte e coeso sentido de solidariedade e identidade, tendem, todavia, a obscurecer o verdadeiro sentido de humanidade, pois “[a] única identidade não aberrante é a da nossa comum humanidade. E essa não separa, une. O que separa é a confiscação do que nos é comum em nome de particularismos – religiosos, ideológicos, culturais, civilizacionais – que se instituíram, por contingências históricas em paradigma da humanidade” (Lourenço, 1999, p. 106). Deste modo, a crescente formação de particularismos étnicos e movimentos puristas liderados pelos novos “guardiões da tradição” (Giddens, 2000) tem de ser rapidamente travada para que precisamente esta ideia de culturas puras não nos conduza, como S. Rushdie alerta, “inexoravelmente ao apartheid, à limpeza étnica, às portas das câmaras de gás [...]” (2002, p. 284).

Na sociedade mundial fragmentada e planetarizada do século XXI, que promete ser um interregno em que ambos o global e o nacional estimulam novas percepções de comunidade (Steger, 2009), “torna-se urgente que nos interessemos de perto pela dinâmica cultural do que hoje chamamos desterritorialização. Este termo aplica-se não só às multinacionais e aos mercados financeiros, mas também aos grupos étnicos, aos movimentos sectários e às formações políticas que operam cada vez mais de um modo que transcende os limites territoriais específicos e as identidades” (A. Appadurai, [2001] 2004, p. 55). Tal desterritorialização (D. Bell) contribuiu para uma nova condição: a condição multicultural. O multiculturalismo significa, todavia, “não apenas a coexistência de tradições culturais e formas de pertença muito diversas em qualquer sociedade, mas, fundamentalmente, uma condição social em que definições e significados de cultura muito diversificados estão constantemente a mudar. Desta feita, o problema moderno da ruptura entre cultura e sociedade tornou-se no problema da pluralidade da(s) cultura(s)” (Turner, [1996] 2002, p. 371).

Esta condição multicultural tem vindo a impulsionar um debate político aceso sobre o desenvolvimento de políticas de reconhecimento cultural, i.e., o igual reconhecimento de culturas diversas não só na esfera pública, como também na

política. Diante esta situação, Charles Taylor exemplifica duas formas de políticas de reconhecimento: a política de universalismo ou de igual dignidade e a política de diferença. Enquanto que a primeira “visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades” a política da diferença “exige o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um” (1994, p. 58). Segundo o sociólogo Michel Wieviorka, as políticas de reconhecimento devem, todavia, conceber um multiculturalismo que reconheça a diversidade cultural, mas que de igual modo apele o respeito pelos valores universais (Wieviorka, 2008). Daí que o que deve subjazer “à exigência de reconhecimento é um princípio de igualdade universal” (Taylor, 1994, p. 59). Já Alain Touraine realça a necessidade de associar a estes direitos culturais os direitos políticos, que são universais, para não correremos o risco que estes se tornem anti-democráticos, autoritários ou até mesmo instrumentos totalitários ([2005] 2007, p. 150). Neste sentido, e em relação à nova dialéctica entre ética de igual dignidade e o respeito pelas diferentes formas culturais, Steven Rockefeller salienta que “[a] maneira democrática significa respeito e abertura a todas as culturas, mas também desafia todas as culturas a abandonar os valores intelectuais e morais que são inconsistentes com os ideais de liberdade, igualdade e a procura contínua, cooperante e experimental da verdade e do bem-estar. É um método criativo de transformação. Este é o seu significado espiritual e revolucionário mais profundo” (In Taylor, 1994, p. 110).

