

UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA,
VARIANTE PODER E SISTEMAS POLÍTICOS

**INTERPRETAÇÕES SOCIO-POLÍTICAS
DA DEMOCRACIA: TRIUNFO OU
FRACASSO DA MODERNIDADE?**



ANA SOFIA MENDES ESTANQUEIRO

Orientador: Professor Doutor Silvério da Rocha e Cunha.

Esta dissertação não inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri.

ÉVORA
2004

UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA,
VARIANTE PODER E SISTEMAS POLÍTICOS

**INTERPRETAÇÕES SOCIO-POLÍTICAS
DA DEMOCRACIA: TRIUNFO OU
FRACASSO DA MODERNIDADE?**



ANA SOFIA MENDES ESTANQUEIRO

Orientador: Professor Doutor Silvério da Rocha e Cunha.

Esta dissertação não inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri.



149 322

ÉVORA
2004

AGRADECIMENTOS

Além do meu empenho e dedicação para levar a efeito a presente dissertação, quero agradecer de uma forma especial ao meu orientador, o Professor Doutor Silvério da Rocha e Cunha que foi sempre receptivo aos meus pedidos de esclarecimento, contribuindo com sugestões para a sua melhoria, incentivando sempre um espírito que não se alimenta de simplismos e de certezas estabelecidas.

E ainda, agradecimentos muito especiais à minha família e aos meus amigos, pelo seu apoio, conselhos e críticas, importantes para a realização desta dissertação.

RESUMO/ SUMMARY

Interpretações socio-políticas da democracia: triunfo ou fracasso da modernidade?

A necessidade de construir uma explicação sociológica para as novas questões sociais acorrentadas à problemática da globalização parece-nos óbvia, de tal forma que os processos de transformação global da economia e da vida social se manifestam pelo aparecimento de novas formas sociais marcadas pelos efeitos de exclusão das políticas neo-liberais, pelo desencadear de novos conflitos sociais e, ainda, pela criação de entraves à consolidação da democracia.

A exaustão do paradigma moderno, dominado pela razão instrumental confunde-se com o descrédito das formas tecnocratas e elitistas de exercício do poder. O panorama mundial é marcado pela desordem dos valores, do pensamento instituído, no desmedido liberalismo económico e nos desequilíbrios sociais do globo. Novas formas da vida social ou das recentes configurações do social assaltam o imaginário global. Precisamos criar um mundo mais habitável.

Para responder a estes processos sociais planetários, impõe-se reconhecer a possibilidade de diversificar as alternativas para as sociedades contemporâneas.

Interpretations socio-politics from the democracy: triumph or failure from the modernity?

The need of build a sociological explanation for the new social questions chained to the problematic from the globalisation looks us obvious, of such form that the global trials of transformation from the economy and from the social life are manifested for the appearance of news forms social marked by the effects of exclusion of the political neo-liberal, by trigger of social news conflicts and, still, by the creation. To exhaustion of the paradigm modern, dominated by the instrumental reason confuses itself with the discredit of the forms technocrats and elitists of exercise of the power. The world panorama is marked by the disorder of the values, of the thought instituted, in the excessive liberalism economic and in the social imbalances of the globe. New forms from the social life or of the recent configurations of the social one assault the imaginary global one. We are necessary create a world more habitable. To answer these social trials planetariums, impose-itself recognize the possibility of diversify the alternatives for the contemporary societies.

ÍNDICE

Agradecimentos	1
Resumo/Summary	2
Introdução	4
Capítulo 1— Enquadramento e metodologia	7
1.1—O tema , o problema, pertinência e justificação	8
1.2— Aspectos metodológicos	11
Capítulo 2—As perplexidades da modernidade na era global	19
Capítulo 3—Desafios à democracia e crise de paradigmas	36
Capítulo 4— A atracção e a repulsa da sociedade técnica	69
Capítulo 5—Possibilidades de emergência de um novo sentido para a Cidadania	102
Considerações finais	136
Bibliografia	170

INTRODUÇÃO

A complexidade da realidade social obriga-nos a uma reflexão transdisciplinar enquadrada na necessidade de objectar sobre os desafios que se colocam à sociedade numa era de globalização. Urge interrogar o presente, reflectir nas transformações sociais, económicas e culturais impostas por uma vivência padrão que se difunde em todo o planeta afectando a vida social. Convivemos com uma incerteza demente face à forma como as pessoas se relacionam socialmente entre si, problemas de alienação acerca das nossas identidades, constantes ameaças de que o mundo esteja minado por uma sociedade enlouquecida pela sua necessidade de crescimento. A luta pelo poder, numa nova ordem mundial, a crise da soberania e um despontar entre o Estado e a globalização representada pelos grandes espaços institucionalizados desenha-se numa nova hierarquia de potências.

Além de se ter tornado um estranho na natureza, ao homem as mudanças sociais tornaram-no ainda mais estranho dentro do próprio mundo social. Os tempos da pós modernidade indiciam a tragédia humana da nossa impotência. A globalização neoliberal não promove somente o desemprego, a pobreza, a desigualdade social; despoja também o mundo da sua cobertura vegetal, fomenta a ruptura dos equilíbrios ecológicos. A complexidade e a fragmentação da vida social conduzem a uma profunda crise, ficando o espaço público alienado, produzindo uma grave desorientação ética.

Perante os desafios da era tecnológica, uma sociedade permeada pela corrupção destrói as defesas morais e políticas da democracia, tende a perpetuar a pobreza de uns e a riqueza de outros, composta por fracos e oprimidos, alicerçada no poder do medo e da força, estimula o autoritarismo e acorda o fascismo social. Como seres sociais torna-se imperioso debatermos estas questões.

Este trabalho de investigação revitaliza questões que aparentemente estavam arrecadadas pela tradição, provocando uma necessidade de questionar as premissas valorativas do agir. Como ponto de partida, proponho-me elaborar um exercício de compreensão, de expedição e até mesmo de ousadia sobre o processo complexo e inacabado de uma sociedade vandalizada pelos progressos da ciência e da tecnologia à luz dos principais contributos sociológicos e filosóficos. Porque se trata de uma problemática ainda por explorar, é pluridimensionalmente desafiante do ponto de vista sociológico.

A dissertação está dividida em cinco capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo clarifica a metodologia utilizada, problemáticas e objectivos, Trata-se aqui de uma definição do tema, a sua escolha e delimitação, de expor um conjunto de preocupações que se colocam e de anunciar a escolha da estratégia para o tratar. Especifica também os objectivos do trabalho, pressupostos, perguntas de investigação, bem como o tipo de estudo suportado e uma definição da técnica de investigação utilizada. O segundo capítulo aborda a questão da modernidade, em primeiro lugar lembrará o triunfo das concepções racionalistas, o paradigma sócio-cultural, depois prosseguirá com os sinais mais visíveis da crise do sentido precedente de uma desilusão generalizada em relação aos ideais humanistas da modernidade em torno da intensificação e aceleração dos processos de globalização. No terceiro capítulo é analisada a problemática da globalização e os seus impactos na democracia. Analisam-se os processos de mudança estrutural da política mundial, a reforma dos procedimentos democráticos através da interpretação e da comparação entre a tradicional racionalidade instrumental e uma nova racionalidade política e discursiva que abarque os problemas (ambientais, direitos humanos e cidadania) que afectam a humanidade em geral. O quarto capítulo aborda a questão da técnica, os malefícios da submissão maquinal face aos progressos da ciência e da tecnologia, interpretando as suas repercussões na sociedade e identidade cultural da contemporaneidade. Finalmente, o quinto capítulo aborda, à luz do nosso tempo, a exigência de edificar uma nova ética para a idade da técnica, capaz de pautar os comportamentos humanos baseada no princípio da responsabilidade de Hans Jonas. Isso implica falar de novas formas sociais e de uma nova imagem do homem

no mundo. Termina com uma síntese, em jeito de conclusão, com um convite à reflexão e ao debate teórico, onde se cruzam os modelos produzidos e o confronto das diversas perspectivas de enfoque, indo de encontro aos objectivos propostos na dissertação.

CAPÍTULO I

ENQUADRAMENTO E METODOLOGIA

“Os desafios, quaisquer que eles sejam, nascem sempre de perplexidades produtivas. Tal como Descartes exercitou a dúvida sem a sofrer, julgo ser hoje necessário exercitar a perplexidade sem a sofrer. Se quisermos, como devemos, ser sociólogos da nossa circunstância, devemos começar pelo contexto sócio-temporal de que emergem as nossas perplexidades.”

B. Sousa Santos

1.1 — O TEMA, O PROBLEMA, PERTINÊNCIA E JUSTIFICAÇÃO

Todas as investigações partem de um problema a investigar. A presente dissertação tem como tema: *Interpretações socio-políticas da democracia: triunfo ou fracasso da modernidade?*

É uma investigação cujas razões da escolha se justificam em dois níveis: pessoal (motivado por um interesse pela temática) e académico (por ser um tema que cruza aspectos políticos e sociais). “Uma investigação é, por definição, algo que se procura. É um caminhar para um melhor conhecimento e deve ser aceite como tal, com todas as hesitações, desvios e incertezas que isso implica” (Quivy, 1998:31).

O tema não surge por acaso, o seu interesse tem subjacente um conjunto de preocupações que se colocam, despertando a curiosidade científica e sociológica, nomeadamente pelas suas repercussões na sociedade e identidade cultural da contemporaneidade. Deste modo, a forma como se vai progressivamente construindo, desconstruindo e reconstruindo o objecto científico, permite-nos ler o real concreto social. Essa construção do conhecimento é feita mediante códigos de leitura, grelhas de análise ou referenciais teóricos que permitem interpretar o real concreto numa pluralidade de perspectivas e de leituras da realidade (Sedas Nunes 1976).

No processo de criação científica o papel do investigador é extremamente importante no desenvolvimento e na qualidade dos resultados da pesquisa. “Ao contrário das asas perfeitas dos pássaros, a ciência nunca conseguirá alcançar voo, nem sustentar-se no espaço. Factos —essa é a atmosfera do cientista. Sem eles nunca poderemos voar. Sem eles a nossa teoria não passa de um esforço vazio” (Castro, 1978:11). Assim, esta dissertação fundamenta-se na problemática da teoria democrática, no seu desfasamento face à crise da civilização contemporânea e

aos acontecimentos turbulentos do nosso tempo. Interessa-me especificamente o estudo das questões sociais globais, das novas formas de configuração do social no contexto do processo da globalização, bem como o novo tipo de projecto civilizacional/humanidade que aí se avizinha. Parto portanto dos seguintes pressupostos:

—É preciso pensar e gerir o mundo da técnica, já não basta apenas vivê-lo. Torna-se imperioso formular questões que equacionem o papel da técnica na vida das pessoas, da relação com a natureza, das suas potencialidades e limites;

—A orientação que o mundo actual toma, por via da tecnologia, domina por completo a sociedade e o indivíduo. A técnica representa a crise do humanismo não porque o seu triunfo negue os valores humanistas, mas porque, representando o desfecho da metafísica, o sujeito é ultrapassado a favor da objectividade e da simples presença;

—O domínio que o homem tem sobre si próprio, longe de exaltar a sua liberdade, gera novas formas de discriminação e escravidão ao transformar a tecnologia num instrumento que nega a sua dimensão de criatura e a eleva a entidade divina;

—O menor dos problemas que enfrentamos não é o de um apocalipse ecológico, mas o de uma ruptura catastrófica dos sistemas que mantêm a estabilidade e continuidade do planeta;

—Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se, invadindo as esferas institucionais da sociedade como tecnologia de racionalidade e opressão. Os esfomeados e inválidos causados pelas guerras civis e militares, os desempregados, os miseráveis e os excluídos dos sistema social crescem de um modo colossal;

—Os processos de transformação global da economia e da vida social manifestam-se pelo aparecimento de novas formas sociais marcadas pelos efeitos de exclusão das políticas neo-liberais, pelo desencadear de novos conflitos sociais;

—Os processos de fragmentação social e de exclusão económica e social emergem das práticas de violência como norma social presentes em múltiplas di-

mensões da política contemporânea. A interação social passa a ser marcada por estilos violentos de sociabilidade. O autoritarismo faz parte da vida social.

No fundo, tomar consciência de um problema, formulá-lo com clareza e trabalhar para o resolver marcam as fases essenciais de um procedimento metodológico. Contudo, é necessário acrescentar que existe um momento de vaivém entre o sujeito pensante e o pensamento socialmente organizado (Deshaies 1997). Toda a investigação pressupõe um trabalho específico de reflexão, devendo responder a qualidades de autenticidade, de curiosidade e de rigor. Ou seja, deve descrever o procedimento científico como um processo, cujos actos são a ruptura (que consiste em romper com os preconceitos e as falsas evidências), a construção (de um quadro teórico de referência) e a verificação (dos factos) (Quivy 1998).

Nesta linha de continuidade, pretendo, com esta dissertação, contribuir para um conhecimento mais aprofundado das falhas ou triunfos do mundo moderno e contemporâneo. Provocar uma ruptura em relação às teorias vigentes e analisar a impotência de legitimidade do Estado democrático no panorama da mundialização.

Acredito que na sociedade actual o problematizar conceitos e desenvolver ideias é uma questão fundamental, onde a primeira dificuldade encontrada pelo sociólogo é o encontrar-se perante representações preestabelecidas do seu objecto de estudo que vão influenciar a forma como este o vai apreender, definir e conceber. Essas representações são como um véu que se interpõe entre as coisas e nós (Durkheim 1993), o que constitui o ponto de partida de toda a investigação.

Na verdade, “é exactamente essa capacidade de olhar uma situação do ponto de vista dos sistemas interpretativos antagónicos que constitui uma das características da consciência sociológica” (Berger, 1978: 58).

Neste sentido, as perguntas de investigação servirão de fio condutor, constituindo um primeiro meio para pôr em prática as interações que existem entre as diferentes fases do processo científico. Assim, a esta dissertação presidiram as seguintes perguntas:

- A que novos paradigmas podemos recorrer para que a globalização não seja um caminho para a destruição global?
- Que forças novas temos no mundo para que a governabilidade adquira um novo rosto?
- Que projecto civilizacional urge no actual cenário de globalização?
- Como se articula a dimensão discursiva com a prática de poder?

1.2—ASPECTOS METODOLÓGICOS

A visão sociológica da sociedade caracteriza-se pela sua teoria, pois é ela que nos permite identificar as possíveis relações entre os fenómenos e explicá-los e, desse modo, entender as suas causas e efeitos, permitindo projectar tendências no seu desenvolvimento.

A tarefa da sociologia é ajudar-nos a interpretar o mundo em que vivemos e o que poderá ser o seu futuro provável. À medida que as explicações são fidedignas, elas podem e tendem a se transformar num instrumento de previsão e transformação da realidade. Mas não cabe à sociologia dizer como a sociedade deve ser, mas constatar e explicar o que acontece na realidade, mostrando a necessidade de se adoptar uma visão mais ampla para entendermos a forma como agimos. Expressa-se como um sistema de conceitos e teorias perseguindo sempre o ideal de um corpo de ideias logicamente harmonizadas entre si, num processo de pesquisa contínua e de ininterrupta reformulação de teorias. “(...) A esfera de acção da sociologia é extremamente vasta, abarcando desde a análise de encontros de passagem entre indivíduos de rua, até à investigação e processos sociais globais” (Giddens, 1997:20).

A sociologia é muito mais do que uma disciplina, um ramo do saber ou um conjunto de conhecimentos, métodos e resultados é acima de tudo uma forma de pensar e de interrogar o mundo.

Ao sociólogo, com as técnicas de pesquisa adequadas ao seu objecto de estudo, cabe desvendar as relações sociais existentes na sociedade. O objectivo da teorização e da investigação sociológica é romper com a forma especulativa ou mal informada como normalmente se consideram certas questões.

As teorias desenvolvem a construção de interpretações abstractas que podem ser usadas para explicar uma ampla variedade de situações empíricas. A sociologia não consiste apenas na recolção de factos, formula questões teóricas que nos permita interpretar correctamente e a conferir sentido aos factos.

A delimitação do tema torna-se fundamental para que o tema escolhido adquira forma num dado contexto. Por isso, a presente dissertação desenvolveu-se, quanto à sua dimensão temporal, ao longo do ano lectivo de 2002/03.

A melhor forma de começar um trabalho de investigação consiste em formular perguntas de investigação ou de partida, devendo apresentar qualidades de clareza, de exequibilidade e de pertinência (Quivy 1998). Assim, a esta dissertação presidiram as seguintes perguntas de investigação, já mencionadas anteriormente:

—A que novos paradigmas podemos recorrer para que a globalização não seja um caminho para a destruição global?

—Que forças novas temos no mundo para que a governabilidade adquira um novo rosto?

—Que projecto civilizacional urge no actual cenário de globalização?

—Como se articula a dimensão discursiva com a prática de poder?

Com este propósito são delineados os objectivos da investigação.

Objectivo geral: —Contribuir para um conhecimento mais aprofundado do estado actual da cultura política e social que legitima os regimes democráticos das sociedades desenvolvidas.

Objectivos específicos: —Identificar e analisar os factores críticos que contribuem para que se possa falar da crise de governabilidade e da crise de identidade dos actuais sistemas sociais e políticos do mundo “desenvolvido”.

A base de uma investigação científica articula-se em volta de quatro pólos metodológicos, cuja interacção constitui o aspecto dinâmico da investigação. No plano da análise das metodologias qualitativas destacam-se: o pólo epistemológico (corresponde à construção do objecto científico e à delimitação da problemática da investigação), o pólo teórico (corresponde à interpretação dos factos, mas também assume uma função de análise durante ou após a recolha dos dados), o pólo morfológico (diz respeito não somente à configuração do próprio objecto científico mas também à exposição do conjunto do processo que permitiu a sua construção) e o pólo técnico (corresponde às técnicas de recolha de dados, ou seja à dimensão em que são recolhidas as informações) (Hebert, 1994). Ou seja, podem distinguir-se três características essenciais na investigação sociológica: as estratégias de investigação, que se referem ao planeamento de todos os trabalhos de investigação; a metodologia de investigação, que trata da lógica e dos princípios gerais da investigação e os métodos de investigação, que dizem respeito à forma como a investigação é efectuada.

Por isso, o procedimento ou estratégia de investigação está relacionado(a) com a forma como a investigação é planeada e realizada. Isto significa que é preciso escolher o método mais apropriado e decidir como aplicá-lo à área em estudo. A metodologia de investigação tem a ver com a lógica de interpretação dos resultados e análise dos dados. Enquanto que os métodos de investigação são as técnicas de pesquisa usadas para estudar o mundo social (Bulmer, 1984).

Com este traçado metodológico, a recolha de dados incide essencialmente na seguinte técnica:

— Análise de documentos ou pesquisa bibliográfica

A observação documental ou pesquisa bibliográfica permite recolher informação sobre o tema, contextualizando a realidade em estudo.

Do ponto de vista da fonte, pode tratar-se de documentos manuscritos, impressos ou audiovisuais. Estas operações visam essencialmente assegurar a qualidade da problematização da investigação (Quivy 1998).

Os documentos podem dividir-se em fontes primárias (aquelas que surgem durante o período de investigação) e secundárias (são as interpretações dos acontecimentos desse período de investigação) (Bell, 1997).

Em sociologia são usados vários métodos diferentes de investigação. A análise documental é de facto um dos métodos mais usados para coligir dados sociológicos.

O estudo dos documentos depende da natureza dos documentos a analisar, da quantidade, do objecto e finalidade da investigação (Ketele, 1999). Segundo a natureza dos documentos, a presente dissertação incidiu essencialmente em documentos publicados (livros, revistas científicas e imprensa), audiovisuais (documentos vídeo). Recorrendo, para isso, à consulta de diversas obras que abordam o assunto, fornecendo algumas bases através de um conjunto de conceitos e teorias que servirão para reproduzir a ordem das coisas.

O objecto da pesquisa documental é a literatura científica relativa ao objecto de estudo e cuja finalidade é a exploração da literatura com vista à elaboração de um quadro teórico.

Numa investigação sociológica este método é adequado na “análise das mudanças sociais e do desenvolvimento histórico dos fenómenos sociais sobre os quais não é possível recolher testemunhos directos ou para cujo estudo estes são insuficientes” (Quivy, 1998:203). O primeiro passo a dar num processo de investigação é a leitura do trabalho já realizado sobre o assunto. O estágio seguinte envolve a elaboração de uma formulação precisa do problema de investigação, uma vez que a investigação surge “como um processo sistemático e intencionalmente orientado e ajustado tendo em vista a inovar ou aumentar o conhecimento num dado domínio” (Ketele, 1999:104). Na análise documental, todo o processo de recolha de dados tem de passar por um filtro epistémico (Ketele, 1999:41) de

forma a evitar a distorção capaz de obscurecer o olhar sociológico (Bourdieu, 1988).

Nesta investigação, a análise documental foi efectuada com base numa crítica interna e externa (Bell, 1997), numa análise temática composta por grelhas de leitura e resumos para destacar as ideias principais, de modo a fazer surgir a unidade do pensamento dos autores, comparação de textos diferentes, salientar as suas divergências e convergências, pontos de vista adoptados, confrontar esses mesmos pontos de vista e conteúdos. Apresenta um carácter exploratório, uma vez que tem como função alargar a perspectiva de análise, travar conhecimento com o pensamento de autores, revelar as múltiplas facetas do problema. Constitui deste modo, a charneira entre a problemática e o campo de análise. A proposta de construção de um quadro teórico de análise é feita com o intuito de fornecer instrumentos de compreensão e de explicação dos vectores fundamentais que presidem à cultura social e política dos actuais sistemas das sociedades desenvolvidas.

No estudo da sociedade, o investigador é parte do objecto que ele estuda. Procura não a simples apreensão dos fenómenos sociais através da observação, mas sobretudo a sua compreensão através da participação (Weber, 1994). Embora se considere que os factos sociais são coisas, isto é, factos que existem independentes do modo como subjectivamente os conhecemos (Durkheim, 1978). Mas o sociólogo não está fora desses factos, participa neles para compreender os seus significados.

A sociologia é a única ciência que pode ter a si mesma como objecto de investigação e crítica. A tarefa do sociólogo é a de afugentar e de desfatalizar o mundo social, isto é, demolir os mitos que vestem o exercício do poder e perpetuam o seu domínio (Bourdieu, 1998).

No que concerne à orgânica do trabalho de investigação, este reparte-se por quatro partes principais:

- I) *O “ataque” ao fundamentos da modernidade, globalização da economia, a hegemonia política e militar do capitalismo à escala mundial.*

- a) Conduz a uma fragilização dos indivíduos que vivem as contingências da influência do mercado.
 - b) A ciência e a técnica, enquanto expoentes potenciais da identidade entre os meios e os fins estruturam a rendibilidade do sistema capitalista.
 - c) O acréscimo da mecanização (tecnologia) não gera tempo livre, mas desemprego e, com ele, exclusão social.
 - d) A que novos paradigmas podemos recorrer para que a globalização não seja um caminho para a destruição global?
 - e) Que forças novas temos no mundo para que a governabilidade adquira um novo rosto?
 - f) O olho electrónico vigia ininterruptamente a vida quotidiana.
 - g) É urgente tentar encontrar novas formas de viver e conviver, procurar novos rumos, despertar para uma nova humanidade.
 - h) Defesa de uma nova racionalidade política, discursiva que se substituiria à tradicional racionalidade instrumental, tendencialmente autoritária existente na sociedade, a orientação que o mundo actual toma, por via da tecnologia domina por completo a sociedade e o indivíduo.
- 2) *Para Boaventura Sousa Santos nos alvares da civilização tecnológica, a democracia perdeu a capacidade de produzir riquezas e as sociedades acabaram por desenvolver relações fascistas, a democracia convive com o fascismo societal.*
- a) Aparece um novo tipo de violência: a violência “imotivada”, sem objectivo. Formou-se uma totalidade perversa: o estado desregulamentado e a regulação do fascismo societal.
 - b) Com o avanço da globalização estamos a caminhar no sentido de uma sociedade de excluídos.
 - c) A sociedade da corrupção destrói as defesas morais e as políticas da democracia, estimulando o autoritarismo.

- d) O fascismo não é perigoso porque reprime, mas é terrível porque recalca.
 - e) A estratégia fascista silencia subliminarmente a consciência original dos seres. Como consequência, tudo é precedido pelo tom alarmista e difusor de instabilidade na vida dos cidadãos (desemprego, violência, terrorismo).
 - f) As vicissitudes sociais crescentes decorrem da debilitação da democracia, sob-orientação de uma razão perversa.
 - g) É a barbárie contra barbárie. Urge portanto um novo projecto civilizacional.
- 3) *A preocupação da sociedade até aos dias de hoje tem sido o tormento da injustiça, a violência praticada sobre os fracos e oprimidos. Desmascarando pouco a pouco não só uma personalidade como também uma mentalidade totalitária. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ela produziu.*
- a) A instrumentalização do homem e a servidão contínua faz com que a dominação invada as esferas institucionais da sociedade como tecnologia de racionalidade e opressão.
 - b) Denunciava o que há de bárbaro no desenraizamento que é próprio da civilização moderna, aplicado hoje ao fetichismo da técnica.
 - c) Mais do que a vontade de poder de quem manda, é a servidão voluntária de quem obedece que torna possível que a relação de comando/obediência se degrade numa relação de domínio/sujeição.
 - d) O homem é livre enquanto obedece ao poder, mas torna-se servo quando se desinteressa da legitimidade do poder.
- 4) *Hans Jonas polariza uma ética do futuro (a ética da responsabilidade total) na nova dimensão planetária da globalização*
- a) Traz ao debate ético uma nova concepção de direitos e deveres que questionam a responsabilidade humana sobre a biosfera do planeta face à vulnerabilidade da natureza pela intervenção tecnológica do homem.

- b) Formula o seu imperativo de responsabilidade: “Age de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a preservação da vida humana futura”.
- c) O nosso agir com efeitos advém a longo prazo a necessidade “ de uma nova espécie de humildade”.
- d) O princípio de precaução e a heurística do medo como propulsores da atitude ética, visando acautelar-nos, para evitar o pior.
- e) Sendo cada vez mais necessário um “auto-policiamento” do poder excessivo.
- f) Mecanismos de dominação da sociedade: prolongamento da vida humana (a morte enquanto limite da existência humana, seria controlável permitindo o seu adiamento por um tempo indeterminado), o controlo do comportamento (da mente por meios químicos ou pelo implante de eléctrodos instalados sobre o cérebro, podem originar comportamentos socialmente indesejáveis cuja ameaça principal mais tentadora seria a sua utilização para fins de controlo social) e manipulação genética da espécie humana (põe em causa a continuidade da sua descendência na terra e a modificação artificial dos seus códigos genéticos pela sua aspiração em produzir vida humana em laboratório).
- g) A humanidade submetida a uma nova ditadura (ou tecnofascismo) de carácter biotecnológico, programado para criar um novo homem (*machina sapiens*)

CAPÍTULO 2

AS PERPLEXIDADES DA MODERNIDADE NA ERA GLOBAL

“ Este é tempo de partido, tempo de homens partidos.

Em vão percorremos volumes, viajamos e nos colorimos.

A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua.

Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.

As leis não bastam (...)

Este é o tempo de divisas, tempo de gente cortada.

De mãos viajando sem braços, obscenos gestos avulsos (...)

E continuemos. É tempo de muletas. Tempo de mortos faladores
e velhas paráliticas, nostálgicas de bailado, mas ainda é tempo de viver e contar (...) É tempo

de silêncio, de boca gelada e murmúrio,

palavra indirecta, aviso na esquina. Tempo de cinco sentidos

num só”.

Carlos Drummond de Andrade

O que aconteceu ao mundo? Eis uma questão que se impõe a uma sociedade que enveredou por uma competição cega e desenfreada, deixando-nos submersos num mar de dúvidas. Uma das evidências da nossa época é o estado do discurso contemporâneo como contrapartida natural da globalização. Este domínio consiste hoje, numa provocação que põe em causa a civilização. Na era da globalização o sistema global tornou-se instável e não se pode reduzir a um tradicional equilíbrio de forças entre unidades políticas. “O processo de globalização, acompanhado sempre pelo seu duplo simbólico, a ideologia vagamente messiânica e frouxamente utopista da salvação pelo movimento técnico-mercantil, retira legitimidade à política ao mesmo tempo que a confere, de uma forma absoluta, ao que é técnico/tecnológico, económico e financeiro. Os laços sociais são pulverizados para serem substituídos pelas intervenções livres-cambistas. A política desaparece para dar lugar ao que é mediático e financeiro, ao mesmo tempo que vão enfraquecendo as instituições democráticas “ (Taguieff, 2002:19).

A modernidade dissipa-se, arrastando consigo um significado ambíguo, tornando-se inatingível. Por um lado, apresenta uma sociedade fundada no consenso, por outro lado, o poder organizado mostrou-se mais poderoso. Isto faz com que algumas manifestações do impasse em que tombou o domínio da modernidade ocidental venham à flor da pele: transnacionalização e globalização, regressões bárbaras, retornos do político e da ética sob a fractura social. A exaustão do paradigma moderno, dominado pela razão instrumental, de carácter predador, transforma as relações sociais e políticas numa arena habitada pelo impasse de múltiplas modernidades. O homem parece, de alguma maneira, estar à deriva após súbita descolagem da nova modernidade. O mundo nunca foi tão desigual como actualmente. Os acontecimentos recentes alertam para o problema da natureza do mundo moderno e contemporâneo. O que testemunhamos no mundo contemporâneo é o confronto da ordem que move e serve de êmbolo à presente máquina da globalização.

Inelutável ou não, nos termos em que está posta, e independentemente dos juízos de valor que se lhe possa atribuir, a globalização, centrada no mercado, na informação e na tecnologia, aposta na busca obsessiva da eficiência fazendo aumentar continuamente o número dos que por ela são marginalizados, em matéria de instabilidade, desemprego e exclusão social. As sociedades pós-industriais confrontam-se com novos tipos de conflitos. Estes passaram, em grande parte, da esfera económica para as esferas cultural e política. Muitos desses conflitos têm posto em evidência a incapacidade dos sistemas políticos actuais para darem resposta aos desafios e aspirações de sociedades marcadas pela relevância instrumental do conhecimento científico e técnico, por novos riscos de base tecnológica e por níveis de exigência democrática mais elevados. Estes desafios reclamam que a era moderna findou, dando lugar à era pós-moderna. A pós-modernidade é a constatação da autodestruição da modernidade, que deixou de acreditar nos seus valores após tê-los repudiado no horror das guerras, nos totalitarismos e nos genocídios.

A crise de confiança no Estado democrático parece estar, de facto, ligada ao sentimento de afastamento do cidadão comum relativamente aos processos políticos. Daqui decorrem importantes desafios para o sistema político. O triunfo da razão instrumental traz consigo a decadência do político. Reclama-se uma reforma dos procedimentos democráticos. Esta reclamação vem de encontro à defesa de uma nova racionalidade política, discursiva e democrática que se substituiria à tradicional racionalidade instrumental, tendencialmente autoritária. Há muitas armadilhas ideológicas espalhadas neste campo minado que é a discussão da modernidade. A globalização pode perturbar na erosão da cidadania e na crise da própria concepção que temos acerca da modernidade como a era dos direitos. Sem sentido de progresso humano, a política, desacreditada porque ineficaz, passa a ser vista com maus olhos, pois obriga a distorções deliberadas ou involuntárias, assim como a possibilidade de corrupção. Dessa forma, perdem valor os direitos políticos, arduamente conquistados nas lutas da modernidade.

A sociedade moderna enquanto sociedade da razão, acompanha uma visão fragmentada do mundo, que cientificamente quer controlar a natureza, dominar os seus encantos e submetê-la aos seus anseios de abundância. Vive-se uma humanidade enlouquecida, carente de valores e que acredita que o 'ter' deve imperar em relação ao 'ser'. Para Touraine, "A corrente dominante do pensamento ocidental, desde o século XVI até aos nossos dias, é materialista" (Touraine, 1994: 44). O triunfo da razão técnica reorganizou a sociedade, aspirou a uma transformação racional da vida política e social, rompendo com a metafísica religiosa, abarcando num mesmo movimento os modos de legitimação e de produção. Impõe-se a ideia de um progresso infinito do conhecimento e de uma progressão contínua para uma sociedade melhor e mais moral. A ideia de modernidade para Touraine "(...) substitui, no centro da sociedade, Deus pela ciência, remetendo, na melhor das hipóteses, as crenças religiosas para o interior da vida privada. Não basta que estejam presentes as aplicações tecnológicas da ciência para que se possa falar de sociedade moderna" (Touraine, 1994: 22).

Os tempos modernos finalmente ganhavam vida. Modernidade significava uma ruptura radical com o passado e sobretudo com os seus modelos normativos. Avizinhava-se um novo começo, baseado em princípios radicalmente novos e também o ingresso num tempo expandido de forma infinita, para progressos sem precedentes na evolução da humanidade. Para o mundo como um todo, tornava-se cada vez mais claro que uma sociedade moderna era uma sociedade industrial. A modernidade adquire um status messiânico. É o tempo de Prometeu. "Il faut être absolument moderne" escreveu Rimbaud (Kumar, 1997: 96). Enquanto fenómeno de civilização, a modernidade compromete três grandes revoluções teóricas e práticas. A modernidade é consagrada com o primado da razão técnica que se assume como racionalidade estética. Para além de ser um mundo é também uma visão do mundo. A primeira revolução manifesta-se pela conquista da autonomia do homem moderno e a expressa vontade de conquistar o mundo tecnicamente (projectos racionalistas que se enraízam um no outro e na filosofia cartesiana). Na segunda revolução, o homem moderno retira ao mundo o seu mistério, desfaz-lhe o encanto e esforça-se por se apropriar das qualidades dos deuses do passado, ou

seja, a onisciência e o poder. A terceira revolução testemunha a diferenciação das instituições assim como da dissociação das diferentes dimensões da existência individual e colectiva (a chamada secularização ou laicização da sociedade em oposição às diferentes dimensões nas comunidades tradicionais). Arbitrária e contestável em muitos aspectos, a concepção da humanidade foi bem elucidada por alguns sociólogos. Para Durkheim (Xiberras, 1993), a consciência colectiva (individualidade psíquica resultante da fusão de várias consciências individuais) nas sociedades tradicionais, alcança a maior parte das consciências individuais, onde a solidariedade (o laço social existente nas sociedades) se exprime de forma espontânea, enquanto que nas sociedades modernas, a consciência colectiva ocupa uma esfera cada vez mais reduzida face à preponderância da consciência individual. É esta diminuição da densidade moral (a coesão que existe à volta dos valores que liga os indivíduos ao todo social) e conseqüentemente o enfraquecimento da coesão das representações colectivas e do laço social que conduz ao aparecimento de traços patológicos nas sociedades da modernidade. Nas sociedades tradicionais, as funções económicas estavam subordinadas aos poderes temporais e espirituais, nas sociedades modernas, as funções económicas são abandonadas dando origem ao que Durkheim (Xiberras, 1993) designa de estado de anomia. Para o autor, este estado (no plano das representações designa a desagregação dos valores e a ausência de referências, no plano das relações humanas designa a desagregação do tecido de relações sociais) tem tendência a desenvolver-se durante as crises de grande prosperidade ou inversamente, durante os períodos de grande falência. Se transportarmos esta análise, sem incorrerem em juízos de valor ou estereótipos, verificamos que o estado actual contemporâneo também é marcado por um estado global de anomia. Enquanto Durkheim (Xiberras, 1993) se inquieta com a imagem pela qual a coesão social, ou a densidade moral, se impõe ao homem através de diferentes formas de coesão, Weber (1994) analisa as razões levadas o homem quando aceita submeter-se. Para Weber (1994) nenhuma dominação se contenta com uma obediência que mais não seria do que submissão externa, obtida pelo medo ou pela oportunidade. No entanto há algo comum para estes dois autores, o sistema de pensamento introduzido pela modernidade apresenta uma imperfeição,

não é suficiente para organizar o laço social. Para Durkheim (Xiberras, 1993), o homem da modernidade, entregue à ausência dos quadros sociais de integração tradicional acaba por se confrontar sozinho com a ideia de morte, individual e colectiva. No entender de Weber (1994), nem a legitimidade legal-racional nem a ética económica do capitalismo (assim como às crenças protestantes, nas quais se enraíza: materialismo, seriedade e secularização) parecem suficientes para cobrir o conjunto de valores necessários à sobrevivência das sociedades da modernidade. Opondo-se a Durkheim (Xiberras, 1993), que considera que o capitalismo consiste num sistema de representações, já não colectivo mas individual, que conduz necessariamente à anomia. Contudo, para Simmel (Xiberras, 1993) o problema das sociedades da modernidade reside também numa carência na escolha das representações colectivas. Confrontados com a relação com o outro, as sociedades modernas petrificaram-se num modo de pensamento da diferença. O laço social da modernidade é definido como excluindo o outro por natureza, o estrangeiro é acolhido por necessidade, mas conserva todas as suas características de estrangeiro, no sentido da hostilidade e estranheza. A partir do momento em que a modernidade se constrói sobre o paradigma do individualismo falha as etapas da estruturação social. Parece tornar-se consciente de si própria e interroga-se sobre a sua capacidade de se renovar. Três crises marcam a modernidade: “A do fim do século XVIII, com a Revolução Francesa, que incarna na realidade política e social os ideais modernos; a dos finais do século XIX, que anuncia a derrocada desses ideais (progresso, racionalidade, liberalismo) face ao aumento das massas e das paixões colectivas (nacionalismo, anti-semitismo, fascismo, socialismo, cristianismo social), a reabilitação das forças subterrâneas, instintivas (o «inconsciente»); a que se desencadeia nos anos 60 e ainda que não terminou: marcada pela recaída das ideologias de massa, pelo triunfo do privado sobre o público e pela crítica radical do humanismo” (Domenach, 1997: 22). A concepção clássica da modernidade é para Alain Touraine “A construção de uma imagem racionalista do mundo que integra o homem na natureza, o microcosmos no macrocosmos e que rejeita todas as formas de dualismo entre o corpo e a alma, o mundo humano e a transcendência” (Touraine, 1994: 43). A modernidade instituiu uma sociedade auto-referencial

que apenas se reporta às normas e valores que ela própria produziu. A partir do momento em que perde a legitimidade está condenada a inventar e reinventar os seus valores.

As ideias fundamentais da idade moderna: progresso, revolução, liberdade e democracia provêm da crítica racional das certezas e dos valores tradicionais. Contudo, para Alain Touraine (1994), os filósofos das Luzes preocuparam-se mais em exaltar as lutas contra a sociedade tradicional do que em esclarecer os mecanismos de funcionamento de uma sociedade nova. É a crítica racional que permite conceber a sociedade como um agregado de indivíduos e os Estados como um instrumento entre as mãos do indivíduo, produzindo uma visão hedonista e utilitária da sociedade e do Estado. O progresso institui-se como a nova divindade. O triunfo da razão técnica reorganizou a sociedade impondo a economia como uma esfera distinta da acção pública e colectiva, abolindo a noção de comunidade. A primeira esfera de decisão é a da propriedade privada, a segunda é a da democracia. Como característica da modernidade surge a utilização instrumental da razão com a finalidade de dominar o mundo para o bem individual e colectivo. Sem dúvida que a era moderna foi uma era desinquieta. Descartes (Cruz, 1995) afirmava a racionalidade da realidade. O “penso, logo existo”, institui o primado do sujeito do conhecimento; o “bom selvagem”, com o qual Rousseau (Cruz, 1995) reflecte criticamente sobre a formação da sociedade civil, isto é, burguesa; a “autoconsciência” ocorre da dialéctica “servo e senhor”, conforme a alegoria de Hegel (Cruz, 1995), onde todo o real é racional e todo o racional é real; a “luta de classes”, como lei geral da história, com a qual Marx (1985) desvenda as condições e as possibilidades da “sociedade sem classes”, como a fonte fundamental na ordem capitalista. Prevendo a emergência de um sistema social mais humano; “a razão iluminista” que Kant (1960) identifica como aquela que tornaria possível ao homem libertar-se da tutela da tradição ao fazer uso público e livre da razão, ou seja, a modernidade abriria possibilidades para que cada vez mais os homens usassem livremente a razão para guiar as suas vidas; a “racionalização do mundo” diagnosticada por Weber (1994) no capitalismo moderno, onde o progresso material era obtido apenas a custo de uma expansão da burocracia que esmagava a criatividade

e a autonomia individuais. E onde as novas estruturas sociais cristalizavam em torno da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado.

Durkheim (1978) acreditava que a expansão crescente do industrialismo iria estabelecer uma vida social harmoniosa e satisfatória, constituída através de uma combinação da divisão do trabalho com o individualismo moral; a antinomia “razão crítica” e “razão instrumental”, sempre presente nas formulações de Adorno, Horkheimer e Marcuse. A ideia segundo a qual os homens são capazes de conceber de uma maneira racional um futuro melhor é, em muitos aspectos a própria essência da modernidade. Aquilo que para Touraine (1994) sobressai na ideologia ocidental da modernidade é a substituição “da ideia de Sujeito e a de Deus à qual ela estava ligada, da mesma forma que as meditações sobre a alma foram substituídas pela dissecação de cadáveres ou pelo estudo das sinapses do cérebro. Nem a sociedade, nem a história, nem a vida individual, dizem os modernistas, se submetem à vontade de um ser supremo à qual o indivíduo deveria sujeitar-se ou sobre a qual poderia agir através da magia. O indivíduo só está submetido às leis naturais “ (Touraine, 1994: 24). Tudo pode ser decifrado e controlado, a natureza é a serva do homem. A sociedade moderna é, segundo H. Arendt (1991) o que confunde o privado com o público (a ordem económica da produção com a ordem política da acção). Caracteriza os tempos modernos pela falta de distinção entre os domínios próprios de cada actividade e pela redução da política à gestão ou antes da vida pública e das actividades privadas, isto é do trabalho e do consumo. Desta forma, as sociedades modernas testemunharam um processo duplo e contraditório de modernização social que pode ser descrito em termos da clássica dicotomia entre comunidade e sociedade. A tradição sociológica supunha que a modernização poderia identificar-se com a transição da primeira para a segunda, de pequenas comunidades para grandes sociedades, da homogeneidade para a diversidade. Organizações produtivas cada vez maiores, vastas concentrações urbanas, sistemas complexos de divisão do trabalho, sistemas de estratificação social baseados numa pluralidade de filiações institucionais e de posições sociais. A modernidade, torna-se uma actualidade que se consome a si mesma. Deste modo, Habermas (2000) considera que “A razão revela a sua verdadeira face — é desmascarada como sub-

jectividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental” (Habermas, 2000:7).

Assim sendo, a ininterrupta modernização social auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta, operando apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência. Para Habermas (2000) quase que se “arranca o véu da razão para exibir a pura vontade de poder”, por forma a “abalar a redoma de aço” na qual se objectivou socialmente o espírito da modernidade. A era moderna precipitou-nos naquilo a que Castoriadis denomina a “auto-instituição da sociedade, que não deveria ser contraditória com a presença de uma cultura herdada e com a exigência de uma atitude democrática capaz de impor limites ao poder” (Domenach, 1997: 41). Três fontes dominam o espírito da modernidade: i) a separação do tempo e do espaço (condição de um distanciamento espaço-temporal de alcance indeterminado); ii) o desenvolvimento de mecanismos de descontextualização (mecanismos esses que reorganizam as relações sociais através de grandes distâncias de espaço-tempo); iii) a apropriação reflexiva de conhecimento (afasta a vida social da fixidez da tradição). A radicalização da modernidade é tão perturbadora que o efeito é a mecanização e quantificação do mundo, a abstracção racionalista e instrumental. Da modernidade resultaram dois complexos organizacionais: o Estado-nação e a produção capitalista sistemática. Todavia, esta tentativa de conceber uma sociedade racionalizada fracassou. O que resta hoje da ideologia modernista? Uma destruição, um desencanto? Ou como diria Giddens “Porque é que viver no mundo moderno é como estar a bordo de um carro de Jagrená¹ desgovernado do que estar num automóvel cuidadosamente controlado e bem guiado” (Giddens, 1995:37). O grande projecto da modernidade tem também um lado sombrio, que se tornou muito evidente no século presente. Leva consigo alguns lemas fundamentais: razão e esclarecimento, ordem e progresso, evolução e racionalização,

¹ O termo tem origem na palavra hindu que significa “senhor do mundo”, que é um dos montes de Krishna. Simboliza um engenho descontrolado de grande potência que, colectivamente, enquanto seres humanos, podemos conduzir até certo ponto, mas que também pode fugir ao nosso controlo. Consta que esta divindade era levada todos os anos pelas ruas num enorme carro, sob o qual se diz que os crentes se lançavam, sendo esmagados pelas suas rodas (Giddens, 1995: 37).

e esclarecimento, ordem e progresso, evolução e racionalização, reforma e revolução, democracia e cidadania, ou razão e emancipação.

