

## **A LIBERDADE SOCIAL NO NEOCOMUNITARIANISMO COMO DESAFIO DO ENSINO SUPERIOR**

### **Social Freedom in Neocomunitarianism as a Challenge of Higher Education**

David Silvestre Chabai Mudzenguerere,

#### **Resumo**

Como o Ensino Superior contribuiria para a saída do individualismo actual para a reconstrução do comunitarianismo, próprio dos africanos e condição para a realização equilibrada das liberdades humanas? Esta é a questão animadora desta reflexão em que a hermenêutica da literatura e a deconstrução das metodologias do Ensino Superior quanto à sua possibilidade de forjar o espírito comunitário nos estudantes são os métodos escolhidos. Assumimos que o tipo de liberdade que interessa discutir, hoje-em-dia, é a liberdade social, ou seja, a capacidade e a oportunidade que o indivíduo tem, em relação à sociedade e em igualdade com os outros em sociedade, para satisfazer as suas necessidades. Mas, numa sociedade cada vez mais individualizada/neoliberal - como já o é a africana -, onde cada indivíduo/grupo procura satisfazer os próprios interesses sem ter em conta os dos outros, não podemos falar em liberdade social realizável. O neocomunitarianismo como espaço-proposta de realização da liberdade social se fundamenta em comunidades de existência e consolida-se por dupla responsabilidade: a individual (o “existir-para-o-outro”) e a colectiva (o papel dos governantes no Estado). Com o “existir-para-o-outro”, se calhar reporíamos, nas relações humanas, o amor pelo outro enquanto significa cuidar de alguém fazendo alguma coisa que possa tornar a sorte dele melhor. Mas não bastaria o “existir-para-o-outro”, sem um trabalho constante ao nível dos governantes e instituições do Estado de fazer ver aos cidadãos a importância do viver-juntos, na construção de um amanhã comum melhor. Como as instituições são materializadas por pessoas, espera-se que, no ensino superior, essas sejam capazes de concretizar expectativas. Os docentes estão incluídos nessa ideia.

**Palavras-Chave:** Ensino superior. Liberdade social. Neocomunitarianismo.

#### **Abstract**

How would Higher Education contribute to the departure from current individualism to the reconstruction of communitarianism, typical of Africans and a condition for the balanced realization of human freedoms? This is the animating question of this reflection in which the hermeneutics of literature and the deconstruction of Higher Education methodologies regarding their possibility of forging community spirit in students are the methods chosen. We assume that the type of freedom that we are interested in discussing today is social freedom, that is, the capacity and opportunity that the individual has, in relation to society and on an equal basis with others in society, to satisfy his needs. But

in an increasingly individualized/neoliberal society - as is already the case in Africa - where each individual/group seeks to satisfy its own interests without taking into account those of others, we cannot speak of realizable social freedom. Neocommunitarianism as a proposed space for the realization of social freedom is based on communities of existence and is consolidated by double responsibility: the individual (the “existing-for-the-other”) and the collective (the role of the governors in the State). With “existing-for-the-other”, perhaps we would replace, in human relationships, the love for the other while it means taking care of someone doing something that can make their luck better. But “existing-for-the-other” would not be enough, without constant work at the level of government and state institutions to make citizens see the importance of living together, in the construction of a better common tomorrow. As institutions are materialized by people, it is expected that, in higher education, they will be able to fulfill expectations.

**Keywords:** Higher education. Social freedom. Neocomunitarianism.

## **Introdução**

O neocomunitarianismo é um valor, e como valor é suposto que seja assumido e vivido como condição da realização da liberdade social. Nisso, a educação, enquanto processo de transmissão de valores, torna-se um instrumento incontornável. “O acto de *educar* implica cada sujeito, de modo gradual, nas suas variadas dimensões como *pessoa, cidadão e profissional*, tendo em vista um desenvolvimento global e o sentido de cidadania, num contexto axiológico mais geral” (Medeiros, 2005, p.244).

