



**A 'ardente paciência':  
reconstruir o político numa era  
global de compressão\***

*Silvério da Rocha-Cunha*

RESUMO:

Este texto pretende pensar os dilemas políticos da cidadania moderna numa era global, quando a esperança dos povos e possibilidades históricas se encontram subordinadas a uma ideia débil de democracia.

PALAVRAS-CHAVE:

Cidadania, Era global, Modernidade, Democracia.

*"[...] nous sommes, je ne sais comment, doubles en nous-mêmes, qui fait que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas: et ne nous pouvons défaire de ce que nous condamnons."*<sup>1</sup>

## 1. A jaula de ferro da simplificação.

1.1. Como se sabe, longa foi a evolução que justificou a "cidadania" aos olhos da civilização ocidental<sup>2</sup>. Da ideia, comum a qualquer grupo organizado, que permite distinguir quem está "dentro" e/ou "fora" deste mesmo grupo, aquela outra que já se reporta a um quadro de direitos e deveres do indivíduo perante si mesmo e perante o grupo a que pertence, para já não falar da valorização da pessoa enquanto humano concreto, ou mesmo do entendimento do ser humano como "cidadão do mundo", longa e complexa foi na verdade a recepção da "cidadania". O que, note-se desde já, não significa que durante este processo (que continua) se tenham inventado novos grandes princípios políticos. Mas pode sustentar-se que, actualmente, vivemos uma Modernidade que começa a poder olhar retrospectivamente com alguma segurança certos períodos da sua própria história, constatando em simultâneo como é urgente poder efectuar uma crítica cultural das formas de poder, pois aqui se assume que a acção humana é actualizada por ideias que, cristalizadas sob formas racionais de cultura, naturalmente determinam as relações de poder num dado momento histórico. Nos tempos que correm, estas formas de transformação dos sistemas sociais passaram a agir num plano claramente global influenciando, quer Estados, quer organizações internacionais<sup>3</sup>.

1.2. Hoje, porém, a problemática da cidadania desaguou envolta na crise dos sistemas sociais em geral e do Estado em particular<sup>4</sup>. E é, como se sabe, paradoxal. O paradoxo começa desde logo por se evidenciar na já por demais conhecida história do deslize do papel do actual Estado de Direito<sup>5</sup>. Falamos do Estado de Direito não só no seu sentido legalista, "kelseniano" se assim podemos dizer, ou seja, do Estado cujas atribuições são definidas por decisões normativas do poder legislativo, mas também de Estado de Direito enquanto princípio de organização onde se verifica a supremacia do poder legislativo enquanto expressão da soberania popular (nomeadamente no controlo dos actos político-administrativos), onde existe publicidade da pública administração, onde a legitimidade é aferida pelo controlo político e jurisdicional garantido pela "alquimia" da separação dos pode-

res que, como sentenciava Montesquieu, no seu equilíbrio se movem de comum acordo seguindo “o movimento necessário das coisas”<sup>6</sup>. Com efeito, a construção liberal, pretendendo controlar os excessos do despotismo esclarecido moderno, criou um edifício baseado no equilíbrio de poderes que, por sua vez, pretendia garantir uma certa ideia de Direito que se traduzia nas liberdades públicas e nos direitos fundamentais, conquista histórica das diversas revoluções da modernidade.

Com esta armadura jurídico-política foi possível responder às necessidades da nova ordem burguesa que, sendo dominante, não o era em absoluto. De qualquer modo, tratava-se de uma ordem que exprimia o novo tipo de relacionamento entre o público e o privado, o sistema político e o sistema económico, o indivíduo e a colectividade<sup>7</sup>. Historicamente configurado como conquista política, o Estado de Direito identificou-se com o Estado liberal de sufrágio censitário. Realizava institucionalmente muitos princípios modernos, tais como a garantia dos direitos fundamentais, a divisão dos poderes, uma produção normativa não corporativa e “universal”, segurança e soberania. Daqui decorria também o princípio da não intervenção estatal no sistema económico, já que era um corolário do princípio de legalidade o poder público assegurar um grau de certeza e segurança jurídicas bastantes para que o sistema económico de capitalismo de concorrência funcionasse regularmente. Esta estrutura começou, no entanto, a evidenciar grandes debilidades a partir da emergência das lutas sociais no século XIX e do colapso financeiro do capitalismo de concorrência no início do século XX. Com a progressiva assunção, pelo Estado liberal, de tarefas de controlo, direcção e planeamento, a par do reforço das competências do poder Executivo relativamente ao Legislativo e ao Judicial, o Estado liberal de Direito viu-se não apenas promovido a Estado Social – encarregado de coordenar o crescimento económico e de proteger os mais desfavorecidos –, mas ainda a Estado “regulador”, ou seja, a Estado cujo sistema jurídico-político existe para a prossecução de interesses concretos. As recessões da década de 70, bem como a acelerada revolução tecnológica, puseram em causa o dispositivo “social-democrata” que se tinha entretanto desenvolvido sobretudo nas duas décadas anteriores, tendo-se igualmente aprofundado a crise da divisão de poderes e do formalismo jurídico do Estado liberal de Direito<sup>8</sup>.

**1.3.** Perante esta nova situação, temos vindo a assistir a uma paradoxal resposta: por um lado, as questões tornaram-se cada vez mais inéditas e complexas de um ponto de vista técnico; por outro, o Estado é obrigado, para resolvê-las, a aumentar a complexidade pela introdução de normas programáticas, de conduta e de organização, que se entrecruzam em micro-sistemas legais, cadeias normativas

diversas. Esta desordem não é, evidentemente, compatível ou facilmente ajustável com a concepção liberal-clássica do Direito – caracterizada pela dogmática e pela sua coesão interna –, que acabou por ser substituída por uma “rede” de micro-sistemas legais múltiplos e variáveis típicos de uma economia globalizada e de um Estado que é obrigado a revelar-se “parcial”, contingente e contraditório na sua acção de resposta às procuras sociais cada vez mais diferenciadas. Tudo se tornou transitório e circunstancial na produção normativa do Estado. A crescente tensão entre a legalidade axiomática e a eficácia gera uma paradoxal imobilidade do sistema jurídico – e do sistema político enquanto determinado por uma certa ideia de Direito –, porquanto a excessiva acumulação de normas torna impossível a sua obediência, conduzindo mesmo à anulação do próprio sistema. Daqui emerge uma especial ineficácia do Estado-Nação soberano, que não consegue garantir que o seu raio de acção seja efectivo. Igualmente os indivíduos e grupos sociais – em demanda permanente por conquistas que genericamente podemos designar de “procura existencial” (*Daseinvorsorge*)<sup>9</sup> garantidas pelo Estado – acabam por ver as suas acções permanentemente esquecidas, reduzidas à ínfima expressão, porque o sistema jurídico não é capaz de protegê-las. Como é óbvio, a progressiva diferenciação funcional do sistema social obrigou a uma progressiva complexidade dos sistemas jurídicos internos. A globalização tecnoeconómica, observada com muita clareza a partir da década de 80, conclui este círculo mediante a ruptura com as fronteiras geográficas (impedindo a execução de políticas monetárias e cambiais pelos Estados “soberanos”), a desconcentração do aparelho estatal e a sua desresponsabilização social, a desterritorialização do espaço da produção e consequente “flexibilidade” das relações contratuais<sup>10</sup>. Donde uma enorme erosão da capacidade dos instrumentos jurídicos tradicionais ao serviço do Estado em regular a dinâmica social, quer porque tem de partilhar a soberania com outras entidades extra-territoriais, quer porque a expansão dos micro-sistemas legais acaba por impossibilitar a engenharia jurídico-positiva do Estado de controlar a multidão de “fontes” materiais de direito concreto. Em suma: uma crise global do político e um agravamento do paradoxo do poder.

1.4. Perante este quadro crítico, constitui um bom ponto de análise para a economia deste estudo a posição optimista do reconhecido constitucionalista germânico Peter Häberle<sup>11</sup>. É possível, como bem nota, que não existam condições históricas para um reconhecimento efectivo dos direitos humanos universais, no sentido de condições reais que permitam o reconhecimento de uma “sociedade mundial” que reconheça a cada ser humano o seu *status mundialis*, bem como às gerações fu-

turas. Será igualmente necessário em todo o caso, como insiste este Autor, que caiba a uma teoria constitucional fundar uma teoria dos direitos humanos que “sejam gerais e se projectem com um parâmetro mundial”<sup>12</sup>? De acordo com Häberle, sem dúvida. Partindo da dignidade humana como “premissa antropológico-cultural” do Estado constitucional, e da democracia como “consequência organizativa”<sup>13</sup>, desenvolve uma aturada construção em torno da forma como direitos e correlativos deveres devem permitir ao ser humano tornar-se pessoa. Neste processo de desenvolvimento da pessoa possuem, obviamente enorme importância marcos normativos jurídicos, políticos, simbólicos, universais de cultura, variações no âmbito do máximo de consciência possível vigente num determinado sistema social, a alteridade indispensável à existência substantiva dos direitos de cada um, implicando a referência ao “próximo”, ao “fraterno”<sup>14</sup>. Daqui Häberle parte para a inter-relação entre dignidade humana e democracia, sublinhando como a arquitectónica da soberania foi concebida e realizada separada da ideia de dignidade humana, pois mesmo a “soberania popular”, último avatar da reformulação moderna do poder político, se enfronhou mais na discussão com as suas versões adversárias do que aprofundou questões relativas à fraternidade antropológica<sup>15</sup>, olvidando as temáticas mais densas relativas à dignidade humana. A solução deste Autor caminha, portanto, no âmbito de uma inextricável associação entre “imagem do homem”, “imagem do Estado” e “imagem do mundo”, sob a égide da construção de um *ethos* mundial entre povos e culturas, tal como propõe Hans Küng<sup>16</sup>, que conduz, tal como em Habermas, a um reforço substantivo da ideia de uma “cosmocidadania” que, como sustenta este último, nos faz “tomar consciência do facto que ‘o sistema de direitos’ fundado sobre a discussão vai para além do Estado de Direito democrático no singular para visar uma globalização dos direitos”<sup>17</sup>, já que o sentido constitutivo de qualquer comunidade política é o da “autonomia dos cidadãos que se exerce intersubjectivamente”<sup>18</sup> e esta já só se pode examinar, não apenas do ponto de vista da situação global de uma sociedade, mas ainda sob um prisma global *tout court*. É assim que Häberle entende os direitos humanos: porque pode e deve existir uma “boa disposição para com os direitos humanos”<sup>19</sup> (*Menschenrechtsfreundlichkeit*), os direitos humanos universais são, hoje, “os elementos da ‘cultura universal’ como sociedade mundial, mas sem um Estado mundial!”<sup>20</sup>. Todavia, é isso possível?

## 2. A dissimulação do labirinto.

2.1. Quando Adorno<sup>21</sup> abordou o sentido obscuro da Modernidade, e escolheu o exemplo (que se tornou de algum modo um “clássico” para quem questiona o tempo presente) do significado do terramoto de Lisboa de 1755 em comparação com esses outros terramotos que foram (e são) os campos de concentração, assinalou com particular acuidade a diferença entre uma catástrofe natural, que serviu para curar um Voltaire da teodiceia leibniziana (que pressupunha a harmonia num mundo que seria o melhor dos mundos possíveis), na medida em que serviu para inserir na história dos homens uma determinada dose de maldade “natural”, e a catástrofe social do segundo caso, “cujo inferno real com base na maldade humana ultrapassa a nossa imaginação”<sup>22</sup>. E acentuou bem uma diferença crucial: o indivíduo deixou, aí, de contar enquanto tal, porquanto o sistema social “administrador” tratou de “homogeneizá-lo”, “integrá-lo”, apagando-o literalmente do mapa da existência. O cinismo dos verdugos, indiferentes à simples vida individual, significava sem dúvida a indiferença da história relativamente aos homens concretos, mas também mostrava como a liberdade formal do indivíduo é, em si mesma, “tão disponível e substituível como o foi sob as pancadas dos seus liquidadores”<sup>23</sup>. Daí Adorno sustentar que um tal método deveria afectar igualmente os sobreviventes a essas medidas. Interessa-nos mais, para a economia deste estudo, sublinhar como esse exemplo marca igualmente um daqueles momentos em que o conhecimento (nomeadamente o conhecimento tecnocientífico moderno) passou a ser indiferente relativamente aos seus objectos de estudo, que surgem como sendo do interesse dos humanos, culminando no limite no desinteresse pelos próprios humanos. Esse cinismo manifesta-se pela “falsa vida”, como observa Adorno, que se traduz na legitimação de um presente que surge como linear, no sentido que Benjamin deu à “presentificação” em que vivemos. Já sabemos que este último defendeu que a verdadeira novidade seria aquela que fosse capaz de suscitar, através da coragem, do humor, da tenacidade, da astúcia, a actualidade desde a lonjura do tempo<sup>24</sup>. A desertificação do real operada pela tecnociência foi reforçada pela sua mitificação. Como tiveram oportunidade de sublinhar Horkheimer e Adorno<sup>25</sup>, o paradigma de racionalidade tecnocientífica transformou o mito em “Razão” e a natureza em simples “objectividade”, tornando os homens presas do poder que criaram. E, como não podia deixar de ser, a cegueira moderna não consegue ver o óbvio: “O mundo, enquanto gigantesco julgamento analítico – o único sonho que subsiste de todos aqueles que a ciência criou – é da mesma espécie que o mito cósmico que associou a alternância da Primavera e do

Outono ao rapto de Perséfone”<sup>26</sup>. Já foi observado<sup>27</sup>, e bem, que desta estrutura emergiram um cientismo idolátrico, um senso comum que não passou de um arremedo da razão ilustrada, além de uma “metapolítica” de cariz elitista que cedo colocou no plano das ideias a possibilidade prática de o progresso técnico se subordinar aos desejos de uma sociedade de massas desprovida de razões e “convicções magmáticas”, que pôde ser guiada por “filisteus coordenados” aptos para exercer o domínio da pior maneira e com espírito rotineiro. Desta “banalidade do mal”, para usarmos expressão famosa de Hannah Arendt, nasce uma pulsão tanática que torna o homem prisioneiro de si mesmo.

2.2. Um teórico da cultura como o também foi Octavio Paz<sup>28</sup> observou que as relações inter-humanas são frequentemente “tintas de receio”, pois não apenas o hermetismo faz parte da couraça com que os humanos enfrentam as ameaças do mundo, mas ainda ajuda a consolidar a forma regulamentar como as sociedades tendem a manter a estabilidade e a certeza do mundo. De algum modo o formalismo serve para opor ao grande “sim” à história e às paixões uma espécie de reserva que protege. Octavio Paz vê isso na cultura mexicana, quando detecta em alguns expoentes literários a não celebração da paixão ou da graça, mas, ao invés, o universalismo do “razoável”. Que é o “razoável” em termos de autenticidade?, interroga-se o nosso Autor, querendo com isso dizer que numa cultura periférica como o era a mexicana no século XIX, os valores universalistas mais não eram do que representações eurocêntricas, greco-romanas, bem marcadas pelo moralismo burguês. Todavia, o Autor vai mais longe. Com efeito, sustenta que a forma fechada como qualquer sistema social se protege passa igualmente pela mentira labiríntica. Mas não uma mentira qualquer, já que a permanente improvisação a que esta mentira obriga acaba por, pela constante adaptação e recriação, modificar o próprio fingidor até ao momento em que “realidade e aparência, mentira e verdade se confundem”<sup>29</sup>. E é nesta dialéctica que a mentira contém, entre carências e apetites, que se estabelece um equívoco onde da simulação se pode passar à dissimulação que, como diz Octavio Paz, “não anda, desliza; não propõe, insinua; não replica, resmunga; não se queixa, sorri”<sup>30</sup>. Instala-se, então, um espaço de apagamento espantoso, que passa pela negação do próprio ser. Conta ainda o nosso Autor, a título de síntese desta realidade invisível, como uma tarde, ouvindo barulho no quarto contíguo ao seu, e perguntando quem era, ouviu da parte de uma servente recém-chegada: “Não é ninguém, patrão, sou eu”<sup>31</sup>. Esta operação passa a ser mais clara quando fazemos de “Alguém”, “Nenhum”. Ironizando, Paz diz então que o Senhor Ninguém, pai de Nenhum, “enche o mundo com a sua

vazia e palradora presença. [...] É banqueiro, embaixador, homem de empresa”<sup>32</sup>, enquanto Nenhum é silencioso, retraído, esbarra em muros de silêncio, suas súplicas são abafadas pelo vozeirão do Senhor Ninguém, não se atrevendo em regra não ser, mas acabando por se perder no limbo do esquecimento, anulado que é pelos outros na sua implícita organização. Vazio que não se preenche, está, porém, sempre presente no imaginário colectivo: “é o nosso segredo, o nosso crime e o nosso remorso”<sup>33</sup>.

Daqui retira o Autor uma lição genérica que coloca ao serviço do que ele considera ser a verdadeira “literatura política”, que podemos traduzir em termos de humanismo cívico, que nega abjurar da consciência da necessidade de uma demolição crítica, rejeitando tombar no servilismo e no maniqueísmo dos fanáticos que se sentam nas tribunas do poder<sup>34</sup>. De algum modo, tal como no pensamento de Edward Said<sup>35</sup>, também Octavio Paz propõe como grande função política do nosso tempo, mormente de quem tem responsabilidades intelectuais, falar verdade ao poder, “projectar um melhor estado de coisas” (Said), “mostrar” diz Paz, realizar um “livre exame das realidades políticas de uma sociedade e de uma época: o poder e os seus mecanismos de domínio, as classes e os interesses, os grupos e os chefes, as ideias e as crenças”<sup>36</sup>. É certo que o escritor mexicano põe a tónica no “Estado” enquanto autor dos prodígios, crimes e maravilhas do século XX, chamando-lhe mesmo o “Desincarnado: não uma presença mas uma dominação. É a Impessoa”<sup>37</sup>. Haverá algo a fazer? Para pensar nisso temos de rever algumas interpretações.

### 3. As contradições do “Conglomerado Herdado”.

3.1. Os tempos de hoje são tempos de uma “sociedade cercada”, para usar título feliz de Zygmunt Bauman<sup>38</sup>. Chamamos-lhe igualmente uma “sociedade de compressão”. O que à partida implica diversas vertentes que podem de algum modo sintetizar-se num ponto: numa sociedade de incerteza quaisquer vínculos de pertença perdem força, o que nos coloca para além das estruturas e das instituições. Não será demais insistir: o mundo social da vida tem muito mais influência e complexidade do que aquelas que normalmente a teoria e as perspectivas sistémicas gostam de admitir. Como nota Bauman, todo o processo de conhecimento da “realidade” em que se empenhou a Modernidade pressupôs sempre uma “legitimidade” que, por nunca ter sido atingida, passou a constituir uma forma de poder “ideal” por realizar, mas teve como forma a sociedade do Estado-nação soberano.



O que teve como consequência a aparente “solução” de um paradoxo: o de o Estado moderno ser, a um tempo, parte e árbitro na história<sup>39</sup>. Quer o “Sistema de Estados Europeu”, quer o “Sistema de Estados Civilizados”, são manifestações paradigmáticas de uma Modernidade que se edificou em torno de um poder político organizado que se acoplou com essa comunidade de algum modo imaginária que foi e é a “Nação”<sup>40</sup>. Esta fusão – que, segundo Bauman, dá razão às teses de um Foucault ou de um Agamben quando apontam para a verdadeira natureza “biopolítica” do poder moderno, na medida em que sempre coube a este último uma derradeira palavra sintetizado na expressão “Procurado: morto ou vivo”<sup>41</sup> – explica a recorrente facilidade com que se recorre a ideias como as de “nacionalismo”, “patriotismo” e similares, sem que para isso seja necessário recorrer a uma ideia clara de comunidade onde impere uma verdadeira vontade geral.

Mas, hoje, o quadro realmente mudou. Os sentimentos de pertença, mais ferozes que nunca (como é o caso dos terrorismos drásticos), continuam seduzidos pelo poder, mas este já não é um atributo exclusivo do Estado-nação de origem claramente eurocêntrica<sup>42</sup>. Na verdade, a globalização não se limitou a empalidecer a soberania. Criou uma nova etapa do “jogo do mundo” profundamente fluida e desregulada, onde não existem “totalidades independentes”, como sublinha de novo Bauman. Assim, enquanto nos últimos dois séculos a dinâmica social se desenvolveu no marco do Estado-nação, constituindo-se uma “sociedade de produtores” e de indivíduos com identidade “estável”<sup>43</sup>, a actualidade é caracterizada por uma sociedade da informação que é desprovida das características da esfera pública liberal<sup>44</sup>, porquanto é fundada numa “telecracia” genérica que não só diluiu a identidade “nacional”, mas também criou uma atomização dos indivíduos que impede a consciencialização da sua cidadania. Innerarity<sup>45</sup> diz que a sociedade actual criou uma imagem “heterárquica”, uma sociedade “multicontextual” onde a ordem é inevitavelmente policêntrica, onde a contingência se tornou uma plataforma permanente onde não é possível efectuar observações “racionalis”<sup>46</sup>.

3.2. O problema desta sociedade é o de saber se corresponde a uma verdadeira ultrapassagem do projecto moderno, se corresponde a uma etapa da sua incompletude ou, mesmo, se é uma revivescência dos seus impasses<sup>47</sup>. Ora, sem poder aprofundar o tema no âmbito da economia deste estudo, forçoso é constatar que o projecto não apenas ficou incompleto, mas ainda foi, desde o seu início, “contido” e até certo ponto deformado<sup>48</sup>. Com efeito, o discurso moderno, pretendendo sê-lo para a “Humanidade”, não só foi de facto restrito, mas também provocou o aparecimento de imensos anticorpos que alteraram o “desenho” inicialmente pre-

visto. Só assim se compreendem fenómenos como a exclusão do Outro mediante o estabelecimento de fronteiras fundadoras de imaginários não universais, onde deixaram de contar para o sistema social categorias que vão desde os povos “bárbaros” até excluídos dentro do próprio sistema (como, por exemplo, as mulheres e as classes trabalhadoras). O próprio conceito de Estado soberano transportou consigo a categoria do “Uno”, armadilhando os direitos e a cidadania às suas fronteiras político-jurídicas, por um lado, e propiciando, por outro, o exercício da “microfísica do Poder”, ou seja, estruturas de domínio dos indivíduos dentro de um sistema social cujo discurso ideológico não deixou nunca, porém, de propalar a liberdade individual irrestrita<sup>49</sup>. Estas restrições, que se verificaram interna e externamente, não aconteceram porque a nova sociedade estivesse apostada na “realização” da verdade, nem porque o seu relativismo de princípio fosse determinado por um ideal de Razão, mas, antes, porque se tornou necessário manter um determinado padrão de “ordem”.