As desigualdades que a sociedade moderna comporta contradizem os seus valores e são sentidas como injustiças que provocam ressentimento e revolta. A ideologia da modernidade cultiva o inevitável e o irreversível, é militante e conquistadora, age por meios autoritários, por pressões morais pelo jogo dos mecanismos económicos. O “projecto inacabado” como adequadamente chamou Habermas (2000), faz com que a modernidade expanda as arenas da realização pessoal e da segurança relativamente a vários sectores da vida quotidiana. Até onde podemos minimizar os perigos e maximizar as oportunidades que a modernidade nos oferece? Vivemos actualmente num mundo tão descontrolado, um retrato tão diferente que deita por terra o optimismo do projecto do Iluminismo, e mais, levanta a suspeita dele voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da liberdade humana. O homem moderno tornou-se um estranho para si próprio, o narcisismo torna-se o elemento dominante da sociedade contemporânea. Narciso na sua nova face: a pós-modernidade é o projecto de reencantamento instrumental. Mas a pós-modernidade restabelece-se nas margens do niilismo. O niilismo conduz ao ódio de si próprio e do mundo, ao desespero ao terrorismo. A pós-modernidade ratifica todas as constatações de decadência e de decomposição do tecido social da modernidade. Pretende marcar um limite, um tempo de paragem, significa que algo está em vias de mudar. Se o tempo da modernidade está projectado para o futuro, o tempo da pós-modernidade indica um tempo final do projecto, o fim das grandes representações colectivas ou a crise dos valores, significa o fim da sua função moral de coerência e o fim da sua função social de adesão. Por isso, herda flagelos e inimigos da modernidade. Os males que atormentam a modernidade não são mais do que consequências e não causas desta desagregação. A pós-modernidade retoma todos os sincretismos de facto da modernidade, não faz tábua rasa do progresso, mas não rejeita a parte da sombra e os erros (mal) escondidos e dominados, assumindo-os. Para Morin (1973) e Touraine (1994) o que caracteriza a sociedade industrial é o domínio da sua produção e os seus êxitos, enquanto o conjunto dos

flagelos que atrai para si própria permanece oculto na sombra. Para Giddens “ Se estamos a avançar para uma fase de pós-modernidade, isso significa que a trajetória do desenvolvimento social está a levar-nos para longe das instituições da modernidade, em direcção a um tipo novo e distinto de ordem social” (Giddens, 1995:32). A pós-modernidade é mais um estado de espírito do que um acontecimento da civilização. O traço central é a constatação de uma crise do sentido proveniente de uma desilusão generalizada em relação aos ideais humanistas da modernidade. As consequências naturais são o cepticismo e o niilismo. Os pais da pós-modernidade são Nietzsche (morte de Deus, que significa a perda brutal de todos os valores tradicionais e a destruição súbita de todas as referências), Heidegger (crítica da técnica) e Habermas (crítica da racionalidade moderna).

Em contraste com a crença no progresso e na razão da era moderna, a era pós-moderna caracteriza-se pelas crenças e sentimentos de irracionalidade, indeterminação e anarquia. Neste cenário pós-moderno, Daniel Bell “vê uma separação radical entre a racionalidade funcional da ordem tecno-económica da sociedade moderna e o impulso anárquico e hedonista para a individuação e auto-realização” (Kumar, 1997:97). Considerando a pós-modernidade como um simples prolongamento da modernidade, identificando-o como uma parte da cultura do capitalismo na era do consumo de massa. É a lógica cultural do capitalismo tardio: a cultura de massas atomiza, não individualiza nem socializa.

O capitalismo seria, uma maneira irracional de governar o mundo, uma vez que substitui a satisfação controlada das necessidades humanas pelos caprichos do mercado. “O monstro pode ser domesticado dado o que os seres humanos criaram pode ser submetido ao seu próprio controlo” (Giddens, 1995: 97). O capitalismo global é fruto do paradigma capital-expansionista de desenvolvimento típico da modernidade, assente na propriedade privada e ajustado pelo crescimento económico incessante assente na industrialização e no desenvolvimento tecnológico. Para Giddens (1995), vivemos num período de modernidade tardia. A racionalização da vida social veio legitimar aquela a nova ordem económica. “É possível que, do outro lado da modernidade, como virtualmente já ninguém na Terra pode-

rá ignorar, não venha a existir senão uma «república de insectos e erva», ou um conjunto de comunidades humanas danificadas e traumatizadas. Nenhuma força providencial inevitavelmente para nos salvar, e nenhuma teleologia histórica pode garantir que esta segunda versão da pós-modernidade não vencerá a primeira. O apocalipse tornou-se banal” (Giddens, 1995: 122). Uma das consequências da modernidade é a globalização. Tanto Harvey (Giddens, 1995) como Giddens(1995) sublinham a importância do aumento tecnológico da época moderna como elemento fulcral no desenvolvimento da globalização, sobretudo no que diz respeito à reestruturação do espaço e do tempo enquanto coordenadas da vida social. Para Giddens (2000), a globalização está associada à extensão do espaço e do tempo, enquanto que para Harvey (Giddens, 1995) o espaço é comprimido pelo tempo. Robertson(1999), tece algumas críticas a Giddens, sobretudo por considerar que Giddens negligencia certos aspectos imprescindíveis para a compreensão da problemática da globalização. “A globalidade ou o que Giddens chama de globalização, é apenas um avultamento da modernidade, de sociedade para mundo. É a modernidade em escala global” (Robertson, 1999: 195). Critica Giddens por entrar tardiamente no tema da globalização, por reificar a noção de modernidade e seguir a estratégia dos sociólogos clássicos ao se interessar apenas pelas características institucionais da modernidade e da globalização. “Giddens, apesar do seu intento de desenvolver uma análise institucional da modernidade, produziu, na verdade, uma análise que é mais sociopsicológica, fenomenológica, difusamente impressionista e possivelmente utópica do que institucional”. Robertson (1999) foi o primeiro a conceptualizar o termo globalização pela tónica que deposita na reflexividade enquanto elemento distintivo. Para Waters(1999), o conceito de globalização é “objecto de suspeição ideológica” porque justifica a expansão da cultura ocidental e da sociedade capitalista nos domínios político e cultural. É neste sentido, que tece também algumas críticas a Harvey e a Giddens por afastarem a componente cultural no desenvolvimento da globalização. Waters(1999) define a crescente mediação simbólica como um processo de culturalização, assente numa economia global culturalizada, em que a sociedade será substituída por um sistema de status mundial baseado no consumo e nos estilos de vida. Temos hoje a perfei-

ta consciência de que a sociedade é regida por novos poderes, por uma tecnociência computadorizada que invade o nosso espaço pessoal. Esta constatação coloca-nos numa situação de angústia e perplexidade frente ao que vemos, podemos descrever, compreender e talvez transformar.

A pós-modernidade desenvolve e impele até ao limite as tendências constituintes da modernidade. “ A festa já não é festa numa sociedade em que todos os dias é Carnaval “(Domenach, 1997:331). F. Lyotard (Kumar, 1997) considera a pós-modernidade como uma “hipermodernidade”, no sentido em que as vanguardas se esgotam em si numa busca incessante da modernidade. A pós-modernidade significa o desaparecimento de qualquer modelo de sociedade, em que os agentes estão virados para si próprios, para a satisfação das suas necessidades narcísicas. A identidade social é fornecida por aquilo que se consome, mais do que por aquilo que se é. A pós-modernidade remete para uma sociedade sem história, o fim da história de Fukuyama (1992), no sentido em que já não há grandes projectos e em que a auto-reflexão, substitui qualquer perspectiva historicista. O capitalismo tardio é o mais poderoso, que juntamente com a intoxicação de símbolos tornam-se os novos instrumentos de poder. Se no capitalismo os bens materiais são privados, os sonhos são mercantilizados. A primeira contradição que afecta os valores opõe a emancipação do indivíduo à reivindicação de igualdade. Uma segunda contradição nasce do conflito entre a particularidade e a igualdade. “O igualitarismo, promovido pela Razão ocidental à categoria de valor universal e, por esta razão, dominante, ultrapassa o princípio da igualdade de direito para arrastar as pessoas para um processo de indiferenciação que provoca inelutavelmente reacções de pânico” (Domenach 1997:219). A liberdade, a igualdade, a autonomia humana actuais, entre outros conceitos próprios à modernidade ou pós-modernidade foram ilustrados, relativizados, desprezados ou exacerbados, de modo que, por vezes, tornam-se irreconhecíveis.

Na senda da análise heideggeriana, assistimos ao desmoronamento do “pensamento”, em prol da “razão calculista” na qual domina o universo da técnica e do consumo num cenário mais propício para o desenvolvimento do que se con-

vencionou chamar de cidadania ou sociedade civil planetária, sob o conceito de cultura o que estaria enfatizado seria o nacionalismo, o racismo, o chauvinismo e o fundamentalismo cultural. O próprio Giddens (1996) explica o fundamentalismo como uma busca de protecção em doutrinas específicas, uma forma de resistência a promessas discursivas que um mundo de comunicação global tende a reforçar. Deste modo, as novas experiências da vida social, em vez de tornar o sujeito permeável às diferenças, projecta-o para uma rede virtual de relações extremamente esquematizadas e pré-moldadas, constituindo o que Foucault (1977) denominou “empobrecimento do tecido relacional”, em nada tolerante à diversidade, às misturas e à hibridação. Os constrangimentos dos tempos modernos são mais severos. No progresso técnico os ganhos do tempo fazem parte dos ganhos da produtividade, encerrando a pressão tanto sobre o tempo social como sobre o tempo pessoal. Não restam dúvidas de que é uma ordem visceralmente violenta. Os homens organizam-se como deuses isolados, os Estados navegam sem rumo entre as facilidades da desordem e das exigências do corpo social que procura resistir aos efeitos desestabilizadores da globalização económica. Movimentam-se de tal forma que para Polanyi (Kumar, 1997) a economia vai progressivamente arancando as realidades sociais, culturais e políticas que são o fundamento da condição humana para torná-las enlouquecidas. A dimensão política do conceito de democracia enfatiza a legitimidade e o exercício do poder político, na medida em que coloca frente a frente a dicotomia quem governa e quem é governado. Não há democracia sem o exercício pleno dos direitos e das liberdades fundamentais. A vulnerabilidade económico-social leva à vulnerabilidade dos direitos civis e políticos. Para a consolidação da democracia, emerge o desafio da construção de um novo paradigma, que seja capaz de assegurar um desenvolvimento mais igualitário. Ao imperativo da ordem económica deve ser conjugada a responsabilidade ética de justiça social para a afirmação de valores democráticos. O problema que se coloca é a disputa política e a clara contradição entre os princípios democráticos e a lógica liberal. O campo político está fragmentado, tal é o corte radical que se opera entre a economia e a política, os dois pilares da organização social. A actual ordem mundial exige uma nova visão da democracia e do Estado moderno, uma vez que a

forma actual do Estado e a sua crescente sujeição aos interesses privados transformaram o interesse público num conjunto de interesses corporativos subordinados à globalização económica e totalitarismo. Os Estados permanecem os únicos sujeitos da sociedade internacional mas estão apreensivos na sua soberania, porque tornam-se impotentes perante a influência dos imprevistos do mercado mundial. A ruptura que se estabeleceu entre o económico e o político afecta também o social. “A modernidade (...) aumenta a distância entre as sociedades empenhadas na «espiral feliz» da modernidade e aquelas que se afundam no abandono e na contra-modernidade; ela cava, ao mesmo tempo, a distância no Terceiro mundo e no Ocidente” (Chesneaux, 1995:78).

A tendência contemporânea aumenta o individualismo como modo de vida. As mudanças nas noções de espaço e tempo também provocam relações de sociabilidade novas. “i) A apologia cada vez mais radical do consumismo; ii) a justificação permanente da desigualdade que emerge naturalmente da diferenciação entre indivíduos; iii) a manipulação e o controle dos meios de comunicação para minimizar a dissidência política; iv) a exclusão do conhecimento, pela exigência de um recrutamento cada vez mais selectivo para os novos tipos de trabalho” (Genro, 1999: 38). É preciso responder à decadência da representação política tradicional, buscando novas formas políticas, que procurem reunificar politicamente a sociedade formal (os incluídos) e a sociedade informal (os excluídos). A reconstrução de uma tensão democrática entre Estado e sociedade civil, só pode ser materializada através da configuração de um novo espaço público. Não se trata somente de uma esfera pública cidadã, como quer Habermas (1994), mas de uma ampliação da sociedade civil, que se remete contra o Estado, e de uma ampliação do Estado, que se civiliza. Habermas (1987) ao questionar a progressiva substituição da acção democrática dos cidadãos na tomada de decisão conjunta sobre o seu futuro comum, procedentes do mundo mecanicista e mercantil, propõe uma teoria crítica da ideologia tecnocrática que demonstra a legitimidade de uma prática social democrática e igualitária. Assim, a teoria do agir comunicacional proposta pelo autor, parte de dois princípios, o primeiro é o da distinção entre a acção estratégica (visa a eficácia e o agir comunicacional), o segundo princípio é que toda a norma

social, assim como toda a verdade, devem poder ser analisadas de modo crítico e postas em causa. Desta forma, a prática social sugerida por Habermas (1987), implica uma ética de tolerância e de livre comunicação entre os cidadãos.

Na actual crise civilizacional emergem os seguintes conflitos: novas discordâncias entre classes (interclasses ou extraclasses), religião, género, cultura, ambiente, exclusão social, escassez dos recursos naturais, corrupção da política e enfraquecimento do Estado. Todos esses conflitos abertos ou potenciais tornam insuficientes as formas tradicionais de representação política consolidadas pelo Estado moderno. Entre Estado e a sociedade constituiu-se um novo espaço de identidade política.

Na perspectiva de Bobbio (1987), os homens desejam mais ser livres do que escravos, mas também preferem mandar a obedecer. O homem ama a igualdade, mas ama também a hierarquia quando está situado em graus mais elevados. A tendência da situação actual remete mais para a barbárie pós-moderna e menos para a renovação democrática da modernidade. A política, o Estado não são os mesmos que emergiram da modernidade. A crise do Estado e da sociedade já estimulou o surgimento de novas formas de organização política. O confronto entre uma nova realidade espacial (globalização) e temporal (novos ritmos de mudança do mundo social) gera novas formas de exploração e opressão, novas relações de solidariedade e sociabilidade. A conquista dos direitos humanos é um processo sem fim, é um processo de avanços e recuos sujeitos a inúmeras adversidades, reflectindo ambições e ansiedades globais. Tal problema, levou Bobbio (1987) a questionar se as normas produzidas nas democracias contemporâneas representam ou não a vontade popular. Seria necessário o cumprimento de algumas das promessas formuladas pelos sistemas democráticos, a realidade é que todas essas promessas não foram cumpridas. Se os direitos humanos nasceram contra o Estado (como forma de bloquear a interferência arbitrária do poder pública na esfera individual) o que pode acontecer quando a autonomia do Estado-nação entrar em refluxo com a transnacionalização dos mercados. Para Rawls (Zippelius, 1997) os direitos humanos expressam-se através de normas jurídicas e políticas, que se refe-

rem ao mundo das relações entre as nações, compromissos destinados a estabelecer uma ordem internacional politicamente justa. Neste sentido, Habermas (1987) considera que os direitos humanos destinam-se a todas as pessoas como seres humanos e não somente aos cidadãos nacionais.

Num mundo globalizado, todo o planeta será ocupado por uma única sociedade e por uma única cultura. O mais provável será um espaço colonizado até ao universal, voltado para o policentrismo e para o caos. Mas este é o nosso tempo. Não podemos cair em tentação de o querer diabolizar ou angelizar, ele, como todos os tempos precedentes, é um tempo de homens. Haverá uma simbiose entre o homem e entre a humanidade com todas as suas criações, com as quais vão evoluir conjuntamente, em direcção a uma entidade mental terrena com consciência própria. De cada vez que nos debruçamos sobre a aventura humana, na tentativa de perceber o sentido das coisas, as pulsões profundas dos homens, o que encontramos é a firmeza de um esforço insensato: negar que sejam as ideias, os valores, os sonhos, as raivas, os medos, os ódios, o altruísmo ou as angústias que fazem mover a humanidade. “Mas este não é necessariamente um momento animador porque, finalmente sozinhos no nosso mundo de humanos, teremos de olhar-nos no espelho da realidade histórica. E talvez não gostemos da imagem reflectida” (Castels 1999:506).

CAPÍTULO 3

DESAFIOS À DEMOCRACIA E CRISE DE PARADIGMAS

“ O saber moderno quando ainda voava baixo parecia ter duas asas iguais e um voo equilibrado. À medida que cresceu verificou-se que as duas asas eram desiguais, uma voava alto e chamava-se vocação crítica e a outra voava baixo e chamava-se vocação de cumplicidade. E quanto mais baixo voava esta asa mais alto voava a primeira. Esta última passou a voar tão alto que tinha do mundo uma visão telescópica, ao mesmo tempo que lhe era fácil e confortável sentir-se em fuga do mundo. Com o tempo, aliás, perdeu mesmo a noção do mundo e, portanto, da fuga dele. Não surpreende que tão desequilibrado pássaro tenha encalhado nos montes mais elevados da nossa reflexividade”.

B. Sousa Santos

A crise de hoje, mais do que económica ou social é um aprofundar de uma crise da totalidade da experiência humana. O mundo em que vivemos actualmente é um mundo virado do avesso, totalmente descontrolado. Olhamos para simbologia do moderno, o confronto do pensamento maquinal com a razão técnica e verificamos que estamos a chegar a uma paisagem diferente que ninguém pisou. A globalização trouxe para a ribalta novos riscos e incertezas que afectam a vida à escala planetária. Para o melhor ou para o pior, estamos a ser empurrados para uma ordem global, que está a emergir de forma anárquica, que ainda não compreendemos na sua totalidade, mas cujos efeitos já se fazem sentir. A transição para um novo modo de legitimação social está em curso. Segundo B. Sousa Santos (1999), vivemos actualmente uma globalização insustentável, em que a economia está globalizada, mas a política não. Aquilo que habitualmente é designado por globalização são conjuntos diferenciados de relações sociais que dão origem a diferentes fenómenos de globalização. Nesta óptica, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização, existem, em vez disso, globalizações. B. Sousa Santos (1999) considera a globalização como um processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival. O contrato social (metáfora utilizada por B. Sousa Santos para definir a racionalidade social e política da modernidade ocidental) atravessa um período de grande turbulência que incide não apenas nos seus dispositivos operativos, mas também nos seus pressupostos, apontando para transição paradigmática nos domínios social, político e cultural. “Vivemos, pois, um tempo de transição paradigmática. As nossas sociedades são intervalares, tal como as nossas culturas. Tal como nós próprios” (Santos, 2000: 16).

Com a modernidade a tradição perde a sua influência e a vida diária é constituída por uma relação dialéctica entre o global e o local. Nesta lógica, B. Sousa Santos (1999) distingue duas dimensões principais para a transição paradigmática, a primeira, é epistemológica (ocorre entre o paradigma dominante da ciência mo-

terna e o paradigma emergente), a segunda é societal (ocorre do paradigma dominante, marcado pela sociedade patriarcal, produção capitalista, consumismo individualista, democracia autoritária e pelo desenvolvimento planetário desigual). Duas tensões principais e que constituem para B. Sousa Santos (1999), a base da teoria social e política da modernidade. São elas a tensão subjectividade individual/ subjectividade colectiva e a tensão subjectividade contextual/ subjectividade universal. O regime de valores parece não resistir à crescente fragmentação da sociedade, dividida em múltiplos *apartheids*, polarizados em torno dos eixos económicos, sociais e políticos e culturais. A materialidade do Estado, com todas as suas caracterizações teórico-práticas, traz para o debate filosófico-político a exigência da compreensão identitária do poder do Estado, a partir da sua configuração moderna. No século XVII, o Estado tornou-se a forma dominante de governo, apesar de ser um fenómeno relativamente recente, a sua exigência política (a soberania, associada a um poder supremo), tem vindo a enfraquecer. O conceito moderno de Estado, forjou-se a partir da crítica ao mundo antigo originando opiniões divergentes. Maquiavel (Zippelius, 1997) elaborou a primeira teoria de surgimento do Estado moderno. Para o autor, a política deveria preocupar-se com a vida concreta, de como as coisas estão e não como as coisas deveriam estar, sendo esta a ocupação da moral. Forma uma nova moral, que é a do cidadão que edifica o Estado e que vive no relacionamento entre os homens. O poder do Estado moderno deve ter como sustentáculo o terror, porque os homens são maus e só obedecem pelo medo de alguma sanção ou castigo. Enquanto Maquiavel (Zippelius, 1997) divagava teorias sobre a criação do Estado, Jean Bodin (Zippelius, 1997) discutia sobre um Estado unitário que já existia (o francês). Busca a concepção de soberania como vontade do soberano. Para Bodin (Zippelius, 1997), a soberania pode ser exercida por um príncipe (uma monarquia), por uma classe dominante (uma aristocracia) ou pelo povo inteiro (uma democracia). Só que essa discussão calcava também em teorias, no caso relativas à autonomia e soberania do Estado moderno, pois para Bodin (Zippelius, 1997) o monarca interpretava as leis divinas e obedecia-lhe de forma autónoma e o Estado é estabelecido essencialmente pelo poder. Para Hobbes (1971), o criador de um Estado absoluto, os seres humanos são

maus por natureza, vivendo constantemente em guerra e destruição mútua. Tem as bases para que se institua um contrato social, que acaba por apaziguar ânimos e impulsos impedindo a deflagração de qualquer espécie de guerra entre os homens. Esse Estado devia ser rígido, pois só assim permitira uma conservação da humanidade. Locke (Zippelius, 1997), o teórico da revolução liberal inglesa, apresenta uma concepção tipicamente burguesa. Ele garante que no estado da natureza, o homem, livre, tem necessidade de limitar esta sua liberdade para preservar a sua propriedade. Dessa maneira, fica estabelecido um contrato que cria a sociedade e o Estado, garantindo a segurança da propriedade. Nesta linha de discussão, verificamos que o contrato social para Hobbes (1971) funda um Estado absoluto, enquanto que o contrato social para Locke (Zippelius, 1997) funda um Estado que garante certas liberdades, não recebendo soberania de nenhuma outra autoridade. Locke (Zippelius, 1997) já apresentava uma distinção entre sociedade política (público) e sociedade civil (privado). Na Idade média, a sociedade e o Estado formam um conjunto só, na sociedade burguesa moderna, são separados, obedecendo a normas e leis diferentes. Fundamentado na Revolução Francesa, Kant (1960) garante que a soberania pertence ao povo (exibindo ainda a típica visão liberal do Estado de Direito). Para o autor, a soberania do povo deve ser delimitada por algumas normas gerais e abstractas que estão acima dela e são invioláveis. Rousseau (Zippelius, 1997) foi o primeiro a exibir uma percepção democrático-burguesa, oposta ao pensamento hobbesiano. Para Rousseau (Zippelius, 1997), os seres humanos constituem a sociedade (e não o Estado) através de um contrato social que deve servir à plena expansão da personalidade do indivíduo. O homem só poderia ser livre se fosse igual. Hegel (Cruz, 1995) faz uma crítica da concepção liberal-individualista, ao afirmar que o povo não existe se não existir o Estado, já que é o Estado que funda o povo. A considerada soberania é pertencente ao Estado e a sociedade civil, absorvida por ele. Para Hegel (Cruz, 1995), o Estado é a realização suprema do *Geist* (Espírito), enquanto para Marx (1985), não passa de um produto da luta de classes. Com Marx (1985), nasce uma visão mais crítica do que é o Estado, aquele assume características (burguesas) do liberalismo e da democracia. Assim, para Marx (1985), o Estado é a expressão da socieda-

de civil, das suas relações de produção. Critica Hegel ao atestar a não fundação da sociedade civil por parte do Estado. Contudo, Marx (1985) não realiza formalmente uma teoria do Estado, mas forneceu uma teoria capital, a que diz que a estrutura económica está no alicerce do Estado. Noutra sentença, Weber (1994), considera que o Estado só se pode definir em termos dos meios específicos que lhe são próprios, ou seja, através do uso da força. Ao contrário, Nietzsche (1988) não hesita em dizer que o Estado deverá tornar-se patrono dos “egoísmos inteligentes”. Carl Schmitt (Mouffe, 1996) vai mais longe na abordagem ao conceito de Estado, e considera que o Estado não é um conceito válido universalmente para todas as épocas e espaços e surge apenas quando aparece a ideia e prática da soberania e a nova ordem espacial do século XVI.

O Estado moderno apresenta três características que o diferenciam dos Estados do passado: i) a soberania absoluta do Estado; ii) a diferenciação entre Estado e sociedade civil; iii) a identificação entre Estado e o monarca, que simboliza a soberania estatal, em oposição ao Estado na Idade Média, quando este era património do monarca. O moderno passou a pensar a sociedade como um conjunto de cidadãos livres e iguais, organizados segundo a premissa de exclusão de privilégios, e governados por políticas que somente se legitimavam se orientadas para a totalidade dos cidadãos. “Tradicionalmente, tem-se entendido que os elementos do Estado são: o território, a população e o poder político” (Bessa e Pinto, 1977: 133). O território é o elemento fundamental, qualquer comunidade tem base espacial e os Estados modernos sempre se revelaram como entidades territoriais. Os espaços na posse de poderes fracos convocam apetites dos mais poderosos que se gloriavam pelo domínio mundial. Outro elemento do Estado é a população. Cada Estado possui a sua própria população e ao poder soberano compete definir a forma mais conveniente que deve ter esta base social. O Estado tem dado várias respostas, umas discriminatórias, privilegiadoras de determinadas etnias ou grupos culturais, outras universalistas, que consideram os grupos com um estatuto igual para todos. O terceiro elemento do Estado é o poder político. Nem sempre o poder está nas mãos de quem indica a lei e reside numa sede desconhecida da grande massa dos cidadãos. Mas o poder político assume duas faces: o poder real (aplica-se a

quem dentro da comunidade estadual é o autêntico detentor do poder) e o poder aparente (cujos órgãos estão estabelecidos na constituição política que não possui o poder soberano). Todavia, é o critério de soberania que permite distinguir entre Estados soberanos e Estados carentes desse poder. A soberania é a característica do Estado moderno, que se apresenta como um estado soberano. As teorias actuais anunciam que o período de dominação do Estado-nação acabou e estamos a entrar num período em que a governabilidade e o território são separados. A noção de Estado-nação reforça a concepção de um poder soberano que tem primazia dentro de um determinado território. A doutrina de soberania dos Estados na nova lei internacional e o reconhecimento mútuo dos seus poderes e direitos internos pelos Estados, desempenhou um papel principal na criação de uma nova relação entre poder e território. Com o advento do nacionalismo, a cooperação internacional era mais difícil, reforçando a noção da comunidade nacional como senhora do seu destino.

Sob o choque da globalização capitalista, as categorias da política moderna herdadas da Luzes estão derradeiramente estremecidas: nações, povos, territórios, fronteiras, representação. É o que Habermas (2000) apelida de dissolução progressiva da modernidade organizada, da qual não haveria lugar para se contentar na medida em que ela tende a colocar em causa a possibilidade da política. No fundo, a crise de soberania é o desaparecimento do povo e da dialéctica entre poder constituinte e poder instituído. A noção de povo preencheu uma dupla função, por um lado, enquanto comunidade imaginária de consentimento e por outro, como sujeito colectivo da representação democrática. Com a dissolução do povo, entra em crise a construção simbólica que transformou o Estado moderno em Estado-nação. Nesta lógica para Habermas (2000), a esfera pública torna-se um fantasma, uma vez que se encontra esvaziada de substância e de alicerces devido à privatização do mundo.

O Estado-nação enquanto forma histórica de organização política acompanha a origem e o triunfo do capitalismo à escala planetária. O seu crescimento é determinado por uma lógica que se baseia entre a união dos mercados, a constru-

ção de instituições estatais e a formação de nações. Ou seja, a nação não se apresenta como uma substância moldada pelo Estado mas como o resultado de uma tentativa de unificação territorial, administrativa e linguística. Para Habermas(2000), a consciência nacional traz assim ao Estado territorial o substrato cultural que assegura a solidariedade cidadã. O projecto que se apresenta hoje como hegemónico contraria tal noção de justiça e de governo, uma vez que o sistema Estados-nações na Europa tem como condição primordial o processo de colonização e de dominação imperial do mundo.

Em finais do século XIX, a emergência do Estado de bem-estar social acelerou o processo de decomposição do espaço público. A intervenção desse novo modelo de Estado contribuiu para a desmobilização dos cidadãos, que passou a relacionar-se mais como clientes (em função das suas necessidades materiais mínimas) do que como cidadãos (no sentido de participantes activos na formação da vontade colectiva). Eis que, no espaço público é potencializada a mobilização política com o objectivo de impor limites sociais e ecológicos ao sistema económico vigente. Como salienta Habermas(2000) a formação da vontade colectiva nos diversos espaços públicos (local, regional, nacional e internacional) deve mobilizar-se no sentido de moderar os impulsos de controle e colonização dos subsistemas económico e político.

Neste sentido, Habermas(2000) chama-nos a atenção pelo modo como o espaço público tem servido de cenário ao jogo político contemporâneo. Segundo o autor, os espaços públicos contemporâneos devem organizar-se mediante forças políticas contrárias às tendências de colonização derivadas do mercado e da burocracia que levam ao empobrecimento cultural, à alienação e ao esgotamento dos recursos naturais. Ou seja, dentro do seu intento de apontar as tendências e possibilidades de dinamização do jogo democrático, Habermas(2000) procura pensar o espaço público como uma arena na qual se realiza a mediação entre o Estado e a sociedade, onde o público se organiza como um portador de opinião. Por isso, o maior ou menor respeito dos direitos humanos, depende da capacidade de pressão e fiscalização exercida pela opinião pública nos diversos campos do espaço públi-

co. A mudança de escala conduzida pela globalização não significa um aumento do Estado-nação à dimensão de continentes. Os espaços económicos, jurídicos, militares, ecológicos estão incompatibilizados. Daí que não resulta um espaço mundial homogêneo no qual as diferentes regiões se construiriam igualmente. A desigualdade subsiste, ilustrando uma geometria variável. A construção europeia é um bom exemplo das contradições às quais se choca a emergência de novas soberanias democráticas. A Europa permanece um problema político não-resolvido que pode encontrar uma solução inquietante na invenção de uma nova etnicidade fictícia ou na invenção de uma nova figura de povo. Contra a dupla utopia do fechamento regressivo e da abertura progressista, Habermas (2000) sustenta um poder constituinte desembaraçado dos pressupostos ligados à noção de povo desembocando sobre um espaço público europeu. Este federalismo temperado prefiguraria segundo ele a democracia pós-nacional. Ele perde entretanto na prática, na medida em que a destruição liberal das solidariedades sociais, longe de dar corpo a uma colectividade política nova, aguça os pânticos identitários e cava o afastamento entre o euro-federalismo das elites e o eurocepticismo dos povos.

O paradigma civilizacional da modernidade descontextualizou a identidade, explica-nos B. Sousa Santos. “A racionalidade técnica, juntamente com o instrumentalismo científico, próprios da modernidade colonizaram a identidade e a subjectividade, tornando-as elementos de uma racionalidade descontextualizada” (Santos, 1999:122). Os indivíduos ao subordinarem-se cada vez mais ao sistema renunciam às perspectivas do mundo da vida, uma vez que a racionalidade estratégica de organização substituiu a racionalidade comunicativa de intersubjectividade. Além da concepção de Estado como sociedade, há uma evidência que é a concepção de Estado como aparelho. Nesta concepção de Estado, muitos autores descrevem-no como governantes e governados (Weber) superiores e inferiores (Bobbio), exploradores e explorados (Marx). De facto, a existência do poder político organizado em determinada comunidade implica uma separação entre os que detêm ou dele participam e os que não possuem. “Aqui se volta ao conceito de Estado-dominância, Estado-matraca, Estado-aparelho” (Bessa e Pinto, 1977: 140). A razão da aceitação dos governantes pelos governados anda ligado à questão da legi-

timidade. A questão da legitimação assume aqui o sentido de descobrir porque motivos uma comunidade jurídica aceita e aprova uma ordem estadual. A dominação por parte de governantes e governados apresenta-se como forte e fundamentada, busca a justificação em elementos racionais, emotivos e ideológicos. Weber (1994) descreveu importantes motivações conducentes à aceitação do domínio. A forma mais antiga de legitimação do poder é a tradicional (o poder funda-se no carácter sagrado dos usos e costumes, apoia-se na origem mágica ou divina da dominação, o poder é sagrado). A segunda justificação legitimadora da dominação é a carismática (quem manda governa porque possui qualidades especiais que o elevam por cima do comum dos mortais. O seu poder fundamenta-se nas próprias qualidades—carisma, os homens não lhe obedecem em virtude da tradição ou da lei estatuída, mas porque crêem nele e estão dispostos a segui-lo). A terceira forma de legitimação é a legal (é a característica da dominação no Estado moderno e tem por base a crença na legitimidade do ordenamento jurídico, que não define só o papel dos governados, como a conduta dos detentores de poder). Na legitimação, trata-se da aceitação do poder ao Estado (legitimação normativa) ou da sua aceitação fáctica (legitimação social). A legalidade significa que uma determinada função do poder estatal é obtida e exercida de forma juridicamente regulada (Zippelius, 1997).

O modelo democrático formou-se no seio do sistema aristocrático e monárquico que reinava na Europa antes da Revolução Francesa. Até ao século XVIII o novo sistema desenvolve-se na Grã-Bretanha, só se generaliza em todo o Ocidente depois das Revoluções americanas e francesas. A democracia é a autodeterminação de um povo, o seu conteúdo é a existência de cidadãos capazes de exercerem direitos. Assim, possuir plenas condições materiais de vida para o exercício da cidadania é o objecto da democracia, mas também é a sua condição. O modelo democrático desenvolveu-se no sistema liberal capitalista. “Em sentido lato, é capitalista toda a sociedade fundada na apropriação privada dos meios de produção, por oposição ao socialismo baseado na apropriação colectiva dos meios de produção. Em sentido estrito, o capitalismo designa uma categoria de sociedades baseadas na

apropriação privada dos meios de produção: aquela em que a indústria e o comércio são os elementos essenciais da produção” (Duverger, 1995: 181-182).

A nova fase da globalização capitalista e sua dimensão guerreira chamam novas formas políticas. A concentração da riqueza, do capital do saber, do poder armado nunca foi tão forte. O imperialismo não desaparece, ele transforma-se sob o efeito de uma circulação alargada dos capitais, das mercadorias, das informações e da violência. Em compensação, a segmentação do mercado de trabalho, a fragmentação dos territórios, a lei do desenvolvimento desigual e combinado subsistem. A desterritorialização das nações chamam novas territorializações continentais, regionais ou tribais. Que se chame imperialismo ou império, é sempre um sistema de dominação ao mesmo tempo económico, militar, cultural, mas também ecológico com a privatização acrescida de bens comuns.

A problemática dos direitos humanos leva-nos a pensar o papel e o alcance dos direitos humanos face aos seus condicionantes políticos e económicos e levamos a reflectir, principalmente, sobre a articulação desse conjunto de princípios à luz de duas ordens de fenómenos: por um lado, na dimensão económica, o processo de globalização, e por outro, no plano político, as consequências das enormes transformações políticas ocorridas na Europa, com a queda do muro de Berlim, a fragmentação da União Soviética e a progressiva institucionalização da União Europeia. O principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia se vem desenrolando na cultura anglo-saxônica é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia colectiva, já as correntes republicanas atestam (inspirados em Rousseau) a primazia da vontade colectiva em face dos direitos individuais. Habermas (1987), ao sustentar um terceiro modelo, critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social. Derivando do princípio universal de direito kantiano (do direito ao maior grau possível de igual liberdade individual) Habermas (1987) constrói um sistema de cinco direitos básicos que contemplam boa parte dos direitos humanos tradicionalmente reconhecidos na esfera internacional (como aqueles inventariados na Declaração Universal

dos Direitos do Homem e do Cidadão). Esse sistema de direitos deve conter os direitos que os cidadãos garantem uns aos outros e pretende legitimamente regular a sua convivência por meio do direito positivo. Apesar de Habermas (1987) construir o seu sistema de direitos através de uma interpretação do criticismo kantiano, não há a adopção completa da sua posição. Embora entenda o corpo social como uma associação de livres e iguais unidos sob o governo da lei, não há um desprezo da importância da soberania popular e do aspecto intersubjetivo constituidor do domínio da vida política. Este apresenta-se como um dos aspectos mais interessantes do seu modelo procedimental de democracia. Nesse paradigma, a soberania popular expressa-se através da formação da vontade colectiva dentro do espaço público político. O problema de resolver a tensão entre direitos humanos e soberania popular é pensado através de uma relação interna entre estas duas ideias, reconhecendo no direito das sociedades modernas não apenas o papel de assegurar a ordem e o *status quo* mas também o de um mecanismo fundamental de integração social.

Nascidos da tradição ocidental (mas não inerentes a ela) os direitos humanos foram acolhidos pela tradição do Direito natural, estendendo-se desde a antiguidade até a jurisprudência racional da era moderna. Embora os direitos humanos tenham de facto contribuído para o aumento da participação dos indivíduos e grupos na produção de cidadania e possam ser considerados essencialmente como uma conquista das lutas populares e movimentos sociais que se realizaram ao longo da história dos homens (sobretudo nos séculos XVIII, XIX e XX). Hoje, a grande questão que se coloca é o aparecimento dos direitos humanos como razão central de acções e intervenções planetárias, legitimando guerras, violências e profundas injustiças sociais a primeira vista, os direitos humanos, enquanto resultados de conquistas históricas, de facto parecem interferir na separação do poder positivo face as precariedades, conflitos e desajustes das sociedades contemporâneas. Na prática, afirma a solidez da força material e simbólica da nova ordem mundial sobre os Estados-nação e realiza uma política geo-económica. A legitimidade das suas acções é produzida por uma razão de carga teológica numa sociedade em que o homem quer ocupar o lugar de Deus. Isto faz com que a ordem de-

mocrática sofra actualmente uma enorme corrosão, uma vez que sua lógica não é compatível com a racionalidade do mercado mundial. Assim, os direitos humanos enraízam-se nas práticas sociais para dar lugar à expansão da dimensão ética na vida social e dos territórios de cidadania. “Os direitos do homem constituem as protecções mínimas que permitem ao indivíduo viver uma vida digna desse nome, defendido das usurpações do arbítrio estatal” (Haarscher, 1993:13). A verdade é que aquilo a que se chamou a primeira geração dos direitos do homem, arruma estes últimos num sistema de valores fundamentalmente individualista. São os chamados direitos de protecção da integridade da pessoa, das liberdades pessoais, da participação política. O princípio básico é o direito ao reconhecimento da dignidade humana da pessoa fundamento dos demais direitos humanos e de todas as gerações. Baseado em dignidade mantida e respeitada, o direito à felicidade é direito humano ulterior. O viver do homem digno e em liberdade permite-lhe escolher entre extensões e intensidades diferentes da necessidade de ter uma base natural da manutenção da dignidade, ou seja, ele pode e deve escolher entre alternativas. Apenas o homem, reconciliado consigo mesmo e com os outros homens, pode-se reconciliar com a natureza. Apenas a pessoa que vive em dignidade emocional e conscientemente seria sensibilizada para perceber e respeitar a dignidade da natureza, senão não poderia conhecê-la e usá-la adequadamente. As primeiras declarações dos direitos humanos, como direitos da protecção da liberdade pessoal e da participação política dirigiam-se, historicamente, contra um sistema de falta de liberdade e da injustiça concreta: o feudalismo. Os direitos humanos foram confrontados, com as distorções e limites do exercício efectivo dos direitos pelas estruturas e impactos individuais e colectivos da sociedade capitalista. O impulso, surgido praticamente, por experiências concretas, de criar condições para que todos possam exercer os direitos humanos, pessoais e políticos, transformou-se em exigências normativas. Assim nasceu a segunda geração dos direitos humanos. Abrangem os direitos económicos, sociais e culturais. Para se ter proveito da primeira categoria dos direitos humanos efectivamente, seriam necessárias reformas económicas, sociais, políticas, culturais e ecológicas, beneficiando a maioria das pessoas. Os direitos da segunda geração eram e são a expressão jurídica da neces-

sidade daquelas reformas. A forma concreta desses direitos são, desde 1966, os pactos, entre muitas nações sobre os direitos económicos, sociais e culturais.

Após a primeira e a segunda geração de direitos humanos houve uma consciencialização geral, principalmente dos povos e nações da metade sul do globo, de que esses direitos eram fortemente mutilados, dentro de uma dinâmica própria, sobretudo económica, da sociedade mundial. Essa dinâmica restringe, bloqueia até impede, em muitos casos, a escolha livre do caminho de desenvolvimento e o aproveitamento dos recursos de um povo ou de uma nação respectiva. É devido a essa consciencialização que surge a terceira geração de direitos. Abrangem o direito à paz, a um meio ambiente protegido e a um desenvolvimento harmonioso de culturas.

Para Bobbio (1992) os direitos de primeira geração são os direitos da liberdade, os primeiros a constarem do instrumento normativo constitucional, os direitos civis e políticos, que em grande parte correspondem, por um prisma histórico, àquela fase inaugural do constitucionalismo do Ocidente. São os direitos de liberdade que têm por titular o indivíduo e surgiram com a Constituição dos EUA e a Declaração Francesa. Os direitos de segunda geração são sociais, culturais e económicos, bem como os direitos colectivos, introduzido no constitucionalismo das distintas formas de Estado Social, depois de surgirem com uma reacção antiliberal do modelo liberal clássico. Os direitos de terceira geração têm um forte teor humanístico e universal e tem como destinatário o género humano, num momento expressivo da sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta. Tem como lema a fraternidade e nasceram com a Declaração Universal da ONU. Evidencia-se o ser humano nas suas relações, em conjunção com o próximo, sem fronteiras físicas ou económicas. Numa quarta geração de direitos correspondem ao futuro da cidadania e ao porvir da liberdade de todos os povos.

A matriz liberal do Estado (constitucional) de Direito surgiu na Europa Ocidental, pelo triunfo da classe burguesa sobre as monarquias absolutistas, através da implantação do regime democrático representativo, e da tripartição dos po-

deres (ou funções) do Estado. Trata-se do Estado formalmente estruturado pela lei cujo conteúdo garante o ideário do liberalismo político (os homens têm direitos e liberdades naturais que devem ser protegidas pelo Direito Estatal contra as agressões dos demais indivíduos e contra a ingerência do próprio Estado) e económico (as actividades económicas estão ligadas ao desenvolvimento das liberdades civis e o Estado não deve se ocupar delas, salvo para garanti-las em prol do seu livre desenvolvimento pela esfera privada).

Ou seja, o Estado Social de Direito passou a existir porque o sistema capitalista sucumbiu ao contraste estabelecido entre a liberdade e a igualdade (reduzida ao plano da formalidade jurídica, sem uma efectivação social). O Estado Liberal de Direito ao sobrevalorizar a liberdade, não conseguiu impedir que o livre desenvolvimento do mercado de produção industrial buscasse o lucro como fim em si mesmo, esquecendo-se dos seres humanos. Quando a desigualdade social gerada por esse desequilíbrio do século XIX chegou a uma situação limite, foi preciso encontrar um novo papel para o Estado de Direito sem abolir o sistema capitalista. Assim, dentro desse contexto jurídico-político, o Estado de Direito trouxe um complemento à noção liberal-burguesa de igualdade de direito (igualdade formal) através da nova noção de igualdade de facto (igualdade material). E foi assim que o princípio da igualdade de direito (formal) presente nas Constituições Liberais dos séculos XVIII e XIX foi preenchido pelo princípio da igualdade de facto tendo como consequência a consagração constitucional de novos direitos fundamentais, os chamados direitos económicos, sociais e culturais. O conteúdo axiológico desses novos direitos fez com que se pudesse falar numa transição jurídico-política no Estado de Direito. Assim, evoluíram de direitos categoriais que protegem especificamente certas categorias sociais, para direitos difusos, que protegem genericamente a sociedade em si mesma. É justamente nesta evolução dos direitos sociais, económicos e culturais que se encontra o cerne da transformação do Estado Social de Direito em Estado Democrático de Direito. Assim, no cerne da discussão está a delimitação do que venha a ser o exercício da cidadania. A cidadania, a contrário do que sustenta o discurso jurídico tradicional, não pode estar ligada apenas às noções de nacionalidade e de exercício dos direitos políticos.

Ao contrário, pressupõe uma concepção dinâmica do cidadão, baseada na ideia de que o exercício da cidadania deve acontecer de forma permanente através da criação de espaços sociais de lutas (espontânea na sociedade) ou através da definição de instituições permanentes para a expressão política (criação de sindicatos, associações civis, partidos políticos e órgãos do poder público).