Embora reconheçamos que a educação acontece em todas as fases da vida; que a educação escolar e não escolar deve ser conceptualizada num contexto de formação ao longo da vida, interessa-nos, já agora, reflectir sobre como o Ensino Superior contribuiria para a saída do individualismo actual para a construção do neocomunitarianismo nos africanos, em geral, e nos moçambicanos, em particular, enquanto condição para a realização equilibrada das suas liberdades humanas. A priorização do Ensino Superior que fazemos, aqui, justifica-se por ser o nível da nossa actuação profissional, mas fazemo-lo na esperança de, em próximas oportunidades, podermos discutir a mesma questão noutros níveis e formas de educação. Julgamos que a questão que nos propusemos analisar agora constitui um desafio metodológico (do Ensino Superior). Vale dizer que a partir da hermenêutica da literatura e da desconstrução das metodologias do Ensino Superior quanto

à sua possibilidade de forjar o espírito comunitário nos estudantes construímos esta reflexão.

## 1-Da Liberdade Social e seu Contexto de Efectivação

Assumimos que o tipo de liberdade que interessa discutir, hoje-em-dia, é a liberdade social, ou seja, a capacidade e a oportunidade que o indivíduo tem, em relação à sociedade e em igualdade com os outros em sociedade, para satisfazer as suas necessidades (Oruka, 1996, p.9). A liberdade social diz respeito aos nossos problemas ou direitos civis, tanto *Primários* (aqueles indispensáveis à vida): comida, abrigo (incluindo roupa), conhecimento, acção ou movimento, saúde, sexo (como procriação); quanto *Secundários* (aqueles que enriquecem a vida): expressar-se, reunir-se com os outros, ter opinião, religião ou não-religião, cultura (incluído educação) e sexo (como prazer).

Na impossibilidade de os satisfazer em plenitude, é obrigatório pelo menos o direito à vida, que significa ter direito a todas as necessidades *primárias* satisfeitas. O direito à vida ou ao *mínimo humano* é o que toda pessoa deve exigir e o que toda a pessoa, todo o governo, toda empresa ou grupo deve existir para oferecer ao outro, entende Oruka (1997). Mas, numa sociedade cada vez mais individualizada/neoliberal - como já o é a africana -, onde cada indivíduo/grupo procura satisfazer os próprios interesses sem ter em conta os dos outros, não podemos falar em liberdade social realizável.

O mais provável é que possamos falar da liberdade social num contexto de uma vida vivida em harmonia e cooperação com os outros, uma vida de consideração, de ajuda mútua e de interdependência entre os membros duma comunidade ou sociedade, uma vida em que cada membro participa na efectivação e garantia da liberdade do outro; ou seja, uma vida livre da hostilidade e confrontação, considerada aqui como o *proprium* da vida em comunidade (Mudzenguerere, 2018, p.10). Mas de comunitária que era, a África contemporânea parece cada vez mais individualizada e individualista, implicando assim a impossibilidade de uma acção comum, a impossibilidade de um “nós”, a impossibilidade de uma comunidade.

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

Se concordamos que a essência da comunidade fala acima de tudo do calor da existência em comum, do entendimento mútuo e do amor – o que constitui um elemento de alívio para a vida competitiva e de incerteza constante, a vida fria, dura e solitária que vivemos -, então é sobre ela (comunidade) que devemos fundamentar a luta pela liberdade social.

## **2. Dos Comunitarianismos africanos ao Neocomunitarianismo**

Até hoje continuamos assistindo um pouco por todo o mundo, e sobretudo em África, vida deplorável, mortes desnecessárias, porque o “espírito individualista” é que ainda comanda as nossas acções. Se calhar isso signifique o suficiente que o individualismo é incompatível com o agir moral. Então, o apelo à vida moral significa implicitamente um grito pelo regresso à vida colectiva, construída sobre os “escombros” do neoliberalismo. O neoliberalismo que matou o amor, a comunhão, a confiança e a vontade constante do viver-juntos na sociedade. Que comunitarianismo interessa à liberdade social?

### **2.1 Sobre os Comunitarianismos africanos**

No contexto histórico africano, podemos falar do comunitarianismo tradicional ou radical, que é o vivido antes do colonialismo (o indivíduo ao serviço da comunidade); ultimamente, todavia, há um debate aberto e estimulado pelo ganés Gyekye (1997) sobre o “comunitarianismo moderado ou restrito” (igual valor entre a comunalidade e a individualidade, implicando o fim dos grupos etno-linguísticos). Então, de que comunitarianismo podemos servir para fundamentar a possibilidade de uma liberdade social em África, hoje?