Sem discutir o problema da ordem como necessidade de um ser humano que, pela sua fragilidade, oscila permanentemente entre “a segurança e a criatividade-erro”<sup>50</sup>, admitimos que o homem moderno transformou em razões para agir, não o seu interesse próprio verdadeiro (que terá sempre como pano de fundo o “eu” social), mas metas que acabaram por não ser suas, na medida em que surgiram como inabarcáveis por um indivíduo isolado, inseguro e socialmente atomizado. Não é, pois, de admirar que este “indivíduo” surja em termos jusnaturalistas, sim, mas entendido como prefiguração do *homo oeconomicus*, onde a propriedade surge como extensão natural da constituição da sua essência. Donde a vitória da razão subjectivista – alicerçada no interesse pela auto-conservação e traduzida na necessidade do “individualismo possessivo”, pelo qual o indivíduo quanto menos “se sentia como sendo alguém, tanto mais precisou de ter posses”<sup>51</sup> –, mas em simultâneo equilibrada por aspirações críticas de fraternidade, comunhão com a natureza e racionalidade social.

3.3. Deste “conglomerado herdado” não podiam deixar de surgir contradições de algum modo impossíveis de superar. Esta ideia de “conglomerado herdado”, aqui utilizada a partir de uma fascinante análise de Dodds<sup>52</sup> em torno do apogeu e queda da sociedade grega clássica, significa que “um novo padrão de crença muito raramente apaga por completo o padrão anterior”<sup>53</sup>, podendo coexistir ambos consciente ou inconscientemente, quer num sistema social, quer num indivíduo. Com a Modernidade passa-se algo de semelhante ao “iluminismo” helénico, no sentido de o optimismo iluminista sempre ter acreditado que o advento da civili-

zação seria em qualquer caso melhor que o mais inocente estado primitivo. Todavia, e como a história tem ensinado, o humano é facilmente presa da ilusão de confundir reflexão com a tradução intelectual de experiências irracionais que – no âmbito dos seus quadros mentais que nunca ultrapassarão o máximo histórico de consciência possível<sup>54</sup> – são naturalmente legitimadas como óbvias e naturais. Pode reagir-se a este facto com o reconhecimento da “impotência da razão” em termos trágicos ou com o reconhecimento de outras instâncias para além da vida puramente racional, mas o normal é verificar-se a ascensão de “pretextos” que operam uma “gestão simplificadora” da complexidade dos fenómenos sócio-históricos que se colocam e impõem aos homens. Se é certo existirem em todas as épocas homens dotados de forte compleição ético-política (Sócrates, Francisco Vitória, Gandhi, Mandela, por exemplo), o facto é que a grande maioria dos humanos que compõem os sistemas sociais se sente perturbada com a possibilidade de uma auto-libertação ilimitada. Como diz em termos gerais Dodds, a expressão de uma nova racionalidade “não *habilitou* os homens a comportarem-se como feras – os homens sempre estiveram aptos a fazê-lo. Mas habilitou-os a justificarem a si próprios a sua brutalidade”<sup>55</sup>. Daqui resulta uma forte propensão para a simplificação regressiva, para a fuga às escolhas audazes, difíceis e complexas. Na verdade, permanece verdadeira uma forte e esclarecedora observação de Al Ghazali<sup>56</sup> quando sustenta que “Não há esperança no regresso a uma fé tradicional, uma vez abandonada, já que a condição essencial para o defensor de uma fé tradicional é que não deve saber que é tradicionalista”.

21

#### 4. A Modernidade ambivalente.

4.1. Foi o que de algum modo sucedeu com a tensão entre o aquém e o além em simultâneo vividos pela Modernidade<sup>57</sup>. Com efeito, os ideais de liberdade e igualdade passaram a coexistir com a soberania do moderno Estado-nação, o que necessariamente restringiu, não só o alcance dos direitos (proclamados como universais, contudo), mas também todo o alcance do discurso político moderno. Pode, assim, falar-se com Peter Wagner de uma “modernidade liberal restrita”<sup>58</sup>, quer pelas impossibilidades sócio-históricas experimentadas pela sua racionalidade utópica (crente na assepsia absoluta da liberdade de um indivíduo descontextualizado relativamente às suas circunstâncias históricas) face ao “conglomerado herdado” em largos aspectos devedor do sistema de mentalidades pré-liberal, e por vezes mesmo pré-moderno, quer pelas impossibilidades que no último quartel

do século XIX se impuseram às sociedades do Ocidente industrializado, em virtude dos efeitos sociais e políticos da desregulação do chamado “capitalismo selvagem”. Também aqui a liberdade e a igualdade formais se viram confrontadas com a “fraternidade” prometida pela era moderna e nunca cumprida, e que o progressivo intervencionismo estatal “assistencial” pretendeu colmatar.

Pode, assim, dizer-se que um dos paradoxos da modernidade é nunca ter atingido as finalidades que se propôs, embora tenha inundado o espaço histórico com um discurso que pretendeu superar todas as contradições inerentes às suas limitações. E estas limitações traduzem-se numa enorme ambivalência: de um lado, uma modernidade incompleta, em nome de um liberalismo puro; do outro, uma modernidade transformada por uma organização político-social cada vez mais complexa, com um progressivo intervencionismo do poder estatal, em nome de um liberalismo cada vez mais intangível. Um dos melhores expoentes destes dilemas é o pensamento de Max Weber, por exemplo, que examina a não superação das contradições da “jaula de ferro” em que tombou a racionalidade ocidental<sup>59</sup>, e cuja conclusão podemos aqui resumir da seguinte forma: a emancipação da razão, que permitiu ao homem encarar com êxito o domínio material da natureza, que deveria propiciar meios para esse mesmo homem se dedicar sem peias ao exercício da liberdade, acabou por se transformar numa finalidade da existência social, logo, num mecanismo de opressão dos indivíduos. Neste sentido, e como bem observa Peter Wagner, existe uma semelhança estrutural entre a organização da Modernidade ocidental capitalista na sua versão organizativa e a organização da Modernidade na sua versão extrema do socialismo colectivista, cujo modelo histórico real foi essencialmente abalado a partir de 1989, na medida em que ambas são respostas à Modernidade restrita que realmente emergiu com as revoluções modernas<sup>60</sup>. É óbvio que, num plano mais macroscópico, esta similitude é total, porquanto ambos os modelos pertencem a esse movimento mais profundo que, como acima foi dito, determina de modo ambivalente o homem moderno: buscando a certeza pelo domínio crescente da natureza, o homem sente-se cada vez mais incerto, atirado que está “num espaço-tempo onde sopra um vento frio”<sup>61</sup>, para o qual os modelos de ordem e as teorias que a estruturam acabam sempre por não ser solução. A errância que preexiste ao humano, e de que ele foge incessantemente, é sistematicamente ignorada pela civilização técnica em que a Modernidade mergulhou resolutamente, deixando que a técnica “mito-tecnologicamente, desdivinize, desnaturalize, desumanize, desindividualize, dessocialize”<sup>62</sup>, pensando dentro do círculo que julga romper<sup>63</sup>, limitando-se a articular antagonismos complementares.

4.2. Compreende-se, assim, o aparecimento da conhecida “crise de legitimidade”<sup>64</sup> que assola as sociedades desenvolvidas desde a década de 70, fundamentalmente derivada da contradição entre um “conglomerado herdado”, que não pode ser apagado em qualquer caso, e aspirações de mudança entre si igualmente contraditórias, a que os sistemas jurídicos foram dando cobertura, nomeadamente a contestação de práticas sociais estabelecidas e a reinvenção de um novo sujeito histórico<sup>65</sup>. Seja como for, o momento actual continua a ser de uma opacidade que, por isso mesmo, não se encontra em condições de compreender, nem os efeitos de homogeneização da globalização, nem a capacidade de indivíduos e comunidades se individualizarem e escaparem aos constrangimentos sistémicos. É verdade que esta dificuldade tem muito a ver com a ilimitada crença no progresso tecnocientífico de que já falámos neste estudo, que dominou e determinou aquilo a que já se pôde chamar as três principais lógicas da Modernidade: a divisão funcional do trabalho, a arte de governar e a tecnologia. E é igualmente certo que esta confiança cega tem impedido a capacidade de uma auto-reflexão crítica para apresentar alternativas, embora tenha permitido uma dinâmica que tem parecido imparável.

Para esta situação os filósofos Agnès Heller e Ferenc Fehér propõem a ideia de que o movimento das sociedades modernas é como se fosse o de um “pêndulo”<sup>66</sup>. Todavia, têm razão quando advertem que, não só talvez se deva encarar este movimento como um movimento pendular, em vez de linear, mas também se deva pensar nos perigos de se julgar que a Modernidade pode oscilar de forma pendular e rigorosa (entre pulsões “societárias” e “comunitárias” puras, ou entre o “sagrado” e a “secularização”, por exemplo), ciclicamente, como um relógio, no tempo de uma longa duração holística. De facto, a acção humana pode introduzir nesta dinâmica alterações qualitativas que podem fazer oscilar fortemente este pêndulo e, segundo estes Autores, assim tem sucedido: nunca surgem formas completamente societárias ou completamente comunitárias, nunca o liberalismo e o socialismo conseguiram ser “puros”, na medida em que a experiência histórica demonstra que os sistemas sociais são cambiantes e neles nada fica escrito para sempre.

Esta constatação não deve, porém, conduzir-nos para uma leitura homogénea do pêndulo do presente, frequente naquele pensamento que pretende a existência de um “tempo mundial” relativamente igual e conduzido pela “cosmocracia” ocidental em nome de valores aparentemente uniformes e universais<sup>67</sup>. Com efeito, a ideia de Heller e Fehér segundo a qual a própria auto-consciência da existência

deste “pêndulo da Modernidade” já faz parte de um “bem comum” universal, de que a sua manutenção é “tarefa comum porque o pêndulo é *res publica*”<sup>68</sup>, de que dele fazem parte determinados princípios ético-políticos que devem ser sustentados, levanta como os próprios Autores notam a contradição de se saber se a auto-consciência da sua existência permite a continuação do “entusiasmo” moderno que se empenha no mito do progresso tecnocientífico ilimitado e linear. Se tivermos de admitir que a política deixa de ser acção onde se exprime a instituição do imaginário social, então isso significa que passa à categoria de “habilidade técnica” onde se confundem diversos projectos que se encontram dentro do arco da sustentabilidade do pêndulo.

E, de facto, assim tem sido à medida que o pragmatismo e o procedimentalismo políticos se confundem com os princípios que deveriam enformá-los. O que se traduz na possibilidade de um efeito uniformizador que, de facto, no actual contexto global policêntrico a todos os níveis, ajuda à promoção de um agudo individualismo e não do universalismo, porquanto o que surge como evidente é uma visão difusa de “comunicação global” que testemunha a interdependência em que vivemos em termos tecnoeconómicos, sim, mas não implica “a ecumenização das autoridades políticas, culturais e morais”<sup>69</sup>. Este efeito uniformizador é forçosamente simplificador, na medida em que, por um lado, já parte dos pressupostos em boa medida solipsistas da Modernidade – que circunscrevem a acção humana a interesses estratégicos bem delimitados e organizados que garantem segurança –, e, por outro, é vivido de forma tão rápida, global e arriscada<sup>70</sup> que destrói as velhas garantias do liberalismo burguês e as medidas do Estado Social de Direito. Deste modo passou a ser dominante uma leitura minimalista da Ordem, que no fundo corresponde a uma aparentemente paradoxal “regionalização” do Estado, pois este continuou a exercer as suas funções de detentor do monopólio da coacção física legítima ao mesmo tempo que recuou na sua capacidade discursiva de, em teoria, impor limites materiais e ético-políticos ao mercado e, em virtude da natureza deste, ao seu sempre latente fundamentalismo<sup>71</sup>.

## 5. *Yes, we can, but we don't believe.*

5.1. Recapitulemos e avancemos. O actual contexto histórico pode ser visto, então, como um grande momento de simplificação, de recusa do complexo e do contingente enquanto rasgos essenciais do humano. Em rigor, sempre assim foi. Contudo, o que caracteriza este momento é o de ser um momento de transição

histórica. Logo, a história presente, construída todos os dias no meio de um enorme descontrolo sentido a nível global<sup>72</sup>, hoje bipolarizada entre o neoliberalismo – que pretende manter o subsistema económico autónomo relativamente ao sistema social – e as diversas formas político-culturais que o contestam – que aspiram ao retorno do domínio da política na formulação de finalidades e interesses –, coloca problemas difíceis à ideia de Cidadania em geral e à sua necessária reformulação em tempos globais.

De qualquer modo, o actual movimento de transição já não pode ocultar o facto de as narrativas actualmente em tensão não responderem de forma cabal à complexidade existente. Por um lado, porque as particularidades da mais diversa natureza não apresentam congruência suficiente para “explicar” o pluralismo num mundo que é, de facto, interdependente e tecido com uma trama normativa muito densa e indispensável. Por outro, porque o discurso pretensamente universalista da Modernidade trouxe consigo, em simultâneo, os princípios do iluminismo racionalista optimista e crente na capacidade de auto-ilustração do humano com todo um cortejo de manifestações “sadeanas” e niilistas fundadas na ascensão da racionalidade estratégico-instrumental, que se traduziram no capitalismo selvagem, racismo, genocídio, anti-pluralismo civilizacional, propensão para o domínio geopolítico e militar, tecnoeconomia desprovida de fundamento racional, etc.<sup>73</sup> Acresce que a própria crise dos sistemas jurídicos internos contribuiu para a desorientação dos sistemas sociais relativamente aos grandes princípios que os deveriam guiar. As progressivas intervenções dos poderes públicos em todos os domínios da vida social – inclusivamente (se não mesmo sobretudo) aquelas realizadas no âmbito do próprio quadro neoliberal, pois o Estado sempre permaneceu maciçamente presente no controlo do sistema – mais não fizeram do que agudizar a crise do Estado de Direito Liberal, porquanto à abstracção das normas sucedeu uma concretização cada vez maior das medidas normativas, em nome da eficácia e não em nome da legalidade, o que, já notou Enrique Zuleta<sup>74</sup>, colou a legitimidade às decisões de excepção sobre situações particulares, fenómeno que não deixa de apresentar algumas ressonâncias das teses de Carl Schmitt, sobretudo por causa da incapacidade de o poder jurídico-político enquadrar a sua actividade sob a égide de grandes princípios. Desta incapacidade decorre uma opacidade já aqui descrita e que Habermas tão bem analisou ao demonstrar como, no sistema político, os subsistemas do poder e do dinheiro transformaram a vontade colectiva dos cidadãos em escolhas de clientes<sup>75</sup>. E é por isso que o crescente procedimentalismo se transformou numa “máquina de legitimação”, nomeadamente porque pressupõe “uma crescente indiferença pública a respeito dos conteúdos da nor-

mação positiva”<sup>76</sup>, que implicitamente transporta consigo a crença de que as instituições existentes são aprioristicamente válidas.

Como se percebe, daqui derivam diversas consequências bastante importantes para a compreensão da natureza do sistema jurídico-político vigente. A mais relevante é constituída pelo conjunto de custos daquilo a que Zuleta chama a “renúncia à *Big Theory*”<sup>77</sup>, que exprime a necessidade de adaptação ao decisionismo de facto que impera no meio da complexidade. Um dos maiores custos reside na contradição entre a especialização do que se pretende regular, que chega à individualização, e a miríade de conflitos que essa particularização vai provocar. Não chega, porém, a ser uma contradição entre uma vontade instituinte e formulações de “tecnologia social”, porquanto não existe tal vontade, antes se trata de uma “institucionalização da incerteza”<sup>78</sup>. A explicação para esta contradição radica no véu ideológico que sempre sustentou o discurso liberal. Na realidade, e olhando a problemática de um ponto de vista sócio-histórico, nunca existiu uma sociedade liberal habitada por um puro *laissez-faire* desprendido da tutela estatal, que seria incompatível, de resto, com a vigência da “Modernidade restrita” acima detectada<sup>79</sup>. Se assim fosse, ter-se-ia vivido sob uma ordem utópica transformada em realidade, o que, evidentemente, não corresponde historicamente à realidade. O que sucedeu foi o paradigma formalista do ordenamento jurídico ter mostrado uma crescente incapacidade de resposta aos desafios da nascente sociedade de massas, donde a “dissolução dos caracteres tradicionais de generalidade e abstracção da norma jurídica”<sup>80</sup>.

5.2. Para além dos problemas que esta situação coloca no que toca a saber se ficam ou não postos em causa os ideais ilustrados de uma ideia de Direito simultaneamente ancorada na positividade do sistema jurídico e nos ideais do progresso, para além das interpretações que possam ser feitas em torno do “ponto de vista interno” que permite examinar a politicidade do positivismo jurídico<sup>81</sup>, em torno da cultura política dos operadores do direito, e respectivas consequências, importa mais para o tema deste estudo chamar a atenção para o facto de o paradigma jurídico-político moderno ter sofrido uma mutação qualitativa que deve ser explorada. E talvez se deva começar por repetir a “intrigante” pergunta teórica de Bartolomé Clavero: por que será que o constitucionalismo “clássico” acabou por falar mais francamente de separação e equilíbrio de poderes (a célebre “trindade constitucional”) que de direitos?<sup>82</sup> Sobretudo se atendermos a documentos políticos principais como, por exemplo, a *Declaration of Rights and Frame of Government as the Constitution of the Commonwealth of Massachusetts*, de 1780, onde a primazia dos direitos era clara, onde se apelava mais para a Humanidade,



se assim se pode dizer, que para normas organizadas pelo poder. Daí dizer Clavero que “a separação de poderes figura entre os direitos pois estes requerem-na como garantia”<sup>83</sup>. Todavia, como nota este Autor, o que sucede realmente é existir desde o início uma forte espessura histórica que se traduz em poderes e em Poder na própria textura da ideia de Constituição, ao ponto de os Estados se identificarem, pela “fábrica” da soberania, como Poder/Potências<sup>84</sup>. Por isso não será de espantar, como acrescenta o Autor, que o constitucionalismo sempre se tenha concebido como exercício do Poder, inclusivamente no contexto colonial do século XIX, nunca como “compromisso constituinte com liberdades”<sup>85</sup>, o que explica que o “universalismo” dos direitos sirva o poder e não o contrário, bem como direitos tão óbvios como os direitos subjectivos, os direitos pessoais (quem se pode esquecer do *habeas corpus*?), acabem por nada ter que ver com relações privadas e a esmagadora maioria dos indivíduos (mulheres, trabalhadores por conta de outrem) do sistema social sejam privados desses mesmos direitos – no entanto considerados pedra angular da civilização liberal... Ora, se o Poder “produz” liberdade, pois é o seu aparato que estabelece as reais condições de exercício desta, encontramos-nos perante uma lógica muito própria de poder, que se estriba em factos historicamente consolidados e deles retira um dever-ser. Sabemos que em grande medida tal se fica a dever à obsessão fronteiriça, se assim se pode dizer – as fronteiras, “símbolo periférico de tensão”, como já foi bem notado<sup>86</sup> –, que acompanha a não evolução da soberania moderna na medida em que esta se absolutizou a partir dos séculos XVIII e XIX<sup>87</sup>, impedindo em chave institucional a igualdade plena que se traduz no direito à diferença reconhecida dentro de um mesmo marco de reconhecimento de uma igual dignidade<sup>88</sup>.

27

Independentemente destas verdades, é facto que, como já foi referido, a Modernidade evidencia algumas aporias que são anteriores ao liberalismo e se prolongam até aos dias de hoje. Com efeito, uma das grandes dificuldades da política moderna reside na sua capacidade de operar de conciliar a soberania (interna e externa), forçosamente baseada na organização estatal (mesmo quando transformada em soberania popular), com aquele espaço aparentemente difuso e utópico que apela para o “indivíduo” liberal, ladino e industrioso, que tem o direito de operar livremente no mundo. Estas aporias são mais teóricas que reais, pois já vimos que os sistemas sociais acabaram por segregar as suas soluções sócio-históricas. Todavia, não podem deixar de se colocar, na exacta medida em que o Ocidente europeu tem vivido, nos últimos dois séculos, no exercício de uma prática que se pretende coerente com uma teoria que prega a ontologia de um indivíduo livre *per se*. Este facto é em si mesmo interessante, se não mesmo extra-

ordinário, pois conseguiu até hoje alcançar uma prevalência fáctica (ideológica e institucional) que está na base da actual necessidade de reformulação dos novos paradigmas políticos. O que levanta em todo o caso a necessidade de repensar as consequências destas aporias. Como se viu, radica na ambivalência da Modernidade a propensão para resolver a antinomia entre liberdade e ordem, Estado e indivíduo, cidadania e atomização social, mediante um mecanismo de simplificação. Emerge desta propensão uma enorme vontade de poder unida à ideia de que tudo pode ser artifício. Neste sentido pode dizer-se, sem qualquer margem para dúvida, que a civilização ocidental criou uma cultura única, na medida em que a sua sofisticação cultural se alarga, dominando, mediante uma expressão tecnocómica relativamente simples e “incolor”. Em termos jurídico-políticos trata-se de um esvaziamento de conteúdos culturais, antes dando prevalência a procedimentos<sup>89</sup>, que contaminam inevitavelmente a assunção de valores que o sistema jurídico-político pretende ditar.

E daqui resultam decisivas consequências que importam para a interpretação da actual compressão dos sistemas sociais em geral. Em rigor, e como sempre, encontramos uma síntese lapidar do espírito de uma época nos seus primeiros e entusiasmados teóricos. Neste caso poderemos escolher David Hume, quando este proclama: “não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a uma arranhadela no meu dedo”<sup>90</sup>. E isto é assim porque o discurso político moderno propalou deste o início a ideia do indivíduo soberano, racional e livre. Para isso precisou do Estado soberano (absolutista, primeiro, liberal depois) enquanto grande construção alternativa, quer a uma anarquia puramente subjectivista, quer a uma concentração absoluta do poder. Em simultâneo, a era moderna é a era que institui, pelo cientismo tecnológico, o predomínio da vontade de poder. Assim, a Modernidade fica, como se viu já, perante o dilema de conseguir ordenar aquilo que aspira a ser libertariamente desvinculado de qualquer legado<sup>91</sup>. Sendo certo que desde o princípio se verificou uma espécie de “aliança estratégica” entre Estado (enquanto máquina do poder) e mercado, passando a desenvolver-se este no âmbito do Estado nacional, é facto que a cultura moderna desenhou um sistema jurídico-político formalista que se foi aperfeiçoando ao ponto de criar um paradigma dogmático que se fez valer em si e por si sem, no entanto, deixar de ter no seu horizonte a ideia da negação de um valor único. Daqui emerge a “legitimidade” de razão instrumental tal como foi examinada por Max Horkheimer<sup>92</sup>, ou seja, vista enquanto simples função de adequação entre fins e meios, não aspirando à verdade mas, antes, à simples eficácia. Neste sentido, acerta Barcellona quando diz<sup>93</sup>: “o sujeito moderno é uma máscara vazia que não tem qualquer suporte

substantial, que se constitui falando e declarando um ‘evento’ que é em simultâneo o seu início e o seu fim”.