Ou seja, o Estado Liberal valorizou a liberdade em detrimento da igualdade, enquanto que o Estado Social confiou o poder público de funções a favor das camadas sociais mais prejudicadas pela acção do livre mercado capitalista. Contudo, fê-lo sem abolir o capitalismo e sem promover a participação social. A consagração do Estado de Direito teve, segundo Zippelius (1997), a intenção de romper com um absolutismo absoluto através da restrição e do controle do poder do Estado em favor da liberdade do cidadão. Zippelius (1997) explica que a postura não intervencionista do Estado liberal de Direito nas liberdades civis e políticas dos cidadãos burgueses estava assente na crença de que a acção do Estado dever-se-ia realizar de acordo com leis universais. A noção de exercício da cidadania passa pelo desenvolvimento de práticas sociais permanentes, baseadas na consciência da dignidade humana, para a efectivação de direitos já garantidos pela ordem jurídica, ou mesmo para realizar novas aspirações através da consagração jurídica de novos direitos. Cada ser humano, individualmente ou no colectivo, luta constantemente para ver efectivados os seus direitos fundamentais, os quais tutelam os bens ou necessidades básicas do homem na dignidade individual e colectiva. À visão reducionista do ser cidadão (aquele que pertence a um país ou vai às urnas para votar), devemos adicionar o mais importante: ser cidadão é lutar todos os dias pela realização de sua dignidade, através da busca pelo respeito aos direitos consagrados na ordem jurídica.

De certa forma a inclusão do democrático no discurso, significa uma ruptura com a visão paternalista do Welfare State que consagrou durante uma boa parte do século XX os direitos sociais de natureza colectiva, os quais deveriam ser garantidos e efectivados pelo próprio Estado. O Estado Democrático de Direito pressupõe a constatação de que a realidade social da nossa época, seja esta consi-

derada como moderna ou pós-moderna, caracteriza-se pela potencialidade de conflitos entre os diversos interesses sociais que se interrelacionam diariamente.

Para B. Sousa Santos (2000) o conflito paradigmático reside entre o paradigma da democracia autoritária (inscrito na matriz do Estado moderno liberal, concebe a política como uma das formas de poder que circulam na sociedade, limitando o dispositivo democrático a um princípio mono-organizativo) e o paradigma da democracia eco-socialista (é o paradigma emergente, visa instaurar a democracia a partir das raízes do autoritarismo). Enquanto que Tocqueville considerava que “Os povos democráticos têm um gosto natural pela liberdade; entregues a si mesmos, procuram-na, amam-na. Entristecem-se quando lha tiram. Mas têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; querem a igualdade na liberdade, e, se não a podem obter, querem-na mesmo na escravidão. Suportarão a pobreza, a servidão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia” (Cruz, 1995: 262). Dahl recorda-nos que o “Estado é a única associação cujo governo possui uma capacidade extraordinária para garantir a obediência às suas regras através da força, da coerção e da violência” (Dahl, 2000: 55). Para Roberto Michels “A democracia é um tesouro que ninguém algum dia poderá desenterrar mas, procurando-o e escavando infatigavelmente o terreno, far-se-á um trabalho por si democraticamente profícuo e fecundo” (Cruz, 1995: 503). A formulação clássica de Espinosa aponta democracia como a mais natural das formas de Estado, pois aproximar-se-ia ao máximo da liberdade que todas as pessoas possuem por natureza.

Castells considera que a democracia política, nos moldes das revoluções liberais do século XVIII e a forma como foi difundida no século XX, transformou-se num vazio, onde só “um novo modelo de sociedade civil pode ser reconstruído” (Castells, 1999: 411). Esses princípios traduzem o conceito de soberania de um povo. O Estado soberano deve ser a expressão política da sociedade organizada, que se legitima ao pôr-se como fim, a efectivação dos princípios da liberdade, da igualdade e da democracia, traduzindo-se no bem-estar de cada cidadão. Transformar a experiência social em dimensão concreta desses valores é o fim e a razão de ser do Estado. Face a isso, o processo de globalização traduz-se nos perigos e

discrepâncias em que o paradigma da modernidade culminou: o excesso de regulação e de colonialismo tornando o mundo ocidental em opressor de formas de sociabilidade que não se coadunam com a ordem económica que o tem caracterizado. Assenta na ideia de que vivemos um momento de transição paradigmática, de um paradigma moderno para um paradigma pós-moderno. No plano mental, duas visões assaltam o imaginário de B. Sousa Santos (2000), por um lado, o racionalismo mecanicista, utilitarista e instrumental associado ao paradigma civilizacional da modernidade gerou a sociedade de consumo e edificou-se numa intimidação da vontade e da capacidade de mutação pessoal e colectiva. Por outro, o paradigma emergente aspira à construção de uma nova subjectividade, a ampliação de um espaço para a racionalidade moral-prática e para a racionalidade estético-expressiva.

Mas o processo de globalização fragiliza o Estado-nação, não apenas no que se refere à capacidade de implementar políticas específicas relativas aos mercados, mas também, e talvez principalmente, a determinadas capacidades “estruturais” relativas à questão social. Neste domínio, B. Sousa Santos refere que “O paradigma cultural da modernidade constituiu-se antes de o modo de produção capitalista se ter tornado dominante. A sua extinção é complexa porque é em parte um processo de superação e em parte um processo de obsolescência. É superação na medida em que a modernidade cumpriu algumas das suas promessas e, de resto, cumpriu-as em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade está irremediavelmente incapacitada de cumprir outras das suas promessas. Tanto o excesso no cumprimento de algumas das promessas como o défice no cumprimento de outras são responsáveis pela presente situação, que se apresenta superficialmente como de vazio ou de crise, mas que a nível mais profundo, uma situação de transição” (Santos, 1999: 70). Logo, na perspectiva do autor, a política de direitos humanos deste final de século é um factor-chave para compreender tal crise. A modernidade, para B. de Sousa Santos (1999) enquanto pensamento e forma social, não cumpriu as promessas a que se propôs, artificialmente concebidas como democráticas. Caracteriza o paradigma da modernidade como tendo subjacente um projecto sócio-cultural que assenta em dois pilares, o da regulação (constituído

pelos princípios do Estado, do mercado e da comunidade) e o da emancipação (constituído por três lógicas de racionalidade, que visam orientar a vida dos cidadãos). No entender de B. Sousa Santos (1999) existem três tensões dialécticas: A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. Tendo vindo a afirmar que o paradigma da modernidade se baseia numa tensão dialéctica entre regulação social e emancipação social, a qual está presente, mesmo que de modo diluído, na divisa positivista “ordem e progresso”. Para o autor, esta tensão, neste final de século, deixou de ser uma tensão criativa. Ou seja, a emancipação deixou de ser “o outro da regulação para se tornar no duplo da regulação”. Enquanto, até finais dos anos 60, as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise da regulação social, simbolizada pela crise do Estado regulador e do Estado-Providência e a crise da emancipação social, simbolizada pela crise da revolução social e do socialismo enquanto paradigma da transformação social radical são simultâneas e alimentam-se uma da outra. Que finalidades pode então garantir o Estado? O Estado aparece como força de pacificação dos antagonismos racionais, culturais, económicos, profissionais e religiosos, ao assegurar a ordem dentro da sociedade, potencia também a sua segurança. Depois da segurança, o Estado tem de impor a justiça e realizar o bem-estar. Os modos como o Estado tem enfrentado a concretização do bem-comum na vida quotidiana têm variado no espaço e no tempo. Atitudes do Estado quanto aos seus fins leva a uma reflexão ponderada. Desta forma, destacam-se: os Estados sociais ou intervencionistas, que avançam na esfera económica e cultural, contribuindo para o alargar da sua burocracia (serviços públicos), para a apropriação de sectores decisivos da esfera económica, passando a agir sobre o consumo, sobre a produção e investimento e para a promoção dos bens culturais; os Estados gestores, apresentam-se a si mesmos como os organizadores de toda a colectividade e os únicos motores dos objectivos do grupo. Apresentam uma centralização burocrática complexa, dispensam a iniciativa privada, a concorrência e estabelecem um programa obrigatório para a produção e o consumo; os Estados árbitros que podem tomar uma atitude diferente, podem confiar na utilidade do jogo das forças sociais, na harmonia da competição e atribuem à iniciativa privada um papel predominante; finalmente, os Estados coordenadores que tem como objectivo a

Estados coordenadores que tem como objectivo a promoção da harmonização final de todos os interesses, intervindo na vida social e económica. Mas os Estados podem aceitar os mecanismos e estruturas legais para realizar os seus objectivos ou então alterá-los radicalmente, se isso acontecer está-se perante um Estado revolucionário. Em todas as sociedades políticas verifica-se a existência de determinados elementos na organização social que expressam a vontade geral, obrigando os outros ao seu respeito. A sociedade global possui uma estrutura política particular com normas definidas. Quando essas normas deixam de inspirar o comportamento dos agentes do poder, a tendência será para a sua substituição. Desta forma, os sistemas políticos asseguram a estabilidade e a continuidade no tempo e resistem à tendência para a anomia, mas podem ocorrer mudanças mais ou menos profundas. A lógica dos sistemas políticos, mostrando as descontinuidades, as hierarquias, os pontos de conflito, as estratégias que definem, põe a claro a forma como as sociedades se organizam e se estruturam, como se gerem, mantêm ou se lançam no futuro. O sistema político tende a constituir-se sob a forma de Estado.

A modernidade inclui a referência ao progresso, à razão, o apelo a valores universais tais como foram formulados pelas Luzes (o progresso torna-se uma nova religião que pode propiciar a felicidade na terra). Mas inclui também a subjectividade, individual ou colectiva, a adesão a identidades pela referência à nação, mas que também, podem ser vividas em termos de religião, de pertença étnica ou ainda de inscrição num dado território. Na era das Luzes edifica-se o racionalismo para acabar de vez com a superstição, a religião e poderes arbitrários. A razão colectiva deve reger a sociedade e os indivíduos, dotados de uma nova liberdade e de uma nova dignidade, a democracia. Tudo passa por aceitar o princípio de uma dualidade de referências e reconhecer a existência da tensão que ao mesmo tempo une e opõe, por um lado, o progresso e razão, e por outro, a subjectividade da cultura, da nação e das identidades. O racionalismo atinge a sua realização política ao formular a Declaração dos Direitos do Homem e ao desencadear, na segunda parte do século XVIII, as revoluções americana e francesa. Mas a tirania da razão, pode produzir também monstros. As piores regressões do espírito produzem-se em nome da razão política e da ciência e revelaram-se em Auschwitz e Gulag.

A democracia não sai engrandecida da agitação do fim do século. A perda de fé nas virtudes intrínsecas da democracia e a convicção nova de que a lei da maioria não é automaticamente a da liberdade e da justiça. Assiste-se ao declínio do movimento operário e à decomposição da sociedade industrial, à crise do Estado-providência e ao impulso do liberalismo, assim como ao crescimento do poder de toda a espécie de identidades. A palavra democracia liberal tem um duplo sentido (político e económico): político porque as instituições políticas assentam nos princípios de soberania popular, eleições, parlamentos, liberdades públicas, pluralismo partidário; económico porque é sinónimo de capitalista, os cidadãos e as organizações não detêm sozinhos o poder político, partilham-no com os detentores de capitais. O liberalismo emancipou o indivíduo dos vínculos feudais, mas ao isolá-lo dos vínculos associativos retira-lhe a força que lhe permitiria dar sentido à liberdade que conquistou. O princípio da separação de poderes do Estado é um dos pilares em que se funda o Estado liberal. Na sua fase pós-revolucionária o liberalismo deixa de ser uma doutrina à conquista da liberdade para se transformar num corpo doutrinário que se apropria da liberdade. Chantal Mouffe (1996), preocupada com a elisão do político num certo discurso da modernidade que apelida de racionalista e individualista liberal. A tarefa que Chantal Mouffe (1996) se impõe é então salvar a democracia a todo o custo, e para tal, assume a missão de romper com uma concepção de pensamento democrático enraizada numa visão racionalista, universalista e individualista, própria do pensamento liberal. Para essa tarefa de reabilitar a figura do político, Mouffe socorre-se da obra de Carl Schmitt. Para Carl Schmitt (Mouffe, 1996), a democracia é o princípio segundo o qual os iguais devem ser tratados de modo igual, o que significa que os desiguais não podem ser tratados como iguais. Mouffe (1996) não aceita esta contradição de Schmitt, já que, na sua perspectiva, ela resulta apenas na incapacidade de Schmitt para compreender a especificidade da democracia moderna. “A ilusão do consenso e da unanimidade, bem como os apelos ao «antipolítico», deviam ser reconhecidos como fatais para a democracia e, por isso, abandonados. A ausência de uma fronteira política, longe de ser um sinal de maturidade política, é sintoma de um vazio que pode pôr em perigo a democracia” (Mouffe, 1996: 16). A concep-

ção democrática radical de cidadania proposta por Mouffe (1996), rejeita a ideia de uma definição universalista abstracta do público, aposta num domínio do privado, visto como o reino da particularidade e da diferença. Mais uma vez, Mouffe (1996) considera que pela combinação do ideal dos direitos e do pluralismo, com as ideias de espírito público e a preocupação ético-política, uma nova concepção democrática moderna de cidadania poderia restaurar a dignidade do político. Mas os modelos de integração da sociedade, do Estado e da nação desfazem-se, e nesta dissociação perfila-se um racismo renovado. Todavia, a política dos direitos humanos, que foi simultaneamente uma política reguladora e uma política emancipadora, está armadilhada nesta dupla crise, ao mesmo tempo que é sinal do desejo de a ultrapassar. A segunda tensão dialéctica indicada por B. Sousa Santos (1999) ocorre entre o Estado e a sociedade civil. O Estado moderno é potencialmente um Estado maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o “outro do Estado”, auto-reproduz-se através de leis e regulações que derivam do Estado e para as quais não parecem existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. “ A tensão entre capitalismo e democracia é constitutiva do Estado moderno (...) o grau zero da legitimidade do Estado moderno é o fascismo, a rendição total da democracia perante as necessidades de acumulação do capitalismo “ (Santos, 1998:13). B. Sousa Santos (1998) considera que os direitos humanos estão no cerne desta tensão. Enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, reconhecido como o principal violador dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos económicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc) pressupõem que o Estado é o principal garante dos direitos humanos. A terceira tensão dialéctica identificada pelo autor, ocorre entre o Estado-nação e designada por globalização. O modelo político da modernidade ocidental é um modelo de Estados-nação soberanos, coexistindo num sistema internacional de Estados igualmente soberanos, o sistema interestatal. A unidade e a escala privilegiadas, quer da regulação social quer da emancipação social, é o Estado-nação. Na primeira linha deste processo, está o reconhecimento mundial da política dos direitos humanos.

A ideia moderna de moral está assente na subjectividade, enquanto os direitos humanos nascem como um conceito que assume uma dimensão colectiva. Mas os direitos colectivos implicam obviamente obrigações colectivas. A nossa experiência histórica comprova que a democracia não tem sido capaz de assegurar o exercício da liberdade e a prática da justiça, ou seja, não se tem mostrado apta a garantir a efectivação dos direitos humanos. A democracia pode ser uma condição necessária à efectivação dos direitos humanos, mas não é condição suficiente e definitiva para a sua realização. Até porque a democracia, como já havia mostrado Aristóteles (1997), não está imune à tentação totalitária, podendo, por isso, tornar-se uma variante do direito do mais forte, uma espécie de tirania da maioria. Já o afirmava Bobbio (1992), para quem o problema mais grave do nosso tempo, em relação aos direitos humanos, não é o de fundamentá-los mas sim o de protegê-los. No âmbito internacional, consoante perspectiva visivelmente influenciada por princípios iluministas, Habermas (2000), ao longo da década de noventa, desenvolveu inúmeras ideias correspondentes à ordem mundial sob o impacto do processo da globalização. Inspirado nas propostas do projecto de paz perpétua de Kant (que visava terminar com o estado de guerra perpétua entre os diversos países) avalia as possibilidades do desenvolvimento desta ideia no cenário político actual. Os problemas ecológicos, a escassez de recursos à escala global, a ameaça de uma guerra nuclear, os problemas causados pelo agravamento das disparidades económicas, as ameaças dos conflitos étnicos e religiosos agudizam a percepção no sentido do entendimento de que estamos todos unidos num destino comum. A posição de Habermas (2000) e onde ele ancora as bases da sua argumentação, assenta na escala global, na nossa percepção, quer queiramos ou não, de que estamos unidos numa comunidade de riscos.

É a partir da separação entre o poder económico e o poder político que se consolidou o modelo capitalista das relações sociais e do poder social. B. Sousa Santos (1998) propõe uma concepção estrutural alternativa, que pressupõe quatro espaços estruturais (espaço-tempo): i) o espaço doméstico, constituído pelas relações sociais na família nuclear, cujo mecanismo de poder é o patriarcado; ii) o espaço da produção, constituído pelas relações sociais de trabalho e cujo meca-

nismo de poder é a exploração dos homens pelos homens; iii) o espaço da cidadania, constituído pelas relações sociais entre o Estado e os cidadãos, cujo mecanismo de poder é a dominação, geradora de uma situação de desigualdade; iv) o espaço da mundialidade, constituído pelas relações económicas internacionais e mundiais e pelas relações entre Estados nacionais, cujo mecanismo de poder é a troca desigual. O paradigma civilizacional da modernidade descontextualizou a identidade. Assim, no entender de B. Sousa Santos (1998) instaura-se uma nova era de fanatismo, de racismo. O nacionalismo está de volta e espalha-se por toda a parte. Nos países ocidentais adquire a dupla forma de xenofobia e proteccionismo, no mundo árabe, é exaltado pela ascensão do integrismo religioso. Para J. Julliard (1996) existem dois tipos de reacções ao nacionalismo. A primeira, nos países ocidentais seria a reacção das camadas sociais ameaçadas pelo progresso técnico e económico; a segunda reacção seria no mundo árabe provocada por uma cultura que se sente posta em perigo pela universalização dos valores provenientes da ocidentalização do mundo.

A globalização é a razão que leva ao reaparecimento das identidades culturais em diversas partes do mundo. Os nacionalismos locais florescem como resposta às tendências globalizantes, porque os velhos Estados-nações estão a ficar mais fracos. No passado, o nacionalismo provocou efeitos devastadores não somente ao opor-se à modernidade, mas também ao associar-se a ela. O século da explosão do nacionalismo é também o da perversão, o legítimo reconhecimento do direito dos povos a disporem de si próprios em prol dos excessos da loucura nacionalista. Hannah Arendt fala das duas experiências radicais do nosso século: o totalitarismo (que traz à luz a antinomia da política e da liberdade) e as possibilidades de aniquilação orquestradas pelos Estados modernos (que ela designa de antinomia entre política e conservação da vida). O aniquilamento do homem pelo Estado continua a ser o símbolo maior do carácter bestial da violência humana. A guerra da Bósnia, o massacre dos Tchechenos, a perseguição dos Curdos, o extermínio dos Tutsis no Ruanda e no Burundi, atestam o que já previam os gregos: o trágico dominou a história e transformou-a não em destino, mas em terror. “A cultura do ódio (...) anda de mãos dadas com o ódio da cultura” (Julliard,

1996:140). A indefinição das fronteiras do Estado-nação implica dificuldades para a definição de cidadania. Uma componente dessa crise de legitimidade consiste na incapacidade do Estado cumprir com os seus compromissos como Estado do bem-estar social. Na sua ausência, Alain Touraine (1994) sugere que mais vale aceitar “a dissolução da modernidade económica e da consciência nacional, o que pode de facto dividir a sociedade em duas zonas sobrepostas e quase sem comunicação, mas que não tem efeitos tão dramáticos como os trazidos pelo nacionalismo quando colocado ao serviço de um Estado totalitário ou colonizador” (Touraine, 1994: 165). Na crise contemporânea da modernidade, a sua face sombria dá uma resposta forte ao defender um diferencialismo muitas vezes eivado de racismo e xenofobia.

Uma nova grande divisão do mundo está em curso. Essa desordem das zonas de influência, dos territórios e das fronteiras não se faz nunca amigavelmente. As guerras nacionais transformam-se em guerras civis totais. As vítimas civis tornam-se perdas colaterais. Uma guerra ética, levada em nome do Bem universal e da Humanidade maiúscula, não conhece nem inimigo nem direito da guerra. Ela torna-se uma cruzada secular onde o adversário é excluído da espécie, bestializado, prometido ao cerco e à linchamento. É uma guerra ilimitada, cuja política é a perseguição por outros meios, na qual a proporção entre o fim e os meios não tem mais sentido. Uma das pistas para a crise das soberanias nacionais reside na dissociação das noções de cidadania e de nacionalidade, nos espaços políticos multinacionais. A grande equação moderna nacionalidade igual a cidadania começa com efeito a funcionar ao contrário do seu significado democrático. Uma réplica desejável a essa regressão residiria numa radicalização do advento de uma cidadania de residência, onde a cidadania social prevaleceria sobre a cidadania nacional. Seria preciso, com efeito, dismantelar completamente o Estado social e a cidadania social, ou seja, desligar a cidadania da sua definição social. Essa cidadania como organização do pluralismo das dependências desenha uma saída à alternativa entre universalismo abstracto e comunitarismo vingativo. Um problema permanece, e não o menor: qual força social é hoje susceptível de levar um tal projecto de cida-

dania social para transpor um novo passo no sentido da universalização política da espécie humana?

A evolução económica, as falhas do Estado-providência, a fragmentação do mercado de trabalho não geram só a exclusão, reforçam as desigualdades e criam as diferenças e as identidades. A racionalidade técnica, juntamente com o instrumentalismo científico, próprios da modernidade, colonizaram a identidade e a subjectividade, tornando-as elementos de uma racionalidade descontextualizada. Aqueles que se opõem à globalização atribuem-lhe os principais problemas da conjuntura actual: crise social, desemprego, ruptura das solidariedades, aniquilamento de culturas e valores tradicionais e destruição do Estado-Nação. Tal globalização traz consigo uma enorme instabilidade económica e crise política. O seu carácter é profundamente destrutivo e anti-humano, transformando culturas, criando riqueza, exclusão social tanto no interior das nações como no plano internacional. A globalização económica cria um mundo mais abastado para alguns à custa da pobreza de outros. Vive-se um quotidiano configurado pelas ratoeiras do admirável mundo novo. Aqueles que se mostram favoráveis à globalização demonstram as necessidades do ser humano como a democratização e universalização dos direitos humanos, solidariedade internacional, cooperação, fomentando as bases de uma sociedade civil planetária, fundada na cidadania activa. “A nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania “ (Santos, 1994: 233).

Os direitos do cidadão implicam a existência de uma ordem jurídico-política garantida pelo Estado. Tais direitos, portanto, não têm amplitude universal. São prerrogativas dos indivíduos (cidadãos) que participam dos destinos da polis. Os direitos de cidadania precisam, pois, ser garantidos por dispositivos constitucionais. O modelo de ordem internacional desenhado por Habermas (2000) exige uma capacidade de acção coordenada entre os Estados que parece estar muito além do nosso horizonte actual de possibilidades políticas. Quer

seja na protecção dos direitos humanos como no enfrentar das graves questões ecológicas ameaçadoras da sobrevivência da espécie. Entretanto, reconhece-se uma crescente consciencialização de sectores importantes da opinião pública em relação a esses problemas, com a formulação de algumas políticas influenciadoras de aspectos importantes nesse novo espaço público político global. Para B. Sousa Santos (1998), implica uma dimensão objectiva (a dos direitos que de facto existem, que na prática são menos do que aqueles que merecemos) e uma dimensão subjectiva (alega à auto-compreensão dos cidadãos enquanto mercedores ou não de direitos). Estes aspectos da dimensão subjectiva de cidadania abre novos horizontes ao desenvolvimento de cidadanias globais. “Há portanto que reorientar a política como projecto: salvaguardar e proteger o que, no campo das manifestações socio-culturais, for condição necessária de uma vida humana que valha a pena viver” (Taguieff, 2002: 136). A crise do liberalismo, crise de adaptação à sociedade de massas e à política de massas é um fenómeno geral na Europa. As massas, marcham à força dos mitos (Sternhell, 1999: 18). A política torna-se a arte de manipular os instintos, as emoções e os temores dos homens. Deste modo, a democratização não implica apenas a introdução do sufrágio universal mas também a integração cultural. A utopia da sociedade sem conflitos parece inscrita no imaginário democrático moderno. Na época da modernidade tardia, da baixa modernidade, o culto do moderno não é senão o culto da moda, das suas formas efémeras, dos seus prazeres precários, das suas novidades fugitivas. “Na viragem do século, era evidente que a democracia e a cultura não tinham transformado os rústicos de ontem em cidadãos esclarecidos, enriquecidos de valores universais” (Sternhell, 1999: 19).

O fenómeno da globalização, assume-se como ideologia de um presente perverso e horizonte de um futuro que pode ser promissor. Enquanto fenómeno cultural e ideológico, a globalização é marcada pela afirmação decisiva dos aparelhos ideológicos como instrumento de domínio por parte dos produtores da ideologia dominante. Ambicionando a ideologia do pensamento único, a ideologia da massificação dos padrões de consumo, dos padrões de felicidade, a ideologia que impõe a sociedade de consumo como paradigma de desenvolvimento e também a

ideologia que pretende anular as culturas e as identidades nacionais. “Parafrazeando Amartya Sen, a globalização é um mundo em que o «sol nunca se põe no império da coca-cola»” (Nunes, 2003: 81). Na Europa ocidental assistimos ao ímpeto contemporâneo de nacionalismos xenófobos e racistas possuídos pelo pavor da imigração, devido a um sentimento de ameaça para a identidade nacional que passa pela americanização da cultura, a internacionalização da economia ou a construção política da Europa e não apenas pela presença de imigrados no território nacional. Este sentido da responsabilidade, tanto de ordem ética como de ordem política, nasce da constatação dos efeitos desastrosos das lógicas de funcionamento da sociedade industrial. Explorar para produzir, produzir para explorar, tudo tendo em vista o lucro ilimitado: o espírito do capitalismo introduziu-se no próprio coração da democracia. O capitalismo surgiu como a “civilização das desigualdades” (Nunes, 2003) .

A ideia democrática sofreu uma desnaturação: as virtudes do cidadão foram substituídas pelas estratégias de indivíduos egoístas em busca apenas da satisfação dos seus interesses e da maximização destes, sejam quais forem as consequências para os outros. “Deste modo, o modelo democrático é na realidade um modelo «plutodemocrático», uma vez que nele o poder assenta ao mesmo tempo no povo (demos) e na riqueza (ploutos)” (Duverger, 34). Ao paradigma da democracia de mercado corresponde a realidade socio-política dos regimes globalitários, que assentam no dogmas da mundialização redentora, negligenciam os direitos sociais do cidadão em nome da razão competitiva e deixam aos mercados financeiros a direcção total das actividades da sociedade dominada. O seu ideal comum é a sociedade mundial de consumidores: uma sociedade homogeneizada pela necessidade universal de consumir, a procura de prazer e a satisfação das necessidades chegam para definir a humanidade do homem. A cidadania activa implica a existência de um espaço público regido pelo princípio da livre discussão entre todos os cidadãos. Uma democracia forte é uma comunidade de comunicação não discriminatória.

A globalização neoliberal pode pôr em causa direitos humanos fundamentais. Na verdade, é um caminho perverso, além de colocar os homens como reféns do mundo global, tem trazido desânimo e angústia existencial. “(...) a globalização conduz à igualização ou à polarização?” (Gentili, 2000: 63). Para B. Sousa Santos (1998), uma das transformações mais frequentemente associadas à globalização é a compressão tempo-espço, ou seja, o processo social pelo qual os fenómenos se aceleram e se difundem através da janela global. A crise da globalização é, antes de mais nada, uma crise estrutural do capital com significados radicais para o desenvolvimento da civilização. Pela primeira vez na história moderna, o Estado-nação, esse artefacto político da modernidade, encontra-se diante de seus próprios limites históricos efectivos, postos, com ironia, pelo seu próprio criador – o capital. Para Giddens (1995), todos os estados modernos são Estados-nação. O Estado-nação implica um aparelho político reconhecido como tendo direitos soberanos no interior das fronteiras de uma área territorial demarcada, capaz de apoiar a sua soberania através do controlo do poder militar, e uma maioria de cidadãos com sentimentos positivos de compromisso com a sua identidade nacional. A princípio, no estado soberano a cidadania não acarretava direitos de participação política. Estes foram adquiridos através de um processo de revolução, como no caso da França ou dos Estados Unidos. T.H. Marshall distinguiu três tipos de direitos associados ao crescimento da cidadania (Marshall, 1973). Os direitos civis referem-se aos direitos dos indivíduos perante a lei. Implicam a liberdade dos indivíduos viverem onde quiserem, a liberdade de expressão e a de religião, o direito à propriedade, o direito à igualdade perante a lei. O segundo tipo de direitos de cidadania são os direitos políticos, especialmente o direito de participar em eleições e de concorrer a um lugar público. A maioria da população só adquiriu direitos legais e políticos com o desaparecimento do colonialismo no século XX. O terceiro tipo de direitos de cidadania são os direitos sociais. Dizem respeito à prerrogativa de qualquer indivíduo usufruir de um padrão mínimo de bem-estar económico e de segurança. A ampliação dos direitos sociais está estreitamente vinculada ao que veio a ser conhecido como estado de providência (Welfare State), o

qual apenas foi firmemente implantado nas sociedades ocidentais depois da segunda guerra mundial.

Diante do aprofundamento da crise do capital e de sua mundialização, a modernidade-mundo só tenderá a conviver com a agudização de tal cisão histórica, com tal esquizofrenia política, capaz de produzir, como subproduto, mais e mais elementos de barbárie social. A satisfação neurótica das necessidades do alienante mundo globalizado promove cidadãos actores a cidadãos espectadores e consumidores. O apelo trivial à modernização (do Estado, do partido, da empresa, da escola, da família) é um incitamento a mundializar cada vez mais. Cria-se uma nova ideocracia: o capitalismo absoluto, que se apresenta primeiro como uma ideologia totalitária implicando a primazia crescente da economia financeira relativamente à economia de produção. Os novos grandes legitimadores da mercantilização mundializada repetem os gestos elementares, convertem o contingente em necessário, o facto em fatalidade, o processo tecnológico em expressão da mão invisível.

A potência da tecnociência é o sujeito da vitoriosa globalização económica do capitalismo. A tecno-ciência como a única força capaz de alterar o destino da civilização ocidental e o das outras civilizações. A nova economia em rede é o paradigma do modo de produção capitalista corporativo mundial. A globalização corporativa capitalista instalou no campo das relações internacionais uma mega máquina de produção de formas políticas. A actual estratégia sob a hegemonia da oligarquia americana, consiste na entrada da Índia, da China e da Rússia, como agentes políticos, no bloco do poder internacional. Alguns factos apontam para uma modelação autoritária das relações internacionais. A globalização política instala-se no campo das relações internacionais interagindo com as linhas de forças derivadas da axiomática do capitalismo corporativo mundial. Tal globalização avança com a mutação do espaço político no bloco do poder internacional. Ou seja, na conjuntura actual, há uma mudança que inclina o poder mundial para a direita. O sintoma desta era da nova direita mundial manifesta-se pela luta entre a direita ocidental e a direita oriental. No campo da vida quotidiana, esta luta opõe culturas antagónicas, enquanto que no campo da cultura política, formas autoritá-

rias de poder erguem mísseis e bactérias terroristas. A novidade é o funcionamento em rede de uma direita internacional terrorista. Desta forma, B. Sousa Santos (1998), considera que face à mercantilização obsessiva da vida, combinada com a inabalável violência da guerra tecnológica, caminhamos para uma sociedade em que a democracia e a barbárie se transformam em acessórios da consciência. Nesta luta desigual convivem entre si, o fascismo societal (não se trata de um regime político mas de um regime social e civilizacional): i) a primeira forma é o fascismo do apartheid social. Trata-se da segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas. Para B. Sousa Santos (1998) as zonas selvagens são as zonas do estado de natureza hobbesiano, enquanto que as zonas civilizadas são as zonas do contrato social e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens. Para se defenderem, transformam-se em castelos neofeudais, fortificados que caracterizam as novas formas de segregação urbana (cidades privadas, condomínios privados); ii) a segunda forma é o fascismo do Estado paralelo. Consiste num duplo padrão da acção estatal nas zonas selvagens e nas zonas civilizadas. Nas zonas civilizadas o Estado age democraticamente, como Estado protector, nas zonas selvagens, age como Estado predador; iii) a terceira forma de fascismo societal é o fascismo para-estatal. Com duas vertentes fortemente relacionadas: o fascismo contratual (vulnerabilizado por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa. Estas situações ocorrem na privatização dos serviços públicos, da saúde, da segurança social) e o fascismo territorial (territórios coloniais privados dentro dos Estados); iv) o fascismo populista consiste na promoção da democratização do que na sociedade capitalista é indemocratizável através de dispositivos de identificação imediata com formas de consumo e estilos de vida que estão fora do alcance da maioria da população; v) o fascismo da insegurança consiste na manipulação da insegurança das pessoas e grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade do trabalho, produzindo-lhes elevados níveis de ansiedade e de insegurança quanto ao presente e ao futuro; vi) o fascismo financeiro, comanda os mercados financeiros de valores, a especulação financeira, a designada economia de casino.

O termo democracia só faz sentido no plural, porque para B. Sousa Santos (1998), há democracias, porque há povos, nações, comunidades políticas. A referência à democracia na retórica globalista, tornou-se como a invocação de uma divindade sem rosto, uma palavra vazia mas que continua a soar bem, completamente à disposição de cada indivíduo que pode projectar nela os seus sonhos, adquirindo assim uma temível força simbólica. Os direitos do homem começaram por ser uma utopia e são hoje uma realidade que a aliança entre a alienação técnica e a alienação tecnológica ameaça destruir. “Os direitos humanos tornaram-se, deste modo, num importante símbolo de legitimação” (Waters, 1999: 99). Neste sentido, não há democracia sem o exercício dos direitos civis, políticos, sociais, económicos, culturais e liberdades fundamentais. Para a reafirmação da democracia, sobressai o desafio da construção de um novo paradigma, regrado por uma agenda de inclusão, que seja capaz de garantir um desenvolvimento sustentável, mais igualitário e democrático, nos planos local, regional e global, conjugando a exigência ética de justiça social. “A nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania” (Santos, 1994: 233). A globalização alternativa proposta por B. Sousa Santos (1998) oferece uma visão revolucionária do devir social, numa linha de realismo optimista cujo objectivo é criar um mundo onde seja possível recuperar a humanidade do humano. Para o autor, “há que definir de modo mais amplo os termos de uma exigência cosmopolita capaz de interromper o círculo vicioso do pré-contratualismo e do pós-contratualismo” (Santos, 2002: 43). Cujo sentido último da exigência da reconstrução do espaço-tempo da deliberação democrática é a construção de um novo contrato social. Deve abranger não apenas o homem e os grupos sociais, mas também a natureza. A democratização das relações internacionais tornar-se-ia numa alavanca para (re) democratizar as democracias instaladas. Civilizar o espaço global não é organizar o fim das contradições, mas sim de pacificar a resolução das contradições internacionais através de instituições democráticas globais. “Assim, colocados diante da alternativa clássica de ter de escolher

entre a imitação de Narciso, apaixonado por si mesmo, e a de Prometeu que inter-vém em favor do género humano ao roubar o fogo aos deuses, um grande número de criadores continuam a preferir imitar o segundo” (Ramonet, 1998: 134). Para responder a estes processos sociais planetários, impõe-se vislumbrar projectos que possam vir a reconstruir a solidariedade, a dignidade humana, a participação social e a mediação dos conflitos numa nova era na história da humanidade. “Um indivíduo ultramóvel, com direitos e desejos, mas sem laços e sem pertencer a lado nenhum, e sem deveres nem obrigações, desprovido de qualquer sentimento de responsabilidade, motivado apenas pela maximização dos seus próprios interesses, esse indivíduo não é cidadão” (Taguieff, 2002: 106).

Precisamos criar um mundo mais habitável. Se podemos falar de novas formas sociais, também podemos falar de uma nova imagem do homem no mundo. “(...)a busca de alternativas exige não deixar nenhum cabo solto” (Gentili, 2000:60). Outro mundo é possível, globalizar a solidariedade, não é uma mera frase feita, mas um repto fundamental do nosso tempo. Quando discutimos a democracia, referimo-nos tanto a um ideal como a uma realidade. A dificuldade de alcançar na realidade um sistema perfeitamente democrático é visível, dadas as muitas limitações sobre nós impostas no mundo real. Isto é assim porque a actual crise é, na realidade, uma crise do velho paradigma vestefaliano, já não consegue adequar-se aos fluxos transnacionais e aos conflitos provocados pelos imperativos de reestruturação territorial das identidades. Daí que a lógica política baseada no equilíbrio de forças entre unidades políticas independentes seja perturbada por uma massa de novos factores que já não podem deixar de colocar o problema da governação global. Para B. Sousa Santos (1998) é imperativo que se realizem as seguintes condições: i) o trabalho deve ser democraticamente partilhado; ii) reconhecimento do poliformismo do trabalho; iii) separação entre trabalho produtivo e economia real e capitalismo financeiro ou economia de casino. B. Sousa Santos (1998) alerta-nos para a despolitização do Estado e a desestatização da regulação social decorrente da emergência de uma nova forma de organização política mais vasta que o Estado. Mais do que uma materialidade institucional e burocrática, o Estado assume-se enquanto campo de luta política. “Por isso, a tensão entre

democracia e capitalismo, que é urgente reconstruir, só o pode ser se a democracia for concebida como democracia redistributiva” (Santos, 2002: 61).

Até porque não faz sentido “ democratizar o Estado se simultaneamente não se democratizar a esfera não estatal” (Santos, 2000: 62). A sociedade cede às rédeas do mercado, tudo é invadido pelas leis da mercantilização generalizada da oferta e da procura. No plano geopolítico encontramos duas dinâmicas, por um lado, uma fissão. Ou seja, baseando-se na energia do nacionalismo e glorificando alguns traços étnicos considerados sagrados (língua, território, religião), impele por toda a parte comunidades, no sentido étnico, a exigir um estatuto político de soberania, correndo o risco de destruir as estruturas do Estado-nação. Por outro lado, de fusão, alguns Estados tendem a se aproximar e a se integrar em espaços económicos, comerciais, inclusive políticos. Afirma B. Sousa Santos que “ (...) as dúvidas são acima de tudo sobre se o que presenciamos é realmente novo, ou se é apenas novo o olhar com que o presenciamos “ (Santos, 1999: 126). Já no século XIX, G. Tomasi di Lampedusa, espelhava no seu romance de forma poética, a fragilidade da condição humana, onde o Leopardi afirmava: que era necessário mudar qualquer coisa para que tudo ficasse na mesma.

CAPÍTULO IV

A ATRACÇÃO E A REPULSA DA SOCIEDADE TÉCNICA

“ Como acordar sem sofrimento? Recomeçar sem horror?

O sono transportou-me àquele reino onde não existe vida

e eu quedo inerte sem paixão.

Como repetir, dia seguinte após dia seguinte,

a fábula inconclusa, suportar a semelhança

das coisas ásperas de amanhã com as coisas ásperas de hoje?

Como proteger-me das feridas que rasga em mim o acontecimento,

qualquer acontecimento que lembra a Terra e sua púrpura demente?

E mais aquela ferida que me inflinjo a cada hora,

algoz do inocente que não sou?

Ninguém responde, a vida é pétrea.

Carlos Drummond de Andrade

O mundo vive actualmente um complexo processo de mutações em cadeia que envolve todos os sectores da vida social. Hoje, quase tudo o que os indivíduos fazem, pensam, sentem, orienta-se no sentido da violência e do desespero. Os condicionamentos de uma vida vegetativa e animal determinada pela lógica cega do progresso e da razão, tornou-nos em seres humanos acéfalos, sem memória histórica, sem sentido de vida. Será que o nosso passado, o nosso presente e o futuro não nos permite outro sentido para as nossas vidas e para as sociedades? Será que caminhamos a passos largos para uma nova barbárie? Enfim, será que nada podemos fazer para inverter esta tragédia que nos afecta como seres naturais e seres sociais? O capital e o mercado complexificaram-se como entidades abstractas e despóticas, mas não deixaram de ser aquilo que sempre foram, elementos de negação da liberdade, da criatividade, da solidariedade que fundamentam a verdadeira essência dos indivíduos e da sociedade. A nova tecnologia cria um mundo cuja essência é a própria substituição da realidade que já foi. O sentido que procuramos para a nossa vida pessoal e profissional passou a reger-se por um contexto globalizado. Ao gerarem novos produtos, as novas tecnologias criaram novas forças sociais e culturais, as quais estão a moldar e a influenciar os valores, as práticas e os comportamentos das sociedades. Ao oferecer-nos instrumentos, a tecnologia não faz mais do que instrumentalizar a própria realidade. “Huxley previu que as pessoas viriam a gostar da sua própria opressão e a prestar vassalagem a tecnologias mirabolantes, plenas de encantos e de promessas, comprometendo a capacidade humana para pensar e afirmar-se livremente “ (Ilharco, 2004: 103).

A era digital ou a galáxia internet (Castells, 2004) trouxe para a sociedade novos riscos e novas oportunidades. Os mais optimistas anunciam um mundo melhor, novo, que concretizará as noções de humanidade, individualidade, liberdade e comunicação, sendo a internet a rede de todas as redes. Os mais pessimistas temem pelo fim das noções de humanidade, possibilidade de contacto físico, identidade e fim da realidade real. No abismo que hoje parece insuperável entre pessimistas e optimistas em relação aos benefícios e malefícios trazidos pelo advento

do computador, da internet e da realidade virtual estão duas certezas, para os optimistas a internet é o reino dos céus, enquanto passado, presente e futuro, tudo está interligado e disponível na rede digital. Para os pessimistas o computador é o começo do fim, e a internet tornará o ser humano mesquinho, individualista e menos colectivo.

Todavia, a intervenção das novas tecnologias em benefício do terror e de formas autoritárias de dominação, desde as câmaras de gás do campo de concentração de Auschwitz e a bomba atómica de Hiroxima na Segunda Guerra Mundial até às novas formas de controle genético, informático da existência humana e os fenómenos de degradação das culturas históricas colocaram sérios limites àquele sonho utópico de uma cultura integralmente racionalizada. Daí que as novas tecnologias surgiram e logo mudaram os padrões da vida quotidiana e reestruturaram poderosamente o trabalho e o lazer. As novas tecnologias substituíram muitos empregos e criaram outros novos, ofereceram novas formas de acesso à informação e à comunicação com outras pessoas e propiciaram alegrias de uma nova esfera pública informatizada. “ O mundo que nos ocupa e preocupa, a cada um de nós individualmente e a todos colectivamente, é um mundo que encontramos no caudal histórico do desenvolvimento e da afirmação do projecto tecnológico de entendimento do que é ser “ (Ilharco, 2004: 22).

É necessário enfatizar que a globalização é um dado da realidade, ou seja, existe um processo novo na configuração do capitalismo contemporâneo, que se expressa na reestruturação produtiva e na especulação financeira de carácter global, dois eixos que marcam a dinâmica do capitalismo actual e que tem como síntese ideológica o neoliberalismo. Negar esta realidade, ou seja, negar o processo de globalização, corresponde ao instinto da avestruz, que imagina superar as adversidades enterrando a cabeça na areia. Não enfrentá-la abertamente, a partir do próprio interior do fenómeno, buscando desvendar os seus segredos ou o seu significado teórico, é abandonar o principal terreno de luta e deixar de combatê-lo na arena do real. Mas a crise profunda do capitalismo, enquanto forma global de dominação, só poderá configurar um estatuto terminal quando atingir o núcleo do

poder, o coração da tríade imperial. Ou seja, a crise geral do capital só estará madura quando atingir os Estados Unidos, a Alemanha e o Japão.