O reconhecimento do “Outro” torna-se assim um elemento-chave na construção de uma democracia deliberativa que, embora alicerçada em valores universais, considera a coexistência de imaginários culturais complexos e respeita a diversidade de tradições, crenças, valores, experiências e línguas. Nesta mesma direcção, S. Benhabib em *The Claims of Culture*, afirma que temos de observar as culturas humanas como constantes criações e recriações, como negociações de fronteiras imaginárias entre o “nós” e o “outro(s)” (2002, p. 8). Importa, nomeadamente, clarificar que a relação que se articula dialecticamente entre “Nós” e os “Outros”, entre a minha narrativa cultural e a narrativa cultural do “Outro” tem como objectivo a evolução da minha consciencialização do “Outro” e vice-versa.³ Assim sendo, e como forma de alcançar o diálogo, a compreensão mútua e até mesmo o que H. G. Gadamer chama de “fusão” entre os múltiplos horizontes (*Horizontverschmelzung*)⁴ que gravitam na esfera pública, surge a figura do intelectual como “figura representativa” (Said, 1978), como o novo “intérprete” das diversas narrativas culturais.

A capacidade de interpretação cultural é, então, uma das características fundamentais do intelectual da modernidade tardia. Desde Émile Zola ao rei-filósofo de Julien Benda, desde o intelectual orgânico de António Gramsci ao politicamente comprometido Jean-Paul Sartre, desde Theodor Adorno ao impulso humanista de Edward Said (Judt, 2009, p. 165) que a figura do intelectual contribui – através da imaginação democrática, de um vasto repertório de ideias, avaliações, capacidades e lógicas – para a defesa e divulgação dos valores cívicos, dos direitos humanos, da paz e da democracia. Todavia, enquanto que estas diferentes tipologias de intelectuais inserem-se na definição de legisladores de Z. Bauman, os intelectuais da nossa contemporaneidade – e tendo em conta que estamos perante uma esfera pública politicamente ambígua, culturalmente dividida e cada vez mais dominada pelos imperativos tecno-económicos – têm públicos muito mais diferenciados com quadros conceptuais muito distintos. Daí que Bauman propõe um novo papel ao intelectual: “o de traduzir as diferentes tradições [...]” (Bauman, 1987).

Z. Bauman vai ainda mais além desta visão do intelectual como um mero intérprete quando sugere que este deve ter a capacidade de apreender a multidimensionalidade das realidades culturais, dos micro tecidos sociológicos, de reconhecer o que E. Morin alude como o jogo das interações e retroações, mais apto a enfrentar as complexidades que a ceder aos “maniqueísmos ideológicos ou às mutilações tecnocráticas” (1997, p. 25). Em seguimento desta posição, também Pierre Bourdieu realça a importância da “cultura do discurso crítico” do intelectual, ou seja, de um contra-poder crítico para a existência de uma democracia saudável (citado por Myszal, 2007, p. 3). Na visão deste sociólogo, “[o] intelectual constitui-se como tal intervindo no campo político em nome da autonomia e dos valores específicos de um campo de produção cultural que alcançou um elevado grau de independência perante os poderes. [...] Encerrado na sua ordem própria, apoiando-se nos valores próprios da liberdade, de desinteresse, de justiça, que excluem quem possa abdicar da sua autoridade e da sua responsabilidade específicas em troca de ganhos ou poderes temporais necessariamente desvalorizados, o intelectual afirma-se, contra as leis específicas da política, as da *Realpolitik* e da razão de Estado, como defensor de princípios que não são mais do que o produto da universalização dos princípios específicos do seu universo próprio” (Bourdieu, 1996, p. 157). Ainda sobre o envolvimento e intervenção pública dos intelectuais, neste caso dos sociólogos, Michel Wieviorka salienta que “[ao] tentar exercer uma influência política, o investigador enquanto tal corre riscos consideráveis, incluindo o de perder a alma [...] tornando-se um ideólogo, um ‘cão de guarda’, um inte-