5.3. Ora, esta narrativa só é possível porque é acompanhada por uma crença no progresso técnico ilimitado e na medida em que a técnica se transforma de instrumento em finalidade. Todavia, como bem observa este último Autor, não é casual que os rigores formalistas da ordem jurídico-política moderna, na sua versão mais madura que é a liberal, surjam como normais apenas quando não são questionados, pois em caso de conflito a Modernidade liberal-burguesa esquece-se dos seus conteúdos utópicos, deixa de pretender exorcizar a força “despótica” contra que tanto lutou e, pura e simplesmente, usa o poder nu e cru sujeitando o sujeito livre, soberano e racional... A este resultado não conseguem escapar construções sofisticadas como a de Kelsen<sup>94</sup> que, aspirando a uma assepsia que auto-fundamenta o ordenamento jurídico, assume o “artifício” moderno mas não consegue responder ao problema da contingência política e histórica da ordem social, porquanto as regras de jogo formais previstas no aparato jurídico-político positivo não dão resposta ao problema que se encontra ínsito nas promessas da Modernidade, bem definidas por Wiethölter quando sustenta que liberdade e dignidade da pessoa se transformam de valores filosóficos em questões políticas a partir do momento em que se pede “uma existência digna do homem em liberdade, e liberdade através de uma existência do homem digna”<sup>95</sup>. Por isso, bem notam, por razões diferentes embora, autores como Barcellona e Hösle uma paradoxal identificação especular entre autores tão diversos como o liberal positivista Kelsen e o decisionista autoritário Carl Schmitt, pois existe um enorme vazio nas duas posições<sup>96</sup>. O primeiro reduz o Direito a uma pura técnica “asséptica”; o segundo pugna por uma “ideologia” da decisão pela decisão. Sobre ambos paira o vazio do subjectivismo sem conteúdo, porquanto existe uma ausência de visão de conjunto sobre quem e o que se decide. Já antes, o filósofo Karl Löwith notou o “ocasionalismo” de Schmitt, dizendo que a “decisão” é, na verdade, “decisividade”, já que “é uma consequência da decisão, em si mesma vazia, que, se for o caso, derive do que ocorre de facto politicamente um conteúdo que priva o decisionismo enquanto tal de objecto”<sup>97</sup>. O paradoxo trágico da Modernidade simplificada é não perceber que existe, numa das suas facetas, uma ausência de fundamento<sup>98</sup>. Daí não ser de admirar que, na falta de uma base que permita um efectivo qualquer reconhecimento, o sistema jurídico-político moderno tenha – a partir da sua fase triunfante com o “Sistema de Estados Civilizados”, que se instaura com a ascensão clara do liberalismo no mundo até aos tempos de hoje – abandonado de facto quaisquer fundamentos

ético-políticos que pôde brandir quando se dirigia ainda à Humanidade como um todo. Com o Poder insito na sua essência, o liberalismo pôde, na sua versão cada vez mais obviamente sistémica, abandonar as preocupações com a liberdade objectiva do indivíduo, isto é, a sua autonomia, para se empenhar em teses de redução da complexidade, que mescla, em simultâneo, uma crescente positivação do Direito, uma sua crescente inflação e um agudizar das estruturas de poder que garantam a “ordem” sempre que a “neutralidade” do sistema é, de uma forma ou de outra, posta em causa, o que acontece em termos crescentes por causa de uma crescente contingência. É, por isso, interessante relevar a tese de Barcellona a respeito da época actual. Com efeito, se até agora insistimos na “traição” moderna – que teve um discurso para a Humanidade e, depois, quando se tratou de realizá-lo historicamente, não foi capaz de cumpri-lo –, Barcellona vai mais longe<sup>99</sup>. Por um lado, porque considera a actual ordem sistémica como o cumprimento do projecto hobbesiano do corpo político maquinal, onde o indivíduo perde as suas capacidades de percepção da realidade, mais não sendo do que um indivíduo ansioso por gozar um máximo possível, mas abstracto e de algum modo inexperiencede, deixando por isso de ser um humano que, por exercer a sua liberdade, é por natureza contingente. Para que tal suceda é mesmo necessário o paradoxo maior: que a vida (o mundo da vida, diríamos nós) se torne simples objecto de relações de mercado. Por outro lado, porque um outro aparente paradoxo passa a poder explicar-se sem dificuldade: a antinomia entre um individualismo infrene e a real desapareção do sujeito. Na verdade, o velho indivíduo “sujeito de direitos” da ordem privada burguesa, decantado nos códigos civis do século XIX, foi substituído pelo “indivíduo-massa multiforme” da sociedade de consumo. E há nesta transformação uma enorme diferença. Enquanto o indivíduo clássico era o indivíduo “proprietário”, o actual passou a ser o indivíduo “absorvido pela objectiva racionalização das relações sociais”<sup>100</sup>, que de facto o obriga ser profundamente interdependente relativamente a uma teia gigantesca de actividades, onde, pela sua complexidade, é inexistente uma efectiva separação entre as esferas política, económica e social, não obstante a existência de um discurso ideológico que continua a apregoar o individualismo como mito. O “novo indivíduo” é, no fundo, um actor que tem de ser suficientemente plástico para se adaptar a diversas funções, porquanto as “estruturas normativas da acção são predeterminadas pelas estruturas de papeis relativamente às quais se espera que se conformem não só os trabalhadores dependentes, mas também toda a classe operária e toda a sociedade”<sup>101</sup>. A hipótese avançada por Pietro Barcellona é a de que o individualismo de massa privou, na realidade, o indivíduo da sua autonomia, da sua capacidade de determi-

nação da sua subjectividade jurídica liberal. E isto porque, parecendo tudo poder possuir na aparência, o “novo indivíduo” sistémico não pode objectivar sequer o seu estatuto de indivíduo... Para este Autor já o individualismo possessivo da primeira Modernidade continha o “gene” desta indeterminação, na medida em que já aí se reflectia o homem “servo” do ter, da reificação a que as relações de propriedade obrigavam. A diferença é que esta passou a ser o verdadeiro e visível epicentro de organização do sistema nos tempos actuais, verificando-se segundo Barcellona a efectividade das teses de Niklas Luhmann: a secularização da secularização.

## 6. “Em todas as refeições que tomamos em comum...”.

6.1. Sem colocar em causa a pertinência das teses de Barcellona, queremos sublinhar alguns outros aspectos da situação presente que de algum modo radicalmente condicionam a viagem da Cidadania. Continuamos a admitir que o liberalismo político tem uma parte que pertence àquilo a que Ernst Bloch chamou o *laboratorium possibilis salutis*, um laboratório laboriosíssimo como diz, lento e difícil, aberto a todos os homens mas a que grande parte dos homens volta as costas no processo histórico, optando pela simplificação, mas que permite que a política seja mais do que uma simples técnica sistémica que opta pelo possível em vez de querer fazer história<sup>102</sup>. Adepto de uma ideia de “sistema” aberto e entendido enquanto todo utópico-concreto, Bloch sempre destacou nos valores jurídico-políticos da Modernidade algo que está para além da sua simples facticidade. Como é óbvio, nem sempre o possível se torna suficiente. Todavia, é igualmente certo que o “conglomerado herdado” nunca deixa de ser um caminho com duas vias. Como observa Bloch<sup>103</sup>, quando um Rousseau apela para o “bom selvagem” não se refere ao selvagem, mas a um tempo mítico que perdura na Humanidade que se traduz na exigência que já Thomas Münzer fazia no século XVI: *omnia sint communia*. E aqui as circunstâncias permitem diferentes saídas: enquanto um Rousseau aspira a que a semente dê sempre um bom fruto, já um Shaftesbury admite uma harmonia cujo preço não seja demasiado elevado<sup>104</sup>... Assim, o facto de os conteúdos serem historicamente impuros nada retira ao princípio segundo o qual existe sempre um “excedente” para além das realizações. Assim se compreendem as aporias do lema revolucionário moderno “liberdade, igualdade, fraternidade” que é, na verdade, “um achado não encontrado”<sup>105</sup>, ou seja, um princípio que cintila mas que não se demonstra, na realidade histórica, de forma tão unívoca que impeça o seu obscurecimento e o seu abuso<sup>106</sup>.

6.2. Pois bem, isso significa que a “inércia frenética” dos tempos de hoje se situa, fundamentalmente, no âmbito da incapacidade de as concepções prevaletentes superarem a sua auto-satisfação de vencedoras porque crentes em alguns pressupostos que dão por adquiridos eternamente, tais como o progresso tecnocientífico ilimitado e linear, o domínio sobre a natureza sem danos estruturais ou a política sistémica, onde o poder se auto-legitima através do espectáculo da mentira e da mentira do espectáculo. Ora, em bom rigor tudo isso não passa de representações paradoxalmente ideológicas, se não mesmo de manifestações daquilo a que já se chamou a inefável propensão para o humano se julgar uma “excepção”, isto é, o seu narcisismo<sup>107</sup>, legitimado pelos monoteísmos desde sempre, mas que hoje na realidade se manifesta por uma espécie de credo na negação de todos os limites que se secularizou em absoluto, que contamina todas as culturas e posições políticas<sup>108</sup>. Andam, assim, as elites governantes obcecadas pelo crescimento permanente e, como nota Lebeau, ao recusar-se a noção de limite, ao recusar-se que seja excepção um crescimento exponencial permanente, ao acreditar-se num crescimento durável para todos os humanos numa base semelhante à que existe nos países desenvolvidos, está obviamente a esconder-se que as hipóteses que fundam as políticas em geral (e as económicas e sociais em particular) são transitórias, em resumo: que a política geral dominante se funda numa mentira. Sem discutir aqui a problemática científica das alterações climáticas e dos problemas energéticos (nomeadamente a parte que cabe à actividade humana), importa, tão-somente, referir o problema político-filosófico que se levanta em torno da racionalidade que deriva do cientismo tecnológico como atitude frente a uma humanidade a um tempo cada mais frágil (inclusivamente porque não supera as suas circunstâncias básicas de vida, donde resultam necessidades de organização<sup>109</sup>) e complexa (a um nível que não lhe deixa espaço para a diversidade, na exacta medida em que não tem capacidade suficiente para a enfrentar com igual complexidade). O êxito da civilização tecnoeconómica tem, na sua base, o ingrediente fundamental que pode destruí-la: a sua propensão simplificadora, redutora, voltada para se abandonar àquilo que Lebeau<sup>110</sup> (ironicamente citando Fukuyama) chama pulsões genéticas de uma espécie que é cega relativamente à crise que a espreita. E o facto é que este quadro crítico que limita a acção humana é já presente.

6.3. Em parte, por essa espécie de desassossego e “dor de época” que começa a assaltar em boa medida o homem contemporâneo<sup>111</sup>. Porque, apesar dos constrangimentos naturais e mesmo da espécie, o ser humano já percebeu, ainda que

obscuramente, que uma era tecnoeconómica como a nossa cria, em simultâneo, luzes e sombras que no seu conjunto não conseguem iluminar de forma consistente as civilizações que actualmente coexistem no espaço fechado planetário. A começar pelo direito à felicidade que os revolucionários modernos consubstanciaram em textos jurídico-políticos no século XVIII. Mas não só. Ao progresso técnico desenfreado e que abre imensas (mas limitadas) possibilidades à vida humana, opõem-se desigualdades cada vez maiores, platitudes consumistas que terraplenam a diversidade cultural, opacidade da racionalidade política incapaz de produzir um discurso de cidadania que corresponda ao ideal crítico que foi prometido. Pior: incapaz de compreender que o Outro é, além de igual, diferente.

Mas existe um outro tópico que merece ser mais detalhado. Como já foi notado por Marc Abélès<sup>112</sup>, a reorganização do Poder a um nível planetário sem precedentes pode não ser causa, mas, antes, efeito, de uma mudança da própria noção de político. A vantagem da sua observação na qualidade de antropólogo é a de pôr de lado um “absoluto” jurídico-político moderno – o Estado – para relativizar esta figura. Com efeito, para este Autor a interdependência complexa que se verifica entre diversos actores com pesos diferentes corresponde a um outro tipo de evolução. Para isso utiliza as distinções de Foucault<sup>113</sup> que, contrariamente aos autores da Teoria Crítica, não pretende examinar o “racionalismo” derivado do Iluminismo, antes vê como inútil preocupar-se com a racionalização social crescente como um todo. Para Foucault – em oposição à tese platónica do político como alguém que associa e reúne os homens numa comunidade de concórdia e amizade, com isso criando um “tecido” que todos abarca – existe uma perspectiva “pastoral” que “cuida” de todos e de cada um individualmente, proveniente do pensamento judaico-cristão, e que no fundo emerge até aos cuidados profundamente individualizados do Estado-providência do nosso tempo relativamente aos indivíduos vivos. Ao contrário da obediência à *polis*, trata-se aqui de uma dependência absoluta relativamente a um poder que “cuida” de todos e de cada um, de uma obediência pessoal, sendo a obediência uma virtude e um fim em si mesmo<sup>114</sup>. Neste sentido, tem razão Foucault quando sublinha que o “poder pastoral” cristão introduziu um “estranho jogo”, combinando o jogo da cidadania grega e o jogo do “pastor” e do seu “rebanho”, sintetizado no Estado moderno, daqui resultando sociedades “verdadeiramente demoníacas”<sup>115</sup>. Nuances aparte, como é óbvio, para este Autor habita desde a Idade Média até aos tempos modernos uma específica racionalidade que utiliza tradição e conhecimento racional, análise efectiva das coisas (para nos lembrarmos de expressão maquiaveliana) e ideias de justiça natural, marcando bem a necessidade permanente do aprofundamento do poder do

Estado (nomeadamente através da “razão de Estado”), confluindo tudo numa espécie de “aritmética” que se dedica a gerir recursos, entre os quais se contam, naturalmente, os humanos vivos num determinado espaço. Por isso, como bem diz Foucault, o poder tem de se exercer sobre os homens de forma (nem que seja aparentemente) cuidada: “um homem espancado e acorrentado está submetido à força que sobre ele se exerce. Não ao poder”<sup>116</sup>. E é perante um Estado simultaneamente individualizante e totalitário, cuja racionalidade resiste às “imprecações” individualistas e comunitárias, que se colocam os dilemas actuais.

Abélès retoma as ideias de Foucault para colocar a tónica no aparecimento de uma política internacional de regulação da sobrevivência e da gestão dos indivíduos vivos. O que, em consequência, provoca um recuo dos ideais da legitimação baseados no clássico Estado nacional soberano. Como entrámos numa “sociedade do risco” (pensemos de novo nas teses de Beck), sustenta Abélès que subiu de intensidade o sentimento de impotência relativamente aos eventos que se sucedem e envolvem em interdependência complexa um mundo já fechado. Daí a emergência de um interesse mais voltado para a *sobrevivência* do que para a *convivência*<sup>117</sup>. O interesse (de algum modo clássico) da convivência não pressupunha a inexistência do conflito e da violência, como é evidente, pois sempre comportou diversas interpretações, mas todas se situaram no âmbito do pensamento jurídico-político moderno, admitindo as suas categorias fundamentais. Como de resto nota Abélès, mesmo as teorias contratualistas republicanas que colocam no seu âmago a ideia de acordo – inclusivamente a possibilidade de um pacto global –, como é o caso do pensamento de um Habermas, não escapam a esta marca da Modernidade política que se revê no Estado. E num Estado que evoluiu num sentido que, simbolicamente, ficou associado à narrativa que, em teoria, pretendia incluir o cidadão, ainda que Foucault mais não veja nele que a “governamentalidade” que faz parte da biopolítica. A convivência aponta para um discurso da *polis* no seu conjunto. Não assim com o paradigma da sobrevivência. Aqui, encontramos-nos perante uma “incompletude”, que deriva de uma angústia indefinida e interiorizada frente a ameaças que surgem como potenciais e/ou iminentes, mas de algum modo sempre prováveis, e que parecem não poder ser controladas pelo aparato político tradicional. Com efeito, e como diz Abélès, as novas questões que apoquentam a humanidade no seu conjunto (como, por exemplo, o desenvolvimento sustentável, as alterações climáticas, o tráfico de seres humanos, os direitos humanos da terceira geração, as questões de género, novas formas de participação, novos movimentos sociais) obrigam à considerações de novos conceitos que ultrapassam claramente as fronteiras tradicionais. Daqui resulta um



“global-político”<sup>118</sup> que, na verdade, evidencia um poder colectivo que implica novas visões do mundo que necessariamente modificam a natureza, quer das agendas políticas, quer dos debates que mais importam. Este global-político manifesta novas tensões e palcos de conflito que de certo modo são novos e colocam novos problemas, porquanto são percebidos num plano transversal e transnacional. Como diz este Autor, passaram a fazer parte deste global-político acontecimentos e actores radicalmente diversos, desde as pressões neoliberais aos movimentos de solidariedade pelas catástrofes naturais, passando pelas expressões contra a globalização. Abélès chama a atenção para a “dimensão simbólica destas grandes emoções planetárias”<sup>119</sup>, que realmente vai levantar a necessidade de olhar de forma diferente o mundo, na medida em que redefine o âmago do político. E aqui encontramos-nos perante uma possibilidade que o Autor, inspirando-se em Derrida<sup>120</sup>, aponta como possível no horizonte de uma mundialidade de sobrevivência: a de regressar, num mundo planetário e por completo interdependente, à esfera do político um novo e indefinível marco do sagrado que irá pôr em jogo novas forças e em causa a natureza secular do sistema de Estados nacionais.

6.4. Para além da negatividade que as análises de Foucault atribuem à própria ideia de Direito, que não cabem na economia deste estudo, importa desde logo sublinhar que efectuar um balanço crítico sobre a realidade deste global-político já não assente no Estado “clássico” merece alguma ponderação. Como bem sustenta Fred Halliday, a noção de “Estado” sempre se baseou (para as teorias tradicionais) na “totalidade nacional-territorial” óbvia no mapa: território, povo, sociedade e governo<sup>121</sup>. De facto, olhando para o sistema internacional enquanto tal, o que sobressai é o Estado “total”, que é muito mais do que o Estado “institucional”. Mas existem, realmente, alguns equívocos em torno do Estado que Halliday assinala com grande pertinência, nomeadamente: a variabilidade na relação Estado/sociedade, a diferença Estado/instituições directas de governo, a distinção Estado/nação, a problemática existente em torno da natureza violenta do advento do Estado na Modernidade – bem traduzida na “Modernidade restrita” de que já falámos –, a permanente interacção entre os Estados na cena internacional e seus efeitos, o papel determinante dos Estados na configuração das instâncias económicas, os complexos mecanismos de controlo do Estado sobre a sua população e o seu território. Todos estes temas não são realmente líquidos. Buscando uma perspectiva alternativa, olhando o Estado numa perspectiva sócio-histórica, Halliday vê a acção do Estado como bidimensional, onde conflitos internos e acção externa se imbricam de forma complexa e em diversos níveis (psico-políticos,

político-empresariais, militares, burocráticos, etc.), onde na realidade o Estado, a sociedade interna que rege e os seus interesses externos acabam por se reforçar uns aos outros. Isto sempre foi claramente visível nas relações coloniais, claro, onde sistemas de Estados se impuseram a sociedades dominadas. Mas sucede o mesmo quando grupos de interesses pressionam o aparato estatal para apoiar, externamente, interesses internos de natureza económica, explícitos ou difusos, por exemplo<sup>122</sup>. Ou quando se constata a influência recíproca entre sociedades interna e internacional em determinados momentos complexos como o são as revoluções. A função do Estados é, com efeito, polifacetada, na medida em que actuam, quer como actores independentes dentro do sistema, quer como “mediadores” entre imensas interacções que se verificam no âmbito deste mesmo sistema internacional<sup>123</sup>. E é por isso que Halliday olha as perspectivas realistas e transnacionalistas como incompletas por incapazes de explicar o posto “enigmático” do Estado que, sendo institucional, sempre foi mais do que simplesmente isso, pois sempre esteve entre a sociedade interna e a externa como se fosse um “vaivém”. Neste sentido, pode dizer-se sem margem para dúvidas que os Estados movem-se através de contextos e motivos profundamente “subjectivos”. Não por acaso se vive, desde a segunda metade do século XX, um contexto profundamente marcado pelo fim de um conflito particularmente traumatizante que se traduz, internamente, em constituições políticas que dão o maior peso à cooperação internacional e a declarações de direitos, e, externamente, no crescimento sem precedentes de uma rede de organizações supranacionais. Tudo isto é assim em boa medida porque a pretendida “anarquia” da sociedade internacional – que, como se sabe, foi cuidadosamente ponderada pela obra de Hedley Bull de título fortemente polémico<sup>124</sup> – na verdade nunca chegou a acontecer na Modernidade, já que sempre existiram formas de compatibilização entre formas de violência habituais na história humana e mecanismos lentos e regulares que se foram encarregando, dentro do seu máximo de consciência possível, de tornar mais flexíveis as relações entre unidades políticas. O que sucedeu foi, portanto, uma lenta institucionalização baseada na eficácia histórica. O que excluiu da Modernidade boa parte dos seus conteúdos mais emancipatórios. Mas não pôde apagar a necessidade de uma política que pudesse significar algo mais do que a simples tradução da espessura histórica que vive entre os homens, mas que estes podem transcender e, na realidade, transcendem de vez em quando. Daí que, como diz Halliday<sup>125</sup>, as considerações normativas estejam paradoxalmente sempre presentes num mundo, o da política internacional dos Estados, que nos habituámos a considerar desprovido de conteúdos morais. E as razões são óbvias: por um lado, os interesses instru-

mentais e geoestratégicos dos Estados prevalecem; por outro, contudo, até esses interesses podem, por vezes, combinar-se com finalidades humanitárias, logo, normativas<sup>126</sup>. Certo que o mundo tem boas razões para rezear uma das suas partes – o Ocidente tecnoeconómico – que, em nome da uma sua pretensa “superioridade moral”, não apenas dominou o resto do mundo em termos inadmissíveis face aos seus próprios princípios, mas também praticou toda a sua incoerência e contradições no seu próprio solo de forma particularmente sangrenta (vejam-se, nomeadamente, os conflitos de 1914-18, 1939-45, o conflito balcânico da década de 90).

Tem, por isso, sentido citar René Char quando este, ainda no *maquis*, pôde dizer: “Em todas as refeições que tomamos em comum, convidamos a liberdade a sentar-se. O lugar permanece vazio mas os talheres continuam postos.”<sup>127</sup>

## 7. A cidadania e os direitos entre o peso dos filhos ilegítimos da necessidade histórica e os espaços curvos da política.