Vivemos numa época em que os novos ramos produtivos oriundos do avanço do conhecimento científico ocupam a hegemonia do sistema produtivo. Neste momento, o capital conseguiu implantar a ideologia neoliberal, cujos fundamentos irradiaram para todos os sectores da vida social. O neoliberalismo conseguiu penetrar no âmago do senso comum das pessoas, quebrando valores longamente estabelecidos, como a solidariedade, a busca de soluções colectivas implantando o individualismo, a lógica do mercado e a iniciativa privada. A velha elite ligada ao antigo capitalismo monopolista de Estado, construída após os anos 30 e, especialmente, após a segunda guerra mundial, foi substituída no centro do poder da tríade por um novo bloco de forças sociais, mais agressivas e mais reaccionárias, que subordinaram política e economicamente todos os outros sectores e impuseram o neoliberalismo como forma de organização socioeconómica e subordinando inclusive o sector produtivo à nova lógica financeira. Este novo bloco da classe dominante está hoje no centro do poder mundial, procurando configurar o mundo à sua imagem. É necessário repensar uma nova forma de interpretar o mundo, a partir da constatação de que os fundamentos teóricos oriundos da segunda revolução industrial, que antes explicavam o imperialismo, necessitam de uma releitura radical, posto que o capitalismo contemporâneo, apesar de manter na essência o seu código genético, apresenta-se ao mundo actualmente com uma qualidade nova e, portanto, precisa de uma nova interpretação. Ou seja, avançar na busca de uma alternativa teórica que não só decifre os segredos da esfinge da globalização, mas especialmente que arme a sociedade com uma teoria capaz de dar sustentação ideológica. Ao longo de sua existência, o sistema capitalista passou por três grandes mudanças ou três grandes revoluções industriais, cada qual redeseenhando o perfil industrial, o perfil das classes sociais e a hegemonia mundial. A primeira ocorreu no século XVIII, com a mecanização das fábricas e resultou no capitalismo concorrencial e na hegemonia inglesa. A segunda aconteceu no final do século XIX, a partir da incorporação das grandes inovações tecnológicas inseridas na produção, da fusão do capital bancário com o capital industrial, do aparecimen-

to dos monopólios, da intervenção do estado na economia, factores que proporcionaram uma nova qualidade ao capitalismo, que a partir de então passou a viver sua fase imperialista. A liderança dessa nova fase passou das mãos inglesas para a Alemanha e Estados Unidos. A terceira mudança em curso é caracterizada pela introdução de novos ramos industriais no processo produtivo. Nesta nova configuração assumem a liderança produtiva novos sectores industriais, tais como a informática, a engenharia genética, a biotecnologia e a robótica. A nova produção, oriunda desta mudança, proporcionará enormes ganhos de produtividade aos países que adoptarem essa nova base técnica. Mas o problema maior dessa conjuntura no campo tecnológico é que cada vez mais se alarga o fosso tecnológico entre as nações centrais, onde se estabelecem as matrizes das corporações transnacionais, e as nações da periferia, que são obrigadas a comprar pacotes tecnológicos prontos, aprofundando assim a dependência e as relações de subordinação Norte-Sul.

Com o capitalismo, ergue-se uma era económica, a economia no comando da política mundial. A sociedade capitalista é caracterizada no seu principio mais importante que é o lucro e a revolução industrial consolidou a sociedade burguesa liberal capitalista, que tinha como princípios a igualdade entre os homens, livre iniciativa e na empresa privada. Como o sistema incentivava a concorrência entre as empresas, as mesmas procuravam novas tecnologias para produzir cada vez mais e a baixos custos, só assim teriam condições de manter seus produtos no mercado. Enquanto a globalização segue o seu curso, os países centrais procuram reorganizar-se para uma nova partilha económica do mundo, semelhante ao que ocorreu por ocasião da segunda grande mudança no capitalismo. O primeiro destes grandes movimentos é a consolidação e/ou formação dos blocos económicos na Europa, na Ásia e na América; o segundo grande movimento, que é consequência do primeiro, é a disputa surda pela hegemonia mundial, especialmente após a queda da União Soviética e dos países do Leste Europeu. O terceiro é uma espécie de re-colonização sofisticada da periferia capitalista. A mentira institucionalizada está em toda a parte e propaga-se à velocidade de um fungo: se se destrói a natureza é porque o ser humano em geral ao caminhar na senda do progresso e da razão não pode deixar de a modelar à sua semelhança e imagem; se cada vez

mais o Estado, polícia, tribunais e prisões evoluem no sentido da corrupção, da opressão e da burocratização, então é porque não há outra maneira de controlar os indivíduos e grupos que são propensos ao desvio e à marginalidade social. Um dos sintomas mais visíveis da crise da racionalidade instrumental do capitalismo é estarmos perante realidades e verdades indesmentíveis, como se não pudéssemos pensar e agir de outro modo. Quem não se integra nos mecanismos da racionalidade instrumental do capitalismo é esmagado pelos efeitos perversos da concorrência e da competição. Quem não se identifica com os requisitos do lucro e do trabalho assalariado torna-se num ser votado ao fracasso. Trata-se do retorno da dialéctica hegeliana senhor-escravo. Na verdade, esta é a matriz do conceito weberiano de poder. O poder weberiano é a imposição da vontade do senhor ao escravo. Para Weber (1994), o capitalista é a posição de poder que domina o aparelho burocrático, o mundo dos funcionários, o mundo da administração burocrática, anunciando desde logo a crise da política mundial. Nesta sociedade, a libertação dos constrangimentos do trabalho será puramente ilusória, o acréscimo da mecanização não gera tempo livre, mas desemprego e, com ele, exclusão social. A nova esfera do trabalho assenta na automatização do trabalho repetitivo com degradação do assalariamento, isto é, há cada vez menos mercadorias baseadas no tempo de trabalho, dado que o seu valor está subordinado ao conhecimento nelas incorporado. Perante este paradigma digital, Fernando Redondo e Maria Rosa Redondo (2003) propõem descobrir formas de compatibilização entre o marxismo e o digitalismo. Para os autores, digitalismo significa armazenamento, tratamento e difusão da informação necessária à produção de conhecimento. Daí emergiu uma nova formação económica e social com um novo modo de produção e uma nova base material. O trabalho deixou de ser repetitivo e passou a pautar-se pela indeterminação e pela imprevisibilidade. “Nomeadamente a substituição do assalariamento, relação de produção típica do Capitalismo, por novas formas de nos organizarmos em sociedade para produzir” (Redondo, 2003:41). Agora, é o conhecimento que determina o valor de troca e não a duração do trabalho, como acontecia no paradigma industrial o que obriga a repensar a teoria do valor, uma das bases do marxismo. Aliás, as decisões dos consumidores actuais reflectem ex-

pectativas da sociedade do conhecimento. Para estes autores, a reconciliação do marxismo com o digitalismo será possível graças ao conhecimento, desde que se venha a determinar um cenário de superação do capitalismo sob a forma de projectos cooperativos em que todos participem na qualidade de trabalhadores cooperantes. Para isso, exigir-se-á a renovação da teoria viabilizadora de uma alternativa da produção no contexto da sociedade estruturada nas tecnologias da informação e comunicação. Impõe-se ultrapassar a distinção feita por Marx (1985) entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo. Os autores propõem que a mais-valia seja calculada não no fim de cada dia mas no fim do ciclo económico das mercadorias, ou seja, estabelecendo-se um valor de troca baseado em conhecimento.

A crise mundial em que vivemos é a crise do capitalismo como método económico de produção de riqueza e é também a crise do conceito puro de burocracia capitalista enquanto forma mais racional do exercício de dominação técnica. As transformações do capitalismo são a causa da produção do tempo-espaço social. No capitalismo liberal, a matriz espaço-temporal articula-se como cultura produtiva. À medida que o trabalho se torna dispensável, a mão de obra subsistente é comprimida pela massa dos desempregados e excluídos, já não enquanto exército industrial de reserva, mas arma de coerção. Neste sentido, o capitalismo tardio emerge como a nova lógica do modo de produção capitalista, onde a corporação multinacional passa a ocupar o centro de poder económico do capitalismo internacional e as novas forças produtivas exigem a criação de um novo espaço de realização do lucro. Seguindo a lógica do capital multinacional, os Estados centrais instauram, ao lado da lógica de exportação de mercadoria, a lógica de exportação do capital. Esta é a governabilidade capitalista planetária do capitalismo tardio. Para continuar a existir, o capitalismo foi reinventado pela intervenção burocrática do Estado na economia. Gerou dois aspectos, o primeiro é a autonomia do Estado em relação à sociedade civil, o segundo é a hipertrofia do aparelho burocrático do Estado. Com a crise financeira dos Estados, a lógica do capitalismo tardio esgotou-se como estratégia e tática de uma governabilidade internacional. Ao produzir a dispensabilidade do trabalho e ao reduzir a massa da sociedade ao assalariamento, a sociedade pós-industrial terá eliminado toda a possibilidade de controlo social do trabalho pelo próprio trabalhador. A sociedade encontra-se assim, à mercê dos detentores do aparelho produtivo, os quais se apropria-

ram, através dos mecanismos democráticos, do aparelho político e da produção jurídica. A globalização é a articulação das economias nacionais em blocos económicos cada vez mais gigantescos, em que as agências multilaterais do capitalismo avançado são orientadas por grandes narrativas capitalistas. O que faz com que a conjuntura capitalista actual proponha a substituição dos estados nacionais e das economias nacionais por estruturas racionais cada vez maiores. Não se trata do modelo inglês do século XIX ou dos modelos imperialistas do século XX. Na realidade, não há lugar para as lógicas do colonialismo e do imperialismo no campo político internacional, já na economia, o capitalismo corporativo mundial redesenha o colonialismo e a dependência na articulação de um campo económico mundial. A hegemonia electrónica do capitalismo cria as condições necessárias para a existência autónoma do Estado em relação à sociedade. Este Estado tem como principal tarefa continuar por outros meios a guerra capitalista contra os povos, os países, os indivíduos e as civilizações no campo político mundial. O terrorismo é transformado num axioma ideológico, o inimigo que merece ser destruído fisicamente. Isto instaura, por si só, uma nova dialéctica no campo de poder internacional. No campo de poder mundial, a soberania ideológica exerce um poder soberano sobre todas as outras tecnologias de poder. Com as novas técnicas do poder e do poder da polícia mundial, verifica-se o nascimento de um novo *ethos* de e em dimensões mundiais, impossibilitando o acontecimento da democracia (da multidão). Isto significa que não há ordem natural, o que os homens contemporâneos apresentam é fruto de uma contingência, hoje as determinações supranacionais sobredeterminam as determinações nacionais e locais. O destino do mundo não está regido pelas vontades colectivas, mas por vontades particulares submetidas ao dinheiro, à riqueza e ao lucro. São estratégias de governabilidade mundial, nas quais as sociedades aparecem protegidas pelas intervenções. Todos estão supostamente implicados no interior dessas novas dimensões onde a nossa responsabilidade ética, a nossa cidadania, a nossa potência e impotência encontram aí a sua medida.

Ao passarmos do capitalismo industrial ao capitalismo pós-industrial, ou seja, do imperialismo à nova era imperial, passamos também de um regime de sujeição a um regime de servidão. Isto mostra que ocorre uma enorme transformação no capitalismo. No sistema de sujeição social, o capitalismo considera os homens como sujeitos livres, capazes de se reconhecerem na produção (essência subjecti-

va). Isto é, o capital trata separadamente homens e equipamentos aos quais esses mesmos homens vêm sujeitar-se. O que só demonstra que aí as fronteiras entre as esferas produtivas e reprodutivas estão muito bem demarcadas. A sujeição só pode acontecer a partir da liberdade de um sujeito, de uma subjectividade livre que só se actualiza mediante a livre submissão às condições capitalistas de produção, de consumo e de circulação. Por isso, o indivíduo é livre para circular em diferentes esferas, onde exerce diariamente a sua liberdade individual. Mas daí resulta um fenómeno curioso: os espaços são definidos, tal como o tempo, de modo distinto e compartimentado (o espaço do trabalho, do lazer, do consumo). No capitalismo pós-industrial os mecanismos de sujeição dos indivíduos ao capital são substituídos por um modelo de escravização dos indivíduos pelo capital. Ou seja, a expansão da esfera produtiva invade a esfera reprodutiva e a empresa coloniza o tempo livre do trabalhador. Daí que o espaço doméstico se torne também ele produtivo. Mas neste cenário o que está em jogo é a própria subjectividade do trabalhador. Isto é, a diluição progressiva de todas as diferenças de estatuto entre as instâncias ocultadas pelo capital constante (meios e objectos de trabalho) e pelo capital variável (a força de trabalho). Com isto, nasce um novo tipo antropológico, na medida em que a sujeição cuja condição é a liberdade é substituída por uma contínua servidão, produzindo novas subjectividades às quais a importância da liberdade parece ser secundária.

Lembram Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995) que a servidão e a sujeição compõem-se de modos distintos, a primeira toma existência quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, mas a segunda, só ocorre quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objecto tornado exterior. “ (...) A máquina capitalista alimenta-se de fluxos descodificados e desterritorializados; descodifica-os e desterritorializa-os ainda mais, mas fazendo-os passar para um aparelho axiomático que os conjuga e que, nos pontos de conjunções, produz pseudo-códigos e re-territorializações artificiais “(Deleuze e Guattari, 1995:393). A diferença reside no facto de que o homem é servil à máquina, e não é a ela submetido. A subjectividade servil retira o indivíduo da sua vivência colectiva, do seu próprio reconhecimento enquanto trabalha-

dor livre e explorado pelo capital. Estamos de facto na era do homem convertido à escravização maquinal “Há um consumo actual da nova máquina, um prazer que podemos qualificar de auto-erótico, ou antes, de automático, onde se celebra uma nova aliança, um novo nascimento, num êxtase deslumbrante, como se o erotismo maquinal libertasse outros poderes ilimitados” (Deleuze e Guattari, 1995: 23).

Na nova ordem mundial, as subjectividades que são produzidas tendem ao narcisismo e ao individualismo exacerbados. Onde não há lugar para um modo solidário e colectivo de vida. A nova ordem mundial, fecundada pelo capitalismo pós-industrial, com muito mais persistência do que desejava o capitalismo industrial e a ordem por ele produzida, parece querer bloquear qualquer política de emancipação. Há no planeta uma grande mobilização, mostrando uma experiência produtiva comum da multidão, são os chamados novos nómadas do mundo capitalista. Com eles as normas convencionais das relações humanas, espaciais e temporais, económicas e sociais, tendem a reorganizar-se numa perspectiva transformadora. Ao contrário do povo, a multidão é sempre desobediente. O que faz com que os direitos humanos ao quererem legitimar a nova ordem mundial (imposta pelo capitalismo pós-industrial) e preparar o terreno para as intervenções militares e humanitárias, tragam ao debate os valores da vida. É precisamente, esta problemática dos valores da vida que poderá construir uma nova subjectividade política, uma vontade afirmativa e um contra poder. O novo poder legitima o aparelho militar fundando-o na ética e na paz e produz um imaginário no qual o inimigo ameaça esta paz desejada e a ordem ética mundial. O Império não se constitui a partir da força, mas constitui-se sobre sua capacidade de apresentar a força como estando ao serviço do direito e da paz. E é através delas que a nova ordem mundial (imperial) expande o seu poder e o mantém. Inscrita na ideia de prevenção e repressão, a nova ordem produz um imaginário de equilíbrio social.

Os sujeitos dominantes intervêm legitimados pelo imaginário de defesa das urgências e éticas superiores universais, os sujeitos dominados, portadores de uma essência desordenadora e perversa, são invadidos, aniquilados e a realidade contemporânea vai sendo desastrosamente embrutecida pela guerra, pela miséria e

pelo medo. A constituição da nova ordem planetária consolida uma nova máquina administrativa e produz novas hierarquias operantes à escala mundial. Ou seja, o Império emerge como um centro que ordena a globalização das redes de produção e tece uma teia global para tentar abarcar todas as relações de poder na ordem mundial, desenvolvendo uma importante função de polícia contra os novos bárbaros e contra os escravos rebeldes que ameaçam a nova ordem. Toda a contradição que esta nova ordem comporta, faz com que a ideia de poder encontre novamente a ideia de incerteza, observação já feita por Maquiavel (Zippelius, 1997) diante da realidade do seu tempo.

Problemas específicos podem ser reconhecidos nesse processo e a consequente re-significação do conceito de cultura, decorrente da massificação e da acção mercantilizadora da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa, faz emergir novos padrões de comportamento caracterizados por uma certa homogeneização que se manifesta num consumo de formas culturais de características universalizantes, seguindo os modelos amplamente difundidos pelos veículos de comunicação que atingem a quase totalidade dos lares do planeta, embora saibamos que esse processo não é hegemónico e que produz resistências, conflitos e formas muito particulares de apropriação e interpretação por parte dos sujeitos envolvidos. Segundo Ianni (1992), a globalização enquanto fenómeno responsável por essas metamorfoses não é um processo histórico-social de homogeneização, embora sempre estejam presentes forças empenhadas na busca de tal fim ou que pelos menos buscam criar e reforçar estruturas de apropriação económica e dominação política. Na esteira do capitalismo global, o autor considera que “(...) as contradições sociais agravam-se nos países dependentes, periféricos, atrasados (...) porém simultaneamente, as mesmas populações (pauperizadas por esse processo) apropriam-se de padrões, valores, ideais, signos, símbolos, formas de pensar e imaginar, com as quais se armam para se defender, resistir, lutar, emancipar” (Ianni, 1992:144).

Na verdade, já o adivinhava Simone Weil (1996), ao centrar os seus pensamentos num aspecto que preocupa a sociedade até aos dias de hoje: o tormento

da injustiça. Uma mulher à frente das reflexões da sua época, traçou um percurso singular nas lutas contra a violência praticada sobre os fracos e oprimidos. Vivemos num mundo onde nada está à medida do homem, há uma desproporção monstruosa entre o corpo e o espírito, tudo é desequilíbrio. Nunca o indivíduo esteve tanto à mercê de uma colectividade cega e nunca os homens demonstraram tanta incapacidade por submeterem as suas acções aos seus pensamentos. Esse desequilíbrio devorador transformou a máquina social numa máquina de fabricar inconsciência, corrupção, impotência e angústia, esmagando os espíritos dos homens.

O regime económico esgotou a sua capacidade de construção e começa a não poder funcionar. Instalou-se o caos, a verdadeira essência da miséria infundada constitui o quinhão das gerações presentes. A política mundial busca a simplificação da lógica geopolítica, ou seja, há determinados interesses estratégicos para a economia capitalista mundial. Estes interesses são uma base para a articulação de um novo campo de poder mundial. A sociedade actual não fornece outros meios de acção senão máquinas de esmagar a humanidade. Simone Weil (1996) considera que as prisões industriais são as grandes fábricas onde só se podem fabricar escravos e não trabalhadores livres. Do mesmo modo que constata que com canhões, aviões, bombas, pode-se espalhar a morte, o terror, a opressão, mas não a vida e a liberdade. Com máscaras de gás, abrigos, sinais de alerta, podem-se forjar miseráveis rebanhos de seres enlouquecidos, prestes a ceder aos terrores mais insensatos e a acolher com reconhecimento as mais humilhantes tiranias, mas não cidadãos. Os meios poderosos são opressivos, os meios fracos são inoperantes. A única possibilidade de salvação estaria numa cooperação metódica de todos, fortes e fracos, aspirando a uma descentralização progressiva da vida social; mas o absurdo de uma ideia como essa salta imediatamente aos olhos. Impossível imaginar tal cooperação mesmo em sonho, dentro de uma civilização que se apoia na rivalidade, na luta, na guerra. Fora dessa cooperação é impossível deter a tendência cega da máquina social em direcção a uma crescente centralização até o momento em que a própria máquina se enrosque brutalmente e voe em pedaços. Para a autora, “O amor pelo passado não tem nada a ver com uma orientação política reaccionária. Como todas

as actividades humanas, a Revolução extrai toda a seiva de uma tradição. Marx sentiu-o tão bem e fez questão de buscar a origem dessa tradição nas mais longínquas idades, fazendo da luta de classes, um princípio de explicação histórica (...) A oposição entre passado e futuro é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe a nossa própria vida” (Weil, 1996:23). Os requintes de crueldade e perversidade parecem ter tomado conta das mentes e corações humanos. Daí que a crítica à violência e ao império da força esteja presente no pensamento de Simone Weil (1996) em termos amplos e universais. Simone Weil (1996) utiliza indiferentemente os conceitos de força e violência, de tal forma que podemos afirmar que ela chega a identificar plenamente um e outro. Para a autora a violência esmaga todos aqueles que ela toca. Mas dentro do contexto global da reflexão, a palavra violência tem o mesmo significado que força, da qual ela deu antes a definição ao considerar que se trata daquilo que faz de qualquer um que esteja submetido a uma coisa. Ou seja, para Simone Weil (1996), o processo de violência e a alienação que ele produz é, pois, um processo de reificação. Só ao se libertar de toda dominação da força é que o ser humano pode então contemplar os três mistérios da existência: a verdade, a justiça e a bondade. A violência é também algo irracional, por isso o ser humano, para Simone Weil (1996) desperta para o pensar quando toma consciência da violência como algo radicalmente contrário às exigências de sua razão. A ética portanto, julga a violência, identificando-a como a negação da humanidade e opõe-lhe uma negação categórica recusando-lhe toda a dignidade. É esse conhecimento da violência que Simone Weil (1997) chama de conhecimento da força e a recusa de submeter-se aos seus imperativos funda o conceito de não violência. Para a autora, o homem forte não seria aquele que possui os meios do poder e da violência, mas o que possui a sabedoria da não violência. Aquele que possui a força é aquele que sabe resistir ao arrastar da paixão colectiva e guarda o controle de seu próprio destino. Simone Weil (1997) considera que a virtude da força é a fortaleza da alma ou o dom da fortaleza que permite enfrentar as provações e as vicissitudes da vida, mantendo-se firme no que se crê até o dom da própria vida. Ou seja, crê que a única fonte possível da não violência é espiritual. A autora não faz ilusões sobre o

poder que teria essa força espiritual de se opor eficazmente à violência da opressão ou da agressão. Revela-nos que as forças aparentes e eficazes geralmente são materiais, sendo a fortaleza espiritual, do pensamento ou da vontade, essencialmente contraditórias. Neste sentido, Simone Weil (1997) alerta-nos para a fim da reserva espiritual da humanidade, sendo por isso urgente que surjam novos líderes, homens e mulheres cheios de Espírito, para que os acontecimentos possam ter a oportunidade de tomar outros rumos. Aqui fica um apelo da autora lançado às religiões que são, no seu entender, as que mobilizam as forças espirituais da humanidade. E se as mesmas não puserem o seu potencial em acção de forma mais ousada e visível, assistiremos ao que Simone Weil (1997) classifica de lamentável espectáculo da destruição do ser humano. Emaranhados nesta nova perspectiva de mundo, muitas questões povoam a nossa inquietude: Quem poderá por um fim às desigualdades sociais? É possível pensar-se em direitos humanos sem repensar a questão da propriedade e do poder? Qual é o conceito de paz que agora se constitui? O sonho da democracia da multidão tornou-se impossível? Poderão surgir novas subjectividades políticas? Os direitos humanos serão capazes de construir uma subversão ética contra a nova ordem mundial? Quando se produzirá a brecha pela qual poderemos tentar construir algo de novo? Uma coisa é garantida, o futuro já nos está a arrombar as portas e as respostas serão sempre as mesmas: o mundo que temos, que tivemos e que vamos ter. Quando chegam novos mundos o essencial não é mudar opções, mas alterar critérios.

Quando numa sociedade global um indivíduo exprime ou manifesta que espera ou exige dos detentores do poder político, uma ou várias decisões de regulação ou de acção colectiva, ele é politicamente «demandeur». “Os elementos de um sistema político são processos de decisão e relações de poder; entre estes, é preciso distinguir as relações de comando-obediência, que implicam um consenso sobre a legitimidade e relações de dominação-submissão, que implicam uma força coercitiva” (Lapierre, s/d: 43). As exigências políticas manifestam-se quando as inovações introduzidas por um sub-sistema no sistema de que depende, produzem desajustamentos, clivagens, tensões, tanto no interior como no exterior do sistema, de tal forma que os processos internos são perturbados ou até bloqueados,

provocando uma ameaça de desintegração da própria sociedade global. Hoje a política é uma prática do capitalismo electrónico, assumindo-se como máquina de simulacros. Com a fusão entre as tecnologias de comunicação do capitalismo electrónico e as tecnologias digitais, a sociedade de controle é afectada por uma metamorfose provocada por uma forma social de poder que reinará como uma sociedade de vigilância generalizada. A análise da servidão voluntária tem subjacente uma perspectiva de cariz voluntarista e psicologizante. Os programas de Welfare-State fazem adormecer as massas na alienação do consumismo, procurando utilizar a lógica que este produz. “A produção e a distribuição de uma crescente quantidade de bens e serviços fazem da obediência uma atitude tecnológica racional” (Marcuse, 1979:68-72). Um tal Estado aumenta a necessidades de funções parasitárias e alienadas e reduz o sentido de liberdade. Não se pode suprimir a opressão enquanto subsistirem as causas que a tornam inevitável, e que essas causas estão nas condições objectivas, isto é, materiais, da organização social. Importa saber quais são os meios que possui a sociedade para defender a democracia contra os assaltos do poder. Veiculará a humanidade em si mesmo forças suficientes para impedir que suporte por muito tempo o peso que a oprime?

Para além da tradicional repressão, o Estado tem hoje ao seu dispor mecanismos e técnicas que possibilitam a apresentação de um espectáculo permanente a dois níveis, a sedução e o terror. Seduzem-nos, particularmente através do audiovisual, com imagens de uma realidade que não é a nossa, convencendo-nos a vivê-las como se o fosse. Toda a realidade é ficção e toda ficção é realidade no mundo da sociedade de espectáculo do capitalismo corporativo electrónico. Trata-se do totalitarismo como modo de controle e vigilância da vida dos povos e dos países na esfera do capitalismo corporativo mundial. Numa sociedade em que os afectos são reprimidos e as paixões asfixiadas, os amores e desamores são reactivos, em conformidade com as imagens e preconceitos que os meios de desinformação de massas nos impingem. Isolado e submetido à propaganda dos meios de incomunicação e massas, socializado através da TV, o cidadão comum assiste impotente à destruição das comunidades e da sua individualidade. Anula-se perante os diversos poderes, que se lhe apresentam dominadores e inacessíveis, tal e qual os fiéis sim-

bolizam os deuses. A propaganda e a fúria consumista não se esquecem de nós e tratam de nos seduzir. Os poderes que controlam a sociedade em que (sobre)vivemos tratam de nos subjugar através de métodos que chegam a ser delirantes.

Para Adorno (Kumar, 1997), o homem liberto do medo mágico, tornou-se vítima de uma nova sedução: o progresso da dominação técnica. Esse progresso transformou-se num poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. Ou seja, para o autor, o próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com o objectivo de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capitalismo, nas suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho. A mecanização conquistou poder sobre o homem, sobre o tempo livre, e sobre sua felicidade, determinando a fabricação dos produtos para a distração, que o homem não tem acesso. Em suma, diz Adorno (Kumar, 1997), a indústria cultural cria condições cada vez mais favoráveis para o estabelecimento do seu comércio enganador, no qual os consumidores são continuamente enganados em relação ao que lhes é prometido. Como tudo está transformado em mercadoria, tudo se compra, tudo se vende, o poder apodera-se de conceitos que são caros à nossa condição humana, adapta-os e perverte-os conforme os seus interesses. Isolado e sem vínculos comunitários, o cidadão comum, sente cair sobre si todas as tragédias da Terra. Somos permanentemente alertados para respeitar as normas reinantes, caso contrário arriscamo-nos a não conseguir emprego, a perder aquele que temos ou a não subirmos na hierarquia, a cairmos na miséria. Para Simone Weil (1996), nada neste mundo pode impedir o homem de se sentir nascido para a liberdade. Nunca deixou de sonhar com uma liberdade sem limites. Perante este panorama, o cidadão normalizado é invadido pelo medo permanente. Medo da vida que lhe é apresentada com as cores mais fúnebres e catastróficas e pelo terrorismo subtil dos órgãos de propaganda. Não admira que quando pretendemos encontrar a liberdade naqueles que nos cercam, apenas encontramos a submissão do servo, vergado à luta pela sobrevivência e arruinado pelos ditames da fúria consumista e do bem parecer, caricatos substitutos da liberdade que nos humaniza. Embora, como muito bem demonstrou Han-

nah Arendt (1991), sem uma vida pública politicamente garantida, a liberdade, sob qualquer forma que a perspectivemos, não possa ter qualquer realidade mundana. Para a autora, o desaparecimento do indivíduo na multidão como resultado do seu desenraizamento, assim como a destruição da memória abrem as portas ao aniquilamento individual. O poder, para Hannah Arendt (1991), estrutura-se no processo de legitimação, embora poder e violência sejam distintos, geralmente apresentam-se juntos. A tese da autora coloca a distinção, e até a oposição entre violência e poder, considerando a primeira como instrumental. Ou seja, a violência é uma manifestação política que se dá na esfera política. Para Hannah Arendt (1991), o poder pertence a um grupo e corresponde à habilidade humana de agir em conjunto, nunca sendo, portanto, propriedade de um indivíduo. Já a violência possui um carácter instrumental que, absorvido por meios técnicos, confunde-se com a força (as armas nucleares são um bom exemplo actualmente). Para a autora, o terror é a forma de governo que nasce quando a violência, após destruir todo o poder, não abdica, mas, ao contrário, permanece mantendo todo o controle. A eficácia do terror depende inteiramente do grau de atomização social, onde a destruição dos grupos de referência e a emergência da sociedade de massa é, na verdade, uma das principais causas do totalitarismo. A afirmação arendtiana de que o aumento da violência é sempre o signo do enfraquecimento ou da perda do poder, e vice-versa, então, o que se constata é que os países hegemónicos recorrem aos mesmos recursos do terrorismo para demonstrarem que são detentores do poder, mediante a aplicação de instrumentos de carácter violento e bélico. Os teóricos do contrato social (Locke e Hobbes) confrontavam o estado social ao estado de natureza, conferindo a este a responsabilidade pela violência omnipresente na espécie humana. Para Hobbes (1971), os homens preferem a tirania do Leviatã à insegurança e à violência do mundo natural. Mas então o que de maligno há na natureza? Kant (Kumar, 1997) interpreta o mal radical da natureza humana como um princípio que justifica o comportamento de todos os seres racionais finitos, levando-os a afastarem-se ocasionalmente da lei moral. Para Kant (Kumar, 1997), a mal reside nas nossas acções, na medida em que damos prioridade às inclinações situando o desejo acima do dever. A questão do mal está circunscrita à esfera da

moralidade, remonta portanto, à atitude racional do sujeito. Esse princípio revela-nos a nossa possibilidade de transgredir as leis morais elaboradas pela razão. Hannah Arendt (1991) afirma que há situações em que actos monstruosos são praticados por pessoas destituídas de toda a motivação especificamente maligna ou demoníaca. À radicalidade do mal opõe-se a condição de um homem medíocre, desprovido de motivações, incapaz de pensar no outro, usuário de uma linguagem estereotipada, de um discurso confuso. Hannah Arendt (1991) qualifica de radical o mal que procede da hipótese de que tudo é possível, compreendendo-se também aqui a ideia de que os homens são supérfluos. Todavia, aos poucos, ela abandona a ideia de mal radical em substituição da ideia de banalidade do mal. O mal deixa de ser radical porque não possui profundidade ou dimensão. Deve-se, com isso, manter o paradoxo atroz e a ameaça aterradora de se viver num mundo onde os homens podem transformar-se em assassinos monstruosos. A mudança da noção de mal radical para a de banalidade do mal permite que se reflecta sobre a personalidade desse novo tipo de criminoso. Hannah Arendt (1991) não minimiza o mal ao banalizá-lo, pelo contrário, a descomunal monstruosidade do mal radical repousa sobre a aparente normalidade dos criminosos. Este é um dos mais trágicos paradoxos dos nossos dias.

Mas se os fenómenos totalitários são, como pensa Hannah Arendt (1991), o marco do nosso século, como podemos conciliar-nos com um mundo onde tais acontecimentos são sempre possíveis? Ou ainda, se o mal pode ser controlado, mas jamais extirpado, se ele pode ser contido, mas jamais abolido, se a nossa disposição para o bem não é soberana para arrefecer a nossa propensão para o mal, como podemos de facto acreditar no progresso moral da humanidade? Tais perguntas impõem-se porque o aniquilamento do homem orquestrado pelo Estado é o símbolo maior do carácter bestial da violência humana neste século. O que só veio demonstrar o que o nosso século nos deixou, a violência para além do humano, a constatação de que existem diabos com formas humanas.

Para Simone Wei (1997) são as necessidades da alma que determinam a obrigação, ou seja, aquilo que, enquanto homens, devemos aos outros e a nós pró-

prios, e também aquilo que a sociedade deve a cada um. A obrigação é assim o fundamento da acção moral e política, traduz-se praticamente por uma grande exigência face a si própria. Enquanto o sistema de relações sociais e a estrutura política tenderem a exercer uma forte dominação, a liberdade humana continuará a ser um ideal a propor aos indivíduos e o esforço de libertação uma preocupação constante.

Apenas pela pluralidade e, conseqüentemente, pelo diálogo e pela interacção colectivos, o homem se realiza em liberdade e a actividade política adquire a sua verdadeira expressão. As sociedades pós-industriais confrontam-se com novos tipos de conflitos. Estes passaram, em grande parte, da esfera económica para as esferas cultural e política. Muitos desses conflitos têm posto em evidência a incapacidade dos sistemas políticos actuais para darem resposta aos desafios e aspirações de sociedades marcadas pela relevância instrumental do conhecimento científico e técnico, por novos riscos de base tecnológica e por níveis de exigência democrática mais elevados. A crise de confiança no Estado democrático parece estar, de facto, ligada ao sentimento de afastamento do cidadão comum relativamente aos processos políticos. Daqui decorrem importantes desafios para o sistema político. Reclama-se uma reforma dos procedimentos democráticos. Esta reclamação vem ao encontro da defesa de uma nova racionalidade política, discursiva e democrática que se substituiria à tradicional racionalidade instrumental, tendencialmente autoritária. Para Habermas (1994), o tecnicismo é a ideologia que consiste na tentativa de fazer funcionar na prática, e a qualquer custo, o saber científico e a técnica que dele possa resultar. Nesse sentido, para Marcuse (1979), o problema da sociedade moderna é a invasão da mentalidade mercantilista e quantificadora em todos os domínios do pensamento. Essa mentalidade se representa economicamente pelo valor de troca, ligado de modo íntimo aos processos de alienação do homem. A ruptura nas mediações tradicionais entre homem e sociedade e o produto do seu trabalho, constitui um legado da sociedade industrial. Com ela mudaram as lógicas de organização espacial da actividade humana, dos espaços domésticos para territórios colectivos onde as máquinas marcam o ritmo de trabalho.

Marx (1985) elabora a sua concepção global de sociedade e da história a partir das relações sociais nas quais o trabalho aparece como elemento fulcral. A vida será tanto menos desumana quanto maior for a capacidade individual de pensar e de agir, diria Simone Weil (1997). A civilização actual, da qual os nossos descendentes recolherão, sem dúvida, pelo menos alguns fragmentos como herança, contém em si, e o poder de esmagar o homem, mas ela contém, também, pelo menos em germe, o poder de libertá-lo. Também na nossa técnica, há germes de libertação do trabalho, pelo lado das máquinas automáticas. Do ponto de vista puramente técnico, para aliviar os homens daquilo que o trabalho pode conter de maquinal e inconsciente, mas, em compensação, estão indissolúvelmente ligadas a uma organização da economia centralizada em excesso, e, conseqüentemente, muito opressiva. Se, durante os últimos vinte anos, a máquina-ferramenta tomou formas cada vez mais automáticas, se o trabalho realizado até em máquinas de modelo relativamente antigo se tornou cada vez mais maquinal, a causa é a concentração crescente da economia. Visto que a nossa impossibilidade quase completa em relação aos males presentes, uma vez claramente compreendida, nos dispensa pelo menos de nos preocuparmos com a actualidade salvo nos momentos em que somos directamente atingidos, que tarefa mais nobre poderíamos assumir do que a de preparar metodicamente um futuro como esse, trabalhando para fazer o inventário da civilização presente? É realmente uma tarefa que ultrapassa, de longe, as possibilidades tão restritas de uma vida humana e além de tudo, orientar-se por semelhante caminho é condenar-se com certeza à solidão moral, à incompreensão, à hostilidade dos inimigos da ordem existente e dos seus servidores.

A liberdade somente se realiza na prática da liberdade, conseqüentemente, apenas o exercício da democracia política e social oferecerá o remédio contra a vontade totalitária do poder governamental. Por um lado, é o desenvolvimento nos domínios da consciência e da racionalidade que potencia os indivíduos para viverem de forma democrática. Se esta não for realizada, não passará de uma mera aspiração. Se os Estados enraizarem a democracia política na sociedade ajudarão a construir um futuro de liberdade, tarefa prioritária não só dos governos como das comunidades na construção de uma sociedade justa. A actualidade desta inquieta-

ção no mundo globalizado, neoliberal e em rede, desassossega. Além desta loucura institucionalizada, agredimos a natureza e agredimo-nos a nós, enquanto seres humanos, ao agredirmos outras formas de expressão da sociedade. O homem inspira-se em si mesmo para dirigir os saberes da sobrevivência social e política, ainda que pareça tratar o poder e a governabilidade como instâncias externas a si. Sabe, no entanto, que as suas criações, frutos dos seus interesses e das suas necessidades, são produzidas, muitas vezes, para resolver questões de dominação sobre a natureza e sobre seus parceiros de espécie. Marcuse (1979) formula a seguinte questão, a propósito dessas tensões vividas pelo sujeito: “O que está envolvido na libertação da natureza como veículo da libertação do homem?” Propõe dois níveis de solução: i) que se examine a natureza humana, como a condição da racionalidade e da experiência do homem no mundo; ii) que se pense sobre o que ele chama a natureza externa, o meio pelo qual o homem, ao enfrentar a natureza, constitui a sociedade. Tanto a natureza humana como a natureza externa constituem-se a partir da sociabilidade humana, dos postulados da sua racionalidade, de tal forma que ambas sofrem modificações. “Dominação do homem através do domínio da natureza: o vínculo concreto que existe entre a libertação do homem e a da natureza tornou-se hoje manifesto no papel que a defesa da ecologia desempenha no movimento radical. A poluição do ar e da água, o ruído, a invasão dos espaços abertos naturais pela indústria e o comércio têm o mesmo peso físico da escravidão, do encarceramento. A luta contra isso é uma luta política” (Marcuse, 1979:65). Para Marcuse (1979), a imagem que orienta este argumento, envolve duas vertentes essenciais: a lógica do poder (expressa na compreensão epistemológica, opera no mundo simbólico, em torno do qual a espécie humana se organiza) e a essência do poder (enquanto auto-justificação da sociedade dos homens, onde o poder político experimenta a sua legitimidade nos laços que os indivíduos estabelecem entre si e aos quais pertencem).

Os mecanismos de dominação política da sociedade capitalista estão presentes no sistema que este implica: caricatura residual da soberania corresponde ao cidadão infantilizado, derresponsabilizado e estreitamente assediado e vigiado pelo big brother da sociedade de consumo. O consumismo, estimulado pelo marketing,

apresenta o futuro apenas como uma imagem de marca de um produto, que deve prevalecer sobre a sua própria utilidade. A competitividade está proclamada como valor universal num mundo global e significa a capacidade de derrubar o concorrente, de fazê-lo derrotado no seu campo de acção. A sociedade dos concorrentes e dos associados sonha com um ideal dela própria enquanto sociedade sem inimigos, sem alteridade irreduzível, sem hostilidade não negociável. Reconhece-se a silhueta contemporânea da democracia de mercado, espaço de coexistência de indivíduos e de grupos movidos unicamente pelos seus interesses, forma ultradébil de democracia, situada nos antípodas do ideal de uma democracia forte (Taguieff, 2002: 36).

O conflito é fundamento da existência da sociedade (e do ser em sociedade), não só pela divergência de interesses, mas pela posição ocupada na sociedade. Conforme indica Bourdieu, os campos de poder e recursos configuram posições de forças que disputam não só os lugares, mas as distinções simbólicas próprias do campo e das vantagens económicas e políticas. Para o autor, a prática social implica estratégias de redução do campo do outro, de alianças, de oposições, de dominar os hábitos dos outros. Este confronto é mediado por instâncias (social e politicamente construídas) através de processos tradicionais de pacto, da religião e das formas modernas de democracia. Esta relação social e política, que hoje incorpora as declarações de direitos humanos, permite a convivência na divergência, a construção de consensos nos conflitos. A não aceitação do conflito e dos mecanismos para enfrentá-los provoca a violência, pois o conflito assume um aspecto directo sem mediação e passa a ter como solução a força física, a tendência a eliminar o outro na expectativa da eliminação do conflito. Neste sentido, Maffesoli (2001) identifica três formas de violência no final dos tempos modernos: i) a violência monopolizada por uma estrutura ampla, mas plural (o Estado, a tecnoestrutura), que ele intitula de violência totalitária, porque é a violência dos poderes instituídos; ii) a violência anómica (anomia positiva), propõe um novo sistema de valores, uma nova concepção do mundo, uma visão, um projecto de sociedade; iii) a violência banal (violência negativa), porque permanece fragmentada, pode ser

uma atmosfera de agressividade, mesquinha, quotidiana, podendo modular-se através de determinados ritos inversão, tais como orgias, efervescência, riso.

O monopólio ideológico do presente quer proibir os sonhos. A pessoa humana, concebida para criar e para exercer a liberdade responsável sem medo, é chamada a enfrentar a sua época pela reafirmação do direito à criatividade, à privacidade, à diversidade e aos sonhos. A neodemocracia imagina-se a si própria sem princípio de autoridade nem instância de poder, toma a forma de pseudodemocracia de consumidores. A tirania do presente século é marcada pela intolerância ao diferente. A chamada globalização é assimétrica: há um centro e uma periferia (à semelhança dos seus antecessores, o colonialismo e o neocolonialismo, como etapas do imperialismo). É a universalização dos interesses, dos produtos, do poder e da cultura. A ameaça à cultura nacional ou regional é uma violência ou ameaça contra a pessoa, uma vez que a cultura é parte constituída da sua identidade enquanto ser cultural. Perante esta insatisfação identitária, a democracia sem cidadãos, idealmente povoada de desenraizados, não pode deixar abrir caminho ao que Ramonet (1998) intitula de regime das tribos e das etnias (regime de terror e de terrorismo cultural). Esta relação entre o poder que alguns têm de se impor e de gozar uma vida em condições de riqueza e facilidades, e a impotência que outros têm de conseguir sobreviver, é vista, como uma manifestação da desorientação e ansiedade, onde os indivíduos tendem a perder o sentimento de responsabilidade.

Para que as democracias sejam possíveis, é necessário que haja povos ou comunidades imaginadas, comunidades de responsabilidade distintas e múltiplas. O medo é a outra face da violência. Tudo se passa como se na sociedade de consenso manipulado a instalação do pensamento único tivesse transformado o espaço público num espaço mediático, onde sobressaia um tirano invisível. A opinião dominante é fabricada e cultivada nas instituições do novo poder, tornado poder mediático. Trata-se do individualismo que fragmenta, isola, aliena o colectivo, individualismo egocêntrico e narcísico, mas também, individualismo agressivo, na exacerbação da competitividade. A solidariedade é tida como um mal, trazendo à vida em sociedade e à construção de projectos futuros danos irreparáveis. Desapa-

rece a noção de bem-comum. O outro como um concorrente, um adversário, só terá um fim, a ser vencido ou destruído. Para Ramonet (1999), eis que se torna possível, o aparecimento de uma mega-sociedade de controlo e vigilância (dominada por aqueles que monopolizam os instrumentos mais eficientes). Para o autor, a liberdade de comunicar é anulada pela criação de redes de vigilância electrónica à escala planetária. A era digital pode trazer uma panóplia de consequências para a sociedade. Os optimistas anunciam um mundo melhor (um novo mundo), que concretizará as noções de humanidade, individualidade, liberdade e comunicação, enquanto que os pessimistas temem pelo fim das noções de humanidade, possibilidade de contacto real, identidade, o fim da realidade física. Tão promissora, e ao mesmo tempo tão perigosa, a sociedade tecnológica à mercê do olho do poder, pode abarcar o espaço do visível. Foucault (1977) define um campo de análise das relações do poder com os indivíduos. Aí, o poder funciona através de práticas, de estratégias, de táticas e de técnicas de saber e do poder como um modo de sujeição do indivíduo ao poder. O domínio da comunicação usa o poder panóptico de Foucault (1977). Este poder panóptico não é mais do que uma forma de governação da vida quotidiana. O panoptismo é um dispositivo associado a uma certa arquitectura de vigilância da prisão. Para Ramonet (1999), a sociedade ideal (pelo tecnofascismo) assume formas grotescas, é imaginada como uma megaprisão de vidro ou um imenso campo de concentração de indivíduos desprovidos de vida privada, permanentemente identificados e classificados, espiados e vigiados. Contra o falso progresso de um mundo administrado por uma polícia do pensamento, George Orwell (1999) e Aldous Huxley (2000) temiam a possibilidade de condicionamento das mentalidades à escala planetária.