lectual orgânico que subordina de facto a sua intervenção aos pedidos e exigências de um príncipe ou contrapoder. Mas, ao recusar entrar nos debates que animam a *civitas*, o investigador [...] isola-se sem prestar contas a mais ninguém além dos membros do seu universo profissional, sem sequer se interrogar sobre o que pode ser feito com os conhecimentos que produz” (2008, p. 85). Em suma, precisamos, como afirma Augusto Santos Silva, “de intelectuais que, sem abdicarem daquilo que os define como intelectuais, e é a perspectiva cultural da acção cívica, estejam imersos no mundo social, nele argumentem, nele articulem as suas com as outras vozes sociais, nele proponham perguntas e respostas capazes de estimularem a nossa condição e prática de sujeitos significantes, reflexivos e pragmáticos.” (2006, p. 29). Ou seja, intelectuais capazes de reclamar uma liberdade autêntica do homem e do cidadão, uma liberdade baseada na igualdade de todas as culturas e tradições.

É de notar que para além da crescimento das cisões e conflitos culturais, os intelectuais da modernidade tardia deparam-se, igualmente, com uma esfera pública despojada de cidadãos críticos e reflexivos (independentemente do grupo cultural a que pertencem). O “triunfo de um imaginário liberal-capitalista”, salienta C. Castoriadis aliado ao conformismo e à impotência dos cidadãos levou “ao quase-desaparecimento da outra grande significação imaginária da modernidade, o projecto de autonomia individual e colectiva” ([2005] 2006, p. 323). Projecto este empenhado em reconhecer o politeísmo de valores, a oscilação de narrativas subjectivas, mas que simultaneamente, tende a conceber pontes em comum.

Não obstante, o esgotamento das metanarrativas, o fim dos grandes ideais (J-F. Lyotard, 1979) gerou não só uma esterilidade eclética, como a incapacidade de criar e a evacuação do pensamento em proveito do comentário (Castoriadis, [2005] 2006, p. 217), como também deu origem a uma sociedade invertebrada na qual, segundo Adorno e Horkheimer, “o riso golpeou a felicidade como uma lebre e a arrasta na sua totalidade insignificante” ([1947] 2000, p. 188). Na análise de alguns críticos da Escola de Frankfurt, a consolidação de uma sociedade primordialmente moldada pelo capitalismo burocrático e por uma espécie de “euforia na infelicidade” (Marcuse, [1964] 1973, p. 29), contribuiu não só para o conformismo do público, como também para uma privatização gradual dos indivíduos e para o esvaziamento do pensamento político. Segundo Herbert Marcuse: “A Consciência Feliz – a crença em que o real seja racional e em que o sistema entrega as mercadorias – reflecte o novo conformismo, que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. O conformismo é novo porque é racio-

nal em grau sem precedente. Sustenta uma sociedade que reduziu – e em seus sectores mais avançados eliminou – a irracionalidade mais primitiva das fases precedentes, que prolonga e aprimora a vida mais regularmente do que nunca” ([1964] 1973, p. 92).

A análise posteriormente empreendida por Jean Baudrillard destaca, de igual modo, a metamorfose do homem em ser consumidor que se considera como obrigado a gozar e como empresa de prazer e de satisfação, como “determinado-a-ser-feliz” e ironiza que “[...] agora é sobre a perda das diferenças que se funda o culto da diferença” ([1970] 200, p. 107). Porém os media, como já afirmava W. Mills, têm a capacidade de moldar a nossa própria experiência. Eles dão-nos novos modelos de conduta, aspirações, identidades e, acima de tudo, múltiplas configurações de um Final Feliz: “The media have not only filtered into our experience of external realities, they have also entered into our very experience of our own selves. They have provided us with new identities and new aspirations of what we should like to be, and what we should like to appear to be. They have provided in the models of conduct and they hold out to us a new and larger and more flexible set of appraisals of our very selves. The media tell the man in the mass who he is- they give him identity; they tell him what he wants to be- they give him aspirations; and they tell him how to feel that he is that way even when he is not- they give him escape” (1957, p. 314).