7.1. E, no entanto, como afirmou Löwith, o “pathos da decisão em favor da pura decisividade soube encontrar uma aprovação generalizada na época entre guerras”<sup>128</sup>. Como temos vindo a sustentar, este dilema permanece, embora de forma mais complexa. O que continua a colocar o problema da tendência para a “desordem estabelecida” em que vive o sistema internacional. Que “desordem” é esta? Como se sabe, a discussão em torno da avaliação da natureza do actual sistema internacional possui uma narrativa relativamente bem consolidada, segundo a qual o sistema internacional tem evoluído no sentido de uma progressiva interdependência entre as unidades políticas<sup>129</sup>. Bem consolidada, sim, mas relativamente ambígua, porquanto nenhuma posição é capaz de situar com rigor o epicentro da distinção que permite determinar a natureza deste sistema. E isto é assim por razões em parte já abordadas. O facto de o Estado continuar a desempenhar múltiplas funções num mundo interdependente coloca como sendo mais relevante saber, não tanto se as unidades políticas lideram mais ou menos, mas como o fazem, qual a qualidade da sua acção. O que reforça o lado normativo das análises a respeito da evolução das forças em presença. Assim, Halliday chama a atenção para o facto de, numa era com as dificuldades que temos vindo a assinalar, se verificar ausência de pensamento em virtude de um certo “sonambulismo” relativamente à história, que se traduz fundamentalmente no conformismo e relativismo<sup>130</sup>.

Mas esta ascensão da insignificância, para usarmos expressão de Castoriadis<sup>131</sup>, começa por manifestar-se na incapacidade de pensar tendo em vista o horizonte da globalidade sabendo, em simultâneo, que o resultado a obter será sempre parcelar<sup>132</sup>. Trata-se, portanto, de assumir a relatividade do relativismo. Aqui também importam as reflexões de Castoriadis<sup>133</sup>, quando este sustenta que o mais importante e rico do Ocidente é, mau grado a escassez dos momentos históricos em que isso é evidenciado, o germe da autonomia na sociedade enquanto capacidade de se questionar a si mesma. Como diz este pensador, à pergunta “é eurocêntrico?”, só se pode responder que essa interrogação é eurocêntrica, possível na Europa e que não teria o menor sentido perguntar a um *Ayatollah* iraniano se este é islamo-ou iraniano-cêntrico. A interrogação tem sentido porque, paralela à efectiva ideologia eurocêntrica, houve, desde um certo pensamento helénico até um Montaigne ou um Las Casas (com todas as suas limitações históricas, bem entendido), uma crítica dessa ideologia que, historicamente, ou não ocorreu, ou ocorreu de forma mais débil, noutras civilizações<sup>134</sup>. Há uma centelha que pressupõe que todas as culturas são iguais. Isto em nada retira o peso da violência histórica, como é óbvio, mas confere à política tudo quanto dela se pode retirar de tensão crítica frente ao real. Quer dizer: o que está em causa não é uma avaliação do melhor regime possível, que nunca deixou de fazer parte dos mecanismos de organização do sempiterno poder, mas, antes, da forma de acção colectiva que questiona a instituição existente, em determinado momento histórico, num certo sistema social. O paradoxo está no facto de a possibilidade de criação contínua de novas determinações históricas, que representa a capacidade de uma sociedade se pensar a si mesma, ter sido quebrada no próprio Ocidente pela restrição moderna. Esta restrição, que anula o potencial da autonomia, não apenas agudizou a inimizade de outras culturas, mas ainda debilitou o germe da autonomia e da verdadeira política. Neste sentido, Castoriadis sustenta com toda a razão que a capacidade de o Ocidente ter podido ser um lugar de manifestação da razão libertadora se foi perdendo à medida que este mesmo Ocidente foi perdendo as suas potencialidades ético-políticas em favor da ascensão da razão instrumental. Mais: que essa perda (que na realidade colocou o Estado Constitucional numa posição defensiva e, actualmente, encurralada) trouxe à superfície integristas da mais variada espécie, que agora contestam abertamente esta “quebra espiritual do Ocidente”<sup>135</sup>. Há, de algum modo, uma contaminação geral, pois aqueles que tendem a passar à civilização ocidental o respectivo atestado de decadência usam activamente o armamento, os automóveis, os electrodomésticos e outros artefactos que a sociedade técnica criou e que a caracterizam acima de tudo. Há uma certa ironia, trágica

embora, no facto de um contestatário do “decadente” Ocidente utilizar as bombas criadas pela racionalidade ocidental ao mesmo tempo que critica a falta de objectivos “transcendentais” desta mesma racionalidade, aproveitando essa crítica para se opor aos direitos humanos e às liberdades políticas. E por isso Castoriadis tem redobrada razão quando afirma que essa duplicidade se deve à quebra dos fundamentos político-culturais e intelectuais da cultura ocidental: a sua capacidade de, pela “invenção” da razão democrática, permitir que valores diferentes se possam compaginar no sentido de abrir o sistema social nos seus referentes fundamentais<sup>136</sup>. É claro que, como diz este Autor, esta capacidade foi desde cedo tolhida pela propensão para a racionalidade da “exactidão do relógio”<sup>137</sup>, que significa antes de mais uma certa necessidade de “ordem”.

E aqui a tensão entre as ideias e a história real acabou por produzir as suas consequências. Com efeito, a tensão é criadora quando o imaginário radical de que fala Castoriadis passa a ser autónomo porque questiona o destino ou o “invisível”. Esse projecto de autonomia é real e historicamente visível durante todo o processo moderno. O que, segundo o nosso Autor, prejudica a afirmação da autonomia são, quer a “privatização” provocada pela massificação da sociedade capitalista, quer a burocratização produzida pela expropriação ideológica que os marxismos reais operaram sobre o movimento libertador contido nas promessas da Modernidade. A própria expansão do “capitalismo social” (que, segundo Castoriadis, Marx não previra) possibilitou o abandono da autonomia e o mergulho na era da privatização, desta feita consumista. A isto chama o filósofo a propensão do humano para buscar fora de si mesmo os grandes pilares de sentido que lhe garantam segurança e de que falámos anteriormente, ainda que noutros termos<sup>138</sup>. À capacidade de auto-instituição dos mecanismos que asseguram um permanente questionar, frágil como vimos já, opõe-se a regularidade das coisas, a espessura histórica. Trata-se, no fundo, da incapacidade que manifestam regularmente as sociedades humanas em tomar a palavra sobre a sua realidade e o seu futuro. Por isso, podemos fazer nossa a definição desse regime que é a democracia produzida por Castoriadis: quando há direitos, onde existe *habeas corpus*, democracia directa, capacidade de transformação das condições económicas e sociais por cidadãos participativos<sup>139</sup>. O que normalmente tem sido inexistente nas estruturas políticas habituais. Numa saborosa crítica a esta incapacidade, aborda um facto de algum modo singular na Europa de Leste aquando da queda dos diversos regimes ditatoriais a partir de 1989: mal tais regimes caíram, verificou-se como uma “ocidentalização” incolor do eleitorado, que se traduziu no facto de praticamente todos os movimentos dissidentes durante as ditaduras deixarem de ter expressão políti-

co-eleitoral, no de haver uma “reconversão” imediata das elites políticas dominantes anteriormente em elites “empresariais”, no de o discurso “internacionalista” oficial se transformar noutros casos em nacionalismo radical. A isto chama Castoriadis o processo (muito ocidental) de “cretinização cívica”<sup>140</sup>. A mesma que, mais tarde, esteve na base do retorno ao poder dos partidos compostos por pessoas do *ancien régime*, naturalmente convertidas aos mecanismos da democracia representativa... E é por isso que os simples procedimentalismos, mesmo quando democráticos, nada sejam em rigor, porquanto nada dizem a respeito da efectivação da autonomia que, por sua vez, assegura a liberdade e não tem de assegurar a felicidade<sup>141</sup>. E esse afã em assegurar a heteronomia tem muito a ver com o facto de a cidadania autónoma ter muito a ver com aquilo que é comum, enquanto o individualismo moderno tem a ver com a actividade ladina de cada um na sua pretensão de gozar os seus bens privados. Nestes termos, a autonomia (que se caracteriza por poder questionar o poder a todo o momento) nunca existiu em qualquer um dos regimes que historicamente existiram na era moderna, quer nas “democracias” representativas, quer nas “democracias” populares, não levando em conta diversas outras formas de domínio que nunca tiveram a pretensão de conter qualquer espécie de ideia democrática.

40

**7.2.** Qual o problema, então? O de os indivíduos sentirem o desejo de ser cidadãos. E aqui levantam-se problemas de facto derivados do “conglomerado herdado”, na medida em que nem sempre a vontade colectiva exprime o espaço comum, mas, antes, interesses particulares. E é nessa altura que se pode falar de novo da ascensão da insignificância nas sociedades desenvolvidas, e no sistema mundial que elas controlam, que se traduz na forma patética com que os sistemas jurídico-políticos procedimentais tudo pretendem resolver mediante a ausência substantiva da política...

Uma dessas manifestações da “insignificância” é uma certa narrativa incompleta do sistema internacional. Onde “ocidentalização do mundo” (para nos lembrarmos de título de Serge Latouche<sup>142</sup>) não significa generalização da ideia de autonomia democrática, mas, tão-somente, assunção de uma narrativa tecnoeconómica baseada na supremacia da técnica entendida como finalidade em si mesma, com os seus dogmas económicos e políticos, e, sobretudo, profundamente débil na sua estrutura normativa<sup>143</sup>.

Usa-se como grande argumento o facto de, na sequência da II Guerra Mundial, se ter construído uma nova ordem internacional capaz de assegurar um mínimo de

coordenação entre Estados e, assim, evitar guerras futuras. A necessidade de um mundo onde vigorassem liberdades de expressão e de religião, bem como a de um mundo livre das dificuldades económicas e da guerra, a que se podem acrescentar outros princípios como o da liberdade de comércio, o da livre comunicação, a restauração das fronteiras nacionais dos Estados, entre outros, tudo isso foi de algum modo planeado pelas potências aliadas ainda durante o conflito. Quando, no final da guerra, a ONU foi instituída, tornou-se de imediato nítida a ideia de uma política internacional interessada em realizar objectivos comuns. Nestes termos, a crescente complexidade da teia normativa do sistema internacional assentou num multilateralismo crescente amparado em organizações internacionais da mais variada espécie, delas emergindo a ONU como fórum por excelência desta nova realidade. A Carta das Nações Unidas é, na realidade, o início formal da ideia da passagem do sistema internacional societário a uma comunidade internacional. Compreende-se, assim, que aos Estados membros da ONU tenham sido impostos deveres básicos, como, por exemplo, a abstenção do uso da força, o respeito pela soberania ou o respeito pelo princípio da boa fé no cumprimento das suas obrigações internacionais.

Todavia, este desenho de uma nova sociedade durou pouco, como se sabe. Desde logo porque entre a adopção da Carta (Junho de 1945) e a sua entrada em vigor (Outubro de 1945) se verificaram os bombardeamentos atómicos de Hiroshima e Nagasaki, episódios que marcam o início de uma era onde passou a contar o poderio militar das potências nucleares que também se constituíram como membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU com direito de veto. O início da “Guerra Fria” marca igualmente o início de um período paradoxal, a que o filósofo Karl Jaspers chamou<sup>144</sup> *pax atomica* ou *pax timoris*, um período durante o qual as grandes questões que se foram colocando a um mundo funcionalmente cada vez mais interdependente dependeram essencialmente do “jogo de xadrez” em que se transformou o “Sistema Internacional Mundial”, ou seja, um período onde foi frequente a paralisia dos órgãos colectivos de coordenação da acção dos Estados, nomeadamente da ONU, assim como a suspensão do debate e da resolução dessas mesmas questões.

No entanto, sempre permaneceu a ideia de que o sistema internacional foi evoluindo no sentido de uma “comunidade internacional”, nesta ideia se envolvendo uma outra: a da sua crescente democratização global<sup>145</sup>. Desta convicção emergiram documentos tão importantes como a Resolução 2625 (XXV) da Assembleia Geral da ONU – a “Declaração sobre os princípios de direito internacional refe-

rentes às relações de amizade e à cooperação entre os Estados em conformidade com a Carta das Nações Unidas” –, em 1970, que pretendeu universalizar princípios básicos para uma sociedade internacional já então profundamente diversa. Este documento, que cristaliza o chamado “Direito da Carta”, defende com clareza a ideia de uma “comunidade internacional”. À medida que as relações internacionais se foram desenvolvendo no último quartel do século XX, mais complexa se tornou uma certa trama normativa, estendendo-se, quer aos dois campos adversários, quer, sobretudo no âmbito das deliberações que pretenderam instituir uma “nova ordem económica internacional” e até ambiental. E mesmo quando, a partir dos anos 80, as políticas neoliberais de R. Reagan e M. Thatcher ganham supremacia estratégica frente a uma União Soviética fragilizada, e a que a nova política de Gorbachev não conseguiu opor-se, o facto é que sempre se pressupôs que a nova ordem internacional rumou, nos seus diversos desenvolvimentos, a uma progressiva “comunitarização” da sociedade internacional, isto é, a um aumento da interdependência entre as unidades políticas em nome de problemáticas comuns<sup>146</sup>.

7.3. Todavia, como já assinalámos, é relativamente difícil precisar a natureza desta ideia de “comunidade internacional”, na medida em que ela se pode limitar a simples vínculos objectivos criados por um direito comum. Admitindo um entendimento “forte” desta ideia, que pressupõe uma ideia universal de “bem comum”, estaríamos a falar, então, de toda uma sensação que se apoderou em boa medida da sociedade internacional das últimas décadas, que se traduziu fundamentalmente na ideia de “destino comum” da humanidade, e isso por diversas razões (a ameaça nuclear, a ameaça ecológica, a ideia de dignidade humana, a agudização da interdependência económica entre Norte e Sul, etc.)<sup>147</sup>. No entanto, como bem observa Kolb, o “anti-positivismo” sócio-cultural reinante posterior a 1945 não pôs realmente em causa a natureza do direito internacional. Com efeito, o direito internacional nunca deixou de ter a mesma estrutura bilateral e relativista, transformando-se, com a densificação normativa, “num gigantesco compêndio de actos jurídicos unilaterais, bilaterais e multilaterais que permanecem sempre imputáveis aos sujeitos *uti singuli*”<sup>148</sup>. E isso ficou a dever-se ao facto de o direito internacional nunca ter deixado de se basear na visão liberal contratualista do direito privado cuja construção dogmática emergiu com vigor no século XIX. O Estado soberano não deixou de surgir enquanto detentor de interesses próprios, logo, nunca foi considerado “enquanto detentor de uma função pública ligada ao bem comum, mas como pessoa dotada de autonomia privada que decide enquanto



*dominus negotii*"<sup>149</sup>. Baseado no "querer e no ter", o lado "público" nada teve a ver com a ideia de um "interesse geral", com o "espaço comum", donde uma ausência de visão capaz de proceder à integração pressuposta por qualquer ideia político-jurídica de "comunidade", já que a sociedade internacional foi, no fundo, concebida como uma sociedade relativamente anárquica povoada por "sujeitos" que, em alguns casos, tal como sucede nos sistemas sociais internos, prosseguem uma actividade de *free riders*. Compreende-se, deste modo, que cada vez mais se tenha tentado dotar o direito internacional de uma dimensão "comunitária", retirando-lhe a sua natureza paradigmaticamente privatista. Assim, todo o direito internacional "institucional" de cooperação, a "constitucionalização" da Carta das Nações Unidas, o desenvolvimento do *ius cogens*, tão frequentemente citado para julgar crimes contra a humanidade, enquanto direito hierarquicamente superior ao direito interno (pondo cobro a leis de amnistia, por exemplo), os tratados relativos a direitos humanos e ao ambiente, entre outros, parecem manifestações de uma supremacia crescente de um "novo direito internacional dos homens ou das causas comuns"<sup>150</sup> sobre o direito internacional dos Estados.

Contudo, como já notámos, os sistemas sociais tendem a proceder a reduções da complexidade em vez de defrontá-la. Esta propensão histórica conhece aqui a sua tradução na contradição existente entre a produção normativa e o contexto político-jurídico historicamente existente. E, aqui, só poderá dizer-se que o sistema internacional é atravessado por uma fragmentação política e por uma luta de poder que torna o direito internacional "institucional" claramente precário, por vezes mesmo inexistente. As normas jurídico-internacionais são, pela sua génese histórica, vítimas da não evolução efectiva da "soberania externa"<sup>151</sup>, logo, são incapazes de ultrapassar de forma clara e definitiva a perspectiva necessariamente estratégico-instrumental que enforma a acção dos Estados. Daí poder falar-se no estatuto estruturalmente anárquico, mas perfectível, do sistema internacional<sup>152</sup>. Na realidade, e como volta a notar Kolb, o sistema institucional não se encontra suficientemente dimensionado para aguentar novos conteúdos (normas primárias) a montante<sup>153</sup>.

43

7.4. Por isso, tem sido observado por muitos autores que o paradoxo da actual globalização de cariz essencialmente tecnoeconómico radica no facto de à prosperidade material que trazem os processos de integração económica corresponderem, de forma quase sistemática, fenómenos de insatisfação "intangível" dos povos<sup>154</sup>. A dificuldade está nisto: a uma integração "real" teria de corresponder a edificação de um "Estado Mundial", inclusivamente para defrontar os grandes desafios que hoje se podem colocar sob o denominador comum da chamada "crise ecológica".

Todavia, o que se verifica é que, quer perante o fenómeno da guerra, quer perante a solução dos grandes diferendos mundiais, surge uma sempre rediviva vocação directorial das potências que, se necessário, se substituem ao “sistema jurídico institucional”.

Por isto mesmo, contudo, o direito internacional nunca deixou de evidenciar uma profunda crise<sup>155</sup>. Em parte, porque o ordenamento jurídico internacional tem pouco a dizer sobre o processo de globalização. Basta pensar na crise dos territórios. Ou na internacionalização dos direitos humanos, com a necessidade de um crescente protagonismo da ideia de “pessoa”. Ou no crescente desenvolvimento de uma opinião pública internacional que se organiza mediante ONG’s e iniciativas mais localizadas ou não permanentes que, no entanto, impõem uma discussão com argumentos racionais e objectivos em torno de questões complexas como o são, por exemplo, os temas relacionados com a crise ecológica<sup>156</sup> e que, na verdade, acabam sempre por ultrapassar as margens de actuação do Estado soberano. Do que se trata, realmente, é da crise da transformação moderna do “direitos das gentes” em direito de facto inter-estatal. Como diz Rafael Domingo, o que realmente sucedeu foi um aprofundamento da relação da soberania com a positividade do Direito (mesmo quando mitigada pela ideia de que o poder instituinte pertence ao povo, como sucedeu nos Estados Unidos) à medida que o Estado moderno se estabelece em termos sólidos. O que está em causa, portanto, é a incapacidade de o direito internacional admitir a ideia de universalidade, o que não é de estranhar, pois esta pressupõe se considere uma perspectiva normativa, o que de algum modo sempre foi impossível em virtude do escasso desenvolvimento da soberania na sua vertente externa. Não pode, assim, responder em termos formalistas a temas como a problemática do património comum da Humanidade<sup>157</sup>, nem consegue reformar todo o aparato institucional plasmado na ONU e suas agências e o mesmo se passa com a capacidade para lidar com as nações e/ou povos sem Estado. No fundo, a manutenção de estruturas formalistas sem mais não responde aos anseios da Humanidade. Poder-se-á dizer, por conseguinte, que se impõe uma perspectiva capaz de “abrir” a realidade em nome de um certo universalismo que tende para uma abertura indefinida. Recusar o reducionismo tem a enorme vantagem de sublinhar que a generalidade e universalidade de uma posição ético-política permitem a crítica de todas e quaisquer formas de vida que esquecem que a vida humana implica em si, não apenas um permanente fazer e refazer da realidade, mas também o seu questionamento racional e crítico. E isto é assim porque não há sentimento de pertença que possa ultrapassar a possibilidade de divergência e contraste. Paradoxalmente, não é à liberdade e à universalidade

ético-política que se pode atribuir o sentimento dominante na sociedade global dominante de ausência de vínculos e razões substantivas, mas, antes, às formas concretas de organização do poder realmente existente, que promovem paradigmas de racionalidade baseadas no auto-interesse<sup>158</sup>.

Num texto muito penetrante, que critica os tropismos em que tombam as chamadas “ciências sociais e humanas” em geral rumo à pretensão de se darem a conhecer como “ciências”, Paloma García Picazo procede a um inventário dos temas que cercam o verdadeiro debate num mundo interdependente<sup>159</sup>. E aí efectua um balanço extenso (o facto religioso, o género, nacionalismos e cosmopolitismos, a diluição dos Estados num espaço global entrópico, a violência estrutural na sociedade do risco mundial, os modelos de esgotamento da natureza, as migrações) que demonstra, por si só, como possivelmente teremos de saber viver com reivindicações essenciais que, no entanto, são impossíveis e mesmo indesejáveis em termos absolutos. Talvez a única prescrição séria seja a da exigência permanente da deliberação, já que será ela que garante muitas outras<sup>160</sup>. Mas Paloma García insiste num ponto: a necessidade de fixar a essência das coisas do presente histórico internacional. E, então, sublinha a necessidade da “lição do futuro”, que se obtém a partir do cultivo da prudência que, como sustenta, “é tão contrária à temeridade como à indiferença; a temperança é tão oposta à desmesura como ao apoucamento”<sup>161</sup>. Pondo em cima da mesa a história e a memória, a Autora chama a atenção para um facto tão simples como é o de qualquer aldeia, povoada por iletradas gentes (com a sua cultura, todavia) de povos muito afastados da sofisticação tecnológica proporcionada pelo “desenvolvimento” tecnoeconómico, ter conseguido ao longo da sua história um razoável sucesso no combate às cheias dos rios, às águas torrenciais, aos ventos e outras catástrofes... Coisa de que a “civilização” ocidental não pode, na sua “tecnoarrogância”, gabar-se muito! Não se trata de louvar um hipotético e retrógrado passado idílico da humanidade, mas de perceber que se aprende com os erros do passado para prever o futuro e reflectir sobre o presente<sup>162</sup>. E tal não sucede no nosso tempo sincrónico da globalização porque esta apenas pretende olhar como finalidade o que não passa de instrumento: o desenvolvimento técnico e seus infinitos e caprichosos cálculos custo/benefício. A pobreza deste modelo de racionalidade desvela, de facto, a sua profunda natureza política, já que não é capaz de ser coerente com o optimismo moderno no progresso, antes necessitando de proceder a uma sua redução ao nível da simples gestão de recursos escassos, que se traduz numa perspectiva simplesmente hobbesiana no âmbito da teoria política<sup>163</sup>. E é, na verdade, esta deformação que impede a simples constatação racional de que, num tempo em que a

tecnologia pode resolver imensos problemas que sempre afligiram a humanidade – e continuam a afectar uma sua parte muito significativa –, a específica natureza do poder impede essa simples “operação técnica” de aplicação. Com efeito, o pacto de cada um com todos, que implica a existência da legalidade por todos consentida (como queria Rousseau), passou a ser entendido desde os inícios da Modernidade como uma alienação da liberdade em favor da segurança<sup>164</sup>. Neste sentido, a legitimidade moderna não pode deixar de apontar a profunda relação entre violência e política na sua origem, não porque ela alguma vez tenha estado ausente, mas antes porque é a partir da era moderna, sobretudo com a lucidez de Maquiavel (como bem aponta Ricœur), que ela fica definitivamente clara e verdadeira, passando a ser “natural” com o paradigma hobbesiano. Não é, assim, de admirar que a política contemporânea seja cega relativamente aos muitos milhares de milhões de humanos que não têm “progresso, nem justiça, nem presente”<sup>165</sup>, porquanto foram, pura e simplesmente, colocados fora da história.