Julgamos que nem o comunitarianismo tradicional e muito menos o comunitarianismo moderado podem fundamentar a condição e a possibilidade da liberdade social. Pois, o comunitarianismo tradicional africano, pela sua estrutura, parece tratar de modo desigual os homens e as mulheres; o direito à opinião e expressão resume-se na prevalência das posições dos mais velhos independentemente de serem ou não as melhores, ofuscando assim contributos singulares mais significativos, sonhos mais brilhantes e impulsores para o desenvolvimento da comunidade; o espírito cooperativo e de responsabilidade colectiva

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

vigorante nessa estrutura comunitária que “se limita”, até certo ponto, ao controlo dos direitos básicos (liberdades primárias) não motivando o suficiente para a luta pela vida cada vez mais digna individual e colectivamente. O comunitarianismo tradicional é fechado em si, os seus membros parecem não ter o espírito de abertura aos membros de outras comunidades. O que acaba, às vezes, alimentando o fundamentalismo, como se verifica em alguns países africanos, nomeadamente Quênia, Nigéria, Burundi entre outros (Mudzenguerere, 2018, p.11).

Foi para superar as fragilidades do comunitarianismo tradicional, quanto à fundamentação dos direitos individuais, que se teorizou o comunitarianismo moderado. Tomando como exemplo o comunitarianismo moderado de Gyekye (1997), entendemos também que a sua estrutura funcional pode não resolver o problema da possibilidade de fundamentar a liberdade social, na África contemporânea. Concorrem para isso a questão de Gyekye da rejeição/eliminação das comunidades étnicas “para que nasça o Estado-Nação” ou a metanacionalidade dentro do Estado; o princípio do amor, sem necessidade da justiça, como base das relações interpessoais e das instituições públicas; a não fundamentação clara sobre como as leis gerais (mesmo as ditas boas políticas) podem promover e concorrer para a realização, de forma individualizada e colectiva, das necessidades de todos os membros do Estado-Nação. Na sua argumentação, Gyekye parece não ter considerado que as relações humanas vigentes numa comunidade etno-cultural que se pretendem estendidas ao nível de Estado só se consolidam quando alimentadas pelas comunidades etno-culturais componentes. Sintetizando, o comunitarianismo moderado de Gyekye acaba sendo infeliz, como plataforma da liberdade social, ao tentar acabar com as comunidades étnicas para fundamentar a metanacionalidade ou Estado-Nação. Pois, isso é quase impossível. Daí o facto de partirmos de uma possibilidade e condição maior oferecidas pelo *neocomunitarianismo*, por nós mesmo conceptualizado (Mudzenguerere, 2018, p.117-163).

## **2.2 O Neocomunitarianismo**

Os aspectos acima que caracterizam o neoliberalismo ou o individualismo, podem se designar de degradação da dimensão ética no contexto comunitário. Por isso, o

neocomunitarianismo significa uma possibilidade de reposição desta dimensão ética na vida comunitária tendo em conta toda uma base que o neoliberalismo já oferece como seu contributo, mesmo que no sentido negativo.

Assumindo que somos, cada um de nós, responsáveis pela construção e manutenção de comunidades, hoje já não mais comunidades de origem, mas sim “de existência”, defendemos a dupla responsabilidade como pilar das comunidades actualmente: a responsabilidade individual (o “existir-para-o-outro”) e a responsabilidade colectiva (o papel dos dirigentes públicos no Estado).

### **2.2.1 Responsabilidade individual: o “Existir<sup>1</sup>-para-o-Outro”**

O estar ligado ao outro significa que sou responsável por ele e acima de tudo pelo que a minha acção ou inacção possa fazer-lhe: aquilo que faço conta e conta do mesmo modo caso desista de o fazer. O outro torna-se meu refém e eu torno-me, pelo meu lado, refém da minha própria responsabilidade. Cada indivíduo humano é responsável perante alguém mais forte do que ele e é também responsável por alguém mais fraco do que ele. É o “existir-para-o-outro”.