A violência simbólica, igualmente real, através da qual, os grupos e as comunidades são forçados a entrar num sistema, sem que se apercebam. As teorias da informação e da comunicação, as práticas que o império da comunicação exalta e provoca, têm perturbado a razão habitual. O neototalitarismo comunicatório (Ramonet, 1999), apropriando-se dos ideais mais sublimes, dos pensamentos mais nobres, corrompe e instrumentaliza. Assistimos hoje a que simples técnicas se tornem tecnologias de visão totalitária. A servidão da esfera política canaliza

as energias de uma autêntica vontade de poder do domínio da comunicação. Nesta mistura, não se sabe bem quem vencerá, o nosso corpo ou a técnica. O estabelecimento de um totalitarismo económico planetário e de uma total dominação do mercado segue uma uniformização mercantil e comunicacional do mundo, acompanha a constituição do McWorld, ameaçando destruir todas as condições de vida democrática. Com o domínio da comunicação, novas formas patológicas agressivas consagram a era do espectáculo da violência abstracta inter-individual como espectáculo da vida civil.

A democracia não pode ser reduzida ao cumprimento dos procedimentos do Estado de direito e à defesa dos direitos do homem (indivíduos e minorias). A democracia só vive na acção dos seus cidadãos e por ela. No espaço técnico-mercantil planetário, as comunidades de cidadãos tornam-se cada vez mais raras. A democracia tranquila é uma democracia de rastos, onde reina a apatia cívica. Para Ramonet (1998), as sociedades neodemocráticas contemporâneas são sociedades de abstenção, onde se cruzam indivíduos anónimos que não estão ligados entre si por nenhum sentimento de co-pertença nem de co-responsabilidade, por nenhum empenhamento num projecto colectivo. Já não há tempo para que possam estabelecer-se solidariedades. Essa falta de empenhamento priva as sociedades ditas democráticas de todo o enraizamento. Indivíduos reduzidos às suas competências técnicas actuais são inabitantes: não têm laços, não partilham nada, não habitam em lado nenhum. Nessas sociedades de não-participação, a democracia reduz-se a um sistema de regras mais ou menos respeitadas, mas também contornadas e viradas do avesso. As contemporâneas sociedades democráticas são na realidade entidades pós-democráticas e pseudodemocráticas e, em muitos aspectos, antidemocráticas. A teatralização da política implica um encerramento voluntário no presente.

O presentismo político-publicitário, que leva à escolha da fuga cega para a frente (de um presente para outro) a que se chama modernização, constitui o grande obstáculo à instauração de uma política de responsabilidade. Depois de ter interpretado muito o mundo e de o ter transformado brutalmente, a espécie hu-

mana podia agora dedicar-se a cuidar dele. Desfazer tudo para refazer tudo outra vez. Destruir tudo para reconstruir. Mas o que se realiza de certeza é o desfazer e o destruir.

As maravilhas da técnica são apontadas como um novo mito redentor do capitalismo, com promessas de paraíso. É preciso modificar as estruturas de direitos, rejeitar a lógica neoliberal, que deixa de fora o poder, as estruturas do poder, e sustenta que tudo aquilo de que a humanidade precisa é um mercado livre. Apesar da ditadura global que caracteriza este tempo de hegemonia unipolar e de pensamento único, começa a esboçar-se algumas brechas na fortaleza do capitalismo globalizado. O que tem mudado a vida e continua a mudá-la não é nem a poesia nem a política, é a tecnociência dominada pela economia financeira. Romper com o frenesim de ruptura, deixar de demonizar globalmente o passado, não se deixar fascinar mais pelo mau infinito da inovação perpétua. Porque a questão é impedir que o mundo se desfaça, para usar as palavras de Camus. Porque na conjuntura actual, é apenas com base em exigências conservadoras que pode redefinir-se a resistência à desumanização técnico-mercantil do mundo.

O que falta à política é uma base antropológica, que não seja surda aos imperativos ecológicos. Perante o diagnóstico das transformações contemporâneas, centrado na relação entre os espaços verticais e horizontais (dos opressores e oprimidos) e na dos territórios soberanos com o dinheiro global e um prognóstico em que sustenta uma nova utopia global dos pobres e oprimidos, resta-nos verificar que a cidadania existe em plenitude somente no ápice da pirâmide política, decaindo ao nível da representação (democracia representativa) e, praticamente, desaparecendo nas bases, onde predomina um misto de apatia, desinteresse, populismo, desinformação. Esta cidadania, ampliada pelo uso político e intenso da tecnologia, especialmente a Internet, e por isso também entendida como cidadania global ou globalizada é uma cidadania high tech que, ironicamente, se vê afirmada e negada pela mesma tecnologia que a investiu de modernidade. Perante tal cenário, pode-se por isso, falar de psicodrama planetário, de globalização emocional. Vivemos portanto, numa era de mimetismo mediático e de hiper-emoção (Ramo-

net, 1999). O poder já não se identifica unicamente com o poder político, que vê as suas prerrogativas minadas pela ascensão do poder económico e financeiro. As sociedades desenvolvem de forma espontânea uma efabulação colectiva (Maffesoli, 2001), traduzida em gestos, símbolos produzindo um processo de identidade e de identificação. Nietzsche (1997) afirma que «tudo o que vive obedece», sendo a sociedade humana uma tentativa, uma longa procura daquele que comanda. O retorno do terror é sempre possível. O grito angustiante «J'ai peur de moi» de Maupassant é o sinal de retorno do terror, que hoje vagueia à solta (Miranda, 1997). “Os cidadãos aguardam uma personalidade que tenha um discurso à escala planetária, baseado na emoção e na compaixão (...) alguém que transforme a política em evangelismo televisivo, que sonhe transformar o mundo sem nunca passar à acção” (Ramonet, 1999: 23). A vida mostra que o homem não deixou de ser o lobo do homem, mas temos razões para acreditar que podemos viver num mundo de cooperação e de solidariedade, num mundo capaz de responder satisfatoriamente às necessidades fundamentais de todos os habitantes do planeta. Portanto, a sociedade civil transnacional ainda é um grande projecto em construção. A sociedade com alto desenvolvimento tecnológico seria, “ um imenso holograma social, cheio de simulacros e próteses, portanto vazio? ” (Chesneaux, 1995:127). Uma pergunta permeia os dias de hoje: quais as limitações e quais as possibilidades para uma política democrática hoje? A cidadania global só acontecerá plenamente quando se modificarem as estruturas sociais, as atitudes, a mentalidade, os valores e a organização psíquica (Castoriadis, 2002).

Censura democrática versus censura autocrática, serve de slogan à luta de Titãs. Já não assenta na proibição dos dados mas da acumulação, no excesso, na superabundância que distraem o cidadão espectador do essencial. Aproveitando a distração da aldeia global, um acontecimento serve para ocultar outro, o chamado efeito biombo (Ramonet, 1999). O fim da política moderna e a criação da política electrónica gera uma nova dificuldade sobre a articulação entre a política e a comunicação industrial. A televisão surge como a principal máquina electrónica discursiva na articulação da comunicação industrial com o campo político enquanto fabricação da política electrónica. O cidadão dilui-se diante do espectador que

acredita percorrer a terra inteira enquanto mastiga distraidamente a comida padronizada no seu prato. Quando nos damos conta de que a informação e a comunicação, essas novas divindades poderosas não circulam inocentemente num éter irreal de imagens e mensagens. As infraestruturas são tecnicamente frágeis, os indivíduos são moralmente frágeis. A sociedade vive num estado de permanente vigília. A lógica do desempenho funcional generalizado contribui para a erosão da sociedade política, provoca o recuo e a falência dos valores da democracia: a responsabilidade colectiva, a iniciativa cívica desinteressada. Estamos a passar de um poder vertical, hierarquizado e autoritário, para um poder horizontal, em rede conseguido pelas manipulações mediáticas. A revolução da informação instantânea é também a revolução da denúncia. O boato já não é um fenómeno local, mas mundial. A informação-denúncia espectáculo de massas tornou-se um verdadeiro poder. Como uma instituição mercantilista tem como objectivo a conquista e a manutenção de uma audiência mercantil. Na lógica da mercadoria televisiva, o telespectador é colocado no lugar do soberano, ou seja, a soberania da audiência faz ignorar qualquer controle ético, legal, religioso etc. Quanto maior a divisão cultural num país e quanto mais intensa a segmentação cultural, mais diversificada será a produção e a circulação dos bens televisivos. Neste regime mercantil, o estado jurídico é visto como uma máquina repressiva do gosto e da subjectividade da audiência. Nesta linha de pensamento, o mercado é o discurso social que articula a sociedade de consumo e uma ordem estética e conseqüentemente cultiva-se um nihilismo electrónico em relação ao Estado. Mostrar a realidade como ela é e explorar o lado sujo ou feio da realidade é a aplicar a sua fórmula realista. Os programas, na linha *reality show*, acompanham a consagração do realismo electrónico a uma escala internacional. Assim, a política desaparece como vontade nacional e como actividade capaz de resolver as crises catastróficas de um país e faz com que no campo da comunicação industrial, a sociedade exista como audiência de massas, à mercê de um discurso que opera pela lógica do simulacro (Baudrillard, 1991). Neste sentido, Baudrillard (1991) vê três formas de espaço político na era moderna. No Renascimento, o político é um pura estratégia que joga com a ausência da verdade seja ela social, seja ela política. Nesta conjuntura histórica, o político pos-

sui uma autonomia absoluta em relação à sociedade. No século XVIII, e particularmente depois da Revolução Francesa, o político passa a conduzir os fenómenos sociais. Nesta modernidade política, a sociedade apodera-se do espaço político. Também neste momento, o político começa a ser representação de significados gerados na sociedade. As massas e os meios de comunicação são os agentes do dispositivo de simulação na hiper-realidade política. Neste modelo, o dispositivo de simulação é a criação e recriação do niilismo social.

Vivemos actualmente duas revoluções simultâneas: uma de ordem tecnológica e outra de ordem económica, que poderá considerar-se a segunda revolução capitalista. Para Castells (1999), o perigo é uma forma nova e grave de desigualdade entre os seres humanos, a de um mundo dividido entre info-ricos e info-pobres (entre países do Norte hiper-equipados e países do Sul sub-equipados). As guerras, num universo hipermediatizado, tornaram-se grandes operações de promoção política. A corrida ao sensacionalismo arrasta uma espécie de histeria colectiva, que se nutre fundamentalmente de sangue, violência e morte. As novas tecnologias vão gerar um mundo habitado por dois tipos de população: desenvolvida e subdesenvolvida. A primeira será um espelho da sociedade de vigilância ou da sociedade em rede. A segunda terá que conviver com o atraso tecnológico e um modo de vida que irá misturar controles tradicionais, modernos e pós-modernos.

A máscara não deixou de exercer um certo fascínio, vendo cada um aquilo que ameaça as democracias que se tornaram orwellianas, o rosto anónimo e múltiplo do cidadão vigiado, espiado e massificado. Este ser abstracto, manipulado pelos novos senhores do mundo que controlam a sua mente e lhe ditam, discretamente a sua conduta. No momento da globalização da economia, da cultura global e da civilização única, começa a ganhar terreno aquilo a que alguns chamam de sociedade de informação global. Operando lado a lado, redes internacionais de carácter mafioso e o crime organizado, constituem novas ameaças porque controlam toda a espécie de circuitos clandestinos (prostituição, tráfico de drogas, venda de armas, disseminação nuclear). Em nome do progresso e do desenvolvimento, o

homem empreendeu a destruição sistemática dos meios ambientes naturais. Proteger a variedade da vida e a sua diversidade torna-se um imperativo.

Mas a um período de rupturas associa-se uma recomposição geral das forças geoestratégicas, das formas sociais. Por toda a parte a inquietação toma o lugar da esperança. O olhar do cidadão perscruta o futuro e entra em pânico quando observa, a ascensão das forças da desorganização e da anomia. O limiar da era planetária apresenta-se repleto de incógnitas, perigos e ameaças (Ramonet, 1998). Devemos encontrar novas formas de pensamento. O mundo anda à busca de uma nova estabilidade. A dissolução da identidade do Estado produz uma intensificação de confusões. Partidos e políticos são considerados como responsáveis pela crise global de uma sociedade que não oferece segurança, nem solidariedade e na qual se multiplicam as frustrações de toda a espécie. Diante dessa sociedade que se tornou estranha a si mesma, há dois tipos de rebeliões, por um lado, pessoas culturalmente equipadas para assumir a sua autonomia exigem, contra o poder do Estado e do dinheiro, a criação e a protecção de novos espaços de solidariedade autogerida e de actividades autodeterminadas. Por outro lado, temos a reacção regressiva daqueles que gostariam de reencontrar a segurança de uma ordem pré-moderna, estável, hierarquizada, fortemente integradora. O capitalismo está descreditado pelos seus próprios excessos. O discurso neo-fascista da extrema direita camufla sob as aparências populista, outros racismos e um forte sentimento anti-semita e constrói assim uma nova legitimidade.

Os cidadãos sentem que devem ser conquistados novos direitos do homem. Que à geração dos direitos políticos (século XVIII), em seguida, dos direitos sociais (séculos XIX e XX), deve suceder uma geração de direitos novos, ecológicos, que garantam aos cidadãos o direito à informação, à paz, à segurança, assim como à pureza do ar, da água e à protecção do meio ambiente. A protecção do meio ambiente impõe-se como um imperativo comum ao conjunto das sociedades. A convicção de que o planeta está em perigo aparece como uma das mais importantes tomadas de consciência política deste século. À sociedade do desperdício deve suceder uma sociedade de partilha. O requinte da diversidade cede o lugar a fulmi-

nante ofensiva da padronização, da homogeneização, da uniformização. Por toda a parte triunfa a cultura global. Instantaneidade, ubiquidade até há pouco tempo eram considerados super-poderes das divindades do Olimpo, actualmente passam a fazer parte do ser humano. Por toda a parte integrismos, fundamentalismos rejeitam uma concepção abstracta da modernidade, os nacionalismos ressurgem e exaltam paixões em torno de alguns traços culturais fetichizados. Aos regimes totalitários, característicos dos anos 30, sucede, um outro tipo de totalitarismo, o dos regimes globalitários. Apoiando-se nos dogmas da globalização e do pensamento único, não admitem qualquer outra política económica, negligenciam os direitos sociais do cidadão em nome da razão competitiva e abandonam aos mercados financeiros à direcção total das actividades da sociedade dominada. Um leque de distúrbios traduzem-se pelo desassossego social, explosão de desigualdades, aparecimento de novas formas de pobreza e exclusão, desemprego em massa, proliferação dos nacionalismos, dos integrismos, da xenofobia e um rápido desenvolvimento de preocupações éticas. Assim sendo, dois novos paradigmas estruturam a maneira de pensar: a comunicação e o mercado. A substituição da ideologia do progresso pela ideologia da comunicação implica reviravoltas de toda a espécie e a própria missão do poder político. O paradigma do mercado substitui os paradigmas da máquina, da organização. As leis do mercado tomam o lugar das leis da mecânica ou da história, como explicação geral do movimento das sociedades.

A vida é uma luta, uma selva. Darwinismo económico versus darwinismo social (apelos constantes à competição, à selecção, à adaptação). Os indivíduos dividem-se entre aptos e não aptos para integrar o mercado. Nas democracias actuais, um número maior de cidadãos livres sentem-se encanados por uma espécie de doutrina viscosa que envolve todo o raciocínio rebelde, o inibe, paralisa e acaba por sufocá-lo. Esta doutrina é o pensamento único, autorizado por uma invisível e omnipresente polícia de opinião pública. A actual racionalidade económica despreza o homem favorecendo a progressão de um irracionalismo social. E são tentadas pela fuga numa imagem irracional do mundo. Recorrendo a paraísos artificiais da droga, do álcool, esoterismo e às práticas ocultas. O planeta deriva para uma catástrofe ecológica global. A falência do modernismo, a crise económica, a aspiração

identitária provocaram uma espécie de desencantamento do mundo e favoreceram um especial fascínio pelo irracional. “Como se, no movimento lento das mentalidades, entre o terreno conquistado pela racionalidade técnica e o terreno perdido pelas religiões tradicionais, sobrasse uma espécie de *no man’s land* que seria ocupada por novas crenças ou formas arcaicas de religiosidade” (Ramonet, 1998: 85).

Nestes tempos de neoobscurantismo, descarregar a agressividade contida, interiorizada, pode apresenta-se como uma espécie de substituto da guerra. O bom dessa indústria esotérica corresponde a uma profunda regressão do indivíduo. A Europa vê-se confrontada com três graves crises: económica, demográfica e cultural. A complexidade da caótica situação contemporânea caracteriza-se por uma tríplice revolução, tecnológica (proliferação dos cibernmundos), sociológica (a democracia perde credibilidade, a economia está cada vez mais desconcertada do social) e económica (a economia impõe-se ao político). Esta tríplice revolução é acompanhada por uma mudança de dois paradigmas fundamentais sobre os quais repousava o edifício sociopolítico dos grandes Estados democráticos modernos: o progresso e a máquina. O progresso visava reduzir as desigualdades e excluir a violência nas relações sociais. A máquina considerava a colectividade nacional como uma espécie de relógio, fazendo funcionar colectivamente o sistema. Estes dois paradigmas estão a ser substituídos por outros dois: o paradigma da comunicação e do mercado. Esse imperialismo comunicacional exerce sobre os cidadãos uma autêntica opressão. Impondo-se como obrigação absoluta, inundando todos os aspectos da vida social, política, económica e cultural, ela exerce uma tirania. A tirania intimista pode também ser aplicada a uma espécie de catástrofe política, o Estado policial em que todas as actividades, todos os amigos, crenças de uma pessoa passam através de uma rede de vigilância governamental. Essa opressão intimista envolve o medo constante no sentido da claustrofobia. A intimidade é uma tirania. Não é a criação forçada, mas o aparecimento de uma crença num padrão de verdade para se medir as complexidades da vida social. É a maneira de se enfrentar a sociedade em termos psicológicos. A existência de intimidade frustra as expectativas que as pessoas têm de um encontro intimista, porque a natureza do homem é inte-

riormente tão doente ou tão destrutiva que, quando as pessoas se revelam umas às outras, aquilo que mostram são todos os pequenos horrores privados que em formas menos intensas de experiências são escondidos cuidadosamente. A extensão em que as pessoas podem aprender a perseguir agressivamente os seus interesses numa sociedade é uma extensão em que elas aprendem a agir de modo impessoal. Hoje em dia a possibilidade civilizada está adormecida. “Durante a nossa espera activa, olhos bem abertos, não devemos deixar-nos cair em pensamentos soporíferos, calmantes, consoladores (...) É bom recordar o aviso de Montesquieu: « a servidão começa sempre pelo sono». Contraponhamo-lhes Pascal «Não se pode dormir» “ (Taguieff, 2002: 156). Toda a sociedade dividida entre os que mandam e os que obedecem é uma sociedade de servidão. Está na altura de tudo mudar para que chegue ao fim esta servidão voluntária.



CAPÍTULO V
POSSIBILIDADES DE EMERGÊNCIA DE UM NOVO SENTIDO
PARA A CIDADANIA

“Estamos (os Homens) sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o Homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e no entanto livre, porque uma vez lançado no mundo é responsável por tudo o que fizer”.

J. P. Sartre

Entramos no século XXI imersos na crise da globalização. A unidade planetária é dilacerada, as solidariedades são conflituais. O crescimento industrial, técnico e urbano descontrolado tende não só a destruir a vida em ecossistemas locais, mas também a degradar a biosfera, ameaçando assim a vida humana. Estamos hoje mergulhados nestas incertezas e condenados a viver com estes enigmas. A ameaça mortífera é de natureza planetária e neste sentido a consciência ecológica é uma componente da nova consciência planetária. “Na era da inquietação pós-moderna e da incerteza pós-necessarista, é o futuro indiscernível que parece depender das pessoas, das suas escolhas e dos seus compromissos, o que deve aumentar a sua preocupação e a sua responsabilidade” (Taguieff, 2002: 145). Talvez ninguém tenha parado para observar que vivemos como máquinas e não somos programados para sentir e pensar. Essas “máquinas” destróiem diariamente árvores, animais, vidas. Nada importa, porque tudo acontece num simples piscar de olhos, sem imaginar que com isto estamos a programar a sua autodestruição. Onde nos leva este sistema que constantemente proclama o fim? Urge tentar encontrar novas formas de viver e conviver, procurar novos rumos, despertar para uma nova humanidade. A maioria dos cidadãos ainda não sente a sua cidadania terrestre. “Desobediência e responsabilidade: são essas as palavras alternativas que indicam as normas de uma abertura inventiva a um futuro problemático. Porque não basta o medo: a sua função é iniciar um despertar para os problemas inéditos colocados pelo desenvolvimento da tecnociência” (Taguieff, 2002: 145-146). Neste mundo que pretende reduzir a vida a uma comédia, não há tempo para dramatismos. Após a embriaguez pelo novo é necessário reflectir e de certo modo parar, rever o que foi e interrogar o que vai ser.

A lógica capitalista e consumista conduz à multiplicação sem solidariedade das necessidades, gera novas insatisfações, onde o bem estar e a abundância fazem brotar o tédio constante. A fonte de felicidade no processo de globalização significa um interesse por tudo, com o desejo de tudo abarcar (evasão do desperdício), está-se em todo o lado e em lugar nenhum, assumindo a face de uma sociedade

pouco risonha. Torna-se um círculo vicioso onde não há lugar real para a responsabilidade. “Estamos numa era agónica, de morte e de nascimento, onde, como nunca até hoje, as ameaças convergem sobre o planeta, a sua biosfera, os seus seres humanos, as nossas culturas, a nossa civilização (...) A Terra não nos pertence, nós é que lhe pertencemos. Tornámo-nos aparentemente os seus soberanos” (Morin, 1996: 22-23). Ratoeiras do admirável mundo novo. Quanto mais procuramos ressuscitar o real, mais nos dispersamos, com a utopia de despertar um dia no futuro num mundo visivelmente mais humano. Em pleno século XXI o ser humano não conseguiu, não soube ou não quis criar um planeta mais livre, equilibrado e justo. A crise económica, política, social e ecológica apresentou-se, ou é apresentada ao indivíduo como algo insuportável, mas que ainda tem saída.

O sistema económico mostra-se não só obsoleto como aterrador, mediante as suas vias de dominação e exploração. A destruição do planeta (desertificação, contaminação da água, do ar, do solo, erosão, desflorestação, atentados à biomassa) junta-se a um sistema de relações humanas baseado na sujeição, no individualismo e no consumismo material. Houve uma altura em que o ser humano pensava que todos os planetas rodavam à volta da Terra. Com o avanço científico descobriu-se então que o planeta não era o centro do universo, que não era por ele que os outros planetas se regulavam, e que era ele antes, que rodava em torno do sol. Ganhou-se consciência que o planeta terra, apesar de único, é apenas um minúsculo grão de areia no sistema solar e no universo. A mesma atitude era tida com a natureza. Pensava-se que o ser humano era a lei pela qual a natureza se regula, mas agora descobriu-se que a natureza não roda à volta do ser humano e que somos apenas um dos milhares seres que coabitam neste planeta. A diversidade dos seres vivos é um factor essencial para a estabilidade da natureza e é essa biodiversidade que garante o equilíbrio ecológico. Se todos concordarmos que fomos nós, seres humanos, os responsáveis pelo caos ecológico em que se encontra o planeta, também temos de pensar que a responsabilidade ética é de todos nós que deve partir. Mas como podemos falar dela se nas relações sociais do dia a dia não a praticamos, excluímos-la de qualquer participação? Como podemos dizer-nos ecológicos se vivemos numa organização social baseada não na nossa natural diversidade, não na

nossa natural liberdade e igualdade como iguais seres humanos que somos? Porque buscamos na natureza exemplos para justificar as injustiças e atrocidades que se cometem nesta sociedade e não aplicamos a nossa inteligência na criação de uma organização social eticamente responsável? Lutar pela preservação da vida na terra é lutar por uma sociedade mais humana. Como deixaremos nós de explorar os animais e a natureza, se entre nós, seres humanos, vivemos à custa da exploração de uns e de outros? Com o planeta à “beira da morte” chegou a altura de cortar o mal pela raiz. O homem está a fazer todo o possível por intoxicar o seu meio natural, tornando a terra inabitável. Se o homem da nossa época não se comprometer na luta pelo melhoramento das suas condições de vida, então a crise ecológica, pode ser mais devastadora do que a crise económica e as guerras. É esta a perspectiva trágica da era nuclear, do capitalismo desenfreado e irracional, próprio do modelo norte-americano.

Os riscos multiplicam-se à medida que a industrialização se intensifica à escala global. O mundo encontra-se perante aquilo a que se pode chamar uma armadilha de recursos. Quanto mais a população cresce, mais ela utiliza recursos não renováveis e contribui para o aumento da população. O impasse humano oscila entre viver racionalmente ou morrer imprudentemente. Há que escolher entre a vida solidária, livre e eticamente responsável ou morrer na agonia lenta de uma sociedade caótica, violenta, ameaçada por uma dupla crise (económica e ecológica). Por queremos uma relação diferente com a natureza e com o mundo não significa que pretendemos ser o seu soberano, mas uma aspiração a um outro modo de vida e outras necessidades. Neste momento pelo qual passa a humanidade, existe o perigo da técnica vir a dominar o mundo, a sociedade e a natureza, anulando, ou esquecendo os conflitos sociais. As mudanças genéticas possíveis (vegetais, animais e humanas) já alteraram irreversivelmente o curso da história. Trata-se assim, da superação do esgotamento dos mitos, do envelhecimento irreversível do mundo e das pessoas e de voltarmos ao fundamental, à essência da nossa vida. Contra o fracasso da história e da precaridade da nossa passagem terrena, somente a ideologia e as decisões humanas têm capacidade para recriar a imagem do eterno retorno e da eterna permanência, da busca da nossa imortalidade quanto espécie, em mega-

protesto contra a fragilidade da nossa transitória condição social e humana. É neste sentido que Hans Jonas (1997), um dos notáveis pensadores da sua geração re-define as condições para um novo pronunciamento ético, baseado no princípio da responsabilidade, capaz de pautar os comportamentos humanos na nova dimensão planetária da globalização. Detectou a caducidade dos termos em que tradicionalmente se exprimiam os questionamentos dirigidos pela ética ao progresso científico, ressaltando a impotência da ética e da filosofia contemporâneas face ao homem tecnológico, que possui tantos poderes não só para desorganizar, como também para mudar radicalmente os fundamentos da vida, de criar e destruir-se a si próprio. Uma sociedade sem projecto político, entregue às forças do mercado, absorvida no ideal da produção máxima só pode levar a um crescimento das desigualdades sociais e das crises ecológicas. É portanto urgente dar novamente sentido e conteúdo à política. Os sucessivos progressos da ciência e das suas utilizações técnicas reforçaram cada vez mais o sentimento de que os homens eram mestres e donos da natureza. Durante a segunda metade do século XX, depois da expansão que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, este movimento de emancipação chegou aos seus limites, um sentimento de impotência espalhou-se pelo planeta, levando a um esvaziamento do político.

O poder das actuais tecnologias é de tal ordem que se multiplicaram as consequências para o meio natural, para as outras espécies vivas, vegetais ou animais. Uma exaltação narcísica que tendencialmente construiu sob o modo de oposição e até mesmo de antagonismo, a relação entre homem e natureza. Os deslumbramentos da técnica e da tecnologia para além de trazerem novas vulnerabilidades e novas dependências, trouxeram efeitos perversos à escala mundial. A técnica nunca conseguirá suprimir todos os riscos, provocando constantemente sempre novos riscos. Todavia, não se trata de rejeitar a noção de progresso nem de mergulhar num fatalismo anti-técnica. Trata-se sim de domesticar o próprio progresso, uma vez que este no plano imediato apenas nos diz o que se pode fazer sem revelar se isso é bom ou é mau para a humanidade. O princípio da propriedade e o consequente poder económico não deveriam dar aos seus detentores o direito de imperar arbitrariamente sobre a vida dos outros. O produto de um determinado

modelo de desenvolvimento promove mudanças no ponto de vista sociocultural, económico, político e ambiental para a população e traz consequências para o indivíduo.

Nessa fundamentação, Hans Jonas (1996) procura legitimar filosoficamente a passagem, desautorizada pela filosofia moderna, do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser. Essa legitimação tem como objectivo, oferecer fundamentação à ideia central de dever e responsabilidade do ser humano relativamente à natureza e ao futuro das gerações humanas sobre a terra. O homem é o único ser que tem responsabilidade, logo pode escolher consciente e deliberadamente as alternativas de acção e essas escolhas têm consequências. A responsabilidade é um dever, uma exigência moral e emana da liberdade. Para Hans Jonas (1997), a responsabilidade moral parte de uma constatação fáctica (a vulnerabilidade da natureza na era da técnica) e por um respeito a todas as formas de vida. Num momento em que não há mais limites para o poder económico e financeiro, o poder político continua dependente do princípio da soberania dos estados. O que faz com que a relação de forças se encontre não só desigual mas também invertida. O pensamento ecológico apresenta-se ao mundo com pretensões de universalidade, questionando o desenvolvimento e os modelos de sociedade. A ciência e a técnica modificaram as relações entre o homem e o mundo. Hoje a natureza está débil e ameaçada, por isso o homem tem o dever moral de a proteger. A ideia fundamental sobre a sustentação da ética jonasiana reside na experiência da vulnerabilidade. Ou seja, as gerações actuais têm a obrigação moral (imperativo categórico) de possibilitar continuidade da vida e da sobrevivência das gerações futuras. O ponto de partida é a figura de Prometeu desacorrentado como símbolo das novas possibilidades com que a técnica moderna equipa o agir humano. Esse agir exige uma normatização ética que seja adequada às novas dimensões de responsabilidade. Esse desafio surge como a necessidade de se repensar o desenvolvimento na sua dimensão social. Ou seja, recoloca a crítica dos sistemas existentes, obrigando o capital a confrontar-se com o meio ambiente. No entanto, deve-se ter cuidado para que esses ideais não se transformem numa procura messiânica por um progresso ilusório e infinito. Essa preocupação foi mais acentuada sobretudo

quando as questões sobre a degradação ambiental começaram a impor-se no cenário da globalização.

Duas dinâmicas contrárias determinantes para o futuro do planeta concorrem lado a lado, por um lado, as grandes empresas mundializadas, movidas por exclusivas preocupações financeiras, irão continuar a servir-se da tecnociência num espírito de puro lucro sem olhar a mais nada. A relação com povos e pessoas continuará a ser puramente instrumental. Por outro, há sinais bastantes visíveis de uma aspiração à responsabilidade pelo passado, pelo presente e pelo futuro das novas gerações. O que implica uma concepção do desenvolvimento que tenha em conta o sentido da equidade, do respeito pelo ambiente (vital para toda a humanidade) com um alerta permanente sobre os riscos constantes. Para que a instância política readquira credibilidade e meios de acção é indispensável alcançar um novo equilíbrio. Esse projecto de uma nova racionalidade traduz-se na necessidade de se buscar uma nova ética. O retorno ao questionamento ético a que assistimos nos mais diversos sectores da vida social significa uma procura de uma nova ordem social resultante da mudança acelerada das sociedades. Esta procura deriva do novo sentido ético para o ser humano e encontra-se quer nos direitos humanos, quer na cidadania, no respeito pelas minorias, na conservação da vida e da natureza, na defesa da liberdade e sobretudo na responsabilidade individual/ colectiva. Para Hans Jonas (1997), o dever de responsabilidade compreende três aspectos fundamentais: i) a existência de um mundo habitável, mas não um mundo qualquer, tem de ser um espaço de habitação humana autêntica; ii) a existência de uma humanidade, porque um mundo sem homens, sem humanidade equivale a nada, desaparece o ser; iii) a humanidade autêntica precisa de ser uma humanidade criadora para se tornar humana.

A evolução tecnológica permitiu ao homem auspiciar a se tornar independente dos caprichos e limitações da Natureza, isto é, o homem chegava a um nível onde supostamente dominava e usava a seu belo prazer a própria Terra. A concepção absolutista ou absolutizadora da ciência reivindica um estatuto de superioridade e de domínio frente a todas as outras formas de representação do mundo,

contribuindo majestosamente para desmascarar tanto o seu lado libertador como aterrorizante. Por um lado, liberta inúmeras potencialidades naturais e humanas no sentido do bem estar, do conforto, da segurança, do prazer, do conhecimento e da qualidade de vida do homem, melhorando as condições das suas possibilidades físicas, por outro, constitui por vezes uma provocação aos ambientes naturais e às leis da natureza, inclusive à natureza do corpo humano. De onde surge a questão: “O nosso corpo ainda nos pertence?” (Braustein, 2001:180). Ou a vontade de tocar as fronteiras do desconhecido ultrapassa a ficção científica? Desencantamento do mundo, diria Weber. Resta a hipótese de uma reversibilidade poética dos acontecimentos, dirá Baudrillard. Apenas satisfazemos através da ciência e da técnica os nossos sonhos ou as mais desvairadas utopias *in situ* e *in vitro*. É preciso pensar e gerir o mundo da técnica, já não basta apenas vivê-lo. Torna-se imperioso formular questões que equacionem o papel da ciência na vida das pessoas, da relação com a natureza, das suas potencialidades e limites. Vista como o remédio para todos os males, à semelhança de um deus que age de forma enigmática e de um demónio que a espreita e a atemoriza. Ou seja, o desejo de ser capaz de produzir efeitos intencionais sobre o mundo exterior (quer humano, quer não humano), aquilo que Bertrand Russel (1990) designa de amor pelo poder, claramente ilustrado pela 3ª tentativa de Cristo no deserto (são-lhe oferecidos todos os reinos da terra se ele cair e adorar satanás). Se, por um lado, todas estas conquistas trazem na sua esteira renovadas esperanças de melhoria da qualidade de vida, por outro criam uma série de contradições que necessitam ser analisadas responsabilmente com vista ao equilíbrio e bem-estar futuro da espécie humana e da própria vida no planeta.

O referencial teórico de Hans Jonas (1997), baseado numa proposta de ética secular não utópica e não antropocêntrica, permite fundamentar o valor da responsabilidade, prescrevendo uma ética para a idade da técnica, denunciando um “gnosticismo” encoberto do espírito da modernidade. A sua principal referência é a crise da modernidade e diagnosticou na modernidade um totalitarismo tecnológico. De tal forma, que considerou o nazismo como uma expressão última de um mundo em que Deus renunciou ao poder para que o homem pudesse existir, por

isso a técnica é o ponto de partida para a existência do mal. A percepção dos limites do crescimento desenfreado e da consciência de que o progresso económico serve apenas de base para o consumo, leva-nos a idealizar uma nova ética, baseada numa relação de responsabilidade enquanto factor decisivo para a nossa mudança de pensamento e de atitude existencial. O avanço técnico, em vez de reduzir tem criado necessidades e funciona como uma ameaça para a sociedade e não como uma promessa de salvação. Ou seja, vê-se diminuída a crença de que será capaz de oferecer respostas a toda essa problemática planetária. Somos convidados a responder e a pensar diferente, a reformular as razões do pensar instrumental, com sua ideia ilimitada de progresso. Urge, portanto, uma relação harmoniosa e musical com o espaço circundante. Sem esta, estamos a comprometer a existência saudável dos seres no presente e abolindo a possibilidade de existência de gerações futuras.

Uma sociedade repleta de informação, mas que pouco a pouco converte o homem num ser superficial, indiferente, concebido na apologia niilista: “hedonismo-consumismo-permissividade” (Rojas, 1994: 5), gerando intrinsecamente um grande vazio moral. Dele advém um certo pragmatismo de usar e esbanjar, aspirando ao poder, à fama, ao prestígio social onde a sua moral se converteu numa ética de regras de urbanidade ou numa mera atitude estética. É a metafísica do nada versus superabundância do resto? Ou será que vivemos numa sociedade demasiado estável e previsível na qual todas as pessoas se tornaram simples peças de uma vasta máquina económica e social como anteviu George Orwell (1999)? Ou somos regidos pela utopia do ideal apático como diria G. Lipovetski (1988)? Nesta perspectiva, a profecia de Orwell (1999), nunca esteve tão próxima de se concretizar, apesar de ser uma advertência racional e longamente premeditada contra as tendências totalitárias existentes nas sociedades, a orientação que o mundo actual toma, por via da tecnologia domina por completo a sociedade e o indivíduo. Desta forma, o “self-service narcísico” de que nos falava Lipovetsky (1988), exprime-se a partir de uma nova performance das tecnologias ao transcender a percepção corporal multiplicada pelo surto da apatia de massas. O mundo dos objectos manipulados pela ciência-técnica tornou-se o mundo fantasmagórico das ima-

gens, seres mais perfeitos e adequados às novas necessidades, não apenas pela incorporação de tecnologias, mas pelo próprio redesenhar do corpo biológico. Uma autêntica profecia de Nietzsche (1988): no fim, o mundo verdadeiro transforma-se em fábula. Henri Bergson (1992), demonstra claramente que a técnica se encontra intimamente ligada ao esforço do ser para existir humanamente. Pensar a técnica é pensá-la como um rosto que ganha forma física através das mãos do homem. Para Karl Popper (1974) o caminho da humanidade é só um, o da sociedade aberta. Todavia, alerta-nos: "(...) Se nos deixarmos cair na tentação de delegar nos outros aquilo que nos compete para encontrar a felicidade, se nos juntarmos à incumbência de carregar a cruz que nos pertence, a cruz da humanidade, da razão, da responsabilidade, se nos falhar a coragem e abandonarmos a luta, então teremos que tentar fortalecer-nos na compreensão clara e simples da decisão tomada: o regresso ao estado animal" (Popper, 1974: 210). As novas tecnologias são tecnologias da cibernética², veiculam a perspectiva de uma humanidade unida, mas também de uma humanidade reduzida a uma uniformidade. Simbioses de comunicação entre os homens e máquinas, de interactividade conflitual entre os seres vivos e os objectos técnicos.

Pretende-se exceder os limites dos sistemas, o absolutamente grande, o "sublime tecnológico", desvendar territórios antes não possíveis, expandir o nosso aparato sensorio para poderes ultrahumanos. É possível uma coisa assim? A essência daquilo a que Nietzsche (1997) chamou o "super-homem"? São questões de ordem ética, têm um pressuposto fundamental que se prende com a liberdade do homem, liberdade de poder decidir acerca do seu destino, de poder criar uma nova espécie humana, basta relembrarmos todos os exercícios no domínio da reprodução artificial, clonagem e a descodificação do genoma humano. Ei-nos então lançados em plena discussão sobre a natureza do homem, a liberdade, os valores que guiam a sua acção, a civilização da técnica que alude à noção heideggeriana de *Ge-stell*. Colocando-a como um desafio à natureza, a técnica para Heidegger (1967) chama a natureza à razão, ou seja, mais do que uma acção sobre a natureza

² A origem do termo "cibernética" deriva do grego *Kubernân*: «dirigir». Trata dos processos de comando e de comunicação (controlo) entre os homens e as máquinas.

no sentido de se servir dela, a técnica manifesta uma intenção metafísica, que é revelar os segredos da natureza. Esta essência da técnica, segundo Heidegger (1954), conduz-nos a um apelo libertador, onde na relação imediata do homem com o seu desejo de sentido, o sentido está liberto das “clareiras do ser”.

Libertado por este triunfo da racionalidade, o espírito técnico é uma provocação de acesso à verdade, como um processo de revelação (reconquista do ser). Numa relação de inputs-outputs, os diálogos estendem-se à mobilidade do simbólico, ao espaço ritualizado pelo imaginário social, pela secularização e desrealização que caracteriza a sociedade tardo-moderna. Os tempos tecnológicos modificam as nossas relações com o mundo, provocam uma ameaça do corpo próprio em proveito do corpo virtual, o corpo vive fora dele e desdobra-se em processos cognitivos e mentais de auto-imagem e de identidade a partir de situações vividas com máquinas. Não há ganhos sem perdas, não há ganhos tecnológicos, sem perdas ao nível do vital, diria Paul Virilio (2000), mas a verdade é que a técnica coloniza o corpo do homem como colonizou o corpo da terra. A técnica representa a crise do humanismo, não só porque o seu triunfo negue os valores humanistas, mas porque representando o desfecho da metafísica o sujeito é ultrapassado a favor da objectividade e da simples presença. Isto significa que o contorno da sociedade tecnológica terá trazido um novo modelo de vinculação- homem/máquina e uma subordinação à técnica sob novos princípios como ideologia, poder, utopia e sociabilidade. As formas de uma determinada sociedade vão-se cristalizar em objectos técnicos, nas instituições e no imaginário (religião). É neste conflito que se enraíza para Simmel (1988), “o trágico da sociedade”. Onde tudo é imagem, os lugares são simulados, a precisão fica relativizada, a velocidade converte-se num cenário de passagem e transforma o homem num eterno viajante.

Os efeitos da tecnologia sobre a sociedade são profundos e abrangentes e cada vez mais fazem parte do nosso quotidiano sob intensa discussão. Hoje a natureza torna-se sujeito interactivo e o homem assume-se como uma cobaia, vivo ou inanimado, graças à técnica produz um efeito imediato, aquilo que Virilio(2000) designa, “uma perturbação na percepção”. Os avanços da sociedade ci-

entífico-tecnológica trouxeram uma nova concepção do homem na organização social, económica e política, apresentando profundas mudanças no meio ambiente em que vive, onde o único imperativo de lucidez que o anima é o de voltar-se para si mesmo em busca de respostas para os problemas da sua condição existencial. A relação homem-mundo nunca foi uma relação pacífica (domínio da razão versus domínio da violência). Ernst Jünger (1990) introduziu uma expressão incontornável relativamente ao ser da técnica e ao ser do mundo: mobilização total. Para Jünger (1990), foi na guerra (mobilização de homens e armas ao serviço da nação) que se manifestou a racionalidade e desejo de poder da tecnologia, devastadora mas também sedutora, cujo espectáculo não é senão de fruição. A técnica (na sua forma guerreira) não se tornou um escravo mas um tirano imortalizado. Não coincidindo com o seu próprio tempo, Jünger foi quem melhor exprimiu a novidade da guerra moderna, mobilização da estética massiva no universo da eficiência técnica. Modelo esse que o bolchevismo, fascismo e nazismo adoptaram como paixões irracionais de selvajaria e terror. Nesta situação paradoxal, para muitos a humanidade encontra-se no limiar de um período catastrófico, enquanto que para outros, num exacerbado período de abundância material.

Estamos na época dos artefactos electrónicos, veículos de mediação social capazes de criar um espaço individual de auto-conhecimento, veículos silenciosos de uma nova cultura. Veículos esses que se tornam fundamentais para a criação de novas formas de competência no trabalho, de novos indicadores de status e prestígio social. Ao revitalizar, rejuvenescer e aperfeiçoar o corpo através de cirurgias plásticas, transplantes de órgãos, implantes de micromáquinas, manipulação genética, estará esta tecno-sociedade a ressuscitar o mito de Frankenstein? Enquanto produto do sistema social capitalista contemporâneo, estes artefactos foram invadindo aos poucos todos os espaços da vida social desencadeando um processo de desintegração fisiológica e demográfica, ocultando a nível individual e colectivo o lugar real que esses objectos ocupam não no espaço físico da vida doméstica, mas da estruturação da vida simbólica, viabilizando novas práticas sociais. Assumem-se como um traço histórico de alternativa entre o individual (o privado) e o colectivo (público), reflectindo uma necessidade criada pelo consumo, propiciam enrai-

zamentos culturais sustentados por utopias condutoras da vida social. A contemporaneidade significa um duplo desafio à ética, por um lado pela extinção de alguns ideais morais da modernidade mas por outro, porque levanta questões do valor da ética em contexto tecno-científico. A nossa civilização (tecnológica) acompanhou uma metamorfose qualitativa da natureza da acção humana, desencadeou-se uma consciência de apocalipse progressivo decorrente dos riscos do aperfeiçoamento técnico e do conseqüente abuso de domínio sobre a natureza. Acreditava que tudo poderia ser controlado racionalmente, onde a natureza não era da sua responsabilidade. Ela cuidava de si e também do próprio homem. Essa relação descomprometida com a natureza, mas eticamente voltada para o ser humano criou no homem, no decorrer dos anos, uma cultura e uma ética puramente antropocêntrica. A natureza, desconhecida e temida, seguia fluentemente os tempos, sem necessidade de cuidado. Algo que não se suspeitava até perceber-se o tamanho da vulnerabilidade que dá ao homem perante a responsabilidade da biosfera inteira em que vivemos.