Ora, este esmagamento coloca o problema dos direitos e da cidadania num mundo político-internacional que Paloma García Picazo apelida de sistematicamente “imprudente”, nomeadamente porque os paradigmas dominantes prometem uma forma de controlo do mundo que se fosse universal – sobretudo no que respeita ao uso dos recursos – tornaria a vida irrespirável. Esta imoralidade colectiva na destruição global da ecúmena mina, como acentua Hösle, a sensação de responsabilidade directa, porque (i) as consequências das acções de cada humano não são claramente visíveis, (ii) porque se espera que estas consequências se verifiquem no longo prazo, (iii) porque em cada indivíduo atomizado vigora a convicção de que as suas acções nada resolvem *per se*, o que se estende à ideia de que nem mesmo as acções de um Estado surtem efeito, (iv) porque um número crescente de catástrofes provocadas pelos homens faz crescer a sensação de que são catástrofes inevitáveis de que ninguém é culpado<sup>166</sup>. Pela primeira vez na história humana se tornou possível uma espécie de suicídio colectivo da humanidade sem intervenção de uma narrativa catastrofista que implique a intervenção de entidades míticas. É imprescindível, portanto, superar a ideia de que basta assegurar a sobrevivência contingente, o que implica uma simultânea consciência de direitos e deveres no âmbito da cidadania num mundo dividido entre *The West* e *The Rest*, como diz Paloma García<sup>167</sup>, onde este último pólo reage de forma por vezes fundada na pura defesa da tradição mediante representações ideológicas de tradicionalismo. A grande questão, porém, permanece a de saber como pode a Modernidade ocidental evitar, quer um desastre catastrófico para todos, quer as barreiras edificadas um pouco por todo o lado e que contra ela também se levantam.

7.5. Contra um puro realismo internacional, não podemos deixar de assumir que as tradicionais visões soberanistas são tão ineficazes como aquelas que dissolvem os vínculos estatais por entre simples indivíduos ou comunidades organizadas sob normas de cariz étnico ou religioso, por exemplo. Mas talvez o mais importante seja relevar que estão sempre em causa visões do mundo, sobretudo quando fingem que não o são, seja em nome da “ciência”, seja em nome de “verdades” de índole transcendental<sup>168</sup>. Que isso nos obrigue ao exercício da memória, ao “discurso tácito” que esteve soterrado sob a pressão positivista, como defende este Autor, é verdade, na medida em que não se trata de um simples exercício de recordação mas, antes, de uma interrogação sobre a natureza política do processo de esquecimento<sup>169</sup>, que desde logo começa por sublinhar como a razão não é, nem pode ser, neutra nem fora do tempo. Como nota Reyes Mate, há na Modernidade um lado “vencedor”, que surge mesmo como “grandioso”, que se caracteriza por “ter pés de barro e asas de chumbo”<sup>170</sup>, e que politicamente se expressa na abstracção de um discurso que surge como atemporal e é sistematicamente erigido como rigoroso nos mais diversos e antagónicos discursos políticos e ideológicos. A partir desta “lógica” passa a não ter sentido interrogarmo-nos por coisas tão simples como as possibilidades de consenso entre quem cria injustiça e quem a sofre, porquanto para quem se encontra nesta última posição existe, como bem diz Reyes Mate, um permanente “estado de excepção” que em nada é simétrico relativamente a quem vive a “normalidade”... Como pedir, então, “consenso”? Fazendo um exercício de memória, vem à superfície como esta normalidade é, pura e simplesmente, facticidade, o que em termos políticos significa o uso nu e cru do poder, o que sempre esteve fora das cogitações teóricas do discurso moderno, quer na sua versão revolucionária, quer na sua versão conservadora. Com efeito, pensar a política desde um discurso da memória surge sempre como sendo “subversivo” porque põe em causa a lógica da política vencedora.

47

Há, todavia, diversos pontos a considerar. É fácil constatar que se vive numa “cultura de guerra”, onde ser virtuoso não é ser bom mas ser o melhor, onde a racionalidade estratégico-instrumental impera e usa conceitos de guerra com normalidade<sup>171</sup>, onde decisões políticas impõem de forma aparentemente “racional” a lógica da fatalidade da anarquia das forças de mercado – mas que, em simultâneo, exige regulação para uma sua estabilização! –, e onde, como já vimos ao longo deste estudo, passou a grassar uma crescente incapacidade para manter a simbólica da própria ideia moderna de “espaço público” onde a discussão deveria verificar-se sem quaisquer constrangimentos. É irónico que o conceito de espaço público, criação maior do liberalismo, tenha sido sufocado pela “neutralida-

de” (profundamente política, de resto) proveniente da suposta autonomia do subsistema económico<sup>172</sup> e, portanto, seja hoje minoritário o número daqueles que, em nome da coerência do seu próprio paradigma, estejam dispostos a entrar no verdadeiro jogo do liberalismo. Deve dizer-se, aliás, que o liberalismo sempre esteve pronto para deslizar para uma certa “iliberdade liberista”, como diz Tsel<sup>173</sup>, pois ao grande desígnio liberal de criação de uma sociedade individualista, que recusa o “todo” colectivo, correspondem momentos históricos – a começar pela existência da compactação dos indivíduos a que corresponde o Estado-nação – nos quais o Estado liberal é obrigado a sobrepor interesse público e salvação da Pátria e, aí, ser mais “colectivo” que nunca. Essa “prótese teórica”, como diz Tsel, é mais do que evidente em momentos como aqueles que se viveram num conflito como foi a I Guerra Mundial (1914-1918). Aí, pode falar-se de um autêntico “estado de excepção” que pôs em funcionamento uma máquina social total, onde a célebre “liberdade negativa” liberal foi inexistente, a começar por uma concepção do combatente que esteve muito longe sempre de uma sua visão enquanto “cidadão combatente”. De facto, à sociedade atomizada o “liberal-nacionalismo” teve de opor uma espécie de “nacional-patriotismo” (muito visível na mobilização das diversas opiniões públicas, e até em teóricos racionais como Max Weber<sup>174</sup>) que nada teve a ver com coerência oficial do liberalismo, que aí se dividiu sociologicamente pelas diversas elites liberais nacionais... Pior: como acentua Tsel, é espantoso ver “as pretensões de cada um dos dois [lados] inimigos reivindicar não só a justeza da sua causa nacional, mas ainda a de representar o campo da verdadeira civilização liberal”<sup>175</sup>! Esta observação tem um fundo de verdade permanente que sempre se pôde observar no plano da política internacional, onde o “clube” liberal sempre foi volátil, mas que igualmente se vê, no plano interno, na dualidade de facto entre cidadão activo e cidadão passivo, quando a sua “grande teoria” prometia uma cidadania geral e igual. Trata-se de um “universalismo truncado” que cerca em todos os momentos o liberalismo enquanto teoria. Neste sentido, pode dizer-se que a incapacidade que este demonstrou na emancipação dos homens da servidão e mesmo da escravatura veio a manter mecanismos de domínio que se estenderam até aos nossos dias, incluindo o terror dos regimes totalitários provenientes das mais diversas ideologias modernas. Com efeito, e como já foi notado pelo filósofo político Ruy Fausto<sup>176</sup>, é necessário distinguir o progresso ético-político do progresso tecnocientífico e tecnoeconómico, mas também “de certo tipo de inovação (parademocrática) no nível social e político”<sup>177</sup>. Pode haver, como no-lo diz, progresso técnico com inovações técnicas no plano social, embora esse progresso seja realmente regressivo no plano ético-político. Em rigor, os

defensores do *status quo* são regra geral conservadores não extremos, mas sempre que se pretende empurrar os sistemas sociais para formas de modernização simplificadoras na ideologia e nas suas técnicas, não acompanhadas pela reflexão ético-política que tem de mudar a cultura política global do sistema, tomba-se na regressão facilmente totalitária. Daí Ruy Fausto sublinhar como é necessariamente incerta a posição dos movimentos ideológicos face a estas distinções. Como observa: as “posições políticas não se dispõem sobre uma linha reta, mas sobre uma linha curva: *não num espaço euclidiano, mas num espaço curvo*”<sup>178</sup>. Assim sendo, ser progressivo ou regressivo (num movimento que percorre as duas direcções) depende, em boa medida, das circunstâncias históricas. Isso explica, segundo este Autor, quer o deslize totalitário da esquerda, quer a inclinação à direita da social-democracia, nunca conseguindo estabelecer as bases de um socialismo que correspondesse às suas bases teóricas.

O mesmo sucedeu, porém, com o liberalismo, que em nome da liberdade e igualdade foi na realidade nacionalista e eurocêntrico. Pode, assim, dizer-se que este universalismo truncado, de que fala Tosel, é o segredo do liberalismo que passa deste modo a ser um “etnoliber(al)ismo”<sup>179</sup>, na medida em que partilha de convicções que ultrapassam o sempiterno problema da expansão antropológica do sujeito compatível com a de outros mediante a exclusão legitimada por uma espécie de metafísica fundada no darwinismo social<sup>180</sup>. Esta teleologia pressupõe forçosamente a exclusão, porquanto não pode resolver o problema da incompatibilidade do espaço no qual os humanos agem<sup>181</sup>, sobretudo humanos possessivos como são os modernos. Ora, a escassez de bens (materiais e até alguns imateriais) impõe, na esmagadora maioria dos casos, para que haja uma distribuição efectivamente exclusiva a alguns, penúria desses bens a outros, o que obriga à existência de mecanismos de repressão. Para um filósofo católico como Luigi Lombardi Vallauri impor-se-á, portanto, que exista um outro espaço social não exclusivo compatível com os indivíduos. Este Autor propõe espaços fundados numa antropologia da sagesa e da amizade, que produzirão efeitos económicos e sociais na exacta medida em que pressupõe que num espaço ocupado por alguém haverá sempre lugar para outrem, já que não existe uma característica típica da racionalidade instrumental moderna: a impenetrabilidade. Como sugere Lombardi, se os humanos se empenhassem numa racionalidade dedicada aos bens não exclusivos e inclusivos a questão política colocar-se-ia em termos completamente diferentes, o que hoje cobra uma enorme acuidade, porque o individualismo possessivo, actualmente transformado em “individualismo possessivo-produtivista”, é na realidade uma criação pré-industrial que nem sequer é compatível com uma “Cidade Terrestre”

que hoje surge à Humanidade como fechada, qual nave no espaço, onde tem de mudar o conceito de progresso que a desenvolve<sup>182</sup>. O que vai obrigar a ponderar esta hipótese, a “força histórica” como diz Lombardi, é o crescente mal-estar objectivo que tem vindo a tornar-se incontornável face a esta persistência, oficial e dominante, que incessantemente comete as mesmas imprudências, esquecendo o essencial: a reorientação das necessidades humanas. Todavia, a abstracção universalista tem vindo a basear-se sempre neste “etnoliberalismo” que confunde, a um tempo, deslocalização, desregulação, nacionalismo europeu, abolição de fronteiras no campo das trocas, etc., numa contradição que mistura realidades recalcadas e imaginários simbólicos que cantam os vencedores e arrumam os vencidos por baixo do tapete.

7.6. De entre os diversos argumentos em torno do presente impasse existe um ainda que não abordámos, ainda que já tenha sido insinuado. É que não é facilmente compreensível este conjunto de acções e derivações, de visões do mundo não cumpridas e sistematicamente adiadas, de narrativas utópicas que continuam a ser legitimadas para além de mínimos históricos realizados, sem nos preocuparmos com duas questões de fundo. Uma, é a necessidade de constatar o facto de o liberalismo constituir, em boa verdade, uma utopia como muitas outras. Convém, à boa maneira kantiana, partir sempre do princípio de que as utopias são imprescindíveis, mas necessitam de balizas históricas que permitam a sua validação, mesmo que (ou talvez sobretudo!) no plano do imaginário instituinte que permite que, no fundo, uma sociedade exista. Mas o liberalismo surge como a forma mais apurada do modelo de racionalidade antropocêntrica que vigora na era moderna. Este paradigma, porque se baseia na crença do progresso tecnocientífico, possui uma força inaudita, que quebra facilmente quaisquer resistências. Isso é operado pelo facto de a abstracção que lhe subjaz ser claramente secular, sem grandes transcendências, idealizando aquilo que é simplesmente o possível como sendo o melhor e único. Um tanto paradoxalmente, a racionalidade moderna é débil nas suas referências absolutas, não quer saber das utopias que as diversas culturas foram edificando, mas cria e vive a utopia de que pode, no futuro, realizar de facto, modelos imperfeitos que ela imaginou<sup>183</sup>. Como diz Hinkelammert, criticando o pensamento liberal de Popper (ainda que este seja optimista, ao contrário do de Hayek), ao abandonar o transcendente o homem moderno e tecnocientífico caiu em ilusões transcendentais, desvanecendo o presente, pois para o pensamento moderno tudo é passado ou futuro. E, criticando lapidarmente esta racionalidade, diz que os modelos (de mercado perfeito ou de planificação perfeita) “inclu-



em como suposto teórico a possibilidade daquele impossível do qual se deriva a inevitabilidade do fenómeno do qual se está a falar”<sup>184</sup>. É assim que se compreende que a utopia liberal, transformada ideologicamente em algo que pode realizar de facto, aspire a que a abstracção se transforme no presente histórico, o que faz do mercado uma entidade teológica da qual o homem histórico é um simples servo. Analisando as teses de um Hayek, mostra como a sua utopia pressupõe que a avaliação do mercado só será justa se verificarmos o cumprimento das suas leis, excluindo um seu julgamento em nome dos seus resultados<sup>185</sup>. Ora, como nunca poderá afastar-se a possibilidade de resultados desastrosos em qualquer aplicação de uma teoria ou de uma utopia, é forçoso que a perspectiva liberal introduza um elemento fortemente ideológico, mesmo nos seus mais básicos aspectos de um ponto de vista político, para que os sistemas sociais consigam racionalizar a irracionalidade. Normalmente isso traduz-se na “sacralização” do *status quo*. Não está em causa a existência do mercado, que corresponde a um horizonte histórico inultrapassável face à complexificação social e à necessidade de esta ser regulada por um ser humano imperfeito no seu conhecimento<sup>186</sup>. O que está em causa é a tese segundo a qual o mercado é mais do que um mecanismo, de que é uma espécie de “imperativo independente” que se impõe aos homens como um fenómeno natural e representa, em termos fácticos, um obstáculo à invocação do imaginário instituinte da liberdade<sup>187</sup>. Note-se que esta natureza estática da “utopia-da-não-utopia” liberal tem o seu equivalente nas teses marxianas, segundo Hinkelammert, porquanto também estas partilham a ideia da “reprodução da vida real como última instância de qualquer sociedade possível, e a exigência de desenvolver o pensamento social sobre a base das leis do possível e não de exigências éticas”<sup>188</sup>, tudo se resolvendo, mais cedo que tarde no chamado “realismo político”. Seja como for, há nesta ambivalência toda uma impossibilidade insustentável que terá de ser aberta pela consciencialização crítica da existência da própria utopia<sup>189</sup>.

51

**7.7.** As dificuldades sentidas pelo homem contemporâneo em efectuar um esforço racional e consciente rumo a uma transição paradigmática conhecem a sua dificuldade maior no facto de a modernidade ter mantido sempre essa complexa relação – que demonstra à sociedade a sua fragilidade – entre uma secularização incompleta e uma necessidade absoluta de não perder contacto com o “Uno”. A autonomia política aparentemente conquistada no triunfante e mecanicista século XIX nunca deixou de se relacionar com a heteronomia da “comunidade”. Simplificando, pode dizer-se que tudo se complexificou quando o poder passou a ser

do povo, o progresso infinito e linear, mas a humanidade do homem não deixou de se sentir ancorada numa comunidade de ascendência religiosa, pois embora esta já não possa delinear o conjunto permanece, contudo, o padrão que permite recortá-lo<sup>190</sup>. Depois, a já aludida capacidade de produção do devir acabou por engolir o presente, embora não permita um desenho fiável, quer do passado, quer do futuro. Daí a “curvatura” da política, que permite a transformação da ideia revolucionária de Nação em narrativa conservadora. Daí a curvatura da política em geral, porquanto os adeptos da sociedade emancipada nunca deixaram de buscar os seus alicerces no imaginário de uma sociedade “unida” e “conhecida” em todas as suas partes por um poder omnipresente<sup>191</sup>. Surge, desde o século XIX, mas com uma expressão quase absoluta na Guerra de 1914-1918, a ideia de sociedades que parecem autónomas mas dispõem de um instrumento de “mobilização total”<sup>192</sup> – o Estado – que permitiria uma estabilidade definitiva no “Conglomerado Herdado”. Segundo Gauchet, a única diferença relativamente ao *Welfare State* é que o Ocidente enriquecido após 1945 deixou de se interrogar sobre a natureza da coesão de um sistema social tutelado em todas as suas manifestações, limitando-se a repousar na rede de um sistema opaco cuja legitimidade passou a derivar, não de princípios, mas de procedimentos. E, na actualidade, essa opacidade tornou-se mais acentuada porque os indivíduos, não sendo revolucionários, tornaram-se insignificantes no sentido de Castoriadis, isto é, tornaram-se “desligados” relativamente aos princípios que deveriam inspirar a acção política. A singularidade do indivíduo consumista, que também esteve no horizonte da Modernidade, esvazia a substância do edifício democrático pois retira o sentido da autonomia do quadro fundamental do sistema social. À medida que o sistema se complexifica e aprofunda direitos e garantias, reduz-se o espaço de acção conjunta dos cidadãos. E a este problema de fundo não respondem, nem um relativo etnocentrismo mais igualitário (longe do etnocentrismo hierárquico da racionalidade colonial) paralelo ao actual processo de globalização, nem a construção europeia baseada no automatismo longínquo e gigante de uma tecnoestrutura que não se encontra capaz de inventar novos mecanismos de legitimidade<sup>193</sup>.

7.8. Teremos, assim, de olhar a viagem da ideia de cidadania com a precaução suficiente que permita observar o que lhe falta num momento em que chegamos ao fim de quase dois séculos de “democracia nacional”, onde a diversas tradições de pensamento democrático se somam contradições de índole histórica, para já não falar da persistência forte do paradigma de racionalidade vestefaliano. É verdade que importa evitar que a globalização se torne um conceito tão imperativo

que se transforme realmente em “globalismo” com a sua metafísica do mercado mundial<sup>194</sup>. E, ainda, que se não esqueça que a sociedade mundial apresenta uma ambígua dupla face: por um lado, porque olhamos esta sociedade como sendo aquela que, em comunicação interna, habita um planeta que já pode ser visto como “casa comum”, em risco por causa das perversões da civilização simplificadora tecnoeconómica, sobre o qual se impõem fortes responsabilidades comunitárias; por outro, porque esta “nave” já fechada continua a olhar os seus destinatários últimos, os humanos concretos, numa perspectiva compactada, onde só as unidades políticas, alianças político-militares, político-económicas, além de algumas outras, contam. Continua a não haver forma de vislumbrar um “sujeito” (que teria de ser algo assim como a humanidade em acção) dotado de poder e direitos, pois permanece a cena internacional uma “arena” onde reinam em boa medida as soberanias, as formais e as informais. De onde poderá vir um novo *ethos* global? Uma coisa é certa: como diz Alexander Wendt, “uma ontologia individualista não está equipada para lidar com os efeitos constitutivos da estrutura cultural”<sup>195</sup>. E isto porque a realidade internacional, hoje global, está em simultâneo determinada por correlações de forças, ideias, instituições, dimensões axiológico-normativas, que de facto constituem a realidade para além de leituras fácticas e ideologicamente positivistas (na medida em que julgam poder realizar uma descrição objectiva do mundo de uma vez por todas), logo, simplificadoras. Estas dimensões acabam por se condicionar mutuamente em termos que de algum modo impedem compartimentações artificiais. O importante é aqui sublinhar que na tensão da política global nada e ninguém sai incólume do conflito de interpretações que nela se gera. Seria estulto, por exemplo, pensar que a contenda Estados Unidos vs. União Soviética se resolveu no fim da chamada “Guerra Fria” com a *débâcle* deste último Estado e deixando o primeiro na mesma posição original com louros de vitória. Na verdade, o fim do “Sistema Internacional Mundial” modificou igualmente a natureza de todos sem excepção, pois o todo mudou. O problema não é, portanto, para um autor como Wendt dar menos importância aos Estados, mas, antes, conceder um máximo de relevância à identidade dos Estados<sup>196</sup>, que constroem os seus interesses (quase sempre egoístas) em função de representações simbólicas e ideais que condicionam e até criam boa parte dos interesses “materiais” dos Estados na sua existência histórica. Com efeito, ao lado dos interesses que os actores da cena internacional querem, existem as identidades que esses mesmos actores são<sup>197</sup>, e o que são estabelece-se na intersubjectividade. Assim, haveria uma evolução, quer no grau de percepção da anarquia existente, quer na forma como esta se exprimiria. Daí Wendt ser um optimista,

que vê na realidade contemporânea a existência de um conjunto de auto-contenções que impedem um desenrolar simples de correlações de força mediante a existência de certos valores<sup>198</sup>. É claro, todavia, que a “cultura hobbesiana” que ainda hoje existe em certas regiões do mundo – onde intervêm Estados e grupos organizados que pretendem a todo o custo obter a prevalência pelo uso da violência pura e dura – faz parte de uma realidade histórica que, desde pelo menos a era moderna, sempre foi ambivalente: por um lado, o uso da violência foi sustentado como eticamente fundado; por outro, foi realmente vivido de forma “bárbara” mesmo aos olhos das categorias culturais dominantes na época em que se verificou. Hoje, estes conflitos tornaram-se, em boa medida, manifestações de algo que escapa ao optimismo de Wendt, pois as vítimas são em número crescente civis, as finalidades já não são directamente relacionadas com um qualquer sentido de “glória” (mesmo que pré-moderno!), podendo mesmo estar a suceder uma perda do seu sentido “político”, já que os Estados surgem ao serviço de forças abstractas, os movimentos bélicos surgem como emblemas de actos criminosos praticamente de delito comum, ligados ao terrorismo e/ou tráficos ilícitos da mais variada espécie<sup>199</sup>. Encontramo-nos, pois, perante a necessidade de olhar estes temas com menos abstracção.