No fundo, o “existir-para-o-outro”, o ser responsável de, é deste modo uma relação de poder. Se nos preocupamos com a situação do outro, se sentimos a necessidade de cuidar do outro como humano que mexe com os nossos sentimentos e emoções, é porque nós somos capazes ou temos o poder de o fazer. Uma vez que podemos, então somos responsáveis por tudo que aconteça com o outro, de bom ou de não bom (Bauman, 2007, p.72).

Se o amo e por isso desejo a felicidade dele, é minha responsabilidade decidir o que o faria realmente feliz. Amor significa cuidar de alguém fazendo alguma coisa que possa tornar a sorte dele melhor. Cada um assume a sua responsabilidade pelo outro, mesmo que este outro seja cheio de surpresas como o é o futuro. Quer dizer que vivemos por esperança.

---

<sup>1</sup> O *existir* é aqui assumido no sentido existencialista, como a forma de ser do ser humano, forma considerada como acto de uma liberdade (de escolha) que se constitui afirmando-se (Jolivet, 1975, p.27).

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

“É devido à nossa solidão que ansiamos pela coexistência. É devido à nossa solidão que nos abrimos ao outro e consentimos que o outro se abra a nós. É devido à nossa solidão que nos tornamos sujeitos morais”. É na esperança de nos completarmos com o outro que buscamos a vida em comum, que buscamos o viver-juntos.

A assunção de uma atitude moral significa assumir responsabilidade pelo outro; agir no pressuposto de que o bem-estar do outro é qualquer coisa de precioso solicitando o meu esforço no sentido de o preservar e o promover. A moral significa “existir-para-o-outro”.

Para Bauman (*Idem*, p.279), a modernidade gastou a maior parte do seu tempo e uma enorme energia a combater as comunidades. É na comunidade que se concentram muitas das esperanças arruinadas por instituições desacreditadas. O que outrora fora rejeitado como coerção é hoje saudado como “habilitação de capacidades”. O que outrora era visto como um obstáculo no caminho que conduzia à plenitude da humanidade é hoje exaltado como sua condição necessária.

É por isso que entendemos que as comunidades, hoje, devem ser sustentadas por aquilo que promove a comunhão, a unidade, ignorando tudo o que ponha em causa a sua “saúde”, paz e estabilidade. Amor e confiança, hoje, deviam ser medidos pela qualidade da relação que temos com os outros, pelas manifestações directas que temos e sentimos com os outros e não por aquilo que nós próprios não vemos e não sentimos e que só os outros aparecem como testemunhas sobretudo de coisas que nem são verdadeiras nem boas e nem úteis.

Como africanos, o “existir-para-o-outro” resume-se na filosofia *ubuntuista* cuja base é a expressão africana “Eu sou porque tu és” que, segundo Castiano (2010, p.157-158), sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através dos outros membros da comunidade; a nossa “humanidade” só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros. Portanto, um comportamento “humano” é a base das relações entre os homens.

O que é um comportamento “humano”? O comportamento humano traduz o que é ser homem de facto. “Um homem, na perspectiva ubuntu, só o é como tal quando trata aos outros como seres humanos. O elemento cardinal para ser tratado como ‘homem’ é a sua



*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

conduta generosa e altruísta no tratamento dos outros [...]” (Castiano, 2015, p.194). Significa respeitar ao outro, ser indulgente, paciente, ter atitudes correctas e orientar toda a nossa energia para o outro (altruísmo). Dizer “aquele é um homem” equivale a dizer que ele escuta os outros, é paciente, cultiva o perdão e a compreensão entre os homens.

“As exigências éticas de cariz ubuntuísta como amabilidade, franqueza, condescendência e sobretudo afabilidade no trato com o Outro” (Castiano, 2015, p.195), “o reconhecimento do mal cometido, o arrependimento, a vontade de reintegrar a comunidade com uma nova atitude relacional” (Ngoenha, 2011, p.72), o perdão e a reconciliação parecem basilares para um contexto comunitário que se queira “saudável”, pacífico e estável. Ao invés de separar os membros, esses valores os reconciliam e unificam.