A reflexão de Z. Bauman sobre as técnicas psicanalíticas utilizadas pela sociedade de mercado na promoção de identidades múltiplas complementa, e de certa maneira vem a actualizar, a crítica de W. Mills: “[...] Os anúncios comerciais esforçam-se por mostrar as mercadorias que tentam vender no seu *contexto social*, isto é, como parte de um *estilo de vida* especial, de forma a que o consumidor em perspectiva possa, conscientemente, adquirir símbolos da auto-identidade que gostaria de possuir. O mercado também oferece instrumentos para ‘construir identidades’ que podem ser utilizados diferencialmente, isto é, que produzem resultados algo diferentes uns dos outros e que são, assim ‘personalizados’, feitos ‘à medida’, melhor atendendo as exigências da individualidade. Através do mercado, podem-se juntar vários elementos do ‘identikit’ completo de um eu. A mulher pode aprender como se expressar de uma forma moderna, liberta, desembaraçada ou como uma dona de casa razoável, séria, cuidadosa; pode-se aprender a ser um magnata impiedoso, autoconfiante, empreendedor, ou um fulano amável, calmo, ou um macho de físico exuberante, ou uma criatura sonhadora, romântica, sedenta de amor – ou qualquer mistura de algumas ou de todas as imagens” ([1991] 2007, p. 214).

Noutras palavras, e em seguimento aos argumentos supracitados, a felicidade reproduzida pelos media tornou-se, ironicamente, “equivalente autêntico da *salvação*” ([1970] 2010, p. 49). Salvação esta que permite que o “mundo real [se] converta por fim, em fábula” (F. Nietzsche Apud Rocha-Cunha, 2008, p. 250). Os contornos dramáticos desta simulação do real, fruto da libertação total dos desejos num mundo agora órfão de Deus⁵, resulta não só da progressiva erosão de valores dantes importantes como cimento social, mas – primordialmente – da requintada invasão dos imperativos sistémicos na reprodução simbólica da vida social. Até os intelectuais, sublinha Adorno em *Mínima Moral* (1951) não têm força suficiente para negar o “pão e circo” (H. Arendt) dos media sistémicos, pois eles próprios tornaram-se um produto kitsch. Embora esta sátira adorniana tenha sido escrita nos anos 50, poderemos constatar que continua mais actual do que nunca: “Também os intelectuais que têm preparado politicamente todos os argumentos contra a ideologia burguesa ficam sujeitos a um processo de padronização [...] Enquanto bradam contra o kitsch oficial, a sua disposição anímica submete-se como uma criança obediente ao regime previamente buscado, aos clichés dos inimigos dos clichés [...]” (1951, pp. 213-215). A crítica de A. Melzer aos intelectuais parece vir em sequência desta apreciação de Adorno quando afirma que “Bohemianism, ‘detachment’, and a countercultural stance are becoming mainstream phenomena” (2003, p. 13).

Diante este novo *modus vivendi* onde “a atomização das pessoas, o enfraquecimento do sentido da responsabilidade para com os outros, o egocentrismo e, tendencialmente, aquilo a que alguém chamou a metástese do ego” (Morin, 1997, p. 139) se sobrepõe aos valores universais outrora proclamados pelo Iluminismo, testemunha-se uma clara decadência da experiência de cidadania em prol de uma cultura de massas e de uma visível amplificação e “preponderância das formas económicas e burocráticas ou, em geral, cognitivo-instrumentais da racionalidade” (Habermas, [1985] 1990, p. 313) nas esferas do mundo da vida (*Lebenswelt*).

Em *Teoria da Acção Comunicativa* (1981), J. Habermas ilustra como o mundo da vida está sob o domínio da racionalidade instrumental (M. Weber, *Zweckrationalität*) oriunda do “sistema”. O “mundo da vida” está assim intimamente relacionado com a vida do quotidiano, i.e., cultura, sociedade e personalidade e reproduz-se na medida em que cumprem “[...] três funções que transcendem a perspectiva do actor: a propagação de tradições orais, a integração de grupos por normas e valores e a socialização de gerações vindouras. O que assim fica à vista são (as) propriedades dos mundos de vida estruturados do ponto de vista comunicativo em