54

Ora, este é o momento histórico em que passou a estar categoricamente presente no horizonte do humano uma consciência mínima dos problemas globais que hoje se impõem. Todavia, como se numa repetição de filme antigo, encontramos-nos de novo sem saber muito bem como dar voz a esta necessidade de olhar o todo com uma perspectiva do todo. E a explicação poderá estar no facto de o globalismo impedir, pela sua simplificação, uma visão adequada das interacções globais. Em nome da necessidade de um enriquecimento substantivo do indivíduo enquanto símbolo e lugar do próprio mundo, o filósofo Rüdiger Safranski<sup>200</sup> examina a incapacidade de o globalismo dar uma resposta real aos anseios humanos por uma ordem universal de harmonia. Incapacidade aparentemente paradoxal, já que existe uma enorme politização de todos os assuntos que importam. Só que, acrescenta, a era moderna tem vindo progressivamente a estreitar a visão do todo. Pela política liberal, primeiro, depois pelo economicismo da Revolução Industrial infrene, onde a “vigência dos valores se converte em dinheiro e a verdade do mundo passa a ser a mercadoria”<sup>201</sup>. Ora, sustenta este Autor, o momento globalista actual concentra, de uma só vez, estas duas formas redutoras, defensoras de facetas idênticas da mesma racionalidade estratégica. Daqui resulta um enorme sentimento de opressão, pois o pensamento deixa de poder pensar em termos alternativos, prisioneiro que está de juízos baseados em situações de facto

cujos pressupostos se dão por indiscutíveis e, em consequência, não passam de trivialidades. Ao contrário do cosmopolitismo que, dentro dos seus quadros mentais historicamente determinados, pensava a abertura ao mundo em tensão com a abertura de espírito de cada indivíduo, implicando um “patriotismo mundial e local” como chegou a lembrar Kant<sup>202</sup>, o globalismo proporciona uma forma acrítica de cosmopolitismo, porque a racionalidade tecnoeconómica dominante olha o mundo como objecto e não se integra nele. Como diz saborosamente Safranski, neste sentido são cosmopolitas os especuladores do global, que vivem nas suas cidades e “giram à volta do mundo com fax, correio electrónico e avião privado”<sup>203</sup>. Mais: este globalismo representa mesmo, em diversos casos, um anti-cosmopolitismo, já que se limita à abertura de fronteiras no plano económico-financeiro, pois não o deseja no plano humano, o que se traduz frequentemente em nacionalismo político e identitário.

Seja como for, a tese de Safranski ilustra bem como o agigantamento da conexão global faz perder de vista o sentido do indivíduo. Pensamos, contudo, que faz perder de vista, acima de tudo, o sentido da Humanidade. Com efeito, o cosmopolitismo verdadeiro leva ao limite um sentimento de identificação com o mundo na medida em que se identifica com o género humano. E isso só é possível partindo-se da igualdade entre seres humanos. E é por isso que o cosmopolitismo se encontra indissoluvelmente ligado ao desenvolvimento dos direitos humanos. E é também por isso que nem toda a intensificação das relações sociais universais é cosmopolitismo<sup>204</sup>, até porque a ideia de inter-conectividade, que parece estar na base da ideia de (uma certa) “globalização”, relaciona sectores da existência humana de difícil comparação (como comparar uma empresa transnacional e uma ONG, por exemplo?). Para o que aqui importa limitamo-nos a acentuar como a necessidade de olhar o global como um todo implica se perceba como o globalismo, isto é, a “globalização realmente existente”, é na verdade mais uma etapa da evolução da racionalidade moderna na sua face simplificadora, ou seja, na sua face que dispensou o discurso político para a Humanidade, antes se limitando a um discurso hiper-político de gestão de recursos escassos, onde, em consequência, intervém uma forte componente de uso do poder na sua dimensão mais absoluta. Neste sentido, embora reconhecendo existir uma certa alteração qualitativa na forma de revelação e actuação do poder, concordamos com Grinor Rojo, quando este sustenta que o fenómeno “globalização” tem a sua origem na aurora da Modernidade, correspondendo à sua específica racionalidade, existindo grandes alterações de cariz quantitativo mas que não fogem ao mesmo tipo de energia histórica que nos trouxe os desenhos mecânicos de Da Vinci, o telescópio de

Galileu, as primeiras fábricas inglesas do século XVIII, as locomotivas do século XIX ou os aviões do século XX<sup>205</sup>. Sob este ponto de vista há, efectivamente, um “sistema-mundo”, embora este sistema não seja tão linear como outrora, onde continuam bem definidos certos centros de poder, com o exercício de fortes relações hierárquicas<sup>206</sup>.

7.9. Nestes termos, ao olharmos para a continuação das aventuras da cidadania na sociedade globalista que realmente existe, temos de percorrer algumas etapas.

Num primeiro passo, aderimos a algumas distinções realizadas por Jesús González Amuchastegui quando opta por um *standard* que julgamos equilibrado e prudente na densificação dos direitos<sup>207</sup>. Acima de tudo o reconhecimento do actual estado do mundo, multipolar com uma potência hegemónica, contraditório e perturbado, não deve deixar de continuar a colocar os direitos humanos e de cidadania no cerne de qualquer proposta de ordenação das sociedades humanas, o que se aplica à Comunidade Internacional. É claro que esta ideia é incompatível com o realismo internacional clássico. Contudo, não chegámos, como já se disse, a um ponto de criação de uma Comunidade Internacional tão “intencional” que retire todo o espaço de manobra ao Estado entendido no seu sentido “vestefaliano”. A sociedade globalista e de compressão sob a qual vivemos não o permite. Vivemos, isso sim, numa Comunidade Internacional que possui marcos de ordem prática traduzidos em normas que todos podem partilhar independentemente de modos de vida, ainda que dentro de certos limites básicos, e que acabam por se traduzir em valores de paz, justiça, segurança e coexistência. Impõe-se, deste modo, saber como interpretar estes valores fundamentais.

E aqui julgamos com clareza que devem ser entendidos em termos “fortíssimos”. Com efeito, a ideia de que todos os humanos fazem parte de uma comunidade global não pode pôr em causa, nem a ideia da pluralidade, nem a existência necessária de unidades políticas. Trata-se de defender a ideia de uma real “democracia cosmopolita”<sup>208</sup>, que implica a existência de uma “moralidade crítica de validade universal” que permita aos seres humanos dirimir os seus conflitos num quadro de tolerância razoável que não pode em caso algum ignorar a complexidade histórico-cultural realmente existente. Deste modo, os marcos de ordem prática têm de, forçosamente, ser entendidos em termos que não os esvaziem da sua substância, o que significa que devem existir algumas finalidades da humanidade global universalmente respeitadas. O cumprimento de certos direitos humanos fundamentais não é incompatível com o pluralismo necessariamente existente entre

os homens. Uma ideia de democracia cosmopolita obriga a um entendimento ético-político “ilustrado” desses mesmos direitos, com ênfase igual nos “direitos de liberdade, segurança, participação e bem-estar”<sup>209</sup>, não sendo possível hierarquizá-los ou separá-los. E importa, ainda, considerar que este complexo de direitos permitirá aferir a legitimidade da actuação das unidades políticas, que se comprometem no seu aprofundamento, quer em termos internos, quer em termos de articulação no âmbito de instituições internacionais. Todavia, há desde logo que considerar a existência de uma tensão brutal e enorme entre “universal” e “plural”. Ocorre pensar, como o faz Pierre Hassner<sup>210</sup>, recorrendo a Paul Ricœur<sup>211</sup>, na necessidade de combinar convicção e argumentação, partindo do pressuposto de que domínio e poder podem e devem ser separados, já que o poder, como o provou Hannah Arendt, apenas existe quando uma comunidade histórica quer viver e agir em comum. Como sustenta lapidarmente Ricœur, o pluralismo e sua correlativa complexidade, sendo crescentes e inelimináveis, terão de aprofundar-se e, por isso, o pluralismo “não é nem um acidente, nem uma doença, nem uma infelicidade; é expressão do carácter indecível em termos científicos ou dogmáticos do bem público”<sup>212</sup>. Daí que Ricœur não possa deixar de aderir à ideia de um Claude Lefort<sup>213</sup>, que continua a ter por trás o pensamento de Arendt, quando fala da indeterminação da democracia quanto ao fundamento do Poder, do Saber, da Lei, da relação de um com o outro. É o mesmo Ricœur<sup>214</sup> quem, na busca da universalidade, sabe que dela é indissociável o trágico da acção. Todas as identidades transportam consigo, no fundo, uma aspiração ao universal, mesmo que seja um “universal escondido”<sup>215</sup>. Como mostrá-lo?

57

7.10. O trágico da acção exige, então, que compreendamos a problemática da cidadania e dos direitos na sociedade de compressão numa outra perspectiva mais abrangente. Uma primeira nota tem a ver com constatação já efectuada em tópico anterior. Há uma paradoxal assimetria temporal no mundo globalista que nos rodeia. Ao encurtamento drástico do tempo e do espaço corresponde uma rapidez produtivista que transforma um qualquer produto tecnológico em algo de obsoleto num espaço de meses. Em simultâneo, porém, permanecem instituições e formas de organização desde há séculos, como a instituição da democracia representativa<sup>216</sup>. O que levanta necessariamente algumas interrogações, nomeadamente a do desvanecimento do espaço da cidadania e da colonização do *Lebenswelt* das sociedades<sup>217</sup>. Uma das razões porque este esvaziamento do mundo da vida é perigoso radica no facto de sem ele não poder existir qualquer sistema social. Ora, se a política tem na sua base a acção comum de humanos, destinada à elaboração

da vontade colectiva, isto significa que ao globalismo terá de se opor o que já foi chamado “globalização contra-hegemónica”<sup>218</sup>, que surgirá sempre por entre diversos movimentos de resistência – frequentemente locais, o que não significa, como diz Boaventura de Sousa Santos, que sejam isolacionistas – que acabam por se referir a (e articular com) ideias mobilizadoras mais globais, tais como o verdadeiro cosmopolitismo e o património comum da humanidade, a que já aludimos. Nestes termos, nem o desenvolvimento tecnoeconómico, nem a organização do poder, são anónimos, ainda que surjam como fortemente abstractos para sociedades que sofrem a compressão.

Perante esta situação juntamos os pensamentos críticos de Monedero e Boaventura de Sousa Santos<sup>219</sup> para se conseguir iluminar melhor uma perspectiva abrangente. Para o primeiro, persiste a enorme refracção entre o que realmente existe e os pressupostos normativos (claramente utópicos) do liberalismo. E esta refracção traduz-se hoje num esgotamento, num “cansaço”, do Estado moderno no que respeita ao seu espírito democrático mesmo na sua versão liberal<sup>220</sup>. Perante a miríade de problemas que surgiram desde a década de 70 do século passado, o Estado de Direito representativo descobriu que o seu bem-estar dependeu, afinal, de uma geopolítica que lhe conferia certas vantagens bem pouco ético-políticas, tais como a capacidade para adquirir matérias-primas a preços baixos provenientes dos países do “Sul”, isto é, dos países mais pobres. Esta situação agravou-se com o fim da Guerra Fria, pois a incorporação dos países do leste ex-soviético na União Europeia foi, nas circunstâncias em que decorreu, uma operação estratégica que pouco teve a ver com a construção de um genuíno “projecto democrático europeu”<sup>221</sup>. O cansaço do Estado de Direito é patente porque, no fundo, não se avançou em termos globais no sentido de um aprofundamento da democracia em termos estruturais um pouco por todo o mundo. Pelo contrário, aquilo que se verificou foi uma degradação da ideia democrática, pois baixaram os mínimos que passaram a ser utilizados como padrão para definir um Estado como “democrático” à luz dos critérios liberais. De facto, o Estado abandonou parte das suas tarefas tradicionais e passou a ser fortemente interventor no auxílio à chamada “sociedade civil” que, nos termos do imaginado pela utopia liberal, deveria ser “imune” a tal intervenção. Além de que a “privatização” do Estado não veio resolver nenhum dos problemas que se colocam à Humanidade no seu conjunto. Segundo Boaventura de Sousa Santos<sup>222</sup>, o entrelaçamento entre práticas inter-estatais, capitalistas globais e sociais e culturais transnacionais leva a que nos encontremos perante um labirinto de difícil percepção. Propondo dois níveis de leitura – paradigmática e subparadigmática –, este pensador declara-se mais sensível à primeira, já que ela,



muito embora apresente dificuldades de previsão devidas aos períodos de tempo que considera, permite (certamente com o auxílio das segundas) colocar com clareza a necessidade de transformações qualitativas no sistema global. Adepto convicto de uma globalização contra-hegemónica, o Autor chama a atenção para as teses de Wallerstein e da sua “utopística”<sup>223</sup>, ou seja, do conhecimento que permite pensar contra a corrente avaliando as alternativas que se porão no futuro, num momento que precisa de buscar a racionalidade material de uma sociedade boa<sup>224</sup>, colocando a pergunta que já Schumpeter formulou: pode o capitalismo sobreviver ao seu êxito, porquanto criativamente destrói todos os aparatos que o protegem?<sup>225</sup> A leitura paradigmática põe problemas de civilização para além das possibilidades de superação das crises no curto prazo. Assim, segundo Boaventura de Sousa Santos encontramos-nos realmente perante uma transição paradigmática, porque a actual crise financeira internacional marca, além do começo do fim da hegemonia norte-americana (tal como sucedeu com as hegemónias holandesa e inglesa), uma erosão absoluta dos Estados nacionais relativamente a grandes poderes económicos transnacionais. É bem provável, como acentua Monedero<sup>226</sup>, que a problemática do Estado tenha sido um desafio não muito bem compreendido pelas próprias ciências políticas, na medida em que, da esquerda à direita, passando pelo liberalismo, sempre foi requisitado, não só como estrutura institucional, mas também como produtor de imperativos independentes que se impõem aos humanos como algo que lhes é estranho, como se fosse uma espécie de “grande alcalóide” encarregado de estimular o humano e situá-lo no âmbito da complexidade historicamente existente. Seja como for, porque o humano cria sempre nos seus actos culturais o “excedente” de que já falámos, será pensável o exercício do poder político atendendo à possibilidade de conciliar liberdade e responsabilidade na cidadania de que todos os humanos são em última instância partícipes.

59

7.11. E por isso temos de regressar à questão acima colocada por Reyes Mate<sup>227</sup>, a da memória, pois nota como a Modernidade é ambivalente quando considera, por um lado, o sujeito como sendo transcendental, com isso sendo possível o discurso sobre a cidadania, os direitos humanos, os princípios constitucionais, a articulação institucional no plano internacional, etc., mas, por outro, precisamente pelas mesmas razões, paga o preço do anonimato, da abstracção, com isso perdendo de vista o homem concreto, que assim não surge como é na verdade: “com as suas diferenças, com a sua própria história, com os seus próprios rasgos”<sup>228</sup>. E é aqui que o Autor observa, evocando o seu autor favorito (Walter Benjamin), que a Modernidade necessita de tirar “boas fotografias” do homem, para

lhe poder atribuir qualidades e direitos sem mais, tendo de abstrair dos homens concretos, na maioria esfarrapados e sofredores, para lhes poder chamar “cidadãos”. Ou seja: o indivíduo abstracto permite diluir o inumano que nunca deixa de existir. Diga-se, desde já, que isto tem muito de verdadeiro na chamada “ciência do direito”, nos textos jurídicos e políticos, que mesmo quando consideram o chamado “homem medianamente diligente” pressupõem um ser humano à partida bem desenhado, conforme uma “normalidade” de facto fictícia. As ficções jurídicas e políticas desempenham, evidentemente, uma função que aqui não poderá ser discutida, mas convirá resumi-la dizendo que elas estão menos do lado com que sonhavam os jusnaturalistas e mais em favor de uma racionalidade sistémica que tende a autolegitimar-se. Foi já dito, e bem, que o operador jurídico tende, qual *lector in fabula*, falar de deveres num sentido fictício que recria a realidade. Assim, pode dizer-se com razão que qualquer “teoria da justiça é a longo prazo uma teoria das injustiças toleráveis, das desigualdades justas”<sup>229</sup>, de diferenças convenientemente controladas. Reyes Mate pugna, assim, por uma perspectiva do homem concreto que apenas consegue ver aquilo que na realidade o individualiza, o homem sofredor. Este humano que sofre não é, diz-nos o Autor, uma fotocópia banal do homem abstracto, porquanto não é exposto para ser admirado, mas para ser contrastado na medida em que interpela os outros, os faz pensar na condição do Outro que existe e não do Outro que cada um se supõe e se imagina<sup>230</sup>, que vê o Outro na condição de humano que viu as suas expectativas frustradas ou violadas, no Outro que foi vencido pelo “Aparato” histórico – hoje, o Aparato tecnoeconómico – dominante na sua época, isto é, aquele Aparato sistémico que organiza e torna eficazes os instrumentos de que dispõem os sistemas sociais e os transforma em seus servidores<sup>231</sup>. Trata-se, portanto, de olhar o Outro enquanto vítima do mal histórico, que não resulta de catástrofes ou consequências naturais<sup>232</sup>. De que mal se trata? Basicamente, aquele que se traduz em imposição da pobreza (material e espiritual) de uns sobre outros<sup>233</sup>. E, então, pergunta o Autor<sup>234</sup>: “se a desigualdade entre os homens é o resultado da acção do homem, que sentido pode ter afirmar que todos os homens são iguais?” Daqui retira a exigência de que, em nome da dignidade humana, cada humano se responsabilize pela sua quota-parte no sentido de desconstrução da desigualdade entre os homens, seja no tempo presente, seja no passado de que, no entanto, mais não restam que vestígios, pois o passado que nos surge no nosso presente é sempre signo de uma História parcialmente contada, que é a narrativa dos vencedores. Para Reyes Mate não há, por conseguinte, verdadeiros sujeitos morais na exacta medida em que ninguém pode responder numa sociedade como a nossa a questões em

torno de declarar a existência de uma igual dignidade para todos os humanos, a não ser que assuma a responsabilidade pelo sofrimento histórico dos outros. E não é, decerto, a política moderna e a sua pequena fábrica da soberania que possui discurso com sentido a este propósito. E neste sentido, quer liberalismo, quer socialismo, ambos nas suas versões “realmente existentes”, mais não passam do que abstrações discursivas que partilham um mesmo fundo de recusa da diferença que sempre se estabelece quando alguém, individual ou colectivo, olha o Outro que não cabe nos quadros mentais formalmente delineados e formatados pela Modernidade, sempre esperançosa, mas sempre restrita e escandalosamente omissa.

7.12. Importa não confundir esta posição com aquelas que olham esta discussão como sendo de algum modo o estabelecimento de uma guerra onde ética e política se encontram cada uma em seu lado da barricada. Trata-se, na verdade, de uma outra política, que não exige que haja um herói solitário em luta pelos seus princípios. Com efeito, não pretende colocar de um lado mártires ou humanos excepcionais e do outro a grande massa daqueles que, de forma ladina e industriosa (para nos lembrarmos de expressão de Locke), gerem dentro da moral convencional, e com *tranquillitas animæ*, os seus negócios quotidianos. Como já o demonstrou bem Charles Taylor<sup>235</sup>, um lado revolucionário da espiritualidade judaico-cristã é a “afirmação da vida corrente”. Mas esta constatação implica que não se fique preso para sempre a uma espécie de acto fundacional estabelecido pelo solitário herói no seu combate pelos princípios no meio da escuridão da noite histórica. Contudo, implica também que a vida corrente passe a contar com virtudes que escapam de ordinário à vivência humana dos sistemas sociais.

E é facto que o actual momento escapa largamente a quaisquer pretensões da narrativa cristã (mesmo que na sua versão moderna de índole protestante), pois de certo modo poderá falar-se de uma *libido dominandi*, embora mais difusa e baseada em simulacros (virtuais, que fundem o abstracto e o concreto) que acima já abordámos, que não coloca a relação ética/política no âmbito da vida concreta, do mundo. Pode dizer-se mesmo que nunca foi tão confusa a aplicação prática da universalidade, não sendo necessário recorrer ao velho ditado de Proudhon – “*Qui dit humanité, veut tromper*” – para se perceber que em nome da Humanidade e contra a Humanidade já se praticaram imensos crimes. Como já vimos, a racionalidade moderna construiu diversas antinomias em torno da humanidade do humano. É verdade que a abstracção que a Modernidade fez do humano é temível porque redutora e empobrecedora das existências dos homens realmente existentes. A globalização em curso transforma todas as contradições em algo de mais

mesclado, porque produz efeitos sobre elas. Temos, assim, uma Humanidade global mais dividida que nunca<sup>236</sup>, o que, quando tem de se traduzir em medidas jurídico-políticas, institucionais, depara com consideráveis obstáculos a diversos níveis, porque tem de usar o abstracto geral para categorias e temas culturais que são sempre dotados de particularidades, inclusivamente individuais, que tornam difíceis, e por vezes impraticáveis, justaposições entre a legalidade da cidadania e dos direitos e as discrepâncias culturais.

7.13. Já vimos que as aporias modernas, manifestas no individualismo infinito e no totalitarismo abstracto, redundam actualmente numa abstracção extraordinariamente indefinida e mesmo algo vazia, cuja melhor figura é a do triunfo da liberdade privada que, no entanto, precisa de existir dentro de uma rede de sustentação mais política e dirigista que nunca e que emite um discurso despolitizado e pretensamente neutro<sup>237</sup>. A respeito desta nova situação temos de percorrer duas etapas.