O espírito dessas atitudes e valores pode ser também aplicável ao nível de comunidades mais extensas comparativamente à uma família. Por exemplo o Estado.

### **2.2.2 A Responsabilidade Colectiva: o Papel dos Governantes no Estado**

As actividades do governo, como a maior parte das actividades da nossa vida, tendem hoje a ser “fragmentárias”, “episódicas” e “sem consequências”. A Política cindiu-se numa colecção de acontecimentos, cada um deles desligado de todos os outros, cada um deles levado à atenção do público como que sobretudo para apagar dessa atenção os acontecimentos de ontem. O governo parece estar preocupado só em resolver os seus próprios interesses e não os do povo. Procura disfarçar de toda forma para que o povo eleitor não perceba e não lhe cobre por suas injustiças.

Mas a vida não pode ser um individualismo. O espaço onde coabitamos pode perfeitamente ser estruturado em termos de concentração: num espaço assim concertadamente estruturado, em que numerosas coisas da maior importância para a vida de cada um de nós (transportes, escolas, serviços médicos, meios de comunicação) serão partilhadas, poderemos ver os outros mais como condições do que como obstáculos no que se refere ao nosso bem-estar tanto colectivo como individual. Do mesmo modo que uma existência fragmentada e descontínua causa o enfraquecimento dos impulsos morais, uma existência em que as relações são contínuas e multifacetadas revigoraria as



*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* **ISSN 2594-8806**

responsabilidades morais e despertaria a exigência de assumirmos a tarefa de gerir os nossos assuntos, doravante efectivamente comuns. O exercício de responsabilidades compartilhadas seria um grande passo em frente no sentido de contribuir para que os cidadãos africanos recuperassem as vozes que perderam ou deixaram de tentar tornar audíveis (Bauman, 2007, p.286-288). As possibilidades de neutralizarmos as pressões actuais que visam arrancar da vida pública e íntima as motivações éticas e as avaliações morais dependem tanto de um aumento da autonomia dos sujeitos morais individuais como de uma participação mais vigorosa nas responsabilidades colectivas. Mas a moral não é uma vida fácil.

A vida moral é uma vida de incerteza contínua. Para se ser uma pessoa moral, tem de se ter a força e a resistência suficientes para se vencerem as pressões e as tentações no sentido do abandono das responsabilidades conjuntas. A responsabilidade moral é incondicional e em princípio infinita – assim podemos reconhecer os africanos morais pela sua insatisfação nunca colmatada perante os seus próprios desempenhos morais, pela suspeita tenaz que as faz duvidar de terem observado um grau suficiente de moralidade. Por outro lado, uma sociedade que implica os seus membros como a *polis* grega fazia, na tarefa difícil, mas imperativa de se ocuparem uns dos outros e de se encarregarem de gerir os assuntos comuns de maneira a que a vida comum possa observar critérios de justiça e de prudência – uma sociedade assim requiere, não governados disciplinados nem consumidores que procuram a satisfação em serviços socialmente fornecidos, mas cidadãos persistentes e por vezes obstinados, mas sempre responsáveis.

Sermos responsáveis não significa seguirmos as regras, pode com frequência exigir que desrespeitemos as regras ou tomemos vias de acção não garantidas por regras. Só uma responsabilidade assim entendida po de fazer do cidadão africano essa base sobre a qual se torna concebível a construção de uma comunidade humana dotada da capacidade e da inteligência suficientes para enfrentar os desafios do presente. Uma sociedade democrática, como se deseja a africana, continua a ser um ideal e um apelo para a vida em comunidade. Ideal, porque satisfaz o espaço sempre a cultivar da criatividade do indivíduo e do grupo na busca por um sonho colectivo. Um apelo, porque continua a ser o melhor dos regimes políticos para uma sociedade politicamente organizada. Então,

Os sonhos comunitários numa sociedade democrática pressupõem que se ultrapassem as éticas em conflito para enveredar por uma lógica de éticas em diálogo. [...] o reconhecimento da diferença de opiniões e mesmo de valores, uns e outros fundados e coerentes, mas não necessariamente incompatíveis. Por isso mesmo, os sonhos comunitários têm que evacuar toda a ideia de intolerância (Ngoenha, 2013, p.215).