geral.” (Habermas, [1985] 1990, p. 279). O sistema, por seu turno, é dividido em dois subsistemas auto-reguladores: economia e administração e rege-se pela lógica instrumental. A lei, neste caso, serve para racionalizar e legitimar o sistema. Noutras palavras, o “mundo da vida” está a ser domesticado, colonizado pelos imperativos deste sistema. A pressão exercida pela mercantilização, burocratização e jurisdição (Rocha-Cunha, 2008) acciona graves problemas no “mundo da vida” como, por exemplo, verifica-se a coisificação das formas de vida” (Habermas, [1985] 1990, p. 322), a perda de esquemas de raciocínio crítico, uma inequívoca despolitização da esfera pública, a falta de sinergia entre grupos de interesse, que, por sua vez, vem impossibilitar o discurso público democrático.

Ora, é evidente que J. Habermas venha a defender que, para ultrapassar a cegueira dos mitos estimulada pela sociedade mercado, torna-se urgente estabelecer uma relação intersubjectiva entre cidadãos conscientes, críticos e reflexivos, capazes de, através de tensões e contradições, de argumentação e contra-argumentação, chegar a um consenso. Mais especificamente, ele constata que é através da tentativa de negociação, de síntese entre os variados projectos linguísticos e multi-culturais que germinam na praça pública que poder-se-á aspirar a uma consciência comum ([1985] 1990, p. 329).

Face ao exposto e em jeito de conclusão, seria importante fazer um cruzamento teórico entre o agir comunicacional de J. Habermas com o papel do intelectual proposto por Z. Bauman. Embora os dois apresentem abordagens teóricas díspares, seria interessante avaliar como os novos intérpretes culturais poderão exercitar e articular o seu diálogo intercultural a partir processo comunicativo e democrático arquitectado por J. Habermas.

Em suma, será que podemos dispensar os intelectuais numa era que tende gradualmente a desvalorizar o seu papel? Já Augusto Santos Silva responde que “não, não podemos dispensar os intelectuais. E no sentido que a modernidade conferiu à palavra: não podemos dispensar a intervenção social, cívica e política dos agentes do campo cultural, a partir dos lugares, das histórias e das lógicas deste campo” (2006, p. 25). Deste modo, para poder perceber as perplexidades culturais da sociedade global, torna-se crucial reavaliar a influência dos intelectuais em movimentos que sustentam a liberdade humana e respeito cultural. Isto significa que, o compromisso do intelectual com a transparência, com os valores cosmopolitas, com o diálogo e interpretação cultural irá, certamente, proporcionar uma esfera pública incubadora de uma democracia deliberativa onde a harmonia musical das vozes desiguais se faz ouvir.

Referências Bibliográficas

- Appadurai, A. ([2001] 2004), *Dimensões culturais da Globalização: A Modernidade sem Peias*. Teorema, Lisboa.
- Appiah, K. A. (1994), “Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social”, Charles Taylor, *Multiculturalismo*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Baudrillard, J. ([1970] 2010), *A Sociedade de Consumo*. Edições 70, Lisboa.
- Bauman, Z., (1987), *Legislators and Interpreters*. Polity, Cambridge.
- Bauman, Z., ([1991] 2007), *Modernidade e Ambivalência*. Relógio de Água, Lisboa.
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton UP, Princeton.
- Bourdieu, P. ([1992] 1996), *As Regras da Arte: Gênese e Estrutura do Campo Literário*. Presença, Lisboa.
- Bryman, R. J. (1980), *Intellectuals and Politics*. Routledge, New York.
- Castoriadis, C. (2006), *Uma Sociedade à Deriva*, Lisboa: 90 Graus.
- Featherstone, M. (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*. Sage London.
- Gadamer, H. G. ([1960] 1986), *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Giddens, A. (2000), *O Mundo na Era da Globalização*. Presença, Lisboa.
- Glissant, E. (2005), *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Editora UFJF, Juiz de Fora.
- Habermas, J. ([1985] 1990), *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Dom Quixote, Lisboa.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handels Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. & Perraton, J. (1999), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Polity Press, Cambridge.
- Huntington, S. ([1993] 2000) “The Clash of Civilizations?”, Lane Crothers and Charles Lockhart, *Culture and Politics: A Reader*. St. Martin’s Press, New York.
- Judt, T. (2009), *Reappraisals: Reflections on the forgotten twentieth century*, Vintage Books, London.
- Lepenes, W. ([2007] 2008), *Qué es un intelectual europeo?: Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea*. Círculo de Lectores/Galaxia, Barcelona.
- Lourenço, N. (1999), *A Nau de Ícaro: Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Gradiva, Lisboa.
- Melzer, A. M. (2003), “What is an intellectual?”, A. Melzer, J. Weinberger & M. Zinman, *Between Philosophy and Politics*. Rowman & Littlefield, Maryland.
- Misztal, B. A. (2007), *Intellectuals and the Public Good: Creativity and Civil Courage*. Cambridge UP, Cambridge.