As éticas tradicionais, racionalistas e iluministas fruíam de uma base antropológica, compartilhando das seguintes premissas: i) a condição humana era determinada pela natureza do homem e pela natureza das coisas com regras e critérios imediatos para cada situação como um dado intemporal e constante; ii) o bem e o mal permaneciam próximos do acto (esta era a proximidade dos fins), antes do imperativo "tu deves" antecedia o "tu és" ³; iii) a responsabilidade humana estava estritamente delimitada tal como o alcance da própria práxis. Orientadas para o *hic et nunc*, as máximas da ética tradicional tinham uma interpretação antropocêntrica e tudo o que tivesse a ver com o mundo não-humano (definido desde os gregos como o reino da *techne*) era eticamente neutro pressupondo uma inalterabilidade da acção humana. Somos portanto, condenados a abandonar a ética antropocêntrica tradicional, onde os nossos valores prevaleciam em detrimento dos valores naturais e animais, e ao mesmo tempo percebermos que a tecnologia e

³ Reafirmadas em máximas de ética tradicional como: "Ama o teu próximo como a ti mesmo"; "Faz aos outros o que desejaras que te fizessem a ti" e "Busca a excelência desenvolvendo e realizando as melhores potencialidades do teu ser enquanto homem" (Jonas, 1997 :22).

a ciência não eliminaram a fome, a violência e ainda serviram para aumentar a desigualdade entre os homens e ameaçar o futuro pelas novas armas e pela degradação ambiental. Por fim, somos intimados a conceber uma nova civilização planetária que leve em consideração apenas um único e essencial princípio: a vida de uma nova ética orientada para o meio ambiente como forma solidária de uma nova relação ser humano-natureza. Conceber uma nova ética que não inclua o meio ambiente como digno de direitos e deveres é continuar a calcorrear os mesmos caminhos cartesianos que até agora percorremos.

Vivia-se um período cultural e civilizacional de autoconfiança cuja acção e responsabilidade humana estavam definidas dentro dos limites da racionalidade, onde a verdadeira moral tinha razão de ser quando originada em plena autonomia da vontade e do entendimento. Acentuavam-se o Vernunft e o Verstand que tanto o Kant (1960)⁴ proclamava. O bem e o mal de cada acção eram decididos globalmente no contexto em que era produzido e ninguém era responsável pelos efeitos subsequentes irreflectidos de um acto bem intencionado, contrariando o Willkur⁵ e apelando ao ratio cognoscendi da liberdade⁶.

Hans Jonas (1997), a propósito desse período, remata afirmando: “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo” (Jonas, 1997: 23). Ultrapassado o apogeu do Iluminismo e dos ideais fundados na razão optimista (progresso, liberdade e verdade) aproxima-se o discurso da incerteza, da negatividade absoluta, da assíntota fatal contaminação técnica. Nesta sequência, Hans Jonas considera que tudo então mudou decisivamente com as alterações introduzidas pela técnica moderna: “A técnica moderna introduziu acções de magnitude tão diferente, com objectos e consequências tão novas, que o marco da ética anterior não pode já abarcá-los” (Jonas, 1997: 24). Também Vattimo no mesmo sentido, afirma que “A técnica aparece como a causa de um processo gene-

⁴ Para Kant não existiam duas faculdades diferentes: uma para o pensamento e outra para a acção. O homem apenas tem uma faculdade da razão (VERNUNFT) que pensa e age racionalmente e uma faculdade do entendimento (VERSTAND) que conhece através dos juízos.

⁵ Segundo Kant, op. cit. quando o homem age contra a própria razão, não está a usar a sua liberdade mas o livre-arbítrio (WILLKUR).

⁶ Acção conforme à lei moral ou dever. Cf. E. KANT: op. cit.

realizado de desumanização, que compreende quer o obscurecimento dos ideais humanistas da cultura, a favor de uma formação do homem centrada na ciência e na habilidade produtiva racionalmente dirigida” (Vattimo, 1997: 32). Hans Jonas (1997) chama a atenção para os sistemas de explicação do mundo elaborados na segunda metade do século XIX como o marxismo ou o funcionalismo que enfatizavam a visão positivista, teleológica e material da evolução humana. Pode-se dizer, na óptica weberiana que os valores sociais impostos pela modernidade eram perfeitamente previsíveis e racionalizados: “Racionalização generalizada da existência” (Weber, 1994). O próprio Hegel (Cruz, 1995) construiu o seu sistema com base no modelo de apropriação do mundo pelo homem. Mas nada disto é considerado como uma perda, só porque a modernidade fez ruir a definição das normas. A modernização não acontece através do abandono da tradição, mas só se realiza através de *Verwindung* que Heidegger (1954) exprime mediante o apelo ao *Ge-Stell* que representa todo o conjunto da técnica moderna, uma provocação recíproca de homem e ser. Nietzsche (1997) de certa forma anteviu esse momento, em que o homem foi superado pelas máquinas, assinalando a fusão do biológico com tecnológico. Elegendo o niilismo como a filosofia do futuro, exprime a vontade criadora dos valores do futuro intrinsecamente ligados à expansão das forças da vida. Este sentimento nihilista paira sobre o homem contemporâneo, desencadeando o que se anunciava desde os muros da polis: a vontade de poder disfarçada em apetite de saber, a usurpação técnica e científica que tanto preocupava Heidegger (1954).

A ideia que Aristóteles (1997) tinha do homem, animal social e político, perde sentido em sociedades onde reina uma ideologia tecnicista que encara o ser humano como *homo faber*. Para Hans Jonas “ Passamos agora a uma técnica como meio ambiente que condiciona o próprio agir. Um ímpeto infinito da espécie, sendo a técnica a verdadeira vocação do homem, num processo permanente e auto-transcendente” (Jonas, 1997:27). Depois de demonstrar a ineficácia dos antigos imperativos éticos perante os ilimitados poderes da técnica, nomeadamente o imperativo categórico kantiano: “Age de tal maneira que possas desejar que a máxima da tua acção se transforme numa lei universal”, formula o seu imperativo de res-

ponsabilidade: “Age de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a preservação da vida humana futura” (Jonas, 1997: 30). O imperativo categórico kantiano dirigia-se ao comportamento privado do indivíduo, enquanto que o novo imperativo da responsabilidade dirige-se ao comportamento público e social. Este imperativo categórico é emotivo porque a opção pelo dever ecológico e biotecnológico parte do sentimento de superioridade da vida. É prudente e de certo modo aristotélico porque defende um critério de moderação para a vida humana, nem tudo o que se pode fazer se deve fazer. E é deontológico e pós-kantiano porque assume a sobrevivência da vida (a vida humana criadora) como exigência imperativa e universal. O novo imperativo pretende demonstrar que nos é lícito arriscar a nossa vida mas a vida da humanidade não. Este novo imperativo dirige-se mais à política pública do que à privada, apela à concordância dos efeitos últimos do indivíduo para a continuidade da actividade humana no futuro. Remete-nos para um futuro real previsível como dimensão aberta de nossa responsabilidade. Hans Jonas (1997) entende que os governantes possuem uma responsabilidade muito grande com o futuro da humanidade e com o bem-estar das gerações futuras. A previsão do governante está na sabedoria e na medida em que aplica ao presente. Para o autor, as responsabilidades são maiores na acção política pública que na privada, mas a sua ética deve ser uma ética orientada sempre tendo em vista o presente. Ao criar condições éticas de convívio em sociedade, os governantes contribuem para que os cidadãos de determinada sociedade busquem valores mais altos, predispondo-se a sacrifícios para o bem comum, tanto na sociedade presente como nas sociedades futuras.

Os velhos preceitos da ética do “próximo”, de justiça, caridade, honestidade e honra permanecem válidos na esfera quotidiana da acção humana, embora insuficientes no domínio crescente da esfera da acção colectiva, no qual o agente, a acção e o efeito impõem à ética uma dimensão de responsabilidade nunca antes idealizada. Hans Jonas salienta que “a limitação própria da proximidade espacial e da contemporaneidade desapareceu, varrida pela dispersão temporal e espacial das sequências de causa-efeito que a práxis técnica põe em marcha, mesmo quando empreendida em função de fins próximos” (Jonas, 1997:25). Recuando no tem-

po, já Platão exaltava a responsabilidade do homem em torno de uma liberdade absoluta da qual não se separa a conquista da felicidade. Este carácter cumulativo, onde os efeitos vão-se somando uns aos outros, poderá associar-se ao conhecido efeito da borboleta: o simples esvoaçar da borboleta no Amazonas provoca um furacão nas Caraíbas. O que tem implicações inesperadas e talvez irrecuperáveis se identificarmos a importância do conhecimento tecnológico e reconhecermos a ética que acompanha o poder de agir tecnicamente. Segundo Hans Jonas, este nosso agir com efeitos advém a longo prazo a necessidade “ de uma nova espécie de humildade, causa do excesso do nosso poder de agir face ao nosso poder de prever e ao nosso poder de avaliar e ajuizar ” (Jonas, 1997:43). É importante ressaltar que o objecto de questionamento de Hans Jonas não é a validade da ética nos seus fins próprios, mas a sua insuficiência perante as novas acções humanas, totalmente adulteradas pelo predomínio da tecnologia e da ciência. O predomínio do homo faber incitou o homem a recriar o já criado e causou dúvidas éticas pouco comuns. Esta intervenção poderosa do homem na natureza desafia a ética perante situações humanas jamais pensadas. Cabe a uma ética do futuro (reformulada e holística) estabelecer as normas de conduta. Para Hans Jonas (1997), trata-se da ética do “aqui” e “agora”, para que mais tarde haja um “aqui” e “agora”, pois se não agirmos a tempo, as gerações futuras não terão sequer tempo de agir.

Virilio (2000) acrescenta que “toda a sociedade é uma sociedade de corrida”, estabelecendo a ligação entre a velocidade e o poder (o poder dromocrático) que reproduz movimento instantâneo, um poder absoluto com atributos quase divinos: “ubiquidade, a instantaneidade, a imediatividade; a omnividência e a onnipotência” (Virilio, 2000:49). Ao legitimar o princípio da responsabilidade, Hans Jonas confronta-nos com a impossibilidade de pensar o nosso dever moral sem recorrer à religião. Esta crença de antecipar o bem ao mal é-nos dada pela heurística do medo. O medo como propulsor da atitude ética. É a ameaça de um futuro sombrio que cria um fosso entre o possível e o já alcançado. Nesta luta às cegas, a heurística do medo visa acautelar-nos, produzindo olhos cada vez mais perfeitos para evitar o pior. Diante das ameaças que nos cercam, o medo pode ser, por enquanto, o substituto da virtude e da sabedoria. A ética existe para ordenar

as acções do homem e regular o seu poder, ela funda valores e ao mesmo tempo preserva-os. Por isso, novas capacidades de acção requerem novas regras éticas, ou talvez uma nova ética para um relacionamento com o meio ambiente que não seja de dominação. O princípio de precaução referido por Hans Jonas (1997), deve ser absoluto sobretudo quando o risco envolve a espécie e não apenas o indivíduo.

O que importa para Karl-Otto Apel é “assumir uma responsabilidade moral face às consequências directas e indirectas da prática humana na época da planetarização da técnica industrial” (Apel, 1987:60), pois a modernidade incutiu-nos uma ética individualista. Esta tecnosfera pós-industrial exige uma maior atenção face ao desconhecido. Deste modo, Hans Jonas acentua que “o reconhecimento da ignorância torna-se assim no universo do dever de conhecer e, por esse meio, parte integrante da ética que tem de governar, sendo cada vez mais necessário auto-policiamento do nosso poder excessivo. Nenhuma ética anterior tinha de levar em consideração a condição global de vida humana e o futuro distante ou até mesmo a existência da espécie” (Jonas, 1997:26). Demonstrando que a acção humana se alterou, propondo os fundamentos da chamada ideologia ecológica e acrescentando a biosfera do planeta face à vulnerabilidade da natureza pela intervenção tecnológica do homem. Traz ao debate ético uma nova concepção de direitos e deveres que questionam a responsabilidade humana sobre a condição extra humana da natureza. Esta nova dimensão ética significa o reconhecimento alargado dos fins em si mesmo para além da esfera do homem (do agir humano) e faz com que o bem humano inclua a precaução de todas as coisas extra humanas. Para o autor, o direito do outro é o reflexo do meu dever de respeitar a sua liberdade e a sua singularidade, porém, o outro ainda não-existente não tem a possibilidade existencial de provocar o meu dever. Desta forma, há uma relação desigual. O ser presente, digno de direitos e deveres e o ser futuro, talvez nunca tornado ser, como alguém que merece existir e tem direito de existir. Contudo, Hans Jonas (1997) refere que é possível a cada um de nós desejar a felicidade das gerações presentes em detrimento das gerações futuras e vice-versa sem que isso provoque uma contradição racional, mas ao querermos o nosso fim não estamos qualificados a fazê-lo em nome do fim da humanidade. A presença do homem no mundo era

inquestionável e disto partia qualquer obrigação no comportamento humano. Hoje, essa presença tem a obrigação de garantir a existência física deste mundo, ou seja, protegê-lo das ameaças que o põem em perigo. Segundo Hans Jonas (1997), a ação humana tem que ser pensada sem autocontradição como prática universal dessa comunidade. Para o autor, não há autocontradição na ideia de que a humanidade deixe de existir ou de que a felicidade das gerações actuais se dá às custas da infelicidade ou inexistência das gerações futuras. Da mesma forma que, não há autocontradição de que a existência das gerações futuras se dê devido a sacrifícios e a um parcial extermínio das presentes. A diferença entre as duas afirmações é que numa a humanidade continua, na outra não.

Ou seja, o que sobressai é que Hans Jonas (1997) vai para além do simples sentimento de reconhecimento face às gerações futuras, submetendo sempre a nossa conduta à reflexão moral do agir colectivo, acrescentando assim o dever de responsabilidade. Pretende ser uma ética do futuro, não apenas para ser levada a cabo no futuro, mas uma ética que se preocupa pelo futuro e da necessidade de o proteger. A proposta de Hans Jonas (1997) para um princípio de responsabilidade traduz-se num princípio baseado nas relações “gratuitas” entre os seres humanos (entre si) e a natureza. Uma relação onde não prevaleçam os direitos e deveres de uma ética antropocêntrica, mas o espontâneo desejo de contribuir para a existência feliz de gerações futuras. É uma responsabilidade solidária, de méritos naturais e não unicamente de méritos pessoais. Todavia, poderemos cair facilmente numa espécie de negativismo existencial e acreditar que não somos responsáveis pelo futuro da nossa espécie, mas somente pelo futuro da nossa geração ou da geração seguinte. Para Hans Jonas (1997), a responsabilidade que temos para com a geração seguinte é uma relação altruísta, onde nos despojamos do nosso ser em função da continuação da nossa espécie. Ser altruísta é uma característica inata da natureza humana, porém, devido ao afastamento individualista da criação, houve uma espécie de esquecimento da mesma. Neste sentido Hans Jonas (1997), considera pertinente resgatar o altruísmo, entendido como parte da nossa identidade natural e que nos aproxima dos demais seres da criação porque nos revela a nossa interdependência e semelhança de condição.

Com a plena integração dos mundos animal, vegetal e mineral na esfera do direito, Hans Jonas (1997) definiu uma nova ordem ecológica regulada pelas aspirações da “deep ecology”. Virillio também acha conveniente instaurar ao lado da ecologia verde uma ecologia cinzenta.

Jonas (1997) é um inimigo das utopias. Para o autor, as utopias consideram que no mundo tudo é possível, mas a utopia pode acabar por ser o a causadora em grande escala da destruição do planeta. Daí que a responsabilidade exija um cálculo dos riscos. No pensamento jonasiano sobressai a polémica contra o “Princípio-Esperança” de Ernst Bloch (1976) e contra Marx (1985). Considera o marxismo como uma utopia totalitária, o mais alto grau de utopia tecnicista mascarada de utopismo político ao encarar o lado libertador e esmagador da técnica apenas sob o ponto de vista das condições económicas e políticas, renunciando o verdadeiro problema da tecnologia. Para Bloch (1976) existe tanto no indivíduo como na sociedade um excedente utópico (a esperança está no reconhecimento desse excedente), o que faz de si uma sociedade perfeita. A satisfação plena do ser e a transformação do mundo só é possível através da consciência antecipadora (a verdadeira manifestação dessa esperança). No que se refere à noção de futuro, Bloch (1976) refere-se ao futuro inautêntico (aquele que não traz nenhuma perspectiva de transformação qualitativa ligada ao querer) e ao futuro autêntico (produto da imaginação utópica orientada pela imagem do desejo). Neste sentido de reconstrução da sociedade segundo os princípios da igualdade, dignidade, fraternidade e liberdade ressalta a verdadeira vontade utópica. É a fase do “sonho acordado” que dá à realidade a utopia da sua dimensão possível (realidade que ainda não é e que ainda está por vir). A possibilidade do homem imaginar planos futuros (ter utopias) liberta-o do presente. Ora é precisamente neste sentido que insurge a crítica de Hans Jonas (1997), ao perspectivar a precedência da ética da responsabilidade como condição de emergência face à volubilidade dos riscos, alertando que: “cada presente do homem é o seu próprio fim (...) o espírito da responsabilidade rejeita o decreto prematuro da inevitabilidade (...) e nos protegerá contra a tentação de violar o presente em benefício do futuro” (Jonas, 1997: 277) justificando a continuidade da humanidade em termos de existência e dignidade.

Conforme Hans Jonas (1997), há uma distinção entre o dever para com os filhos gerados por nós e as gerações seguintes. Ou seja, considera que o dever para com os primeiros é um dever de facto, uma vez que os colocamos no mundo e fazem parte das gerações descendentes do nosso próprio ser. Por isso, há uma relação de sentimento filial com estes. Enquanto que o dever para com as gerações futuras é um dever para com a humanidade, na sua plena existência e um dever para com a sua essência, independente se dela fazem parte pessoas que são nossos descendentes ou não. Desta forma, o dever para com a essência da humanidade está baseado em princípios éticos, os quais deverão preservar a existência humana. Isso levanta uma questão primordial para o autor: se deixarmos o meio ambiente ou a natureza humana perder-se devido à nossa falta de responsabilidade, os humanos das gerações futuras têm o direito de nos acusar de irresponsáveis e causadores da sua miséria? Hans Jonas (1997) considera que a nossa responsabilidade para com as gerações futuras não é tanto velar pelos seus direitos, mas criar condições para que elas exerçam o seu dever (de conceber uma humanidade autêntica). Porém, este dever está condicionado ao dever de possibilitar a existência de futuros sujeitos de direitos, dever que nos concede acima de tudo o direito para trazer à existência seres como nós. O direito individual serve-se do dever geral e não ao inverso. Esses deveres poderiam acontecer sob a ética da solidariedade e da equidade, sendo essa a nossa verdadeira responsabilidade. “ A natureza e os seus elementos não são um *décor*: o ar que respiramos, a água que bebemos, os alimentos que consumimos são reciclados pela vida, no sistema de trocas entre seres vivos que constitui a biosfera. A própria composição da atmosfera terrestre (...) é o resultado da vida no nosso planeta “ (Hulot et al, 1999: 39).

Para Hans Jonas (1996) o medo é um sentimento negativo, mas dessa negatividade pode sair algo positivo, há que prestar mais atenção à profecia da desgraça que à da felicidade utópica e agir em consequência levando a sério a ameaça que paira sobre o futuro e sobre a humanidade e que nos incentiva a agir com responsabilidade. Assistimos então a uma passagem da responsabilidade moral individual para a responsabilidade ética colectiva, logo se o sujeito ético só se pode obrigar a si próprio, ninguém pode transgredir esta autonomia porque a ética não

tem a possibilidade de aplicar sanções. Esta árdua tarefa pertence apenas aos tribunais e ao direito penal. Mergulhamos num impasse: devemos respeitar a autonomia ética das entidades que agem em representação colectiva ou devemos incitá-los a comportarem-se eticamente? Entre esses dois mundos há um mar de possibilidades dubidativas: a decisão de viver eticamente à escala planetária e reunir os valores necessários para que o homem não se torne um súbdito dos seus engenhos tecnológicos. O papel da ética actual assume-se como salvaguarda do desenvolvimento técnico-científico, estabelecendo os limites, tutelando as aspirações do homem face à usurpação da sua liberdade. O domínio que o homem tem sobre si próprio, longe de exaltar a sua liberdade, gera novas formas de discriminação e escravidão ao transformar a tecnologia num instrumento que nega a sua dimensão de criatura e a eleva a entidade divina. É neste sentido que Hans Jonas adverte a humanidade para os “perigos” deste desmesurado poder (Jonas, 1997:39). O primeiro desses perigos tem a ver com o prolongamento da vida humana. Os progressos da medicina tentam alargar a expectativa de vida pela neutralização dos processos biológicos de envelhecimento. A morte enquanto limite da existência humana, seria controlável permitindo o seu adiamento por um tempo indeterminado. Esta imortalidade virtual preocupa Hans Jonas (1997), sobretudo pelas repercussões que isso poderia alcançar à escala planetária no cenário biológico geral do equilíbrio entre a morte e a procriação. Certamente conduziria a uma realidade onde toda a naturalidade na nossa vida seria abolida. Outro dos perigos referido por Hans Jonas (1997), diz respeito à manipulação do comportamento. O controlo do comportamento, inclusive da mente por meios químicos ou pelo implante de eléctrodos instalados sobre o cérebro, podem originar comportamentos socialmente indesejáveis cuja ameaça principal mais tentadora seria a sua utilização para fins de controlo social. Por último, Hans Jonas (1997) refere o caso da manipulação genética da espécie humana, levantando problemas que põem em causa a continuidade da sua descendência na terra e a modificação artificial dos seus códigos genéticos pela sua aspiração em produzir vida humana em laboratório. Surgem, então, questões sobre os direitos do homem e a sua dignidade como ser humano. A luta maior é um papel individual e colectivo de busca, vinculado a um modelo

democrático que parece ter dado poucas esperanças nestes últimos anos. Sem perspectiva política de sobrevivência, de construção de uma sociedade justa, em que cidadãos organizados possuam deveres e direitos, cada vez que tentamos resolver os problemas humanos com mecanismos impessoais, estamos a retirar a sua dignidade pessoal e damos um passo a mais na conversão de um sujeito responsável face a um sistema programado de comportamento. Para Hans Jonas (1997), temos que nos questionar se vale a pena manipular o social com a perda da autonomia individual e o prejuízo que daí podemos ocasionar, ideia esta que não era possível em tempos antigos. A capacidade tecnológica transformou o que antes era experiência e apenas especulações racionais em projectos possíveis de realização. Outro aspecto que deve ser levado em conta nesta nova ética são os governos públicos e a sua responsabilidade pelas gerações que hão de vir. Esta visão do ser humano como um produto industrial incorre nas técnicas ditas de retorno, desdobramento da personalidade, clonagem instantânea do homem vivo a que Virilio (2000) chamou de “percepção estroboscópica”. O que vem dar alguma razão a Nietzsche (1997): entregue a si mesma, a espécie humana só pode, de facto, duplicar-se ou destruir-se. O destino trágico típico da forma mentis nitziana é projectado na contemporaneidade pela ideia de salvação eterna divinizada por um deus humano capaz de aceitar a irresponsabilidade do homem.

Para H. Arendt (1988), cada homem é o herói sem ser autor dos projectos das gerações futuras, ou seja, a criação e funcionamento das estruturas de poder surgem como uma forma do homem perpetuar o presente em termos de dignidade e existência, sem pretender ser autor ou guardião de sentido, parafraseando Heidegger (1954). Se no século XVI o Humanismo ocidental viu-se ameaçado pela invasão de outras culturas, actualmente o obstáculo é o da espécie. “Desregulamentação antropológica. E, simultaneamente, desregulação da ética, de todas as regras morais, jurídicas, simbólicas, que eram as do humanismo” (Baudrillard, 1995:144). Quando Hobbes descreve o estado da natureza “como sendo a guerra de todos contra todos” mostra bem que o indivíduo, “seguindo exclusivamente as suas paixões, não pode senão querer destruir os outros, destruindo-se a si mesmo” (Hobbes, 1971: 111). O homem é encarado como um ente egoísta, cuja convi-

vência com outros homens processa-se pelo desejo de alcançar sempre mais poder, tendo como objectivo último a satisfação das suas necessidades pessoais.

A proposta ético-filosófica secular da responsabilidade de base jonasiana vem configurar um processo de percepção crítica em todas as instâncias da comunidade social, cultural, política económica num amplo processo de responsabilização perante os desafios da era tecnológica na nova dimensão planetária da globalização. Hegel (Cruz, 1995) antevia, de certa forma, o ethos mundial sempre que se referia ao “espírito do povo” apontava para a vivência ética traduzida em valores vividos espontaneamente ou seguidos colectivamente. É oportuno salientar que a maior parte dos pensadores da ética actual recai nas condições favoráveis para um agir comum, desafiando a responsabilidade no futuro como capacidade de inventar respostas, ultrapassando a mera causalidade relativa a um acto. A luta pela sobrevivência individual e colectiva na pós modernidade, despertou-nos para os “perigos” no ciberespaço da ética (Renaud, 2000: 469) ao enfatizar: i) a supremacia do “ter” sobre o “ser” (no processo de globalização a fonte de felicidade é a propriedade de bens materiais, significa um interesse por tudo com o desejo de tudo abarcar); ii) do “aparecer” sobre o “ser” (está-se em todo o lado e em lugar nenhum, é a evasão da fantasia das imagens); iii) a perda do mundo real em benefício do mundo virtual (mascara e deforma a realidade remetendo-a para o domínio do artificial, objectivo de controle total). O novo espírito do ethos mundial exige uma atenção especial sobre os valores fundamentais da dignidade humana (alarga-se à dimensão colectiva do indivíduo protegendo-o contra os totalitarismos do poder político), da protecção da natureza/ambiente (não por móbil do progresso ético do homem, mas porque se tornou condição de sobrevivência da humanidade) e do progresso científico à mercê do homem (necessidade de colocar a ciência e a tecnologia ao serviço de todos, competindo contra a exclusão e discriminação).

Esperava-se o sonho, mas o pesadelo cavalga as ondas de mansinho. Não estaríamos a criar um ideal de modelo humano baseado numa identidade totalmente igualitária em todas as suas dimensões? “Um ser humano igual sob todos

os horizontes será um robô sem personalidade, um ser humano vazio de identidade” (Renaud, 2000:485).

O debate ético é ele próprio contraditório, pois a cada progresso corresponde necessariamente um risco, uma invenção só se combate com outra invenção, daí que a possibilidade de inverter o progresso ético contra o homem é sociologicamente inevitável. E nesta afinidade entre a alternativa poética e o desencantamento caótico que consistirá a vocação ética proposta para a contemporaneidade. Apesar de vermos constantemente o nosso quotidiano ser invadido por produtos derivados das descobertas científicas, não nos podemos iludir relativamente às suas potencialidades pois a ciência não pode resolver todos os problemas que se colocam ao homem. Hans Jonas (1997) assalta-nos com a seguinte questão: que força deve representar o futuro no presente? Com um carácter eminentemente polémico, essa imagem risonha associada ao aumento da produção alimentar, à longevidade e ao aumento da qualidade de vida está longe de se esgotar por aí.

O saber deve-se converter num dever urgente. É necessário um reconhecimento da ignorância com reverso do dever de saber. As éticas passadas preocupavam-se com questões da existência do ser humano, agora deverão ocupar-se com os direitos e deveres do ser humano no seu inter-relacionamento com toda a criação (uma ética voltada para o meio ambiente e a todos os seres que o compõem, voltada para um relacionamento equilibrado entre todos os ecossistemas inclusive o ser humano). Uma ética da vida, onde todos os seres têm direitos a uma vida respeitada e digna, enquanto membros da criação universal. O homem por muito que se tenha tornado um estranho na natureza, as mudanças sociais tornaram-no ainda mais estranho dentro do próprio mundo social. A existência de um Noé altamente consciente chamado humanidade que possa preservar todas as formas de vida existentes que a própria natureza extinguiria não se limita apenas a adaptar-se para sobreviver, precisa de fazer escolhas que traduzam a sua subjectividade e arbítrio na sua própria preservação. Convivemos com uma incerteza demente face à forma como as pessoas se relacionam socialmente entre si, problemas de alienação acerca das nossas identidades, constantes ameaças de que o mundo esteja minado

por uma sociedade enlouquecida pela sua necessidade de crescimento. Suprindo o orgânico pelo inorgânico, o menor dos problemas que enfrentamos não é o de um apocalipse ecológico mas uma ruptura catastrófica dos sistemas que mantêm a estabilidade e continuidade do planeta. O que nos faz suscitar uma questão terrivelmente sinistra: Teremos solução para este fenómeno da civilização tecnológica, que cava um fosso de antagonismos entre a humanidade e a biosfera inteira e desaloja a vida (a sociedade) em geral?

As sociedades mais antigas atribuíram um sentido ético à vida social enquanto que a sociedade moderna despoja todo o seu significado na competição e egoísmo. O ideal morrisiano, aparentemente avesso à modernidade é sintoma desta, representa a profunda angústia reflexiva da sua época. Nietzsche (1988) tal como Morris na necessidade de transvaloração dos valores da sua época, rejeitava a dialéctica marxista ou outro sistema que não fosse promovido a partir da vontade do homem (vontade de potência). Hannah Arendt irá sugerir que a visão marxista do mundo, poderia ser interpretada como “ (...) se a sociedade sem classes de Marx representa uma secularização da Era messiânica.” (Arendt, 1988:103). Voltámos a ser milenaristas, tal como na Idade Média o desejo de um paraíso em tempo real (Deus na terra) era manifestado, nos dias que correm a perpetuidade imediata da existência é venerada e assegura a vitória definitiva do bem sobre o mal. Baudrillard vai mais longe e desvenda: “Todos visam uma transfiguração ideal, todos estabelecem uma finalidade soberana para o género humano emancipado, um além que já não é o da religião, mas um além do humano dentro do humano, uma ultrapassagem da própria condição, uma transcendência que vem das próprias forças, uma ilusão talvez, mas uma ilusão superior” (Baudrillard, 1995: 140). Marcuse analisa os mecanismos de dominação da sociedade (dominação pelo mercado e pelo consumo) cuja lógica (da técnica) conduz ao totalitarismo e hoje a força impulsionadora desse progresso chama-se tecnologia. Nesta perspectiva, “ A tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle social e coesão social “ (Marcuse, 1979:18). Como ponto de partida de uma teoria da sociedade tardo-capitalista, Marcuse converte o conteúdo político da razão técnica, “ (...) o Logos da técnica foi transformado em Logos da servidão

contínua. A força libertadora da tecnologia- a instrumentalização das coisas- se torna o grilhão da libertação; a instrumentalização do homem.” (Marcuse, 1979: 144). Hoje a dominação eterniza-se e amplia-se, invadindo as esferas institucionais da sociedade como tecnologia de racionalidade e opressão. “É a lógica de uma sociedade que se pode dar ao luxo de dispensar a lógica e brincar com a destruição, uma sociedade com o domínio tecnológico da mente e da matéria ” (Marcuse, 1979: 96). Contudo, a cegueira tecnológica procura silenciar os valores e este silêncio, Adorno (Kumar, 1997) chamou “a indiferença burguesa”.

À beira de se tornar ela própria um mito, as ambiguidades e bifurcações da técnica sufocam todas as virtualidades humanas, contribuindo para a libertação da humanidade, mas também para o seu aprisionamento. Confrontando-se com a tese desenvolvida por Marcuse (1979), Habermas (1994) aponta para a suave dominação da ciência e da técnica como ideologia. Este desvio de valores provoca um desvio político. “Como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida” (Habermas, 1994: 96). Só quando os homens comunicarem entre si sem coação social e cada um se puder reconhecer no outro, poderão reconhecer a natureza como um outro sujeito. “A teoria, mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra na práxis vital- a teoria impregna a vida com a sua forma, reflecte-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no ethos” (Habermas, 1994: 130). Mas o que é atingir o limite de si mesmo e todas as suas possibilidades? É uma estratégia dos pobres dirá Baudrillard, ao constatar que “é uma cultura de servidão (...) uma vez que cada um se substitui ao outro no papel de opressor. É o cúmulo da servidão voluntária” (Baudrillard, 1995:151).

Para Hannah Arendt (1991), é este reino técnico que permite ao homem vestir uma segunda pele. “A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (...) são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais” (Arendt, 1991: 28). O imaginário tecnológico da pós modernidade impera na apropriação do quotidiano, misturando uma nova sociabilidade, de reencantamen-

to do mundo, como mostra Maffesoli (2001). As novas máquinas cibernéticas procuram imitar o comportamento do cérebro humano, baseado no imaginário da imperfeição do ser humano e na crença da técnica como a única solução para o crescimento da complexidade civilizacional. Para Philippe Breton (1990), toda a mitologia das criaturas artificiais mostra agora a sua força. A civilização tecnológica ao protagonizar a superação da condição humana, impulsiona uma dinâmica que se apodera do homem perante a ideia de se encontrar frente a frente com o seu duplo. “(...) a moderna motorização pareceria um processo de mutação biológica no qual o corpo humano começa gradualmente a revestir-se de uma carapaça de aço” (Arendt, 1991: 336). Estamos perante uma alusão kafkiana? A *Metamorfose* de Kafka, transporta-nos à história simbólica de Gregor Samsa, um trabalhador que sofre a tragédia de se transformar num monstruoso insecto da noite para o dia.

A reflexão que hoje fazemos sobre o agir ético conduz-nos a uma necessidade de reconhecer os novos imperativos éticos. A este propósito em 1993, antes de falecer, Hans Jonas (1997) declarou que o ser humano em virtude do desenvolvimento científico e tecnológico, está aberto à responsabilidade e ao risco, a consciencializar-se de si e da sua descendência, a mostrar respeito pelo mundo natural e a tornar-se, não no idealismo da consciência, mas da escolha do agir, guardião do próprio ser. A ética em sentido lato constitui o campo de conhecimento que se ocupa dos juízos de apreciação, susceptíveis de serem classificados como bons ou maus e terá como finalidade orientar os indivíduos na eleição das melhores decisões que subjazem às suas condutas. Lacan (1980), clarifica por um lado, a presença de um juízo de nível heterónimo e por outro, um juízo de nível autónomo inerentes à acção do sujeito. A ciência deve trabalhar com utopias, no sentido de antecipar-se ao futuro, mas a sua liberdade precisa de ser controlada pela responsabilidade ética, ao mesmo tempo que a sociedade mundial deve lutar para que os frutos do progresso sejam democratizados a todas as pessoas. A utopia da possibilidade de realização plena do humano e a utopia de poder transpor para o passado as soluções para os desafios do presente, domesticam um pensar e um agir éticos responsáveis. Conceito tratado por Huxley (2000), submete toda a huma-

nidade a uma nova ditadura (ou tecnofascismo) de carácter biotecnológico, programado para criar um novo homem (*machina sapiens*), em torno da comunidade virtual solitária. Trata-se de um conjunto de máquinas capazes de fazerem crer em qualquer coisa, actuando directamente ao nível da nova ordem mecânica a que os seres humanos devem submeter-se. Contra esta, somente uma outra máquina, ao serviço do humano, onde o embate final (entre o humano imaginativo, criador de um lado e, de outro os agentes da máquina) é um primor de alegorias. A máquina com rosto humano espalha o medo através do poder materializado. O neo-indivíduo é um ser arrependido da subjectividade e da alienação e virtualiza a apropriação técnica. Mesmo um simples jogo de transgressão de regras, acaba por ter um sentido normativo, porque anuncia a alternativa de uma outra organização da sociedade. Depois de criar deuses, o homem não tem o poder de os conservar, a menos que, tal como Fausto de Goethe, venda a alma ao Diabo em troca da imortalidade do corpo. É improvável, “não por causa dos querubins de espadas flamejantes que guardam as estradas do Éden, mas porque, a acreditar na ciência, o indivíduo só pode superar a morte transformando-se” (Silva, 1988: 122).

Nos últimos anos, à medida que as novas tecnologias são incorporadas, o homem investe no seu próprio corpo como se fosse uma matéria em constante metamorfose. Tatuagem, amputação, esticar e liposugaring são apenas algumas das técnicas de transformação do corpo humano. São práticas que pretendem a alteração da aparência, a substituição dos seus órgãos (próteses) e até mesmo o prolongamento para além dos seus limites físicos imaterializando-o. Estes novos estatutos da corporeidade presumem o desaparecimento gradual do corpo, visto como matéria imperfeita, volúvel e inacabada pronta a ser explorada. “O desenvolvimento da humanidade terá ultrapassado o indivíduo, que terá sido substituído por um ser colectivo único, a noosfera, que será uma espécie de «consciência entrelaçada»” (Silva, 1988: 126). Em torno dos vários domínios (biotecnologia, genética, informática e robótica) de interacção entre a corporeidade e as possibilidades materiais de incorporação o corpo assume-se como um acessório (ter) em detrimento da pessoa (ser). “A máquina pode ser a oportunidade do homem; não a apoteose do poder” (Silva, 1988: 135). Por mais fantástico que pareça não deixa de causar

inquietação, pois a perda do mundo e do corpo próprio em benefício do corpo virtual tornar-se-á insuportável para a humanidade e com repercussões a vários níveis. Desde modo se as nossas sociedades tendem a caminhar para uma individualidade solitária, caminhamos para um “*machina sapiens*” (Silva, 1988)? Ou o Sr. do 3º Reich de que falava Goebbels, “Aquele que sabe tudo não tem medo de nada” mostra bem a utopia desta alucinação tecnológica (Virilio, 2000: 109). Para Virilio “ou se acredita na tecnociência- e é-se então partidário do integrismo técnico- ou então acredita-se no deus da transcendência. Pretender-se ateu é uma ilusão. Os ateus, hoje, são na realidade os devotos do deus-máquina.” (Virilio, 2000: 89).

É a fase do “sonho acordado” de Ernest Bloch (1976) e cujo utopismo Hans Jonas (1997) pretende ultrapassar, inserindo o valor universal da responsabilidade da humanidade, reforçando a necessidade de repensar o significado da particularidade humana e da sua relação com a natureza (polarizada em torno de uma visão ecológica). Pelo reconhecimento da finalidade do ser enquanto homem e natureza, instaura-se uma ética normativa intrínseca que restringe o poder da subjectividade humana, de forma a facilitar o arbítrio ético das gerações vindouras. Também Hans Küng (1990) defende um caminho racional de tolerância e responsabilidade a nível planetário “Responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo meio ambiente, mas também pela posteridade” (Küng, 1990: 65). Enquanto Hans Jonas se debate contra o utopismo do princípio esperança de Ernst Bloch (1976), Küng (1990) considera que o princípio da responsabilidade e o princípio esperança são a mesma coisa. Aponta como requisitos essenciais para a construção de um mundo melhor a identidade e a solidariedade. Deste modo, “todos os estados do mundo possuem uma ordem económica e jurídica, mas em nenhuma nação do globo pode esta funcionar sem a existência de um consenso ético, sem um ethos dos seus cidadãos” (Küng, 1990: 72). Para além dos valores, ideais e utopias comuns, esse ethos mundial, só funciona para Küng (1990) se existir uma crença religiosa. É neste contexto que as diferenças se acentuam. Ou seja, Hans Jonas (1997) parte da consciência dos indivíduos apelando ao dever de autolimitação voluntária (sempre em prol da futura humanidade, mesmo que para isso seja

necessário reduzir o usufruto pessoal), enquanto que Küng (1990) apela para as religiões de todo mundo, pois considera que o proposto por Hans Jonas (1997) não é suficiente para mobilizar pessoas. Mas será que ambos os autores não propõem um projecto global de uma nova utopia colectiva ou apresentam uma nova ideologia unificadora?

Porque razão devemos agir moralmente? Pergunta fundamental a qualquer sistema ético e cuja resposta exige razões para além do mero interesse pessoal na acção e no mero agir apenas com base em juízos universais. A posição de Singer (2000) neste domínio é caricata, pois considera que a universalização dos juízos éticos exige que não pensemos apenas nos próprios interesses, levando-nos a considerar os interesses de todos os que são afectados pelas nossas acções. Assim, “A ética exige que superemos o nosso ponto de vista pessoal e que adoptemos uma posição semelhante à do espectador imparcial que adopta um ponto de vista universal” (Singer, 2000:343). A conquista do futuro pode ser também a redescoberta do passado, mas são os resultados que contam e não os motivos. É quase uma provocação, assumir que se é responsável pela própria responsabilidade. Para Levinas (s/d), a responsabilidade não deriva da subjectividade, mas da sua natureza intrínseca, pois ela já existe antes da relação ética. A partir da responsabilidade afirma-se a identidade do eu humano na relação com o outrem, sem demissões dessa incumbência, uma vez que o eu tem uma responsabilidade acrescida. O desafio que Hans Jonas (1997) nos propõe é a desconstrução dos pressupostos da tecnociência pela transdisciplinariedade de propostas superadoras em termos de pensamento e acção, baseando-se em princípios filosóficos e religiosos que favoreçam o entendimento da natureza sob a perspectiva teleológica. Pela primeira vez na história, a humanidade está unida por uma imaginação comum. Este recente sentimento de responsabilidade alarga-se. Como diria Durkheim (Xiberras, 1993), no começo reina a anomia, o vazio social, depois os homens acedem a um primeiro grau de organização social, a solidariedade mecânica, enquanto a consciência colectiva acede um grau mínimo de consenso. Depois formam-se novas relações sociais de tipo orgânico. É por sabermos que as mudanças éticas são precisas, a viragem

do paradigma de relações entre a humanidade e a natureza consolidar-se-á mediante uma solidariedade mesmo que seja fictícia, uma solidariedade antropocósmica.

Se podemos falar de novas formas sociais, também podemos falar de uma nova imagem do homem no mundo. Outro mundo é possível, globalizar a solidariedade, não é uma mera frase feita, mas um repto fundamental do nosso tempo. Os movimentos anti-globalização, apesar das suas diferenças e possíveis divergências, têm uma bandeira comum, querem travar os riscos que pesam sobre a biosfera: poluições, manipulações genéticas, epidemias criadas pelo próprio homem numa tentativa de salvaguardar o planeta face à intervenção tecnológica. O laço social que uniu os indivíduos em Seattle, Davos, Gotemburgo e Barcelona, edificasse através de um modelo de solidariedade muito sólido e possante, talvez o embrião de um *esprit des corps* global. Herdeiros do paradigma do desencanto, esta geração pós-industrial formada na abundância de bens materiais mas carentes de princípios normativos, de ideais, de convicções sólidas profundas, caem num abismo, buscam a subversão das regras pelo prazer, popularizam a ideia de que a tecnologia deve ser uma ferramenta que lhes proporciona liberdade (lei do menor esforço e da menor acção). Aliam-se a uma panóplia de artefactos que negam o *hic* em proveito do *nunc*, onde o simulacro tecnológico assume um carácter religioso e mítico, vestindo a personagem de objecto de culto na era das “nanotecnologias, datasuit, domótica e teletrabalho” (Virilio, 2000). Face a isto, a nossa civilização tem de lidar com padrões culturais que desaparecem sob os nossos olhos e outros novos que surgem de uma sombra no horizonte. Da mesma forma que nós estamos em condições de desvantagem ao tratar de problemas éticos, enquanto nos agarramos a uma definição absoluta de moralidade, assim também o estamos quando lidamos com a sociedade humana, enquanto confundirmos as nossas normas com as inevitáveis necessidades da existência.

Numa sociedade em que a ânsia do poder é o que mais altamente se galardoia, reinventar um futuro, aparece no horizonte das estruturas mentais como um pensamento altamente desafiante: Não só porque “ o vazio do futuro não pode ser preenchido nem pelo passado nem pelo presente. O vazio do futuro é tão-só um

futuro vazio (...) Não será que a morte do futuro que hoje tememos foi já anunciada há muito pela morte da utopia? (...) a utopia recusa a subjectividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas” (Santos, 1999: 278). O mundo social em que vivemos é marcado por uma quase total ignorância dos elementos que o determinam, logo a única resposta possível é a fuga. Foge-se sobretudo para um imaginário da utopia. No futuro assim como no passado os avanços do conhecimento continuarão a despertar sonhos e medos à medida que os mistérios vão sendo desvendados. O artificial ganha toda a sua dimensão, criando uma estrutura onde tudo não é verdade mas acontece mesmo. A miniaturização e a banalização das mudanças no sonho do paraíso tecnológico é acordado de mansinho pela subversão das regras impostas pelo sistema tecnocrático. Virtualizam-se experiências sensoriais, fundam-se paraísos do nada. Neste habitat da civilização tecnológica, a sociedade humana tende cada vez mais a parecer-se com um formigueiro. Controle da personalidade, controle genético e controle de opinião, originam aquilo que Morin(1973) designa de caosmos (dialogia da ordem e da desordem). Se souber controlar as poderosas forças que criou, o homem da civilização tecnológica pode ir construindo os alicerces de uma utopia humanista. E aí começa a sedução, substituímos a distância crítica pela proximidade crítica, a serenidade autocomplacente pela capacidade de espanto e esforçamo-nos por “ nos tornar capazes de alcançar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos” (Vattimo, 1992:17).