Porque, a ideia da tolerância (que significa também não indiferença) numa comunidade, significa que somos co-responsáveis uns dos outros, não só moralmente, mas também política e economicamente. Aliás, o conceito de união implica comunhão. Só uma verdadeira comunhão pode dar a unidade e a conseguinte força unívoca de resistência. É, então, necessário um trabalho constante dos políticos ou governantes africanos para dar razões aos seus concidadãos de quererem defender o viver-juntos. A necessidade de comunhão está ligada à nossa história futura. Isto é, ao que queremos e podemos construir juntos, e por consequência, ao que pode mobilizar às nossas consciências colectivas para podermos continuar juntos, para juntos construirmos um futuro menos trágico e menos dramático, para nós e para os nossos filhos (*Idem*, p.216,218,219). É necessária a boa vontade política!

E o fundamento da boa vontade política encontrar-se-ia novamente no *ubuntuismo*, cujo princípio da política em termos de filosofia é que a fonte e a justificação da acção do soberano é o seu próprio povo. Significa, segundo Castiano (2010, p.158), que:

O soberano deve ser julgado a partir do seu *ubuntu*, ou seja, da forma respeitosa, carinhosa, afável e desinteressada como ele trata os seus súbditos. Numa perspectiva do *ubuntu* não há justificação para que soberanos ou pessoas com poder possam ter atitudes autoritárias e desumanas para com os outros. De acordo com esta forma de ver as coisas, a esfera da política e do direito (enquanto acto de legislar) devem ser justificadas a partir do princípio *ubuntu*. Aliás, devem encontrar no *ubuntu* o seu fundamento e sua constante inspiração.

É suficiente a boa-vontade política para a construção de uma África democrática “saudável”?

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

Danner (2012, p.149) julga que, para além da boa-vontade política, o engajamento dos africanos ordinários é fundamental. Trata-se de farmeiros, mulheres, pessoas negociantes, o sector informal, intelectuais, empregados, artistas... Eles devem ser o motor de reformas e melhoramentos, com ou sem suporte do governo. Eles são os que devem conduzir para as reformas democráticas. Qualquer desequilíbrio entre a acção política e a vontade dos governados pode gerar conflitos de luta pelo reconhecimento, na linguagem de Honneth (2009).

Nesta esteira, tem razão Ngoenha (2013, p.221) ao entender que o viver-juntos é mais uma história de sedução que de obrigatoriedade, é uma história de afeição, de enamoramento, é também a mobilização da história passada, comum (até de sofrimento). Nisso os dirigentes têm um papel preponderante.

Os dirigentes africanos devem ter sempre em mente que as liberdades dos indivíduos e dos grupos são o único e exclusivo *medium* entre a sua acção governativa (sistema político), o sistema social e o sistema institucional. Por outras palavras, uma gestão programada dos direitos pode permitir aos indivíduos e aos grupos uma participação activa na política, na sociedade e no Estado. A qualidade da política mede-se pela qualidade da liberdade social que oferece a cada indivíduo e a cada grupo.

A liberdade social deve ser o princípio activo da política e dos estados africanos, metro da sua organização e do seu funcionamento. Parafraseando Ngoenha (1994, p.156), as liberdades individuais, correspondentes ao que chamamos aqui de liberdade social, realizam-se nas instituições democráticas que são proclamadas e realizadas através de princípios, ideais, de instituições jurídicas e de relações factuais a modo do “existir-para-o-outro” que lhe desenham o vulto e lhe afinam continuamente a fisionomia. Só assim a responsabilidade colectiva, em África, estará tendo o seu espaço enquanto trabalho permanente de mobilizar ou enamorar os cidadãos para a vida em comum. E tudo isso se aplica também na dimensão inter-estatal ou metanacional: a cooperação entre os estados, quer em África quanto no mundo em geral, não devia ser senão de satisfação mútua e justa das liberdades sociais dos povos. Sendo a responsabilidade daqueles-que-podem partilhar com os-que-não-podem os recursos naturais que o mundo oferece para o bem da humanidade. Talvez, por isso, não tivéssemos povos demasiadamente superiores

(sobretudo economicamente) nem imensamente inferiores e, conseqüentemente, não existisse tanta guerra no mundo.