- Morin, E. & Nair, S. (1997), *Uma Política de Civilização*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Rockefeller, S. C. (1994), “Comentário”, Charles Taylor, *Multiculturalismo*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Rushdie, S. (1991), *Imaginary Homelands*. Granta, London.
- Rushdie, S. ([2002] 2004), *Pisar o Risco*. Dom Quixote, Lisboa.
- Said, E. ([1993] 2000), *As representações do intelectual: As palestras de Reith de 1993*. Colibri, Lisboa.
- Silva, A. S. (2006), *A Sociologia e o Debate Público: Estudos sobre a relação entre o conhecer e agir*. Afrontamento, Porto.
- Sousa Santos, Boaventura (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Afrontamento, Porto.
- Steger, M. B. (2009), “Globalisation and Social Imaginaries: The Changing Ideological Landscape of the Twenty-First Century”, *Journal of Critical Globalisation Studies*, Issue I, pp. 9-27.
- Taylor, C. (1994), *Multiculturalismo*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Todorov, T. (1993), *Nous et les autres: On Human Diversity*. Harvard UP, Cambridge.
- Touraine, A. ([2005] 2007), *A new paradigm for understanding today's world*. Polity, Cambridge.
- Turner, B. S. ([1996] 2002), *Teoria Social*. Difel, Algés.
- Wieviorka, M. (2008), *Nove Lições de Sociologia: Como abordar um mundo em mudança?* Trad. Telma Costa. Teorema, Lisboa.

¹ Ver discussão de M. Wieviorka sobre o papel do investigador como intelectual interveniente: “O investigador, sozinho ou com outros, conforme os casos, inscreve-se em debates com um público que não está necessariamente implicado nem tem competências, mas simplesmente é tocado ou se interessa pelos temas que são os da sua investigação. Adquiriu uma competência, estudou um problema e é nessa qualidade que apresenta o estado dos conhecimentos disponíveis, as certezas, as dúvidas, que responde a perguntas, indica até que ponto o saber é sólido, quando o é menos, assinala as zonas de ignorância e permite enfim que cada qual eleve o seu nível de compreensão do problema em apreço. O investigador é aqui um elemento de um dispositivo em que a democracia se alimenta das suas competências” (2008, p. 87).

² Compare com Z. Bauman: “To talk to people rather than fight them; to understand them rather than dismiss or annihilate them as mutants; to enhance one’s own tradition by drawing freely on experience from other pools, rather than shutting it off from the traffic of ideas; that is what the intellectuals’ own tradition, constituted by ongoing discussions, prepares people to do well. And the art of civilized conversation is something the pluralist world needs badly. It may neglect such art only at its peril. Converse or perish” (1987, p. 143).

³ Esta articulação de alteridade é particularmente ilustrada em *Nous et les autres* (1993) de Tzezan Todorov.

⁴ Ver H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960.

⁵ Ver a tese de Nietzsche sobre a morte de Deus.