Mas se a civilização e as estruturas sociais perderem o domínio das técnicas e forem por elas alienadas, o homem submergir-se-á na destruição ou no totalitarismo. Estamos perante uma era da libertação ou uma era de aprisionamento? Os direitos do homem começaram por ser uma utopia e tornaram-se hoje uma realidade que a alienação técnica e a alienação tecnológica ameaçam destruir. Sem simbolismo a vida do homem assemelhar-se-ia à dos prisioneiros da caverna de Platão. Porque o que Platão procura é precisamente um princípio legítimo de constrangimento, e encontra-o nas relações de comando e obediência que são exteriores à esfera política, que sobressaem da esfera privada da vida. A sociedade é escrava sempre que desiste de pensar. “Segundo Ésquilo, o suplício de Prometeu há-

de cessar no dia em que um imortal tomar o seu lugar. E que, então, a humanidade será salva” (Ramonet, 1998: 134). Qual o comum dos mortais que não adormeceu e caiu em abismos de emoção ao sonhar que era alto, esbelto, forte, superinteligente e imortal? “ Como o lembra Milan Kundera (...) o rosto não existe senão aqui, entre vós. É preciso, efectivamente, aceitar o rosto do mundo, ainda que ele seja monstruoso, porque lá, para além, nos submundos, não se sabe se existirão rostos” (Maffesoli, 2001: 134).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pior pesadelo é aquele do qual não podemos acordar. O tédio alimenta o pessimismo, leva-nos a deambular através do tempo exasperado. Vivemos hoje num mundo intensamente inquietante e no entanto repleto das mais extraordinárias promessas para o futuro. Os acontecimentos recentes alertam-nos para o problema da natureza do mundo moderno e contemporâneo, anunciando um universo saturado. Fukuyama (1992) anunciou o fim da história, a homogeneização do mundo moderno em termos de mundividência liberal e o predomínio da economia de mercado. Samuel Huntington (1999), embora não negue a crescente convergência tecnológica em muitas partes do mundo, enfatiza que os processos de globalização não conduzem a mundo homogêneo, mas antes a um choque de civilizações, onde a civilização ocidental é muitas vezes apresentada em termos hostis a outras civilizações. Da denúncia do totalitário à clausura do sujeito, a contracultura moderna, signo de decadência ou hipertrofia do real, parece, com efeito, preencher a pós-modernidade. A pós-modernidade já não se reconhece nas palavras mestras que racionalizaram e legitimaram a sociedade moderna.

Assistimos a uma profunda mutação na sociedade contemporânea, o que pode ser definido como a realização de um capitalismo tardio ou de um processo de formação da sociedade global, o qual aponta para a era do globalismo (Ianni 1992 e 1996). O mundo dos objectos manipulados pela ciência-técnica tornou-se o mundo fantasmagórico das imagens, seres mais perfeitos e adequados às novas necessidades, não apenas pela incorporação de tecnologias, mas pelo próprio redesenhar do corpo biológico. Isto não é um sonho de ficção científica, é a evidência nua de uma máquina de dissuasão encenada para atrair multidões. A estratégia hoje em dia é de terror mental. A máquina com rosto humano espalha o medo através do poder delirante de uma tecnologia produtora, materializada na servidão maquinal. A que novos paradigmas podemos recorrer para que a globalização não seja um caminho para a destruição global? Situemo-nos no quadro das profundas mutações do mundo das duas últimas décadas e, por consequência, como refere Giddens (1995), na novíssima desorientação teórica que advém —da sensação que muitos de nós experimentamos depois de termos sido apanhados num universo de acontecimentos que não compreendemos

so de acontecimentos que não compreendemos inteiramente e que parecem, em grande medida, escapar ao nosso controlo. O autor prefere sublinhar uma série de descontinuidades de conteúdo que se operaram na ordem da modernidade, nomeadamente a rapidez da mudança, a criação da rede global e o fracasso no campo das instituições (a crise actual do Estado-Nação). Indicam a necessidade de se identificar os processos sociais de integração, de homogeneização transnacional, simultaneamente aos processos de tensões sociais, marcados pelo incremento não apenas das diferenças mas também das desigualdades sociais e dos mecanismos de selecção—exclusão social (Santos, 1999). Ainda não percebemos o cenário de mundo lúdico em que vivemos, efervescente, sempre em busca de novidades, que não passam de meras repetições, reciclagens perpétuas.

A crise confunde-se com o descrédito das formas tecnocratas e elitistas de exercício do poder. “As promessas da modernidade, por não terem sido cumpridas, transformaram-se em problemas para os quais parece não haver solução, isto é, enfrentamos problemas modernos para os quais não há soluções modernas” (Santos, 2000:29). Enquanto o homem medieval olhava o ser como algo imutável, o homem moderno liberta-se da tradição. A modernidade anula o sentido da duração, estremece e desloca o eixo que liga o passado ao futuro, retira a intervenção e responsabilidade política, enfraquecendo os seres humanos, individual e colectivamente. A vida moderna perde o contacto com o real, é invadida por códigos numéricos, siglas e simulacros pictográficos (Chesneaux, 1995). Propunha-se construir o futuro como um simulacro do presente, de dominar a sua condição presente em função da sua experiência passada e com referência a projectos futuros. Constituída como a nova racionalidade substantiva, instituíram três esferas automatizadas: i) a da ciência (com o critério da verdade); ii) a da moralidade (com o critério da normatividade social); iii) a da arte (com o critério da beleza e autenticidade), dá origem a um tipo de racionalidade cognitiva-instrumental. Uma racionalidade técnico-utilitarista imposta ao sujeito, a um discurso jurídico impondo padrões gerais, suportando normas universais vinculativas para a acção individual e social e um Estado burocrático centralizado. O resultado é a mecanização e quantificação do mundo, a abstracção racionalista e instrumental, o desencanta-

mento. A secularização restaurou o lugar do sujeito, o positivismo com a cultura técnica deu lugar ao capitalismo (o mais ambicioso do universalismos). É o sintoma da articulação entre os tempos, o do sistema dos objectos, a universalização da relação mercantil e o da essência humana. Deste modo, a cultura profana contra as bases naturais da vida (contradição entre cultura e sociedade), determina a rejeição da modernidade cultural em nome da modernidade social e produtiva, do consumo e da mercadoria.

A utopia racionalista que serviu de alma ao ideal democrático moderno está desajustada. Regula a vida social num indivíduo racional, senhor dos seus instintos e protagonista de um contrato social dirigido pela deusa Razão. O modo de legitimação passou a basear-se cada vez mais no modo de produção, a uniformidade dos comportamentos sociais era considerada o pilar da sociedade. Estas formas de ser e de viver que definiram a nova civilização capitalista envolvem um novo modo de produção, a sua reprodução e um novo modo de legitimação. Precisamos criar um mundo mais habitável. Retoma-se, assim, uma inquietação que estava presente nos primeiros sociólogos, pois “o projecto sociológico nasceu de uma inquietude sobre a capacidade de integração nas sociedades modernas: como estabelecer ou restaurar os laços sociais em sociedades fundadas na soberania do indivíduo?” (Schnapper, 1998:15). O homem novo não apareceu. O homem velho resiste tenazmente. O homem do nosso tempo é alguém em vias de descobrir a escassez da existência. Aguarda a perenidade dos seus como condição para a sua própria perenidade. É alguém, em certa proporção, melancólico perante a falência de modelos existenciais até então experimentados. A pós-modernidade é o estado de reflexão sobre a experiência da modernidade, é a “sinergia entre o arcaísmo e o desenvolvimento tecnológico” (Maffesoli, 2001:10). “Basta rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em efeitos perversos” (Santos, 2000:23). Neste sentido, para Habermas (2000), os vários desenvolvimentos pós-modernos constituem ou uma repetição, segundo uma nova crítica da modernidade que existiu desde o início, ou uma outra manifestação do desenrolar permanente da modernidade. O que fazer então para reinventar a política? Sobretudo quando “O pós de pós-modernidade é

ambíguo. Pode significar o que vem depois, o movimento para um novo estado de coisas (...) Ou pode ser mais parecido com o post de post-mortem: exéquias realizadas sobre o corpo morto da modernidade” (Kumar, 1997: 79). Somos confrontados com uma das grandes viragens do mundo real: assistimos a uma exaustão do modelo vigente e ao fim de um antigo quadro de inteligibilidade do mundo. No plano macro-sociológico destacam-se três importantes mudanças: i) a instauração do Estado moderno (a partir do século XVII) deu forma e consistência ao território e à nação; ii) a emancipação da sociedade civil (no século XVIII) permitiu o surto da economia de mercado e o desenvolvimento de uma certa autonomia individual; iii) a invenção do social (no século XIX) permitiu a reorganização das condições de vida em comum e o exercício da solidariedade (condições que nem o Estado clássico nem o mercado eram capazes de assumir). Mas o mundo nunca foi tão desigual como actualmente. O século XXI parece novamente abalado pela internacionalização económica e pela crise do Estado-providência. Após a derrocada do sistema comunista, desde a queda do muro de Berlim, as democracias ocidentais, há muito preocupadas com a necessidade de se protegerem frente à ameaça totalitária, descobrem-se frágeis. O triunfo do individualismo trouxe consigo um potencial de progresso e ao mesmo tempo um potencial de sofrimento. O individualismo que o Ocidente apresentou nos finais do século XX nada tem em comum com o individualismo dominante, a recusa dos conformismos de grupo, a vontade de emancipação pessoal, que foram desde o século XVIII a pedra da construção da democracia ocidental. O indivíduo como sujeito activo da sociedade política e civil cede lugar ao indivíduo objecto, ao homem reflexo (Riesman, 1971), passivamente integrado na máquina social e preso aos valores dela. A passagem de uma vida colectiva orgânica ao individualismo é precisamente o que conduz à indiferença social, fortalecendo o poder da burocracia e o totalitarismo brando, próprio das sociedades democráticas.

Existe actualmente um mal estar global. Um mal estar alimentado pela perda de identidade e de uma incerteza face ao futuro. Convivemos com uma panóplia de circunstâncias que causam essa instabilidade, tais como a violência, as manifestações contra o poder instituído, o desgaste dos governos, a derrocada dos

valores morais e a ingovernabilidade da sociedade. Preside-se ao desenvolvimento de duas teorias contrastantes que são evidentes para o entendimento da situação política em transformação: i) a teoria da sobrecarga estatal; ii) a teoria da crise da legitimação (desenvolvida por Habermas). A primeira relaciona-se com o facto dos governos adquirirem mais do que aquilo que podem financiar e gerir à medida que se foram encarregando de um crescente número de funções. A segunda teoria reside na observação de que os governos modernos se encontram perante a dificuldade de gerar os recursos de que precisam para levar a cabo as suas tarefas. A intervenção do Estado na vida económica e a provisão de serviços sociais são necessárias para manter a estabilidade económica, mas quando uma sociedade depende extensivamente de bens e de serviços, gerados pela produção capitalista, a vida económica tende a ser oscilante. Tal situação tem levado a uma crise de legitimação. Mas é de notar que ambas as teorias têm elementos comuns. A base de sustentação de cada uma manifesta-se na debilidade da autoridade do governo e dos padrões estabelecidos de apoio partidário face às exigências crescentes. Ambas as teorias sugerem que os governos têm dificuldade em controlar os aspectos da vida social e económica. Embora a teoria da sobrecarga estatal advirta que as tentativas para diminuir as despesas estatais podem ser frutuosas, a teoria da crise de legitimação defende que tais tentativas terão repercussões causando provavelmente piores conflitos sociais por não existirem receitas suficientes para fazer frente às necessidades.

Vivemos num estado de inquietação tal que nos cega, aborrece e inibe. Lash (1990) diagnostica o capitalismo contemporâneo como desorganizado, especialmente pela fragmentação de culturas, descentralização das cidades e dos movimentos sociais e pelo ressurgimento do individualismo. Uma revolução tecnológica concentrada nas tecnologias de informação está a transformar a base material da sociedade a um ritmo veloz. A decadência do regime soviético e o decorrente fim do movimento comunista determinaram o fim da Guerra Fria, alterando toda a geopolítica global. O próprio capitalismo passa por um processo de profunda reestruturação caracterizado por uma maior flexibilidade, individualização e diversificação das relações de trabalho, intervenção estatal para (des) regular os merca-

dos de forma selectiva e (des) fazer o estado do bem estar social. A maioria dos teóricos sociais afirma que as sociedades contemporâneas demonstram um novo ou acrescido grau de fragmentação, pluralismo e individualismo. Podemos associar isso às mutações ocorridas na tecnologia, mas também ao declínio do Estado-nação e das culturas nacionais dominantes. Giddens (1995) e Beck (1992) são os defensores de que as sociedades chegaram a um estado de alta ou radicalizada modernidade, no qual a característica dominante é um elevado grau de reflexividade. Com isto querem dizer que chegaram a um ponto em que são obrigadas a reflectir sobre si mesmas. Embora Giddens (1995) tenta enfatizar a auto-reflexividade individual, Beck (1992) enfatiza a auto-reflexividade societária. Ambos partilham a opinião de que os antigos modelos de desenvolvimento das sociedades modernas criam agora problemas. No caso de Beck (1992), o argumento assume a preocupação de riscos criados pela sociedade moderna, ligados sobretudo à poluição ambiental. Para o autor, isso não implica necessariamente o fim da modernidade, mas o surgimento de uma sociedade de risco, autoconsciente que assuma a tarefa de modernizar os princípios alcançados pela modernidade.

As nossas sociedades são particularmente vulneráveis ao choque da globalização porque são atravessadas por novas fragilidades e marcadas por formas igualmente novas de desigualdade. A globalização é caracterizada pela: i) deslocalização (a produção e as trocas são distribuídas segundo uma lógica global, planetária); ii) desmaterialização (com a especulação internacional desenfreada, o financeiro separa-se das actividades de produção e torna-se um campo imaterial autónomo); iii) interconexão dos sistema (a economia mundial tornou-se um sistema hegemónico que está bloqueado pela sua própria lógica). Alguns problemas centrais no nosso tempo passam pela oposição entre a homogeneização social (consequência da globalização dos padrões de interacção organizados em redes que desconhecem fronteiras e nacionalidades), diversidade cultural, transformações estruturais do emprego e a sua consequência para a vulnerabilidade face aos mecanismo de inclusão e exclusão.

A análise da crise que atravessamos actualmente remete-nos para várias interpretações. A primeira incide numa crise indissociavelmente económica e antropológica, ou seja, é uma crise de civilização e uma crise do sujeito. A fraqueza dos regimes ocidentais remete-nos para causas sociais e históricas. Esconde-se um processo de decomposição das sociedades ocidentais, um declínio do Ocidente, uma crise de sociedade. Deixam de funcionar as instituições do laço social e da solidariedade (crise do estado providência), as formas de relação entre economia e sociedade (a crise do trabalho) e os modos de constituição das identidades individuais e colectivas (crise do sujeito). A segunda incide numa crise do mundo contemporâneo, que arrasta consigo duas grandes componentes, por um lado, a política e por outro a globalização económica. Assentam essencialmente em dúvidas sobre os aparelhos sociais e civilizacionais que ambas configuram. A crise da política é também crise da própria democracia, tal como ela é entendida e praticada. Logo a crise da globalização é também a crise do modelo de capitalismo neoliberal que por toda a parte, encontra resistências e provoca catástrofes sociais e humanas. A crise da política é também o sinal de um desfasamento entre aparelhos integradores e vontades dispersas, ou seja, não se estende somente ao descrédito dos discursos integradores, afectados por aquilo que se chama política espectáculo, mas atinge essencialmente a representatividade e a legitimidade da própria democracia. Neste sentido, a irracionalidade aumenta como forma de construção do espaço político convencional, abrindo caminho a toda a perversão e corrupção do político. Assim, reforça-se a crise da política como crise da democracia.

A defesa dos direitos humanos e da cidadania deveriam obrigar-nos a repensar o sentido da democracia. Quando defendemos o direito à livre expressão ou o direito à vida ou quando defendemos o direito a ter direitos (como nos ensinava Hannah Arendt) é porque o cidadão não existe como tal. Isso significa que o *demos* não passa de um aglomerado de pessoas presas a um território. Poderíamos com isto dizer que o contrato social acabou? A estrutura social sob a guarda dos valores democráticos deveria ser capaz de equilibrar de uma forma dinâmica e ininterrupta as diferenças de poder dos indivíduos e dos grupos.

A terceira interpretação revela-nos que a democracia não está em crise, demonstrando que o que está em crise é a resposta sistémica da estrutura social. Ou seja, as nossas estruturas sociais são hierarquicamente organizadas com o objectivo de melhor canalizar as diferenças sociais. Mas o aumento da densidade social nos últimos séculos sobrecarregou essas estruturas a ponto de transformar as diferenças em desigualdades. Por isso, para recuperarmos o *demos* na legitimação de governar, precisamos fortalecer não só a organização como a sociedade civil, mas sobretudo permitir uma articulação entre as partes, de forma a possibilitar que elas se expressem como um todo.

A globalização é um risco e uma oportunidade para a democracia. O risco seria uma mundialização política que consagraria a erosão das soberanias democráticas, quer através da instalação do princípio da hegemonia das grandes potências, quer através da diminuição da esfera pública e o desenvolvimento de um mundo que teria por vocação ser dominado pelo mercado mundial. A oportunidade democrática seria democratizar a mundialização. A dificuldade desta opção reside no confronto da vontade política entre o Norte e o Sul. “Se o Bill of Rights nos EUA e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em França foram o sinal precursor do aparecimento das democracias nacionais, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, talvez pudesse ser, analogamente, o sinal precursor da democratização do sistema internacional” (Salmon, 2002:178). A cultura global favoreceu a percepção das necessidades mundiais e o desenvolvimento de tecnologias da comunicação, possibilitando a integração e a interdependência entre os membros do planeta. O conceito de cidadania ampliou-se. Ao mesmo tempo, o dismantelamento dos blocos económicos provocou um processo de desnivelamento da realidade circundante e uma tomada de consciência da miséria. O contexto da degradação do meio-ambiente, da economia e da cultura fazem a humanidade experimentar o problema da debilidade do ser e levantar uma preocupação ética comum. Nesta tensão que se estabelece entre o paradigma dominante e o paradigma emergente, podemos recorrer, como faz B. Sousa Santos (1999), à linguagem da cartografia. Segundo este autor, na transição paradigmática, precisamos de mapas de emancipação social e subjectividade com capacidades e vontades de os

usar. A protecção dos direitos humanos não é só um imperativo moral é também um fundamento da justiça, da paz e liberdade. O desenvolvimento só será sustentável a um longo prazo se a dignidade de todos for ampliada, se forem garantidos os direitos iguais a homens e mulheres.

O futuro não precisa ser de caos e de miséria, pois o mundo tem os recursos e conhecimentos necessários para atingir essa meta. O fortalecimento da cultura de paz significaria um abandono da miséria reinante. A cultura de paz e a não violência, como paradigma emergente, apresenta-se como o único âmbito a partir do qual pode emergir um caminho de superação, filosófica e dialecticamente entendido, à violência. A cultura de violência, como construção humana, fundamenta-se nos preconceitos e estereótipos que produz. A abolição desses mesmos preconceitos e estereótipos supõe, em primeiro lugar, a identificação deles, o reconhecimento do poder e da força com que operam e a tomada de consciência da forma como se estruturam nas nossas relações e de como foram construídos na nossa sociedade. Ao mesmo tempo é necessário constituir comunidades que promovam activamente um profundo respeito pelas diferenças raciais e culturais e uma capacidade de aprender com estas diferenças, oferecendo à comunidade humana um sentido de interdependência mundial. Segundo B. Sousa Santos (2000), o pensamento crítico, para ser eficaz, tem de assumir uma posição paradigmática, partindo de uma crítica radical do paradigma dominante, tanto dos seus modelos regulatórios como dos seus modelos emancipatórios. Ou seja, desenhar os primeiros traços dos horizontes emancipatórios em que eventualmente se anuncia o paradigma emergente. Trata-se de fortalecer uma atitude crítica a esta cultura de violência que nos é imposta diariamente, fornecendo instrumentos para perceber como é que a violência e o militarismo actuam nos diversos canais, nomeadamente nos meios de comunicação e jogos de guerra.

A cidadania no mundo contemporâneo prescinde da exigência dos vínculos comunitários tradicionais, mas não se reduz à pura afirmação da liberdade em face do Estado. É um conceito muito mais complexo. Porque apela à participação fora de contextos necessariamente comunitários e porque, agindo na esfera da liberda-

de, supõe uma visão participada de cultura política sob uma matriz de tipo constitucional. Do que se trata é de compreender que as sociedades e as democracias contemporâneas são altamente complexas e diferenciadas e que, por isso mesmo, não podem ficar reféns de concepções finalistas e totalizadoras. A ideia de cidadania no mundo contemporâneo não pode, por isso, limitar-se à componente do activismo político, tal como não se pode reduzir à simples ideia de recepção mecânica de direitos garantidos por via externa. Estamos, então, diante de um conflito ético que justapõe dois valores absolutamente imponderáveis: a consideração pela independência e autonomia, de um lado e a intolerância diante da violência, de outro. Apenas a ética universalista dos direitos humanos pode manter a exigência de respeito e luta pela afirmação dos dois valores. As chamadas sociedades democráticas são, na verdade, herdeiras da tradição política liberal. De certa forma, ser homem é ter uma utopia como diria Bloch (1976). Em cada um dos nossos gestos, buscamos a superação, a transcendência e nada indica que a humanidade tenha abdicado de sonhar ou que esteja em vias de fazê-lo. Os riscos desta época pós-utópica manifestam-se no risco da apatia, da adaptação, ou do conformismo. Se as sociedades ocidentais continuam a funcionar é devido à sua flexibilidade, adaptabilidade e capacidade de renovação. Dois factores específicos da moderna organização política estão presentes. O primeiro está ligado à burocratização dos aparelhos políticos. O tipo de autoridade exercida no aparelho burocrático totalitário contemporâneo não é racional, nem tradicional, nem carismático. Este tipo de autoridade é novo: (...) “vamos chamá-lo autoridade da inércia”. (Castoriadis, 1998:18)

A discussão actual sobre direitos humanos tem provocado muita polémica sobre a relação entre a universalidade dos direitos e a crescente reivindicação pelo reconhecimento da diversidade cultural, em todos os sentidos. O significado da tolerância, um dos valores essenciais da democracia tornaram-se um tema global. Para B. Sousa Santos (1998), enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado — uma forma de globalização de cima para baixo e serão sempre um instrumento do choque de civilizações, ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo.

E propõe, como tarefa central da política emancipatória do nosso tempo a transformação da ideia e da prática dos direitos humanos de um localismo globalizado num projecto cosmopolita (Santos, 1998). O autor insiste na da abordagem marxista, aquela que enfatiza a igualdade no plano socioeconómico, em detrimento da abordagem liberal, que apenas defenderia a igualdade no plano político.

A tolerância democrática opõe-se ao autoritarismo e ao dogmatismo sob todas as suas formas nomeadamente políticas e sociais. Para a consciência democrática a tolerância não será um impedimento para denunciar a discriminação e a agressão aos diferentes que leva ao racismo, ao sexismo, ao fundamentalismo religioso, às diferentes formas do nazi-fascismo. Uma sociedade autónoma, verdadeiramente democrática é uma sociedade que questiona qualquer sentido pré-determinado e na qual liberta a criação de novos significados. “Uma verdadeira democracia, e não uma «democracia» simplesmente processual, uma sociedade auto-reflexiva e que se auto-institui, que pode questionar sempre as suas instituições e os seus significados, vive precisamente na experiência da mortalidade virtual de qualquer significação instituída. Só a partir daí é que ela pode criar e, consequentemente, instaurar «monumentos imorredoros», imortais, enquanto demonstração, para todos aqueles que se seguirão, da possibilidade de criar o significado, enquanto se mora à beira do Abismo” (Castoriadis, 1998:76). Só é possível uma mudança se ocorrer um novo despertar, se começar uma nova fase de densa criatividade política, o que implica, a saída da apatia e da privatização que caracterizam as sociedades industrializadas contemporâneas. Em vez de engendrar indivíduos mais livres dentro de sociedade mais livres, faça surgir um novo tipo humano, que “podemos chamar provisoriamente de «zap-antrópico» ou «reflexo-trópico»” (Castoriadis, 1998:143).

Que forças novas temos no mundo para que a governabilidade adquira um novo rosto? Duas figuras dominam as análises da vida social. A primeira é a de fragmentação (o individualismo generalizado) a segunda é a cultura do imediato (a fragilização da personalidade). Actor (sujeito) e sistema (civilização) parecem separar-se, a ideia de sociedade parece desajustada. A universalização/padronização

é apenas uma das faces da globalização, a outra é a particularização e a diversidade. Em todos os espaços do mundo da vida, o capitalismo descobriu o material necessário para transformar tudo em novas mercadorias e em consumo. Umberto Eco (Gould e Delumeau, 1999) considera que o homem está reduzido à frustração, à solidão e ao vazio social. É um mundo a flutuar na mudança, marcado por profundos conflitos, tensões e divisões sociais e pelo ataque destrutivo da tecnologia moderna ao meio ambiente. Toda a nossa organização técnica entra em conflito com os ritmos da biosfera e da atmosfera. Há uma inversão total do que seriam os valores culturais. Comprometemos a nossa identidade cultural. A globalização reenvia aos valores constitutivos da personalidade no indivíduo como ser social. Assim se destroi e dilui para Habermas (1994) o vencido do mundo (o fundo comum que une entre si as pessoas), há somente indivíduos sem pertença retornados a um estado de regressão oral, consumindo tudo, entram numa nova era do vazio. “Um tempo comprimido no imediato, um tempo rigidamente programado e tarifado, um tempo quantitativo” (Chesneaux, 1995:25).

Podemos descobrir neste fenómeno causas sociológicas gerais. Por um lado, um vasto movimento de despolitização e de privatização, por outro, uma desintegração dos dispositivos de controle associados a uma divisão do poder entre lobbies de toda a espécie. Nesta resignação com a qual tendemos a olhar profeticamente o futuro, gera-se duas ideias, por um lado, uma espécie de fatalidade, apoiando-se num optimismo de fachada, por outro lado, o regresso em força de uma atitude de retraimento e de recusa, imputando todos os males do tempo à globalização. A nova ordem continua capitalista. Individualização e privatização são os principais objectos da vida ocidental contemporânea. Neste espaço colonizado até ao universal redesenham-se fronteiras entre Estado e sociedade, entre esfera pública e privada, entre sociedade e indivíduo. Habermas (1994) sustentou, em oposição à razão centrada no sujeito, o conceito de razão comunicativa, para o autor a perspectiva do indivíduo que tudo conhece é subordinada ao acordo consensual alcançado através de interacção comunicativa entre iguais. Estava consciente de que a racionalidade das estruturas tecnológicas e burocráticas alcançava sucesso em colonizar o mundo da vida, isto é a esfera da interacção comunicativa.

Para Jameson (1992) houve uma expansão da cultura por todo o reino social. Somos testemunhas de uma dilatação da esfera do cultural, uma aculturação do real, aquilo que Benjamin chamou de esteticização da realidade. O nosso mundo torna-se um êxtase da comunicação, como diria Braudillard (1991), um mundo de simulação, hiper-real. A instantaneidade tornou-se um verdadeiro imperativo moral. “Tudo concorre para a identificação da vida (...) com a ética do instante, ao império do nano-seconde, ao culto do descartável, ao frenesim da obsolescência” (Chesneaux, 1995:23). A grande mudança de paradigma que se está a verificar é em função desse “presentismo” (termo utilizado por Taguieff e também por Maffesoli), o deslizar de uma concepção “egocentrada” do mundo para outra “lococentrada”. Daqui resulta uma sociedade cheia daquilo a que Castoriadis (2002) chamou objectos calmantes e persecutórios.

A sociedade actual está cada vez mais fragmentada. Até que ponto as sociedades ocidentais são ainda capazes de criar o tipo de indivíduo necessário ao seu contínuo funcionamento? A crise da família contemporânea reside na desintegração dos papéis tradicionais e na respectiva desorientação irregular das novas gerações. A desintegração dos papéis tradicionais exprime o impulso do indivíduo no sentido da sua autonomia e contém os germes de uma emancipação. Até o sistema educativo ocidental entrou numa fase de desagregação ocidental, atravessando também uma crise de relacionamento educacional. O mundo contemporâneo transformou uma sociedade onde todos os valores e normas são substituídos pelo nível de vida, pelo bem-estar, conforto e o consumo. “Vivemos a sociedade dos lobbies dos hobbies” (Castoriadis, 1998:23). Logo, a crise das sociedades ocidentais contemporâneas pode ser captada pela derrocada da auto-representação da sociedade, ou seja, tudo o que elas representam acabam por esvaziar-se e contradizer-se. Paralelamente existe uma crise das significações dos imaginários sociais, estes já não fornecem aos indivíduos as normas, valores, referências e motivações que lhes permitam fazer funcionar a sociedade e manterem-se a si próprios num equilíbrio susceptível de ser vivido. Aquilo que se encontra hoje em crise é precisamente a sociedade como tal. Assistimos a uma hiper e sobre-socialização (factual e externa) da vida e das actividades humanas e por outro lado, a uma rejeição da

vida social, dos outros, da necessidade da instituição. Será que o homem contemporâneo quer a sociedade em que vive, ou desejará outra? O homem contemporâneo comporta-se como se a sua existência em sociedade fosse uma odiosa obrigação que só uma malfadada fatalidade o impede de evitar. Ele age como se suportasse a sociedade, como se se encontrasse sempre pronto a culpá-la de todos os seus infortúnios.

Outra dimensão, a auto-representação da sociedade, assiste também a um desmoronamento idêntico a historicidade (a sua relação com o seu passado e o seu futuro). O homem deixou de estar no mundo para passar a estar no espaço, olhando o mundo como um globo que transporta nas suas mãos. O paradigma tecnológico baseado na informação contribui de forma decisiva para definir os traços distintivos das sociedades pós-modernas, cujos princípios organizadores de um novo modo de desenvolvimento não substituem o modo de produção capitalista, mas assumem uma nova face. As alterações introduzidas no padrão de sociabilidade em prol das transformações tecnológicas e económicas fazem com que a relação dos indivíduos e da própria sociedade com o processo de inovação técnica tenha sofrido perturbações profundas. As mudanças sociais são tão drásticas quanto os processos de transformação tecnológica e económica. O paradigma económico-tecnológico traduz um novo formato de organização da social (a sociedade em rede), baseada não apenas em novas práticas sociais mas em alterações da própria vivência do espaço e do tempo. Vivemos um mundo que se tornou digital (Negroponte, 1996).

Outras tendências ocorrem nos planos político, económico e social através de gigantescas movimentações societais, nomeadamente: “a formação de novos impérios (hoje esses impérios são as gigantescas concentrações empresariais), a fragmentação do Estado, a estratificação social globalizada, a crise do Estado de Direito, a queda das taxas dos impostos, a emergência de um novo sector da economia (a «infocom», informação e comunicações), a convergência finanças/media/cultura, a queda continuada dos preços dos produtos e serviços, a « lei dos media», o inglês como língua universal, a extensão etária das populações, os

novos modelos de trabalho e de emprego, efeminização do trabalho e da sociedade, a recentragem do poder estratégico na ameaça e na dissuasão pela informação “ (Ilharco, 2004:58).

Em matéria de transformação social, surgem novas modalidades no campo da actuação política. Os sistemas políticos mergulham numa crise estrutural de legitimidade, periodicamente arrasados por escândalos, com dependência total da cobertura dos media e de liderança personalizada e cada vez mais isolados dos cidadãos. Os movimentos sociais tendem a ser fragmentados, brilhando apenas por um instante. Neste mundo de mudanças confusas e incontroladas, as pessoas tendem a regroupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais e nacionais. Na pós-modernidade sobressaem as sociedades multiculturais e multiétnicas, promovendo a política da diferença, ressurgindo os nacionalismos periféricos. O fundamentalismo religioso provavelmente é a maior força de segurança pessoal e mobilização colectiva. As correntes de racismo e xenofobia na Europa Ocidental sugeriram a uma crise de identidade. Neste cenário, o comportamento dos actores revela-se instável, reticente a qualquer projecto de reestruturação colectiva. Em determinados momentos predominam o calculismo, o interesse, noutros o sentimento angustiante de estar entregue a si mesmo e de não ser capaz de assumir uma existência privada das referências que os modelos de integração anteriores proporcionam. A globalização da informação e da comunicação sugerem possibilidades de uma nova estrutura de cidadania e democracia.

A família nuclear moderna desintegrou-se, sendo substituída por uma grande diversidade de arranjos individuais, a sociedade de classes dissolveu-se, assumindo a forma de grupos e movimentos separados, baseados em etnicidade, sexo e localidade. O Estado-nação, a encarnação política clássica da modernidade acabou, atacada por uma combinação de forças globais e locais. A democracia e cidadania têm de ser repensadas. A revolução tecnológica não se tornará intolerável a vida social mas destruirá o próprio planeta. A tecnologia da informação substitui as pesadas estruturas burocráticas das organizações mundiais. O indivíduo solitário pode sentar-se em frente ao seu computador e manipular o mundo. Ao contrá-

rio dos entusiastas da realidade virtual, Braudillard (1990) considera a tecnologia obscena porque põe um fim a toda a representação. Não sobra nenhuma vida interior, intimidade neste jogo de desdobramento que fecha o mundo sobre si próprio. Para o autor isso significa conceber uma nova esquizofrenia.

Porque se trata de uma nova sociedade humana, a sociedade global opera um conjunto de mudanças societais que modelam a vida no planeta e traduzem-se em alterações profundas no meio envolvente, condicionando a criação de riqueza, a própria organização da sociedade e o relacionamento internacional. Uma dessas mudanças traduz-se na perspectiva do homem sobre o mundo, ou seja, o homem deixou de estar no mundo para passar a estar no espaço. A globalização representa mais do que uma contracção do nosso espaço-tempo. Neste mundo compactado espacial e temporalmente, abre-se uma nova dimensão para o infinito, a dimensão do imaterial, denominada ciberespaço. Outra dessas transformações altera o paradigma «terra é riqueza». A sociedade do conhecimento, a Internet e as redes planetárias passaram a ocupar o papel de criação de riqueza. Paralelamente a essa situação gera-se outra mudança social. A nova tecnologia está a gerar uma nova elite, “os knowledge workers na expressão do guru Peter Drucker, ou os symbolic analysts segundo Richard Reich” (Ilharco, 2004: 70). Esta nova elite compõe-se de profissionais altamente preparados, aptos a produzir cada vez em maior quantidade de produtos, aumentando a qualidade e descendo os preços. No trabalho, a tendência é a queda da remuneração horária e a ascensão da remuneração em função dos resultados. O emprego para toda a vida desapareceu. A criação de emprego situa-se cada vez mais no âmbito da «cibereconomia», onde o «analfabetismo informático» (Salmon, 2002) constitui um obstáculo para a procura de emprego. A transição para as sociedades estruturadas pelas tecnologias de alta velocidade criam um novo poder, o poder dos media, que tem vindo a envolver e a condicionar os tradicionais poderes executivo, legislativo e judicial. Inclusive a própria colonização dos continentes virtuais requer um novo tipo de linguagem. Está a surgir uma nova americanização do inglês, cuja lógica competitiva é a localização planetária de tudo. O próprio funcionamento dos Estados está cada vez

menos conexo com os ritmos da sociedade civil. Para sobreviver entrou em mutação e privatização, fragmentando-se.

O que fazer perante esta nova civilização redentora? Devemos cair de joelhos diante a sua chegada ou devemos interrogar-nos sobre os limites da globalização cultural, técnica e social? Para Bell (Kumar, 1997), vemos despontar uma nova sociedade, substituindo a sociedade do industrialismo clássico. Uma sociedade centrada no lar, nas tecnologias da informação ao serviço do consumo, uma evolução para uma sociedade de auto-serviço. Somos todos cúmplices deste mito ao emprestarmos alguma credibilidade ao slogan pós-moderno “compro logo existo” (Kumar, 1997). A tecnologia não nos estimula apenas como consumidores, mas estimula-nos a permanecer em casa e adquirir o que antes procurávamos na rua. Aquilo que Alvin Toffler (Chesneaux, 1995) denomina de “pró-sumidor”, o indivíduo que consome o que ele mesmo produz. Refere-se ao aumento da produção e do consumo feitos no lar. O lar será o centro da sociedade, diz Toffler (Chesneaux, 1995), poderá reintegrar e fortalecer a família em torno do trabalho e do lazer compartilhados, mas o que se verifica é o oposto, a tendência é fortalecer o indivíduo e não a família. A promessa é colocar o mundo do conhecimento e da informação nas mãos do indivíduo isolado. O lar torna-se o local preferido das actividades individuais, mas não gera finalidade colectiva. O que significa que a sociedade se tornará numa sociedade privada ou privatizada, uma sociedade narcisista. “Colossos de pés de barro, cuja fragilidade vamos ver cada vez mais” (Maffesoli, 2001: 9).

Nessa condição de esquizofrenia estrutural (entre a função e o significado), surge uma alienação entre os grupos e indivíduos que passam a considerar o outro um estranho, uma ameaça, colocando os padrões de comunicação social sob tensão constante. Esse processo de fragmentação social propaga-se à medida que as identidades se tornam mais difíceis de partilhar. Ao surgimento de um novo sistema global, devem ser relacionados o poder crescente da identidade e os macroprocessos de transformação institucional que estão ligados. Reduzida aos seus desafios mais fundamentais, a mutação que as nossas sociedades vivem pode

ser considerada como um processo em que está em causa a sua capacidade de conciliar a economia e a cultura, a primeira opera a uma escala planetária e a segunda a menos que assuma a dimensão de uma cultura de massas internacional, cimenta-se em grupos humanos particulares definidos pela sua inserção num território delimitado. Para Castells (1999), a sociedade em rede é uma sociedade capitalista. O capital funciona globalmente como capital financeiro. Na era do capitalismo em rede, este depende da produtividade, da competitividade. Assistimos a uma nova era, entrámos num modelo cultural de interacção e organização social, numa tentativa de reconstruir a natureza como uma forma cultural ideal. Castells (1999) alerta-nos para a construção social das novas formas dominantes de espaço e tempo que desenvolvem uma “metarrede” que ignora as funções não essenciais, desenvolvendo uma distância social entre essa “metarrede” e a maioria das pessoas. Para o autor, essas pessoas não desaparecem, mas em termos estruturais deixam de existir, criam-se códigos culturais, decide-se o poder. “Marshall MacLuhan, quando tentava apreender os media, já descortinava, através da televisão, os contornos de uma «aldeia global». Com a generalização da Internet, decortinamos hoje as muralhas da «cidade global» e as suas portas de entrada “ (Salmon, 2002: 197). A nova ordem social (a sociedade em rede) parece uma “metadesordem” social. Uma sequência automática derivada da lógica incontrolável dos mercados e da tecnologia. Múltiplas configurações da identidade são possíveis, algumas determinadas por uma certa passividade e aceitação, que se saldaram pelo individualismo ou pelo apelo a uma subjectividade individual, por uma cultura do tempo presente tão afastada de qualquer referência a projectos colectivos de futuro. É necessário um excedente de cidadania e um reforço do laço social.

É uma renovação do pensamento e da prática da democracia, na medida em que lhe coloca um desafio: ser capaz de tratar não só as reivindicações sociais, enfraquecidas no modo clássico, da representação política, mas das exigências culturais que emanam de grupos minoritários. As mutações culturais e a estrutura social e técnica do mundo contemporâneo permitem a constituição de forças sociais e cívicas que se podem tornar agentes de mudança da política mundial. Entrámos numa era de inconsistência do político. Tudo parece elástico. “As ideias e os pro-

gramas desgastaram-se ou ruíram e tudo o que deixam entrever é uma paisagem caótica de vestígios decrépitos e de certezas em escombros” (Fitoussi, 1997: 35). O Estado e a política devem desempenhar um papel positivo de identificação num espaço que perdeu os seus pontos de referência. Uma política que assuma toda a intensidade antropológica das novas formas de sofrimento, onde a função de reinserção do indivíduo no social e no colectivo torna-se prioritária.

Um dos objectivos da democracia actualmente é descobrir novas formas de redução das desigualdades, permitir que uma colectividade se possa exprimir enquanto razão colectiva. Uma política que parta do quotidiano das pessoas. Os procedimentos democráticos reclamam uma nova atenção política, uma nova preocupação ética e um novo investimento simbólico. Urge definir uma nova filosofia dos direitos sociais. A luta contra a exclusão revela-nos que há muitos direitos e liberdades insuficientes para dar forma e sentido ao imperativo de justiça social, conjugando auxílio económico e participação social. Convida-nos a explorar outra categoria de direitos, os direitos de integração/ inserção que não são mais do que o prolongamento dos direitos políticos clássicos. A integração social revela também um imperativo cívico de participação. Entre o direito social tradicional abre-se uma implicação recíproca do indivíduo e da sociedade, não é apenas o direito de viver, mas o direito a viver em sociedade sob a forma de contrato social reinventado.

Como se articula a dimensão discursiva com a prática de poder? A adesão à democracia tornou-se uma característica quase universal nos estados modernos, porque os estados modernos são sistemas unificados internamente, de forma a que os ideais democráticos sejam um meio de exprimir e de assegurar essa concordância. Para além de significar a padronização e a dependência, a globalização também significa a criação de um novo cosmopolitismo e consciência global. Num mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca pela identidade colectiva e individual torna-se a fonte básica de significado social. Os pós estruturalistas ou desconstrucionistas, aceitam o ênfase na fragmentação e pluralismo e na ausência de qualquer força centralizadora. A dissolução desconstrucionista do sujeito tem

paralelo na dissolução pós-moderna do social, não no sentido de negar a sociedade como tal, mas em negar-lhe poder como colectividade corporificada. tem a ver com a morte do homem (Foucault), morte do sujeito (Derrida). Argumentam que a democracia não pode basear-se, na ideia de um “agente” racional unitário e universal, titular de direitos universais, como na teoria liberal clássica. A democracia tem de aceitar a pluralidade de perspectivas e as identidades diferenciadas que constituem os indivíduos, isto é, terá de se adaptar, abandonando a ideia de política consensual ou de que o Estado nacional soberano é a única arena da política. Um novo sistema de comunicação que fala cada vez mais uma língua universal digital promovendo a integração global personalizando-a ao gosto das identidades. Ao mesmo tempo presenciou-se o declínio da vida pública. A esfera pública foi colonizada pelos media de massa comercial e por manipuladores do poder político. É isso que importa referenciar, a passagem de um tempo monocromo, linear, seguro, o do projecto, para um tempo policromo, trágico por essência, presenteísta e que escapa ao utilitarismo do cômputo burguês (Maffesoli, 2001). A sombra do Dioniso espalha-se nas nossas “megalópolis”. A importância do festivo fazem da existência uma sequência de instantes eternos. o jogo das aparências, o retorno do cíclico, o poder da natureza e do meio ambiente, acentuam o destino. Para Maffesoli (2001), o sentimento trágico-lúdico enquanto inconsciente colectivo regressa em força à vida quotidiana. Aquilo que for feito amanhã pouco importa, desde que se possa usufruir aqui e agora. Entra-se no tempo do mito feito de repetição. É necessário insistir na dimensão destinal da existência. Para além das ideologias sobre a perfectabilidade do homem e da sociedade, a teatralidade quotidiana, a busca do supérfluo, o culto do corpo, tudo isso é expressão de uma tal consciência trágica, para além das múltiplas ilusões de todo o género que formaram o progressismo ocidental, apelar para uma lucidez roborativa que incita a viver a morte de todos os dias. Aproxima-se o retorno em força e a imponência das figuras emblemáticas e outros arquétipos quotidianos. Esses arquétipos tendem a multiplicar-se, senão mesmo a democratizar-se. Remetem mais para a vida, para a experiência do que para a representação ou para a teoria da vida em sistemas englobantes e rígidos.