Eis o sentido do neocomunitarianismo como possibilidade da realização da liberdade social. Como o Ensino Superior contribuiria para a saída do individualismo actual ao neocomunitarianismo, condição para a realização equilibrada das liberdades humanas? Pensamos que essa questão constitui um desafio metodológico do Ensino Superior. É o que se discute em seguida e em jeito de conclusão.

### **3-O Neocomunitarianismo, Desafio Metodológico do Ensino Superior**

Oliskovicz e Piva (2012, p.116ss), interpretando a professora Carvalho subdividem os métodos didácticos em *individualizantes*, *socializantes* e *sócio-individualizantes*. São *individualizantes* aqueles métodos de ensino que valorizam o atendimento às diferenças individuais dos alunos e fazem a adequação do conteúdo ao nível da maturidade, à capacidade intelectual e ao ritmo de aprendizagem de cada aluno, considerado individualmente. Aulas expositivas e estudo dirigido são exemplos desse tipo de método. Os *métodos socializantes* consideram a interacção social, fazendo a aprendizagem efectivar-se em grupo. Incluem as técnicas de trabalho em grupo, estudo do caso, estudo do meio e aulas práticas. Os *métodos sócio-individualizantes* combinam as duas actividades: a individualizada e a socializada, alternando em suas fases os aspectos individuais e sociais. Por exemplo, método da descoberta, método de solução de problemas, método de projectos entre outros.

Desses três tipos de métodos ou estratégias de ensino, o segundo parece-nos o ideal para a reconstrução do espírito comunitário no ensino superior, a olhar pelas suas características, pela maturidade dos estudantes, pela duração e objectivos da formação e pelo papel do professor.

O grupo é um conjunto de duas ou mais pessoas em situação de interacção e agindo em função de um objectivo comum. Em termos didácticos, os principais objectivos do trabalho em grupo são: facilitar a construção do conhecimento, permitir a troca de ideias e opiniões, possibilitar a prática da cooperação para conseguir um fim comum.

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

Ao participar dessa troca de experiências, o indivíduo precisa de organizar seu pensamento a fim de exprimir suas ideias de forma a serem compreendidas por todos. Vale dizer que, na dinâmica do trabalho em grupo, o estudante fala, ouve os colegas, analisa, sintetiza e expõe ideias e opiniões, questiona, argumenta, justifica e avalia. Desta forma, este método contribui para o desenvolvimento das estruturas mentais do indivíduo, mobilizando seus esquemas operatórios de pensamento, além de contribuir para o desenvolvimento dos esquemas cognitivos.

No fim de contas, o trabalho em grupo, segundo Oliskovicz e Piva (2012), favorece a formação de certos hábitos e atitudes de convívio social, a saber:

- a) Cooperar e unir esforços para que o objectivo comum seja atingido;
- b) Planificar, em conjunto, as etapas de um trabalho;
- c) Dividir tarefas e atribuições, tendo em vista a participação de todos;
- d) Aceitar (críticas) e fazer críticas construtivas;
- e) Ouvir com atenção os colegas e esperar a sua vez de falar;
- f) Respeitar a opinião alheia e
- g) Aceitar a decisão quando ficar resolvido que prevalecerá a opinião da maioria.

Ora, no trabalho em grupo na sala, o professor precisa estar consciente de que está usando um poderoso instrumento formador de hábitos de estudo e atitudes sociais. Daí que, formados os grupos aleatoriamente ou por afinidades, o professor, juntamente com os alunos, deve estabelecer normas de condutas e padrões de comportamento necessários para o bom desempenho de cada membro dentro do grupo como um todo.