A primeira refere-se à problemática do reposicionamento dos direitos e da cidadania. O etnoliber(al)ismo tem pretendido, e em boa medida conseguiu-o, proceder a uma secundarização, quer das constituições dos Estados soberanos, quer do direito internacional imperativo, produzindo uma compressão imensa dos direitos económicos e sociais, o que na realidade significa compressão dos direitos políticos<sup>238</sup>. Mesmo no âmbito da União Europeia fazem falta normas que não apenas reconheçam, mas se obriguem a promover, direitos. Sejam claros: em virtude do lado fictício das normas jurídicas, o seu lado simbólico tem a máxima importância. Ora, o vazio a que os direitos têm sido em boa medida sujeitos por causa dos riscos derivados de fenómenos temíveis como o terrorismo obriga a que se pague um preço elevado, na medida em que não é posta em execução uma permanente cultura dos direitos e da cidadania, porquanto o realismo político imperante na política internacional tende a não densificar os conteúdos axiológico-normativos relacionados com o seu exercício. Muito pelo contrário, o mais fácil é existir uma regressão dessa cultura por causa do medo generalizado<sup>239</sup>. Tudo isto se agrava com a progressiva autonomização do subsistema económico face aos outros subsistemas, já que a esfera sistémico-económica tende a julgar-se auto-legitimada. Ora, é bom lembrar que devemos considerar este subsistema, bem como o processo de globalização tecnoeconómica em curso, como subordinados aos princípios básicos do que já era conhecido como sendo de *ordre public* e mais tarde se tornou *ius cogens*. É verdade que não há propriamente uma organização internacional que possa representar a vontade conjunta de todos os Estados, pois

nem a ONU o faz. O facto, porém, é que o sistema internacional tem vindo a reconhecer progressivamente que existem determinados consensos que acabaram por ser reconhecidos pela esmagadora maioria dos Estados, com isso ganhando foros de legitimidade. Os seus conteúdos variam em função de posições doutrinárias, embora a protecção dos direitos humanos seja sempre geralmente aceite. Ora, o que a nós nos importa aqui é frisar que o *ius cogens* consagra, em termos anti-positivistas, uma ideia de comunidade normativa onde não pode, no fundamental, existir discriminação ou desigualdade<sup>240</sup>. Como bem diz René-Jean Dupuy, o *ius cogens* situa-se no domínio rousseauista da vontade geral, que declara a vontade de todos e o bem comum, impondo-se ao conjunto do sistema internacional, conferindo-lhe mesmo um toque de “comunidade internacional”. Apesar de todas as suas deficiências, encontramos-nos perante uma manifestação de aspirações comuns da Humanidade (que é transtemporal) que, por isso mesmo, não podem ser “despolitizadas” pela simples vontade de relações e trocas operadas por actores destituídos de legitimidade política para isso. Não é, assim, lícito pressupor normas e condutas que excluam uma ideia de “Humanidade aberta” em prol de formas de humanidade dominada, fragmentada ou forçadamente unificada pela força seja de que natureza for<sup>241</sup>. O enfraquecimento desta ideia tem sido, evidentemente, propiciado pela debilitação progressiva do princípio democrático que tem enformado historicamente o discurso da Modernidade emancipada. O afastamento do acto fundador, do “poder constituinte”, facilita a expressão de uma “mística” do mercado que surge como omnisciente<sup>242</sup>.

A segunda tem a ver com a natureza profunda dos direitos humanos e de cidadania. Todavia, em resposta à célebre afirmação do pensador comunitarista neo-aristotélico Alasdair MacIntyre (e também a expoentes de outras correntes do pensamento contemporâneo como Rorty ou Vattimo), segundo a qual os direitos humanos são ficções, que não existem, que neles acreditar é como crer em bruxas e unicórnios, a filósofa Adela Cortina riposta criticamente com o argumento de que a ideia que pugna pelo relativismo de tais direitos e sua impossibilidade repousa em regra sobre os fracassos da Modernidade, se não mesmo sobre os seus desvios<sup>243</sup>. E pensa estes direitos através daquilo que considera pressupostos básicos de um discurso imune a quaisquer constrangimentos, o que significa que qualquer humano é virtualmente um interlocutor válido que não pode deixar de comprometer-se na busca da verdade e da correcção. Deste modo, para Cortina os direitos humanos são exigências que devem ser contempladas pelas instituições jurídico-políticas competentes, sob pena de não podermos reconhecer homens a quem não os exija, mas servos ou categorias não humanas<sup>244</sup>. Mas também não

64 poderemos reconhecer traços humanos a quem não respeitar estes direitos. Esta reciprocidade assenta na racionalidade que é irrecusável a qualquer pessoa. Para Cortina, portanto, exigir o cumprimento dos direitos humanos e satisfazê-los é condição de humanidade, e por isso eles são universais, absolutos, inalienáveis e inegociáveis. Contudo, terão de ser rodeados de circunstâncias materiais e culturais que permitam que cada sujeito de direitos possa tê-lo sem limitações<sup>245</sup>. Este tópico é fundamental, pois permite passar a uma precisão ulterior e necessária: as abstracções do discurso político moderno impõem que se saiba algo mais sobre os direitos, algo sobre o seu contexto histórico. Mas isso serve essencialmente para correlacionar direitos e deveres de todos relativamente a todos<sup>246</sup>. O que põe do avesso a visão liberal dos direitos, fundada na liberdade negativa, que concede o direito de voto, mas nada tem a dizer sobre a globalização tecnoeconómica e seus efeitos sociais, inclusivamente sobre as suas terraplenagens culturais e ecológicas. Provocadoramente, interroga-nos Herrera Flores<sup>247</sup> se perante tanta abstracção vigente neste mundo mais não valeria deixar de falar de direitos humanos (e da sua fórmula de ouro segundo a qual se permite tudo quanto não está proibido) e antes estatuir que o que não está expressamente permitido está proibido. E isso é assim porque, como sublinha este Autor, a posição de cada humano no campo dos direitos depende do acesso a recursos e os sistemas jurídicos não formalizam necessidades, mas formas de satisfação dessas necessidades, e tudo em função de valores que vigoram num dado sistema social histórico. Assim, é frequente o discurso da liberdade ficar sempre aquém do discurso da igualdade no plano das exigências e também aquém no plano do “excedente” cultural, pois incorre sempre em sistemática abstracção. Quer dizer: é frequente existir um nível muito imperfeito de democracia, que em grande medida se poderia chamar, para usar uma velha expressão de Maurice Duverger<sup>248</sup>, uma “plutodemocracia”, com o seu necessário cortejo de violência estrutural permanente. Seria necessário algo que vou chamar de cultivo do espaço comum para além do público e do privado para um alargamento real da ideia de democracia e da ideia de cidadania, mas a verdade é que o “Conglomerado Herdado” tem preferido historicamente este dualismo abstracto.

7.14. No actual momento histórico continua a ser muito difícil, porém, ensaiar perspectivas que consigam conciliar sem mácula universalismos abstractos e contextualizações que permitam identificar cada um dos casos que sempre se colocam à aplicação dos direitos. As versões liberais “progressistas” que atendem à problemática dos direitos no contexto internacional – de que o exemplo mais aca-

bado será, sem dúvida, o pensamento de Rawls<sup>249</sup> – pretendem uma visão “filosófica” e até “utópica” do problema, não buscando, por isso, compromissos com correlações de poder. Ultrapassando a questão da aplicação de direitos a indivíduos, de imediato estabelece uma dicotomia entre povos liberais democráticos e povos hierárquicos decentes, pressupondo que ambos os tipos buscam concretizar interesses racionais e razoáveis. E, naturalmente, os povos liberais respeitam um catálogo de deveres e direitos, entre os quais os de não intervenção e os direitos humanos<sup>250</sup>. Quanto aos povos hierárquicos decentes, Rawls pressupõe que são sistemas sociais não agressivos, que seguem normas básicas de direito internacional, que praticam meios pacíficos de gestão de conflitos entre unidades políticas, e que, em termos internos, possuem valores tais como o “bem comum”, respeitando igualmente certos direitos humanos básicos (direito à vida, por exemplo), além de considerarem as pessoas que os compõem como sendo suficientemente coerentes com o espírito mínimo de bem comum. Estas características fundamentais trazem consigo outras que se traduzem em princípios bem interiorizados no aparato jurídico-político encarregado de aplicar as leis, o que implica ideias de justiça minimamente racionais. É claro que nesta forma de conciliar povos diferentes sob um prisma cultural o filósofo liberal já está a expor uma visão relativamente restrita dos direitos humanos. Certo que todos os indivíduos são tocados por pressupostos de razoabilidade, mas de facto há uma relativa “contenção” na concepção comum possível dos direitos. Rawls pugna, assim, por uma “decência mínima” na interação internacional, que não deixa de articular com instituições internacionais e a opinião pública mundial, a fim de melhorar os mecanismos jurídicos internacionais e a solidariedade entre povos. Compreende-se, assim, que esta perspectiva apresente pretensões de justiça, ou seja, critérios normativos, no sistema internacional, mas o facto é que o liberalismo “decente” de um Rawls pressupõe um momento como “estático” neste sistema, porquanto não se abre a uma interpretação “forte” dos direitos, sobretudo porque parte do princípio de que o *status quo* tecnoeconómico é imutável. Portanto, para esta visão do sistema internacional não é possível colocar sob um mesmo denominador comum culturas diferentes, logo, é de todo inviável uma constitucionalização do mundo político internacional. Considera haver um núcleo duro universal no que toca a direitos humanos, mas, tão-somente, aqueles que são mais genéricos e que fundam a civilização liberal e que são genericamente compatíveis com princípios básicos partilhados com as sociedades “hierárquicas decentes”. Trata-se, claramente, de um entendimento restrito dos direitos humanos<sup>251</sup>, muito longe de uma visão que pugna pela sua extensão no mundo, incluindo o plano institucional-

-internacional. Têm, assim, toda a razão de ser as objecções de Habermas ao liberalismo<sup>252</sup>. Primeiro, porque o liberalismo hegemónico pressupõe a sua prevalência com uma naturalidade que só é sustentável a partir de uma visão do poder e não do direito. Depois, porque os objectivos do liberalismo não contemplam uma sociedade mundial “constituída” no sentido mais profundo do termo, mas apenas um sistema de Estados o mais pacífico possível, mas apenas isso. A paz permanece, em terceiro lugar, fundada na autonomia sistémica dos aparatos político-económicos e não em qualquer ideia de cidadania, ou seja, a paz depende do poder e não do direito. Por fim, a hegemonia liberal nunca deixa de partir do princípio de que os interesses da Humanidade não são à partida universalizáveis, pois encontram-se fragmentados, surgindo o eurocentrismo como pressuposto implícito, o que põe em causa o seu bom fundamento ético-político. Quanto às versões extremas do liberalismo, elas já tombaram sob os golpes dos factos, pois a aparente despolitização da sociedade internacional que tentaram erigir como padrão mostrou uma imensa face hobbesiana que retirou autonomia (mesmo formal) ao “cidadão liberal” através de uma gigantesca subversão dos seus próprios princípios formais.

De facto, a ordem internacional mantém-se numa opaca abstracção. Com efeito, se lermos os relatórios das ONG's que se dedicam à fiscalização dos direitos humanos pelo mundo, de imediato perceberemos que existe, por entre o vazio tecnoeconómico, um paradoxal movimento de resistência regressivo que se manifesta generalizadamente através do relativismo absoluto e da indiferença. Curiosamente, e como nos diz Pérez Luño<sup>253</sup>, boa parte desta resistência anti-universalista utiliza categorias claramente eurocéntricas, pois a verdade é que o mundo actual, sendo diverso, é já produto de uma relativa mestiçagem, ainda que expressando formas claras de domínio que assentam numa constelação hegemónica de Estados que representam um núcleo relativamente consistente de interesses geopolíticos. Todavia, isso não significa que os direitos humanos “universais” não sejam úteis para a construção de um pluralismo efectivo que pondere, em termos de igualdade, não só as condições de acesso de todo o humano aos recursos, mas também o reconhecimento de outras racionalidades, tema que aqui já não pode ser explorado. E isto explica-se pelo facto de a universalidade dos direitos humanos e de cidadania possuírem uma dimensão deontológica que permite (e obriga) a um combate permanente pela sua maior posituação nos sistemas jurídico-políticos<sup>254</sup>.



7.15. A verdade é que a compreensão e inter-relação entre tradições e sistemas colocarão sempre um dilema tão velho como a cultura ocidental, pois foi ela que primeiro o colocou: há, como queria Platão, uma *episteme* política portadora da verdade e dos indispensáveis bons resultados? Com Castoriadis<sup>255</sup>, pensamos que não, mesmo que isso nos ponha um problema com que Platão já antipatizava, e muito: o pulular da opinião, o que significa o perigo da superficialidade, da oscilação efémera das maiorias, dos perigos de erros da maioria, etc. Mas o importante é a constatação histórica de que o mais frequente é a não discussão entre cidadãos. É verdade que pressupor a verdade tendencial das maiorias ao longo da história significa uma presunção de justiça, de correcção. Mas confessamos que isso não chega. Sobretudo para quem sofre os erros históricos que se corrigem no tempo longo e nunca no curto tempo de vida dos humanos concretos, nomeadamente os que são vítimas! No entanto, importa compreender as razões por que as estruturas históricas não têm conseguido permitir como norma a vivência e a participação de cidadãos. Trata-se de uma situação absurda em dois milénios, já que o pensamento político que sempre pretendeu reger os destinos dos sistemas sociais nunca deixou de invocar ideias tais como o “interesse geral”, por exemplo, ainda que tenha (até há pouco mais de meio século) procedido a exclusões de indivíduos do subsistema político. Hoje, quando a complexificação social atingiu uma dimensão inigualável, permanece uma pergunta de fundo: é esta estrutura uma fatalidade? Porque o paradoxo permanece: a exclusão existiu em sistemas sociais muito menos complexos e agora, que a tecnologia tornou possível uma proximidade genuína, continua a existir uma multifacetada rede de exclusões, mesmo que em abstracto e em termos formais a liberdade esteja generalizada. Em suma: procedem os sistemas sociais a uma reflexão efectiva sobre que sociedade é pretendida? Sabemos que queremos melhores salários, mais telemóveis, automóveis, máquinas de lavar e portáteis, por exemplo. Mas, está essa vaga de desejos compatibilizada com a determinação do objectivo da política? Parece que não. Julgamos mesmo que a colonização do mundo da vida é já de certo modo um facto. E isso porque a determinação de resultados é, no âmbito da racionalidade tecnocientífica global, algo de incompatível com os fins da vida humana. Porque não se interroga sobre se é necessário algo, antes se é possível fazê-lo. E, aí, sendo-o, faz-se independentemente de saber se é realmente importante<sup>256</sup>.

7.16. O que não significa que o presente seja uma fatalidade. Mas tem de se assumir que pensar uma política global é extraordinariamente difícil. E uma política da Humanidade ainda mais. Mas talvez isso seja motivo para se celebrar a abertura de uma nova era para a política.

Não iremos, de momento, por aí. Vamos lembrar-nos de que, em Abril/Agosto de 1873, Arthur Rimbaud tinha 19 anos, vivia de lições de francês para sobreviver, que até apanhou um tiro de revólver de Verlaine, e escreveu *Une Saison en Enfer*, por sinal a única obra que foi publicada em vida e sob os seus cuidados. Nela pretendia produzir algo de verdadeiramente satânico, liberto da civilização cristã. Não somos competentes para examinar o tema de um ponto de vista estritamente literário. Deprimido, o seu último texto, intitulado “Adieu”, fala-nos a dado momento da dureza do combate espiritual do Autor, tão brutal como a batalha entre homens. Mas a seguir acrescenta que, no entanto, é madrugada, e que esta recebe todos os “influxos de vigor e da ternura real. E, aquando da aurora, armados de uma *ardente paciência*, entraremos em esplêndidas cidades”<sup>257</sup>.

Ora, além de lermos o trecho como manifestação de uma desesperada, mas paradoxalmente persistente, esperança, acrescentamos que o lemos após a leitura de outro texto que a ele alude. Trata-se do “Discurso de Estocolmo”<sup>258</sup> com que Pablo Neruda recebeu o Prémio Nobel da Literatura em 1971. Homem heterodoxo, comunista sem grandes dogmas, problematizando em permanência a espessura da História, navegando em diversos mares – ele que não gostava de andar de barco, dono, entre outras, de uma magnífica casa altaneira (de onde se vê a baía de Valparaíso) construída sob a forma de barco, terminando no último andar como cabine de um capitão, o seu escritório, onde o poeta, rodeado de janelas, gostava de ouvir no Inverno os ventos uivantes em torno do seu “navio em terra” –, Neruda profere um discurso onde, sem querer dar lições, dá pelo menos alguns conselhos de poeta aos outros homens. Um deles é que não há “solidão inexpugnável”, pois, até após a aspereza da incomunicação e da melancolia, os homens entram sempre nos mais antigos ritos da consciência, “da consciência de ser homens e de acreditar num destino comum”<sup>259</sup>. Outro é o facto de o maior inimigo do poeta, de qualquer poeta, ser a sua incapacidade para entender-se com os mais ignorados dos seus contemporâneos. Mais um: o desejo que sente de ser um poeta capaz de participar numa “colossal obra de artesanato, de uma construção simples ou complicada, que é a construção da sociedade, a transformação das condições que rodeiam o homem, a entrega da mercadoria: pão, verdade, vinho, sonhos”<sup>260</sup>. A seguir fala de compromisso com os outros todos, sem excepções, e alerta para o perigo de se querer ser detentor da verdade, dizendo que da “argamassa do que fazemos, ou queremos fazer, surgem mais tarde os impedimentos do nosso próprio e futuro desenvolvimento”<sup>261</sup>, de que matamos a vida em vez de a vivermos e a fazermos florescer. Apela para a necessidade de os escritores ouvirem a voz do passado civilizacional com a mesma intensidade com que se devem ouvir as injus-

tiças presentes. Por fim, fala da necessidade de a dignidade humana ser um facto e não apenas um direito! Para que os homens sejam integralmente homens. E a tudo isto o poeta não oferece uma solução económica, nem política, nem sistémica. Nem poderia, como tentámos mostrar ao longo deste estudo. Só nos diz que as suas estrelas são a luta e a esperança, que nunca são abstractas nem solitárias. Que cometem erros e equívocos, diz-nos. Mas que também deparam com os anacrónicos e enfatuados impacientes. E é no fim que Neruda nos fala desse desesperado que foi Rimbaud. Cita o trecho acima reproduzido e diz que acredita nessa profecia, pois passou por muito e muito sofreu, nunca deixando de ter esperança. Assim, conclui: “só com uma ardente paciência conquistaremos a esplêndida cidade que dará luz, justiça e dignidade a todos os homens. Assim, a poesia não terá cantado em vão”<sup>262</sup>.

## Bibliografia

- Abélès, M., *Anthropologie de la Globalisation*, Paris, Payot, 2008.
- Abélès, M., *Politique de la Survie*, Paris, Flammarion, 2006.
- Abendroth, W., *El Estado del Derecho Democrático y Social como Proyecto Político*, in Abendroth, W., Forsthoft, E. & Doehring, D., *El Estado Social*, tr., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, tr., Madrid, Taurus, 1975.
- Agamben, G., *Estado de Excepción (Homo Sacer II, 1)*, tr., Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Agamben, G., *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr., Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- Allegretti, U., *Diritti e Stato nella Mondializzazione*, Troina, Città Aperta, 2002.
- Anderson, B., *L'Imaginaire National*, tr., Paris, La Découverte, 2002.
- Arendt, H., *Entre o Passado e o Futuro*, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2006.
- Axelos, K., “Qual poderá ser o advir da Europa futura?”, in AA.VV., *Conferências de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, Campo das Letras, 2000.
- Axelos, K., *Ce Questionnement*, Paris, Ed. de Minuit, 2001.
- Badie, B., *Les Deux États*, Paris, Fayard, 1986.
- Barcellona, P., *Diritto senza Società*, Bari, Dedalo, 2003.
- Battistella, D., *Théories des Relations Internationales*, 2.e éd., revue et augm., Paris, Presses de Sciences Po, 2006.
- Bauman, Z., *Ética Pós-moderna*, tr., São Paulo, Paulus, 1997.
- Bauman, Z., *La Société Assiégée*, tr., Paris, Hachette, 2005.

- Beck, U., *La Sociedad del Riesgo Global*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Siglo XXI, 2006.
- Beck, U., *O que é Globalização?*, tr., São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- Belvisi, F., "La Cittadinanza", in A. Barbera (a cura di), *Le Basi Filosofiche del Costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Benjamin, W., "Thèses sur la Philosophie de l'Histoire", in Id., *L'Homme, le Langage et la Culture*, tr., Paris, Denoël/Gonthier, 1974.
- Benvenuti, F., *Il nuovo cittadino*, Venezia, Marsilio Ed., 1994.
- Berger P. & Luckmann, T., *A Construção Social da Realidade*, tr., 3.<sup>a</sup> ed., Petrópolis, Vozes, 1976.
- Bilbeny, N., *Democracia para la Diversidad*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Bloch, E., "¿Puede frustrarse la Esperanza?", in Gómez, C. (ed.), *Doce Textos Fundamentales de la Ética del Siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007.
- Bloch, E., *Droit Naturel et Dignité Humaine*, tr., Paris, Payot, 1976.
- Bloch, E., *El Principio Esperanza*, II, tr., Madrid, Aguilar, 1979.
- Bloch, E., *Experimentum Mundi*, tr., Paris, Payot, 1981.
- Borradori, G., *La Filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, tr., Madrid, Taurus, 2003.
- Bouretz, P., *Les Promesses du Monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996.
- Bronze, F. J., *Lições de Introdução ao Direito*, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Coimbra Ed., 2006.
- Buber, M., *Sobre Comunidade*, tr., São Paulo, Ed. Perspectiva, 1987.
- Bull, H., *A Sociedade Anárquica. Um estudo da ordem na política mundial*, tr., São Paulo, Ed. Universidade de Brasília, 2002.
- Burchill, S. et al., *Theories of International Relations*, 3rd ed., New York, Palgrave MacMillan, 2005.
- Cabo, A. del & Pisarello, G. (eds.), *Constitucionalismo, Mundialización y Crisis del Concepto de Soberanía*, Universidad de Alicante, 2000.
- Camps, V., *La Imaginación Ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- Canotilho, J. J. G., *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador. Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas*, Coimbra, Coimbra Ed., 1982.
- Castanheira Neves, A., *Metodologia Jurídica. Problemas Fundamentais*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito/Coimbra Ed., 1993.
- Castanheira Neves, A., *O Instituto dos "Assentos" e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, Coimbra Ed., 1983.
- Castoriadis, C., *A Ascensão da Insignificância*, tr., Lisboa, Bizâncio, 1998.
- Castoriadis, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid, Trotta, 2007.
- Char, R., *Feuillets d'Hypnos (1943-1944)*, n.º 131, in Char, *Furor e Mistério*, ed. bilingue, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2000.