Social e economicamente não existe uma classe capitalista global, há uma rede integrada de capital global, cujos movimentos e lógica determinam as economias e influenciam as sociedades. Se recorrermos à antiga tradição sociológica segundo o qual a acção social pode ser entendida como o padrão em transformação das relações entre natureza e a cultura, verificamos que o primeiro modelo de relação da existência humana foi caracterizado pela dominação da natureza sobre a cultura, enquanto que o segundo modelo foi estabelecido nas origens da era moderna e ao triunfo da razão presenciou a dominação da natureza pela cultura, formando a sociedade a partir do processo de trabalho por meio do qual a humanidade encontrou tanto a sua libertação das forças naturais quanto a submissão aos próprios abismos de opressão e exploração. O desenvolvimento do desemprego de massa é o vector evidente e primeiro do sentimento de insegurança e de vulnerabilidade que caracteriza a sociedade. O que aparecia como um espaço de progresso e libertação tende a ser acompanhado por um duplo efeito destrutivo." A individualização-emancipação dobra-se de uma individualização-fragilização" (Fitoussi, 1997: 19). Pode desenrolar-se no diferencialismo da identidade, de uma sociedade recolhida sobre si mesma, o indivíduo sente-se mais vulnerável em termos económicos e sociais mas também mais frágil psicologicamente, a viver num universo aleatório e menos organizado. Nesta profusão da banalização, desvalorização e desmotivação, o sofrimento psíquico impera pelo uso e abuso crescente de medicamentos, soníferos, tranquilizantes e antidepressivos. Permite resolver a grande contradição moderna: o indivíduo deve ser ele próprio ao mesmo tempo que deve desembaraçar-se de si próprio. A humanidade autofágica é algo a evitar a todo o custo. O espaço privado era o espaço no qual o indivíduo aceitava que a sua liberdade fosse limitada por regras de organização social de um carácter pré-político. Era uma zona de franca democracia, onde se exerciam as regras da autoridade paternal, o espaço público era o lugar de referência comum, aquele onde se definiam as regras sociais destinadas a transformar o mundo, lugar da política. As novas formas de delinquência traduzem o fenómeno da fragilização, não só os atentados aos bens mas as patologias do laço social: violências sexuais, perturbações familiares e sociais. O vazio normativo engendrado pela emancipação democrática vira-se con-

tra a própria sociedade: o gosto pela estabilidade. Contra a pretensão da retórica dominante de se apropriar da linguagem da democracia e da cidadania apenas com alcance nacional e num sentido formal, esboça-se a necessidade e a possibilidade de um projecto de democracia que assegurem a representação e participação e adensam uma esfera pública que se expande sobre as mais variadas questões.

Escreve G. Steiner: “A menos que consigamos restaurar alguma medida de claridade e rigor de sentido às palavras nos nossos media, leis e acção política, as nossas vidas estarão cada vez mais perto do caos. Virá então uma nova era de obscuridade. (Steiner, 1985). A comunicação tem exercido um papel de central através de imagens, sons, informações padronizadas, com conteúdos lúdico-culturalistas, ou seja, produtos híbridos de entretenimento e de referências à cultura burguesa clássica. São acções que regulam os cidadãos no trabalho, em casa, no lazer e em todas as esferas da vida social, mas que se apresentam separadas das práticas políticas e do quotidiano dos sujeitos. Estimula a passividade e o conformismo, ao mesmo tempo que oculta a sua dinâmica, sob uma imagem simulada de participação geral. Isto é, o indivíduo é colocado em interactividade global com todo o sistema, alimentando uma certa ilusão de responsabilização, uma ilusão de participar, mas na prática dispensa toda a acção do sujeito. Apreendem o indivíduo na sua esfera estritamente privada ao sugerir-lhe papéis, sentimentos e atitudes e tentam convencê-lo quanto aos comportamentos sociais mais indicados ou não, para o alcance do reconhecimento social e das identidades a serem incluídas ou excluídas, para uma existência social com êxito. Constróem novos ideais do ego, intercalados de um individualismo narcísico e desenvolvem impressões de espontaneidade que simulam a liberdade interior.

O que se pode observar actualmente é um estado crescente de anomia que se manifesta nos indivíduos através da desordem e da insensibilidade. A vida é construída por prédios anoréxicos, por actividades económicas paranóicas e por um sistema tecnológico totalmente maníaco. Essas modernas construções reforçam a valorização da privacidade, assegurada pela homogeneidade e protecção que elas proporcionam e articulam um certo narcisismo colectivo, instaurado nesse

ambiente de convivência entre iguais, a chamada sociabilidade dos espaços fechados. Simmel (1988) construiu um tipo ideal que denominou de “tipo metropolitano”, submetido a estímulos nervosos específicos, baseado em condições psicológicas que a metrópole cria em oposição à cidade pequena, que consiste em diferentes formas de actuar no mundo como atravessar uma rua, a multiplicidade da vida económica, ocupacional e social, extraindo do homem uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. Denota-se uma crise espiritual relacionada com alguns factores sociológicos como o crescimento rápido e descontrolado da sociedade, alterações nos chamados grupos primários (família, vizinhança, etc.), a amplitude dos contactos humanos e as mudanças nos valores sociais e culturais. Contudo, se a variedade dos padrões aceites se torna excessiva, conduz os indivíduos à exasperação nervosa, à incerteza e ao medo. Essa crise que se abate sobre o indivíduo na assimilação de novos valores, advindos desse processo de mudança, provoca mecanismos de individualização total e dificuldades inerentes em aceitar novos padrões de acção porque não há uma aprendizagem prévia baseada em escolhas próprias. É difícil conceber possibilidades reais de relações a partir de modelos em que os indivíduos se organizam como deuses isolados, como solitárias onipotências narcísicas. Vigora a experiência da socialidade e não a do social, segundo a qual os grupos constituídos são mais da linhagem de tribos fortes que da cidadania.

A socialidade integra o lúdico, onírico e o imaginário. “Não esqueçamos, a «criança do mundo» de Heraclito «empilha os mundos para brincar e os destruir»” (Maffesoli, 2002: 133). A crueldade tem o seu lugar na socialidade pós-moderna. O bem e o mal tornam-se fluidos, interpenetram-se. “(...) o vazio da comunicação verbal, a abstenção política, a violência transgressiva, a acção terrorista, a recusa da acção de cidadania, em suma, a indiferença furiosa ao social, podem ser considerados como uma espécie de soberania que busca a sua força na perda, no facto de ser nada e, logo, na certeza de estar em comunhão com o todo, dos outros e do mundo” (Maffesoli, 2002: 137).

O mundo revela-se um palco composto de um amontoado de escombros. O trágico dominou a história e transformou-a não em destino, mas em terror. A Antígona, personagem da célebre tragédia de Sófocles continua acordada nos dias de hoje. O terrível assume a feição do que o homem faz ao outro, aniquilando-lhe a humanidade, edificando o templo do inferno na terra, fazendo com que ele desapareça ainda que permaneça vivo. Por isso, como fazer avançar a nossa humanidade de se, diante da violência e da banalidade do mal (Arendt,1991), não sabemos identificar o que de humano ainda resta em todos nós? “É como se uma espécie de ideologia do apocalipse tivesse tomado de assalto as possibilidades de dar sentido às acções dos homens na Terra. E nós sentados no sofá, assustados e à espera...” (Ilharco, 2004:124).

Por um lado, indica a diluição das identidades modernas e as múltiplas possibilidades de auto-organização, por outro, enquanto seres individuais, independentes e separados uns dos outros por uma espécie de muro invisível, buscam um outro sentido de vida. Com a substituição do social pelas massas, a política torna-se um dispositivo de simulação. Isto significa o fim do social autêntico no espaço político. O dispositivo de simulação substitui os modos de expressão e a representação do social no campo político. Se o espaço político weberiano é o espaço do capitalismo organizado da primeira metade do século XX, a política-simulacro é o espaço político do capitalismo organizado da segunda metade do mesmo século. "(...) Porque se o político procura captar as massas numa câmara de eco e de simulação social (os meios de comunicação, a informação), em compensação são as massa que se tornam a câmara de eco e de simulação gigantesca do social (...)" (Baudrillard, 1985: 29).

“Socialidade hiper-real, imperceptível, que não opera mais pela lei e pela repressão, mas pela infiltração de modelos, não pela violência, mas pela persuasão/dissuasão(...)" (Baudrillard, 1985: 43). Na hiper-realidade política, o poder também é hiper-real. Em Foucault (1977), o dispositivo de poder é a produção de discursos, de máquinas, de estratégias. Baudrillard (1985) diz que esta era do poder foucaultiano foi substituída pela era do dispositivo de simulação. Este repro-

duz como simulacros todos os dispositivos foucaultianos de poder. Trata-se da passagem da cultura da produção para a cultura da sedução. A decomposição dos discursos sociais é a causa da crise generalizada da política mundial. Esta crise é a causa do aparecimento de fenómenos que fazem a sublimação política cair no abismo da ausência de sentido na realidade política. Com o domínio da comunicação, formas patológicas agressivas inauguram a era do espectáculo da violência abstracta inter-individual como espectáculo da vida civil. Na eleição, a política moderna mergulha no domínio da comunicação para conquistar o cidadão-espectador. Esse novo tipo de político é capaz de criar uma nova arquitectura de poder e novas formas políticas de governabilidade do Estado e da sociedade por via do domínio da comunicação. A política é o lugar de maior resistência ao domínio da comunicação. Isto deve-se à vontade de poder da própria política.

Quando os mecanismos económicos e sociais de regulação deixam de funcionar, os indivíduos sentem-se em desequilíbrio numa sociedade que lhe oferece menos pontos de referência, instalando-se um sentimento generalizado de medo. A vida política viu-se esvaziada de conteúdos. Todas as funções que os sistema político não cumpre deparam muitas vezes com uma resposta deformada e perversa no sistema mediático. A crise política alimenta-se de crise de identidade social mas também de um declínio da eficácia da acção do Estado. O desfasamento entre a linguagem da mudança e da reforma é uma das fontes de decepção política. Os sentimentos dominam a vida pública e privada, as emoções prevalecem em política, o divertimento e o culto do corpo são onnipresentes, as histerias colectivas. O quotidiano é cada vez mais um lugar de hedonismo manifesto sem vergonha ou falsa pudicícia, o jogo das aparências. Dupla face das palavras, das pessoas e das coisas. “ À imagem do tempo «homogéneo e vazio», o do relógio de ponto da fábrica, o vestuário funcional e o indivíduo que lhe serve de suporte (...) diz e rediz sempiternamente a monotonia da existência” (Maffesoli, 2001: 118). Eis o trágico da aparência (aceitação lúcida do efémero). A ambiência afectuosa que caracteriza o presenteísmo baseia-se na aparência, numa vida que se dá a ver, o voyeurismo da contemporaneidade.

Pensamos o homem como um elogio ao nada. Esse nada é tudo o que nos resta. É o valioso resto que nos constitui. Somos potencialmente colectores. Colhemos tão somente uma existência e nada mais. Por toda a parte se reciclam as faculdades perdidas, ou o corpo perdido, ou a sociabilidade perdida, impera a solidão artificial. O olho electrónico vigia ininterruptamente a vida quotidiana. É a evasão do desperdício. Circulo vicioso onde não há lugar real para a responsabilidade. À ideologia do progresso centrada no indivíduo atomizado substitui-se um universo de rituais, de prazeres e de imaginários partilhados, um reencantamento do mundo, passando pela festa e por uma outra relação com o ambiente. A ética que nasce dessa sociedade nova só pode ser a do trágico. Cabe-nos a nós voltarmos a ser os nómadas deste deserto, mas desligados da ilusão maquinal do valor. O homem começa a tornar-se um ente do universo em constante dispersão, e com isso efectua-se o sepulcro do sedentarismo e começa a inventar um novo nomadismo. Como fazer avançar a nossa humanidade se, diante da violência e da banalidade do mal, não sabemos nem mesmo identificar o que de humano ainda resta em todos nós ?

Que projecto civilizacional urge no actual cenário de globalização? O desenvolvimento da ecologia da política é condição para neutralizar o potencial destruidor dos nacionalismos, dos racismos, dos fundamentalismos religiosos e culturais. A humanidade contemporânea ainda anda às apalpadelas no escuro. “É também neste ponto que a magia do Harry Potter, do Peter Pan, do projecto genoma humano e dos sonhos da biotecnologia e da clonagem se tocam: todos eles são guiados por um sentido escondido que, lenta mas decisivamente, tímida mas inelutavelmente, se vai aproximando mais e mais da questão mais funda de todas— a imortalidade” (Ilharco, 2004: 141).

Os objectivos primordiais do pensamento ecológico passam a ser uma inversão de tendência do empobrecimento do nosso meio ambiente, a manutenção e desenvolvimento da diversidade multiforme da biosfera. “Sabemos agora que o pequeno planeta perdido é mais que um habitat: é a nossa casa, home, Heimat, é a nossa mãe e, mais ainda, é a nossa Terra-pátria “ (Morin, 1973: 190). Proble-

matizando o pensamento de Hans Jonas (1997) e a ética da responsabilidade, enfatiza-se o debate sobre os limites éticos, pois não cabe apenas aos cientistas (colocados como bode expiatório de todos os males da humanidade) ou aos políticos do capitalismo virtual, mas cabe a todos nós, enquanto cidadãos salvaguardar e respeitar a biodiversidade incondicional da dignidade do homem em todas as fases da sua vida. Enquadrando-se numa análise dos riscos tecnológicos sem os reduzir às suas dimensões físicas, químicas e biológicas, busca uma participação, sensibilização e responsabilização perante os desafios da era tecnológica. É neste sentido que Hans Jonas (1997), redefine as condições para um novo pronunciamento ético, baseado no princípio da responsabilidade, capaz de pautar os comportamentos humanos na nova dimensão planetária da globalização. Uma nova concepção de direitos e deveres que questionam a responsabilidade humana sobre a condição extra humana da natureza, animada por um imperativo de responsabilidade. Demonstrando que a acção humana se alterou, propõe os fundamentos da chamada ideia ecológica e acrescenta a biosfera do planeta face à vulnerabilidade da natureza pela intervenção tecnológica do homem. Temos de mudar se quisermos sobreviver. “O mundo passa pelas dores agónicas de algo que não se sabe se é nascimento ou morte” (Morin, 1973: 205). Assistimos então a uma passagem da responsabilidade moral individual para a responsabilidade ética colectiva. “Diria Freud que é tempo de o Eros eterno (amor, amizade, fraternidade, solidariedade) recobrar forças contra o seu inimigo não menos eterno” (Morin, 1973: 216). A heurística do medo que Jonas nos adverte visa acautelar-nos para o facto do poder tecnológico trazer consequências que o homem não esteja habilitado a prever e controlar, convida-nos a agir com prudência para evitar o pior, acrescentando o dever de responsabilidade e preservação das próximas gerações humanas. O papel da ética actual assume-se como salvaguarda do desenvolvimento técnico-científico, estabelecendo os limites, tutelando as aspirações do homem face à usurpação da sua liberdade. Mas esse princípio da precaução referido por Jonas (1997), supõe sempre uma acção voluntária, evitando o sofrimento da pior das possíveis perspectivas futuras. A prudência deve ser absoluta quando o risco envolve sobretudo a espécie e não somente o indivíduo. Ao perspectivarmos a ética da responsabilidade, pretende ul-

trapassar o “presentismo”, pois para Jonas “cada presente do homem é o seu próprio fim (...) o espírito da responsabilidade rejeita o decreto prematuro da inevitabilidade (...) e nos protegerá contra a tentação de violar o presente em benefício do futuro” (Jonas, 1996: 277-302). Polarizada em torno de uma visão ecológica, reforça a necessidade de repensar o significado da relação do homem com a natureza, instaurando-se uma ética normativa intrínseca que restringe o poder da subjectividade humana, de forma a facilitar o arbítrio ético das gerações vindouras. Urge inventar e viver uma ecologia da política (Morin, 1973), que saiba dialogar e interagir com essa nova maneira de habitar a terra.

O homem faz parte integrante da natureza, que também depende dela, tem deveres para com ela. Deve respeitá-la porque respeitar a natureza é respeitar-se a si mesmo. Hans Jonas (1997) desperta a consciência das nossas responsabilidades para com as gerações futuras, mas o princípio de responsabilidade apesar da sua validade futura não é muito funcional porque não oferece nenhum ponto de apoio onde assentar uma política ou soluções concretas. Ou seja, a heurística do medo e o princípio de responsabilidade não são operacionais porque podemos imaginar catástrofes a curto prazo, quando já possuímos os elementos que nos permitem avaliar as consequências de um acto, mas a longo prazo é impossível. Mas isto não significa que não tenha um lado positivo, pois a responsabilidade para Hans Jonas (1997) implica uma gestão do risco absolutamente *a priori*. Como não se pode prever cientificamente os riscos é preciso encará-los com as suas consequências. A acção individual de cada um de nós junta-se à acção de todos e, deste modo, cada um acarreta com uma certa parte da responsabilidade pelas degradações colectivas que atingem outros homens, isto é, passamos de uma moral da proximidade para uma moral da distância.

Contudo, a precaução é uma atitude face à técnica, ela implica que deixemos de confiar cegamente nas possibilidades da técnica, implica *a priori* uma parte de desconfiança e implica medidas preventivas antes de determinada acção. A questão da salvaguarda assume assim uma dupla face: estética e ética. A natureza é um reservatório do belo, que devemos proteger para nosso prazer e ao mesmo tempo

para preservar a qualidade da nossa vida humana. Paralelamente à mundialização da economia existe uma globalização da destruição do ambiente: as poluições, os resíduos, a sobreexploração das florestas, das pescas, dos solos que perturbam e saturam o conjunto dos ecossistemas. Cada problema criado pela técnica exige uma solução técnica. O que está em causa são os funcionamentos socioeconómicos desde que entrámos na era industrial. O problema não é apenas de ordem moral, mas política. Uma pedagogia do medo pode de facto sacudir a inércia e o fatalismo, mobilizar energias. É renunciar ao poder, à dominação, à racionalidade instrumental e autodestrutiva.

Apesar de ainda ser utópica, a ética da responsabilidade gera um novo entendimento da natureza. A razão passa a ser um instrumento de distinção ética, auxiliando nas melhores escolhas a serem feitas em favor do bem comum de todos, poderá gerar um novo homem no mundo. Pode constituir-se num ponto de partida capaz de aprofundar a crítica do desenvolvimento, produzir uma nova confluência cultural e ideológica que se move em direcção à democracia, onde todos se possam num mundo de todos, como também estabelecer uma relação diferente com a natureza de que somos parte e pela qual somos responsáveis. Até hoje, essa relação foi vista como de domínio e de absoluta superioridade sobre todos os seres naturais que nos circundam, o que nos tem autorizado a utilizar toda a capacidade de destruição existentes para o atendimento do que consideramos as nossas necessidades. O pensamento democrático pode dar conta dessas questões não somente quando aplica às relações humanas os seus princípios (igualdade, liberdade, solidariedade, diversidade e participação), mas também quando busca princípios específicos reguladores da relação humanidade-natureza, capazes de superar a ética dominante, essencialmente utilitária e autoritária. Sociedade e desenvolvimento democráticos trazem implicitamente a possibilidade de novas relações com o meio ambiente, fundadas em princípios que poderiam ser, uma extensão daqueles aplicados às relações humanas. Uma nova era, no entanto, se aproxima, em que a natureza será tratada como nossa aliada e não como nossa inimiga, e o ambiente como um património genético e social. É esta semente adormecida da responsabilidade que é necessário regar.

A tecnologia destrói, mas uma outra técnica restaura. Os indivíduos são consumidores e cidadãos. O desenvolvimento sustentado propõe a reconciliação entre desenvolvimento e preocupação pelo ambiente. Conciliar o crescimento económico e a preservação dos ecossistemas da água, do solo, do ar, das espécies. Integra uma maior solidariedade entre Norte e Sul e entre gerações actuais e as que virão. Implica um ideal ético e pressupõe uma vontade política. No plano político pode-se aplicar o princípio da precaução, de forma a reorientar o progresso e diminuir as ameaças sobre o ambiente. A eficiência industrial pode emparelhar com a preocupação pelo ambiente, com o princípio da precaução e o desenvolvimento sustentado. Ou seja, seria fundir os ecossistemas industriais no ecossistema planetário, na biosfera, em vez de opô-los e de fazer funcionar os primeiros como inimigos dos segundos. O propósito de Hans Jonas (1997) não é o de fornecer receitas eficazes, mas o de levar o mundo a ter um outro olhar perante a natureza e as gerações vindouras. A filosofia de Hans Jonas (1997) já não sonha com uma cidade ideal, mas permite pensar o presente e as suas urgências sem ceder às análises a curto prazo. “A nossa casa corre perigo e existe uma urgência objectiva em zelar para que a Terra continue humana, bela, e um local agradável para a maioria dos indivíduos” (Hulot et al, 1999:14).

A sociedade utópica em construção fica distante da observação da realidade da violência, da fome, da desigualdade, do medo que existe em redor do mundo. A consciência dos limites do crescimento impede o consumismo em massa, a sociedade igualitária fica impossível quando percebe a desigualdade crescente vítima de um apartheid social. A base de uma concretização de um mundo melhor para todos passa pela eliminação desse mesmo apartheid social e pela discussão de uma nova racionalidade económica. Um novo projecto civilizatório para a sociedade pode ser contemplado, visando a busca e o redimensionamento de uma nova utopia. A redescoberta da necessidade ética na condução das necessidades dos homens reflecte, o maior dos fracassos da utopia materialista do consumo. Estaríamos face a uma modernização ética, onde o conceito de mundo melhor possuiria seis dimensões: democracia, abolição do *apartheid* social, equilíbrio ecológico, descentralização, eficiência económica e abertura internacional. As tradicionais utopi-

as do século XX seriam respeitadas (igualdade e consumismo), mas a igualdade seria redefinida (igualdade de direitos) e o consumismo ficaria subordinado a novos valores.

O neoliberalismo é a matriz ideológica da globalização, põe em causa os direitos humanos fundamentais. O nosso tempo é marcado pela terceira onda de globalização⁷. É esta a lógica da política de globalização neoliberal. Arrasta consigo projectos de orientação totalitária, considerados como o fruto do excesso de carga do governo e da ingovernabilidade das democracias, do excesso da democracia e da crise da democracia “Bertram Gross antigo conselheiro do Presidente Roosevelt designa por «Fascismo amigável», resultado da «consolidação dos interesses do Big Government e do Big Business», com a « sua fachada cosmética, a sua subtil manipulação, as suas luvas de veludo (...), o seu «subtle appeal» “ (Nunes, 2003: 63). Nesta lógica de pensamento, emerge uma sociedade que rejeite em absoluto a mercantilização da vida e que busque uma nova racionalidade e um novo paradigma.

Neste mundo hegemónico, “ O friendly fascim é apontado como a face política de um capitalismo governado em última instância pela oligarquia do grande capital, que tanto faz negócio com o Welfare como com o Warfare, dando sentido à designação de Warfare-Welfare State “ (Nunes, 2003: 64). A vida mostra que o homem não deixou de ser o lobo do homem, mas temos razões para acreditar que podemos viver num mundo de cooperação e de solidariedade, num mundo capaz de responder satisfatoriamente às necessidades fundamentais de todos os habitantes do planeta. Diante da evidência dos efeitos perversos gerados pelo capitalismo global levantam-se diferentes vozes. Todo o projecto normativo de democratizar a ordem mundial passa, necessariamente pela possibilidade política de regulá-la e transformá-la, construindo assim um futuro diferente. Se o grande desafio actual da democracia consiste em regular e tornar responsáveis processos e forças económicas-políticas que operam para além do único controle democrático existente,

⁷ A primeira onda de globalização surgiu a partir do século XV, marcada pela colonização e pilhagem e tráfico de escravos; a segunda onda acompanhou a segunda revolução industrial e teve por força a corrida às colónias, as grandes potências capitalistas dividiram os territórios colonizados.

o territorial e em regular e resolver democraticamente problemas que afectam todos os níveis (locais, nacionais, regionais e globais).

Não basta ser cidadão da própria comunidade política, é preciso ser com um mínimo de direitos, obrigações e garantias institucionais, um cidadão do mundo, isto é um cidadão reconhecido como membro de comunidades políticas interligadas exercendo assim múltiplas cidadanias. Trata-se de promover novas formas de comunidade política e novas concepções de cidadania que vinculem autoridades subestatais, estatais e transnacionais num ordenamento mundial alternativo àquele hoje existente, ou seja articular, aquilo que Held (1987) designa de um duplo processo de democratização, aprofundar a democracia no plano doméstico, abrangendo o Estado e as sociedades civil, política e económica e impulsionar a ampliação radical de formas e processos democráticos de âmbito regional e global. Talvez o debate sobre as “falhas” do nosso tempo, se organize em torno de três eixos principais: i) a antecipação (antecipar os efeitos futuros das inovações técnicas é restituir à democracia a sua capacidade de agir, passa por uma verdadeira avaliação dos riscos e dos efeitos); ii) o pluralismo técnico (ao defender-se a pluralidade tecnológica é acautelar-se contra o expansionismo das novas tecnologias servido pelos apetites do mercado); iii) a ética (a consciência moral, o sentido das responsabilidades para com as gerações vindouras). A ética talvez seja a única referência social capaz de fazer contrapeso às pressões que o Estado e o mercado exercem conjuntamente a favor das novas tecnologias e lhes opor uma reflexão crítica.

Dos fenómenos acima relatados podem ser extraídas várias reflexões. Por um lado, entender o presente obriga-nos a confrontar o paradoxo de uma realidade política que parece querer inverter o caminho percorrido desde a *polis* grega até à contemporaneidade. Por outro, as dificuldades dos regimes democráticos obrigam-nos a repensar os défices da democracia.

Em jeito de conclusão inacabada, importa sublinhar que a sociologia aumenta a empatia e imaginação, abre novas perspectivas sobre as origens do nosso comportamento pessoal e aprofunda a percepção de enquadramentos culturais diferentes do nosso. “Mas a tormenta é, muitas vezes, necessária para arrancar ao

torpor inútil de uma vida sem sabor” (Maffesoli, 2002: 176). O trabalho sociológico desafia os dogmas, alargando as possibilidades da liberdade humana. No fim desta caminhada, todas as questões levantadas continuam a ser problemas que convém defrontar. “Trata-se, portanto, de um trabalho limitado, no sentido que os gregos davam a este termo: não o sinal do fim, mas o lugar a partir do qual tudo pode começar “ (Maffesoli, 2001: 307). É essa realidade incontornável que nos leva a dizer, depois de Rilke, que não resolvemos os problemas uma vez por todas, vivemo-los sempre e de novo e “é vivendo-os que entramos sensivelmente na sua resolução”. Para parafrasear “Claudio Magris (...) do mesmo modo que Alce Negro (velho chefe sioux), nós vemos o mundo do alto da nossa «colina solitária», sabendo perfeitamente que não é o único ponto de observação possível e que não há especiais razões para lhe conceder o mínimo privilégio que seja, a não ser o facto de lá nos encontrarmos». Mas subimos a «esta colina» à custa de enormes fadigas e de inumeráveis invenções, e é, justamente «esta colina» que nos permite olhar para mais longe, procurar compreender e «querer continuar» a história de toda a vida, dos homens, dos animais e de todas as «coisas verdes» ” (Morin, 1973: 132).

BIBLIOGRAFIA

LIVROS

- AAVV, (1999). *Tecnologias do imaginário e cibercultura*, Porto Alegre: Editora Sulina
- APEL K. O (1987), *L'étiqne à l'âge de la science*, Lille: Presses Universitaires de Lille
- ARENDT H. (1988), *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Ed. Perspectiva
- ARENDT H. (1991), *A condição humana*, 5ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária
- ARISTÓTELES (1997), *Tratado de política*, Publicações Europa-América
- BARCA P. Caldéron de La (2000), *La vida es sueño*, Madrid: Cátedra
- BARDIN, Laurence (1994), *Análise de conteúdo*, Lisboa: Edições 70
- BAUDRILLARD J. (1981), *A sociedade do consumo*, Lisboa: Edições 70
- BAUDRILLARD J. (1990), *La transparence du mal*, Paris: Galilée
- BAUDRILLARD J. (1991), *Simulacros e simulação*, Lisboa: Relógio D'Água
- BAUDRILLARD J. (1995), *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos*, Lisboa: Ter-ramar
- BAUDRILLARD Jean (1985), *À sombra das maiorias silenciosas—o fim do social e o surgimento das massas*, São Paulo: Brasilense

- BAUMAN Z. (1987), *Legislators and interpreters: on modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge: Polity Press
- BECK, U. (1992), *Risk Society*, Londres: Sage
- BECKER, H. (1994), *Métodos de pesquisa em ciências sociais*, São Paulo: Hucitec
- BELL Daniel (1973), *The coming of post-industrial society*, London: Heinemann
- BERGER, Peter L. (1978), *Perspectivas sociológicas*, Petrópolis: Editora Vozes
- BERGSON H. (1992), *Leçons d'esthétique, leçons de morale, psychologie et métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France
- BESSA António M. PINTO Jaime Nogueira (1977), *Introdução à política*, Edições do Tempo
- BLOCH E. (1976), *Le principe espérance*, Paris: Galimard
- BOBBIO N. (1987), *The future of democracy*, Cambridge: Polity Press
- BOBBIO N. (1992), *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus
- BOUDON R., BESNARD P., CHERKAOUI M., LÉCUYER B.P (1990), *Dicionário de sociologia*, Lisboa: Publicações D. Quixote
- BOURDIEU Pierre (1988), *Language and symbolic power*, Cambridge : Polity Press
- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON J., et al (1999), *A profissão de sociólogo*, Petrópolis: Editora Vozes
- BOURDIEU, Pierre (1987), *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Editora Perspectiva
- BRAUSTEIN Florence e PÉPIN Jean F.(2001), *O lugar do corpo na cultura ocidental*, Lisboa: Instituto Piaget
- BRETON P. (1990), *Une histoire de l'informatique*, Paris: Seuil
- BULMER Martin (1984), *Sociological research methods*, London: Macmillan
- BURRIN Philippe (2000), *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Paris: Éditions du Seuil

- CARVALHO A. Dias de (2000), *A contemporaneidade como utopia*, Porto: Edições Afrontamento
- CASTELLS Manuel (1999), *A sociedade em rede*, São Paulo: Editora Paz e Terra
- CASTELLS Manuel (1999), *O poder da identidade*, São Paulo: Paz e Terra
- CASTELLS Manuel (2004), *A galáxia internet*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- CASTORIADIS C. (2002), *As encruzilhadas do labirinto—os domínios do homem*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra
- CASTORIADIS Cornelius (1998), *A ascensão da insignificância*, Lisboa: Editorial Bizâncio
- CASTRO, Cláudio de Moura (1981), *A prática da pesquisa*, São Paulo: Editora McGraw-Hill do Brasil.
- CHESNEAUX Jean (1995), *Modernidade—mundo*, Petrópolis: Vozes
- CRUZ M. Braga da (1995), *Teorias sociológicas*, I Vol., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- DAHL Robert A. (2000), *Democracia*, Lisboa: Temas e Debates
- DELEUZE Gilles GUATTARI Félix (1995), *O anti-Édipo—capitalism e esquizofrenia*, Lisboa: Assirio & Alvim
- DESHAIES, Bruno (1997), *Metodologia da investigação em ciências humanas*, Lisboa: Instituto Piaget
- DOMENACH Jean-Marie (1997), *Abordagem à modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget
- DURKHEIM E. (1978), *De la division du travail Social*, Paris: PUF
- DURKHEIM, Émile (1993), *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa: Editorial Presença.
- DUSSEL Enrique (2000), *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis: Editora Vozes

- DUVERGER, Maurice (1985), *Os Grandes sistemas políticos*, Coimbra: Almedina
- DUVIGNAUD Jean (2000), *A solidariedade. Laços de sangue laços de razão*, Lisboa: Instituto Piaget
- FELDMAN, Elliot (1981), *A practical guide to the conduct of field research in the social sciences*, Boulder: Westview Press
- FITOUSSI Jean-Paul, ROSANVALLON Pierre (1997), *A nova era das desigualdades*, Oeiras: Celta Editora
- FOSSAERT Robert (1996), *O Mundo no século XXI*, Lisboa: Instituto Piaget
- FOUCAULT M. (1977), *A vontade de saber*, Lisboa: António Reis
- FUKUYAMA Francis (1992), *O fim da história e o último homem*, Lisboa: Gradiva
- GALTUNG Johan (1998), *Direitos humanos—uma nova perspectiva do homem*, Lisboa: Instituto Piaget
- GENRO Tarso (1999), *O Futuro por armar—democracia e socialismo na era globalitária*, Petrópolis: Editora Vozes
- GENTILI P.(Org) (2000), *Globalização excludente—desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*, Petrópolis: Editora Vozes
- GIDDENS A. (2000), *O mundo na era da globalização*, Lisboa: Editorial Presença
- GIDDENS A.(1995), *As consequências da modernidade*, Lisboa: Celta
- GIDDENS Anthony (1996), *Transformações da intimidade*, Oeiras: Celta Editora
- GIDDENS Anthony (1997), *Sociologia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- GIL, António Carlos (1996), *Como elaborar projectos de pesquisa*, São Paulo: Editora Atlas
- GÓMEZ José Maria (2000), *Política e democracia em tempos de globalização*, Buenos Aires: Editora Vozes
- GOODE, W. e HATT, P. (1977), *Métodos em pesquisa social*, São Paulo: Comp. Editora Nacional

- GORZ A. (1982), *Farewell to the working class: an essay on post-industrial socialism*, London: Pluto Press
- GOULD J. Stephen, DELUMEAU J. et al (1999), *O fim dos tempos*, Lisboa: Terramar
- GRIMALDI N. (1992), *Le désir et le temps*, Paris: Vrin
- HAARSCHER Guy (1997), *A filosofia dos direitos do homem*, Lisboa: Instituto Piaget
- HABERMAS J. (1987), *Raison et légitimité*, Paris: Payot
- HABERMAS J. (1994), *Técnica e ciência como ideologia*, Edições 70
- HABERMAS J. (2000), *O Discurso filosófico da modernidade*, São Paulo: Martins Fontes
- HAGUETTE, Teresa Maria Frota (1995), *Metodologias qualitativas na sociologia*, Petrópolis: Editora Vozes
- HÉBERT Michelle Lessard, GOYETTE Gabriel et al (1994), *Investigação qualitativa*, Lisboa: Instituto Piaget
- HEIDEGGER M (1967), *Introtuction à la méthaphysique*, France : Gallimard
- HEIDEGGER M.(1954), «La Question de la technique», in *Essais et Conférences*, Paris: Gallimard
- HELD David (1987), *Models of democracy*, Cambridge: Polity Press
- HOBBS (1971), *Léviathan*, Paris: Éditions Sirey
- HULOT Nicolas et al (1999), *Para que a terra permaneça humana*, Lisboa: Editorial Bizâncio
- HUNTINGTON, Samuel P. (1999), *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, Lisboa: Gradiva
- HUXLEY A. (2000), *Admirável mundo novo*, Lisboa: Edição Livros do Brasil
- IANNI Octávio (1992), *A sociedade global*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- IANNI Octávio (1996), *A Era do globalismo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

- ILHARCO Fernando (2004), *A questão tecnológica—ensaio sobre a sociedade tecnológica*, Cascais: Principia
- JAMESON F. (1992), *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Londres: Verso
- JANEIRA Ana Luísa (1973), *Conhecer Simone Weil*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia
- JEUDY, H. P. (1995), *A sociedade transbordante*, Lisboa: Edições Século XXI
- JONAS Hans (1996), *Técnica, medicina y ética*, Barcelona: Ediciones Paidós
- JONAS Hans (1997), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris: Cerf
- JULLIARD Jacques (1996), *O fascismo que se avizinha*, Lisboa: Instituto Piaget
- JÜNGER E. (1990), *L' état universel suivi de la mobilisation totale*, Paris : Gallimard
- KANT E. (1960), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Coimbra: Atlântida
- KAPLAN, E. Ann (Orgs) (1993), *O mal-estar no pós modernismo, teorias, práticas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- KAUFMANN, F. (1977), *Metodologia das ciências sociais*, Rio de Janeiro: Livr. F. Costa
- KETELE Jean-Marie de, ROEGIERS Xavier (1999), *Metodologia da recolha de dados*, Lisboa: Instituto Piaget
- KOFMAN M. (1996), *Edgar Morin- do Big Brother à fraternidade*, Lisboa: Instituto Piaget
- KUMAR Krishan (1997), *Da Sociedade pós-industrial à pós-moderna*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- KÜNG H. (1990), *Projecto para uma ética mundial*, Lisboa: Instituto Piaget
- LACAN, Jacques (1980), *O mito individual do neurótico*, Lisboa: Assirio & Alvim
- LAPIERRE Jean-William (s/d), *A análise dos sistemas políticos*, Lisboa: Edições Rolim

- LASH S. (1990), *Sociology of postmodernism*, London: Routledge
- LATOUCHE Serge (1994), *A ocidentalização do mundo*, Petrópolis: Editora Vozes
- LEONE Carlos (org) (2000), *Rumo ao ciber mundo*, Oeiras: Celta Editora
- LEVINAS E. (s/d), *Ética e infinito*, Lisboa: Edições 70
- LEVITAS R (1990), *The concept of utopia*, Londres: Ph. Allan
- LÉVY P. (1997), *L'intelligence collective*, Paris :La Découverte
- LIPOVETSKY G.(1988), *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa: Relódió d'Água
- MAFFESOLI M. (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris: Grasset
- MAFFESOLI M.(1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria Editorial
- MAFFESOLI Michel (2001), *A violência totalitária*, Lisboa: Instituto Piaget
- MAFFESOLI Michel (2001), *O eterno instante —o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, Lisboa: Instituto Piaget
- MAFFESOLI Michel (2002), *Entre o bem e o mal—compêndio de subversão pós-moderna*, Lisboa: Instituto Piaget
- MANN, P. (1975), *Métodos de investigação sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar Editores
- MARCUSE Herbert (1979), *A ideologia da sociedade industrial, o homem unidimensional*, 5ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores
- MARSHALL, T. (1973), *Class, Citizenship and social Development*, Westport: Greenwood Press
- MARTIN H. Peter, SCHUMANN Harald (1998), *A armadilha da globalização: o assalto à democracia e ao bem-estar social*, Lisboa: Terramar
- MARTINS Alberto (2000), *Direito à cidadania*, Lisboa: Publicações Dom Quixote
- MARX Karl (1985), *O Capital*, São Paulo: Difel
- MINC Alain (1995), *A Embriaguez democrática*, Linda-a-Velha: Difel

- MIRANDA José A. Bragança de (1997), *Política e modernidade. Linguagem e violência na cultura contemporânea*, Lisboa: Edições Colibri
- MONTEIRO J. A Pereira (2003), *Poder e obediência*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
- MORIN Edgar (1973), *O paradigma perdido: a natureza humana*, 2ª edição, Publicações Lisboa: Europa-América
- MORIN, Edgar et al (1996), *Os Problemas do fim do século*, Lisboa: Editorial Notícias.
- MOUFFE Chantal (1996), *O regresso do político*, Lisboa: Gradiva
- MOURGEON, Jacques (s/d), *Os direitos do homem*, Mem-Martins: Publicações Europa América
- NEGROPONTE, Nicholas (1996), *Ser Digital*, Lisboa: Editorial Caminho
- NIETZSCHE F. (1988), *Assim falava zarathustra*, vol IV, Lisboa: Relógio D'Água
- NIETZSCHE F. (1997), *Humano demasiado humano*, vol II, Lisboa: Relógio D'Água
- NIETZSCHE F. (1998), *A gaia ciência*, vol III , Lisboa: Relógio D'Água
- NUNES António J. Avelãs (2003) *Neoliberalismo e direitos humanos*, Lisboa: Caminho
- OFFREDO Jean (1972), *O sentido do futuro*, Lisboa: Moraes Editores
- ORWELL G. (1999), *1984*, Lisboa: Edições Antígona
- POPPER K. (1973), *La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot
- POPPER K. (1974), *A sociedade aberta e seus inimigos*, São Paul: Editora Itatiaia
- POSTUMAN Neil (1994), *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*, São Paulo: Nobel
- PUREZA José Manuel (org) (2001), *Para uma cultura da paz*, Coimbra: Quarteto
- QUIVY, Raymond e CAMPENHOULDT (1992), *Manual de investigação em ciências sociais*, Lisboa: Gradiva

- RAMONET Ignacio (1998), *Geopolítica do caos*, Petrópolis: Editora Vozes
- RAMONET Ignacio (1999) *A tirania da comunicação*, Porto: Campo das letras
- REDONDO Fernando REDONDO Maria Rosa (2003), *Do capitalismo para o digitalismo*, Porto: Campo das Letras
- RIESMAN David (1971), *La foule solitaire: anatomie de la société moderne*, Paris : Librairie Arthaud
- ROBERTSON Roland (1999), *Globalização: teoria social e cultura global*, Petrópolis: Editora Vozes
- ROJAS E. (1994), *O Homem Light* Coimbra: Gráfica de Coimbra
- ROVIELLO Anne-Marie (1997), *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, Lisboa: Instituto Piaget
- RUSSEL B. (1990), *O poder, uma nova análise social*, Lisboa: Editorial Fragmentos
- RUSSEL Bertrand (1990), *O poder—uma nova análise social*, Lisboa: Editorial Fragmentos
- SALMON Jean-Marc (2002), *Um mundo a grande velocidade—a globalização, manual de instruções*, Porto: Âmbar
- SANTOS B. de Sousa (1998), *Reinventar a democracia*, Lisboa: Edição Gradiva
- SANTOS B. de Sousa (1999), *Pela mão de Alice, o social e o político na pós modernidade*, 7ª ed., Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS B. de Sousa (2000), *A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Porto: Edições Afrontamento
- SCHNAPPER, Dominique (1998), *La relation à l'autre*, Paris: Éditions Gallimard
- SEDAS NUNES, Adérito (1976), *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*, Lisboa: Editorial Presença (1ª edição: 1970)
- SENNETT Richard (1993), *O declínio do homem público*, São Paulo: Companhia das Letras
- SILVA José M. Rodrigues da (1988), *O homem e o poder*, Lisboa: Bertrand Editora

- SILVA, Augusto S. e PINTO, José M. (Orgs.) (1986), *Metodologia das ciências sociais*, Porto: Edições Afrontamento
- SIMMEL G. (1988), *La tragédie de la culture*, Paris : Rivages
- SINGER Peter (2000), *Ética prática*, Lisboa: Gradiva
- STEINER G. (1985), *Language and silence*, London: Faber & Faber
- STERNHELL (Org) (1999), *O Eterno retorno—contra a democracia a ideologia da decadência*, Lisboa: Editorial Bizâncio
- TAGUIEFF P. A. (2002), *Resistir ao para-a-frentismo*, Lisboa: Campo da Comunicação
- TOURAINE Alain (1994), *Crítica da modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget
- VATTIMO G. (1997), *O fim da modernidade. niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa: Editorial Presença
- VIEGAS José M. Leite e Dias Eduardo Costa (org) (2000) *Cidadania, integração, globalização*, Oeiras: Celta Editora
- VILA NOVA, Sebastião (1981), *Introdução à Sociologia*, São Paulo: Editora Atlas
- VIRILIO P. (2000), *A Velocidade de Libertação*, Lisboa: Relógio D'Água
- VIRILIO P. (2000), *Cibermundo: A Política do Pior*, Lisboa: Teorema
- WATERS Malcom (1999), *Globalização*, Oeiras: Celta Editora
- WEBER M. (1994), *Economia e sociedade*, Brasília: Editora Universidade de Brasília,
- WEBER, M. (1979), *A ciência como vocação. Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores
- WEIL Simone (1950), *Attente de Dieu*, Paris: La Colombe
- WEIL Simone (1987), *Écrits de Londres*, Paris: Gallimard
- WEIL Simone (1996), *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*, Rio de Janeiro: Paz e Terra
- WIEVIORKA Michel (1995), *A Democracia à prova*, Lisboa: Instituto Piaget

WIEVIORKA Michel (1995), *Racismo e modernidade*, Venda Nova: Bertrand Editora

XIBERRAS, Martine (1993), *As teorias da exclusão—para uma construção do imaginário do desvio*, Lisboa: Instituto Piaget

ZIPPELIUS Reinhold (1997), *Teoria geral do Estado*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

REVISTAS

BOOKCHIN Murray (1998), «Sociedade e ecologia» *in* revista Utopia nº7.

MIRANDA José Bragança de (2001), «Controlo e paixão» *in* revista de Comunicação e Cultura nº 1, 2º semestre

MOURÃO A (1999), «A técnica como problema filosófico» *in* Brotéria, 148

PUREZA J. M. (2002), «Um outro mundo é possível. Com que instituições?», Manifesto, nº1.

RENAUD M. (2000), «A ética da vida face à globalização» *in* revista Brotéria, 150

RENAUD M.(1997), «A decisão ética: factores particularmente relevantes da problemática contemporânea» *in* Brotéria, 144

SAMIS, Alexandre (1999), «William Morris e o "novo" espírito utópico» *in* revista Utopia nº9

INTERNET

www.studyweb.com/society

www.studyweb.com/philosophy

www.studyweb.com/technology

<http://webs.uolsinectis.com.ar/hgonzal/sweil1.html>

http://webs.uolsinectis.com.ar/hgonzal/lit/sw_gg.html

<http://webs.uolsinectis.com.ar/hgonzal/lit/sweil1.html#pens>

<http://usuarios.lycos.es/sucedani/webag.html>

<http://members.aol.com/geojade/lifeline.htm>

<http://members.aol.com/geojade/Introduction.htm>