Entendemos nós que mais do que aprender com os outros, o sentido de participação de cada membro do grupo deve consistir no seu esforço de como poder contribuir sempre mais e melhor para o sucesso do grupo e dos outros membros do grupo. Cada membro pensar que os outros só esperam mais da sua contribuição para o sucesso do grupo, que o fracasso de um dos membros é também seu fracasso e do grupo no seu todo. Mas essa responsabilidade de carregar hipoteticamente todo o grupo “nos ombros” não deve significar ferir o resto dos princípios da dinâmica do trabalho em grupo acima mencionados. O espírito de abertura e aceitação das opiniões dos outros deve prevalecer

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

para que também prevaleçam as melhores propostas para o bem comum. Daí o grande papel do professor: acompanhar, monitorar a postura dos alunos nesse processo e chamar a atenção para aquelas tendências de uns quererem se impor ao grupo. Pois, o grupo deve ser movido por consensos (opinião da maioria) obedecendo toda uma racionalidade. A ser assim, o trabalho em grupo deve começar na sala com a presença do professor, continuar em casa (fora da sala) e depois terminar na sala novamente com a presença do professor atento ao espírito cooperante dos grupos.

Como as instituições são materializadas por pessoas, espera-se que, no ensino superior, essas sejam capazes de concretizar expectativas. Os docentes estão incluídos nessa ideia. Se calhar, mais do que concentrarmos as nossas estratégias didáticas para o sucesso técnico-profissional, já seja a hora de darmos também outra tônica às atitudes sócio-éticas necessárias nos formandos (futuros actores sociais) para que tenhamos uma África que se queira mais humana, mais harmoniosa e com os seus cidadãos gozando do *mínimo ético* necessário para o seu bem-estar.

### **Bibliografia**

BAUMAN, Zygmunt (2007). *A Vida Fragmentada: Ensaio sobre a Moral Pós-moderna*. Lisboa, Relógio d'Água Editores.

CASTIANO, José P. (2015). *Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas*. Maputo, Editora Educar-Universidade Pedagógica.

\_\_\_\_\_ (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjectivação*. Maputo, Sociedade Editorial Ndjira.

DANNER, Helmut (2012). *End of Arrogance: Africa and the West – Understanding their Differences*. Nairobi, East African Educational Publishers Ltd.

GYEKYE, K. (1997). *Tradition and Modernity*. New York: Oxford University Press.

HONNETH, Axel (2009). *Luta Por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Ed. 34.

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

JOLIVET, R. (1975). *As Doutrinas Existencialistas*. Porto, Livraria Tavares Martins.

MUDZENGUERERE, David (2018). *A Liberdade Social no Neocomunitarianismo: Possibilidade de Superação do Neoliberalismo na África Contemporânea*. Tese de Doutorado não publicada - Universidade Pedagógica de Moçambique.

NGOENHA, Severino Elias (2016). *Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana*. Maputo, Imprensa Universitária, 2ª ed.

\_\_\_\_\_ (2013). *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica?*. Maputo, Publifix.

\_\_\_\_\_ (1994). *O Retorno do Bom Selvagem*. Porto, Ed. Salesianas.

NGOENHA, S. E. e CASTIANO, J. P. (2011). *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia africana, Educação e Cultura política*. Maputo, Sociedade Editora Educar-Universidade Pedagógica.

ORUKA, Henry Odera (1996). *The Philosophy of Liberty*. Nairobi, Standard Textbooks Graphics and Publishing.

## 1. Artigos

MEDEIROS, Emanuel (2005). *A Filosofia como Centro do Currículo na Educação ao Longo da Vida*. Lisboa, Instituto Piaget.

OLISKOVISZ, Katiucia e PIVA, Carla Dal (2012). “Estratégias Didáticas no Ensino Superior: quando é o momento certo para se usar as estratégias didáticas no ensino superior?”. In: *Revista de Educação*. Anhanguera Educacional Ltda, v15, nº 19, pp.111-127. Online: [rc.ipade@anhanguera.com](mailto:rc.ipade@anhanguera.com) (acessado em Dezembro de 2017).

**Recebido: 20/7/2020. Aceito: 27/7/2020.**

### Autor:

David Silvestre Chabai Mudzenguerere,  
Doutorado em Filosofia,  
Docente na Universidade Licungo - Quelimane,  
Moçambique

**E-mail:** [chabai1977@yahoo.com.br](mailto:chabai1977@yahoo.com.br)