- Clavero, B., *El Orden de los Poderes. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*, Madrid, Trotta, 2007.
- Corsale, M., *Certeza del Diritto e Crisi di Legittimità*, 2.ª ed., Milano, Giuffrè, 1979.
- Cortina, A., *Ética sin Moral*, 5.ª ed., Madrid, Tecnos, 2005.
- Costa, P., *Ciudadanía*, tr., Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Cravinho, J. G., *Visões do Mundo. As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo*, Lisboa, ICS, 2002.
- Cristi, R., *Le Libéralisme Conservateur*, tr., Paris, Ed. Kimé, 1993.
- Díaz, E., *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, tr., Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972.
- Dodds, E. R., *Os Gregos e o Irracional*, tr., Lisboa, Gradiva, 1988.
- Domingo, R., *¿Qué es el Derecho Global?*, 2.ª ed., Pamplona, Aranzadi, 2008.
- Drummond de Andrade, C., *Poesia Completa. Conforme as disposições do autor*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 2003.
- Dupuy, R.-J., *La Clôture du Système International. La Cité Terrestre*, Paris, PUF, 1989.
- Dupuy, R.-J., *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, Economical/UNESCO, 1986.
- Duverger, M., *Las dos Caras de Occidente*, tr., Barcelona, Ariel, 1973.
- Eagleton, T., *Los Extranjeros. Por una Ética de la Solidaridad*, tr., Barcelona, Paidós, 2010.
- Estrada Carvalhais, I., *Postnational Citizenship and the State*, Lisboa, Celta Ed., 2007.
- Faria, J. E., "Democracia e Governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização económica", in *Economia e Sociologia*, Évora, 59/1995.
- Faria, J. E., *El Derecho en la Economía Globalizada*, tr., Madrid, Trotta, 2001.
- Faria, J. E., *Retórica Política e Ideologia Democrática*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- Fariñas Dulce, M. J., *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Madrid, Universidad Carlos III/Dykinson, 2004.
- Fariñas Dulce, M. J., *Mercado sin Ciudadanía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Fausto, R., *A Esquerda Difícil. Em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*, São Paulo, Perspectiva, 2007.
- Fernández García, E., *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*, Madrid, Universidad Carlos III/Dykinson, 2001.
- Feron, O. (org.), *A Modernidade entre Secularização e Teologia Política* (n.º monográfico de *Economia e Sociologia*, Évora, 87/2009).
- Ferrajoli, L., *La Sovranità nel Mondo Moderno*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Ferry, J.-M., *Les Puissances de l'Expérience*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- Flax, J., *La Democracia Atrapada. Una Crítica al Decisionismo*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2002.

- Forsthoﬀ, E., *El Estado de la Sociedad Industrial*, tr., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.
- Foucault, M., *“Il faut défendre la Société”*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- Foucault, M., *“Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”*, in Foucault, *Dits et Écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2001.
- Foucault, M., *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Fromm, E., *O Medo à Liberdade*, tr., 12.ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980.
- Galli, C., *La Humanidad Multicultural*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2010.
- García Picazo, P., *¿Qué es esa Cosa llamada “Relaciones Internacionales”?*, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- García Picazo, P., *La Idea de Europa: historia, cultura, política*, Madrid, Tecnos, 2008.
- García Picazo, P., *Teoría Breve de Relaciones Internacionales*, 2.ª ed., Madrid, Tecnos, 2006.
- García-Pelayo, M., *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1980.
- Gauchet, M., *L'Avènement de la Démocratie. I – La Révolution Moderne e II – La Crise du Libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.
- Gauchet, M., *La Condition Historique*, Paris, Stock, 2003.
- Georgescu-Roegen, N., *Ensayos Bioeconómicos*, tr., Madrid, Catarata, 2007.
- Giesen, K.-G., *L'Éthique des Relations Internationales*, Bruxelles, Bruylant, 1992.
- Goldmann, L., *Sciences Humaines et Philosophie*, nouv. éd., Paris, Denoël/Gonthier, 1973.
- Gómez Robledo, A., *El 'Ius Cogens'. Estudio histórico-crítico*, reimp., México, UNAM, 2003.
- González Amuchastegui, J., *Autonomía, Dignidad y Ciudadanía. Una Teoría de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2004.
- Gros, F., *États de Violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- Grossi, P., *Mitología Jurídica de la Modernidad*, tr., Madrid, Trotta, 2003.
- Grosso, E., *Le Vie della Cittadinanza*, Padova, CEDAM, 1997.
- Guibernau, M., *La Identidad de las Naciones*, tr., Barcelona, Ariel, 2009.
- Guimarães, S. P., *Quinhentos anos de periferia*, Porto Alegre-Rio de Janeiro, Editora da Universidade/Contraponto, 1999.
- Häberle, P., *El Estado Constitucional*, tr., México, UNAM, 2003.
- Habermas, J., *“¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”*, in Habermas, *El Occidente Escindido*, tr., Madrid, Trotta, 2006.
- Habermas, J., *“La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale”*, in Habermas, *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, Payot, 1975.

- Habermas, J., *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997.
- Habermas, J., *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1988.
- Habermas, J., *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, Payot, 1978.
- Habermas, J., *Teoria dell'Agire Comunicativo. II – Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, Il Mulino, 1986.
- Halliday, F., *Las Relaciones Internacionales en un Mundo en Transformación*, tr., Madrid, La Catarata, 2002.
- Halliday, F., *Who is responsible? An interview with Fred Halliday*, entrevista concedida em 2005 a Danny Postel (publicada em *openDemocracy*: <http://opendemocracy.net>).
- Hart, H., *O Conceito de Direito*, tr., 3.ª ed., Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2001.
- Hassner, P., *La Violence et la Paix*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.
- Held, D., *La Democracia y el Orden Global*, tr., Barcelona, Paidós, 1997.
- Held, D., *Modelos de Democracia*, tr., Madrid, Alianza Ed., 1991.
- Heller, A. & Fehér, F., *El Péndulo de la Modernidad*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1994.
- Herrera Flores, J. (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- Herrera Flores, J., “Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales”, in AA.VV., *La Globalización y los Derechos Humanos*, Madrid, TALA-SA Ed., 2004.
- Herrera Flores, J., *Los Derechos Humanos como Productos Culturales*, Madrid, Catarata, 2005.
- Herrera Flores, J., *Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Hierro, L., *Estado de Derecho. Problemas actuales*, 2.ª ed., México, Fontamara, 2001.
- Hinkelammert, F., *Crítica de la Razón Utópica*, ed. rev. e ampliada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- Hobson, J. M., *Los Orígenes Orientales de la Civilización de Occidente*, tr., Barcelona, Ed. Crítica, 2006.
- Höffe, O., “Cosmopolitismo Universal. Sobre la Unidad de la Filosofía de Kant”, in Granja Castro & Leyva Martínez (eds.).
- Horkheimer M. & Adorno, T. W., *La Dialectique de la Raison*, tr., Paris, Gallimard, 1974.
- Horkheimer, M., *Éclipse de la Raison*, tr., Paris, Payot, 1974.
- Hösle, V., *Filosofia della Crisi Ecologica*, tr., Torino, Einaudi, 1992.
- Hösle, V., *La Legittimità del Politico*, Milano, Guerini e Associati, 1990.
- Hume, D., *Tratado sobre a Natureza Humana*, tr. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2001.
- Innerarity, D., *El Nuevo Espacio Público*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- Irti, N. & Severino, E., *Dialogo su Diritto e Tecnica*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

- Izuzquiza, I., *Filosofía del Presente. Una teoría de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 2003.
- Jaspers, K., *La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme*, tr., Paris, Buchet/Chastel, 1963.
- Jünger, E., *L'État Universel suivi de La Mobilisation Totale*, tr., Paris, Gallimard, 1990.
- Julios-Campuzano, A. de, *La Globalización Ilustrada*, Madrid, U. Carlos III/Dykinson, 2003.
- Kerchove, M. van de & Ost, F., *Le Système Juridique entre Ordre et Désordre*, Paris, PUF, 1988.
- Klotz, A. & Lynch, C., "Le Constructivisme dans la Théorie des Relations Internationales", *Critique Internationale*, 2/1999.
- Kolb, R., *Réflexions de Philosophie du Droit International*, Bruxelles, Ed. Bruylant/Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003.
- Küng, H., "El mercado global exige una ética global", in H. Küng & K.-J. Kuschel [eds.], *Ciencia y Ética Mundial*, Madrid, Trotta, 2006.
- Laïdi, Z. (org.), *Le Temps Mondial*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997.
- Lanceros, P., "All that is solid. Política(s) de la Globalización", in Ortiz-Osés, A. & Lanceros, P. (eds.), *La Interpretación del Mundo. Cuestiones para el Tercer Milenio*, Barcelona-México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2006.
- Latouche, S., *L'Occidentalisation du Monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- Lebeau, A., *L'Engrenage de la technique*, Paris, Gallimard, 2005.
- Lechner, N., *Las Sombras del Mañana. La Dimensión subjetiva de la Política*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2002.
- Lechner, N., *Los Patios Interiores de la Democracia. Subjetividad y Política*, 2.ª ed., Santiago de Chile, FCE, 1990.
- Lefort, C., *Essais sur le Politique. XIX-XXe Siècles*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.
- Lombardi Vallauri, L., *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, CEDAM, 1981.
- Lorite Mena, J., *El Animal Paradójico*, Madrid, Alianza, 1982.
- Losurdo, D., *Contrahistoria del Liberalismo*, tr., s.l., El Viejo Topo, s.d. [2007].
- Löwith, K., "El Decisionismo Ocasional de Carl Schmitt", in Löwith, *Heidegger, pensador de un Tiempo Indigente. Sobre la Posición de la Filosofía en el Siglo XX*, tr., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lutz-Bachmann, M., "La Amenaza de la Violencia y de una nueva fuerza militar como desafío al Derecho Internacional Público", in Granja Castro, D. M., & Leyva Martínez, G. (eds.), *Cosmopolitismo*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2009.
- Maravall, J. A., *Antiguos y Modernos*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1998.
- Martínez García, J. I., "Las Ficciones en la Construcción del Derecho", in Martínez Díaz de Guereño, E. (ed.), *Racionalidad e Irracionalidad en la Política y el Derecho*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990.



- Mate, R., "Pensar de nuevo la Política", in Alcina Franch, J. & Cales Bourdet, M. (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI ante la Crisis Civilizatoria de nuestro tiempo*, Madrid, Akal, 2000.
- Mate, R., *La Herencia del Olvido*, 2.ª ed., Madrid, Errata naturæ Ed., 2009.
- Mattelart, A., *La Globalisation de la Surveillance*, Paris, La Découverte, 2007.
- Monedero, J. C., *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*, Madrid, Akal, 2009.
- Montaigne, M., *Essais*, Le Livre de Poche, 2002.
- Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, tr., ed. E. Tierno Galván, 4.ª ed., Madrid, Tecnos, 1998.
- Neruda, P., "Discurso de Estocolmo", in Neruda, *Antología General*, Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, 2010.
- Nino, C. S., *Ética y Derechos Humanos*, Barcelona, Ariel, 1989.
- Offe, C., *Lo Stato nel Capitalismo Maturo*, tr., Milano, Etas, 1977.
- Ortega Carcelén, M., *Cosmocracia. Política Global para el Siglo XXI*, Madrid, Ed. Síntesis, 2006.
- Pagden, A., *Mundos em Guerra*, tr., Lisboa, Ed. 70, 2009.
- Pagden, A., *Señores del Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los Siglos XVI, XVII y XVIII)*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1997.
- Paramio, L., *La Socialdemocracia*, Madrid, Catarata, 2009.
- Paramio, L., *Tras el Diluvio. La Izquierda ante el Fin de Siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1988
- Paz, O., *El Ogro Filantrópico*, Barcelona, Seix Barral, 1990.
- Paz, O., *O Labirinto da Solidão*, tr., 4.ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2006.
- Pereira, J. C. (coord.), *Historia de las Relaciones Internacionales Contemporáneas*, 2.ª ed. actualizada, Barcelona, Ariel, 2009.
- Pérez Luño, A., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 6.ª ed., Madrid, Tecnos, 1999.
- Pérez Luño, A.-E., "Dogmática de los Derechos Fundamentales y Transformaciones del Sistema Constitucional", *Teoría y Realidad Constitucional*, UNED, 20/2007.
- Pérez Luño, A.-E., *La Tercera Generación de Derechos Humanos*, Navarra, Aranzadi, 2006.
- Pérez Tapias, J. A., "Mas allá de la Facticidad, más acá de la Idealidad", in Blanco Fernández, D., Pérez Tapias, J. A. & Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994.
- Porras Nadales, A. (ed.), *El debate sobre la crisis de la representación política*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Prior, A., *Axiología de la Modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid, Ed. Cátedra/Universitat de Valencia, 2002.

- Pureza, J. M., *O Património comum da Humanidade. Rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?*, Porto, Afrontamento, 1998.
- Quelquejeu, B., "Ambiguidades e contingência das figuras do poder", *Concilium*, 90, 1973/10.
- Quesada, F. (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Quesada, F., *Sendas de Democracia entre la Violencia y la Globalización*, Madrid, Trotta, 2008.
- Rawls, J., *A Lei dos Povos*, tr., Coimbra, Quarteto, 2000.
- Rezende Martins, E., *Relações Internacionais. Cultura e Poder*, Brasília, IBRI, 2002.
- Riccobono, F., *I Diritti e lo Stato*, Torino, Giappichelli Ed., 2004.
- Ricœur, P., *Histoire et Vérité*, éd. augm., Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- Ricœur, P., *Soi-même comme un Autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.
- Rimbaud, A., *Oeuvres Complètes. Correspondance*, 3.ème reimp., Paris, Robert Laffont, 1998.
- Rocha-Cunha, S. & Roberto, J. T., "A Mega-máquina do Universalismo: da simplificação moderna à alternativa de Serge Latouche", *Vértice*, II série, Lisboa, 148 (Setembro-Outubro)/2009.
- Rocha-Cunha, S., *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa Era Global*, Ribeirão, Ed. Húmus, 2008.
- Rodríguez Ibañez, J. E., *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Rojo, G., *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2006.
- Rubio Carracedo, J., "El neoliberalismo puede morir de éxito", in Rubio Carracedo, J., Rosales, J. M. & Toscano Méndez, M., *Ciudadanía, Nacionalismo y Derechos Humanos*, Madrid, Trotta, 2000.
- Safranski, R., *¿Quanta globalización podemos soportar?*, tr., Barcelona, Tusquets, 2004.
- Saíd, E., *Representações do Intelectual*, tr., Lisboa, Colibri, 2000.
- Sanmartín Barros, I., *Entre dos Siglos. Globalización y pensamiento único*, Madrid, Akal, 2007.
- Santos, B. S., *A Crítica da Razão Indolente*, Porto, Afrontamento, 2000.
- Santos, B. S., *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, tr., Madrid, Trotta/ILSA, 2005.
- Schiera, P., *Specchi della Política. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Schmitt, C., *La Notion de Politique \* Théorie du Partisan*, tr., s.l., Flammarion, 1992.
- Senarclens, P. de, *Critique de la Mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.
- Severino, E., *La Filosofia Futura*, tr., Barcelona, Ariel, 1991.
- Soares, R., *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, Atlântida, 1969.
- Sobrino, J., *Fuera de los Pobres no hay Salvación*, Madrid, Trotta, 2007.

- Sur, S., *Relations Internationales*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, Montchrestien, 2006.
- Tavares Ribeiro, M. M. (coord.), *Imaginar a Europa*, Coimbra, Almedina, 2010.
- Tavares Ribeiro, M. M., *A Ideia de Europa. Uma perspectiva histórica*, Coimbra, Quarteto, 2003.
- Taylor, C., *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, tr., Barcelona, Paidós, 1996.
- Telò, M., *Relations Internationales. Une perspective européenne*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2008.
- Tosel, A., *Démocratie et Libéralismes*, Paris, Ed. Kimé, 1995.
- Vega, P. de, "Mundialización y Derecho Constitucional: la crisis del principio democrático en el constitucionalismo actual", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, Abril-Junio, 100/1998.
- Veiga, F., *El Desequilibrio como Orden*, Madrid, Alianza Ed., 2009.
- Wagner, P., *Liberté et Discipline. Les deux crises de la Modernité*, tr., Paris, Métailié, 1996.
- Wallerstein, I., *L'Utopistique ou les choix politiques du XXIe siècle*, tr., La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2000.
- Weber, C., *International Relations Theory*, 3rd ed., London-New York, Routledge, 2010.
- Wendt, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.
- Wiethölter, R., *Le Formule Magiche della Scienza Giuridica*, tr., Roma-Bari, Laterza, 1975.
- Zuleta Puceiro, E., *Paradigma Dogmático y Ciencia del Derecho*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1981.
- Zuleta Puceiro, E., *Teoría del Derecho*, Buenos Aires, Depalma, 1987.

---

\* Este texto insere-se num projecto de um grupo investigação do NICPRI sob o título "Visões e possibilidades de uma cidadania mundial no século XXI". Trata-se de uma versão revista e actualizada do texto apresentado no I Seminário de Investigação do NICPRI.

<sup>1</sup> Montaigne, *Essais*, II, cap. XVI, *Le Livre de Poche*, 2002, p. 448.

<sup>2</sup> Cf. por todos F. Benvenuti, *Il nuovo cittadino*, Venezia, Marsilio Ed., 1994; F. Belvisi, "La Cittadinanza", in A. Barbera [a cura di], *Le Basi Filosofiche del Costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 117 ss.; P. Costa, *Ciudadanía*, tr., Madrid, Marcial Pons, 2006; E. Grosso, *Le Vie della Cittadinanza*, Padova, CEDAM, 1997.

<sup>3</sup> Cf. por todos E. Rezende Martins, *Relações Internacionais. Cultura e Poder*, Brasília, IBRI, 2002.

<sup>4</sup> Cf. por todos F. Riccobono, *I Diritti e lo Stato*, Torino, Giappichelli Ed., 2004.

<sup>5</sup> Cf. J. E. Faria, *Retórica Política e Ideologia Democrática*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, esp. pp. 46 ss., 67 ss., 102 ss., 172 ss.; M. Corsale, *Certeza del Diritto e Crisi di Legittimità*, 2.<sup>a</sup> ed., Milano, Giuffrè, 1979, pp. 221 ss.; D. Held, *Modelos de Democracia*, tr., Madrid, Alianza Ed., 1991, pp. 267 ss.; J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'Expérience*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1991, pp. 161 ss.

<sup>6</sup> Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, tr., ed. E. Tierno Galván, 4.<sup>a</sup> ed., Madrid, Tecnos, 1998, XI/VI, p. 113.

<sup>7</sup> Cf. para um panorama da problemática cf. P. Grossi, *Mitología Jurídica de la Modernidad*, tr., Madrid, Trotta, 2003. Para uma análise diferente e mais extensa, cf. E. Zuleta Puceiro, *Paradigma Dogmático y Ciencia del Derecho*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1981.

<sup>8</sup> Sobre esta crise, cf. L. Paramio, *Tras el Diluvio. La Izquierda ante el Fin de Siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 140 ss.; para uma actualização das suas perspectivas, cf. Id., *La Socialdemocracia*, Madrid, Catarata, 2009.

<sup>9</sup> Expressão formulada por Ernst Forsthoff, em 1938, e referida por Manuel García-Pelayo, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1980, pp. 26 ss. Este conceito está claramente presente em diversas passagens de uma obra do mesmo E. Forsthoff, *El Estado de la Sociedad Industrial*, tr., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975. A tese deste Autor está, porém, eivada de diversos pressupostos ideológicos que nada têm a ver com os propósitos que o Estado Democrático de Direito assumiu pós-1945. Refere García-Pelayo que E. R. Huber sustentou, mais tarde (1974), que a política estatal para a procura existencial deveria, mais do que aperfeiçoar a eficácia do Estado, garantir as condições de existência do indivíduo na sociedade actual. Daí não ser satisfatória uma mera política de assistência económica, antes implicando uma verdadeira procura existencial outra política, que permita ao indivíduo o desenvolvimento das suas potencialidades. Como criticamente observa J. J. Gomes Canotilho, *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador. Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas*, Coimbra, Coimbra Ed., 1982, pp. 82 ss., “O *background* histórico-espiritual da teoria da constituição forsthoffiana reconduz-se ao estado autoritário, concebido como poder eticamente legitimado, no sentido hegeliano, e como ‘unidade política’, no sentido de Carl Schmitt”, traduzindo-se o Estado, na sua essência, “numa ‘instância de vontade’ política”, que, “agora escondido no plano infra-político de administração”, é forçosamente um “Estado forte”. A necessidade de um Estado de Direito formal que garanta a liberdade legal leva a que Forsthoff defenda “a subtracção à estadalidade da dimensão democrática e social”, reduzindo-se a constituição a “instrumento de protecção absoluta do sistema de distribuição de bens existentes”, e, por conseguinte, a contrapor o problema do *Dasein-vorsorge*, enquanto questão “pré-política”, do âmbito do voluntarismo, à “dignidade” da neutralidade estadual. Como diz este Autor, *ibid.*, p. 86, a doutrina forsthoffiana limita-se a afirmar a existência da “‘realidade’ Estado”, pressupondo uma espécie de neutralidade histórico-política do Estado que nunca existiu, além de uma “homogeneidade social, radicalmente anti-pluralista”. Sobre a problemática global do “Estado de Direito”, cf. R. Soares, *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, Atlântida, 1969; A. Castanheira Neves, *O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, Coimbra Ed., 1983, pp. 419 ss.; E. Díaz, *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, tr., Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972; Antonio Pérez Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 6.ª ed., Madrid, Tecnos, 1999; Wolfgang Abendroth, *El Estado del Derecho Democrático y Social como Proyecto Político*, in W. Abendroth, E. Forsthoff & K. Doehring, *El Estado Social*, tr., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 11-42; L. Hierro, *Estado de Derecho. Problemas actuales*, 2.ª ed., México, Fontamara, 2001.

<sup>10</sup> Cf. J. E. Faria, “Democracia e Governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização económica”, in *Economía e Sociología*, Évora, 59/1995, pp. 5 ss.

<sup>11</sup> P. Häberle, *El Estado Constitucional*, tr., México, UNAM, 2003, pp. 182 ss., que seguimos.

<sup>12</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 183. Como sustenta o A., da tradição cosmopolita do idealismo alemão, nomeadamente kantiano, bem daquela que provém da Revolução Americana de 1776, até à Declaração Universal dos Direitos do Homem ou à política externa de direitos humanos de um Jimmy Carter, existe desde a Modernidade uma prática da teoria.

<sup>13</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 169 ss.

<sup>14</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 171 s. Será caso, aqui, para desde logo aludir às teses de um Martin Buber, que crítica, quer a relação “societal” puramente mecânica, quer a relação “comunitária” romântica e ingénua, igualmente não aceitando as visões irracionais ou místicas que estiveram na base de muitos movimentos que aspiraram a uma “unidade” global do género humano rumando a uma qualquer forma de pseudo-universalismo. Com efeito, para Buber o essencial da relação comunitária radica no querer “dar o exemplo de novas formas de vida em comum para a humanidade”, caracteristicamente “pós-social”, pois ela “não quer reformar; a ela importa transformar” (M. Buber, *Sobre Comunalidade*, tr., São Paulo, Ed. Perspectiva, 1987, p. 38). É, naturalmente, indispensável referir de Buber a sua obra seminal *Je et Tu*, tr., Paris, Aubier, 1970.

<sup>15</sup> Cf. por todos A. E. Pérez Luño, *op. cit.*, pp. 187 ss. Como nota este A., o próprio tema da soberania popular sempre foi equívoco, chegando a sobrepor-se pressupostos antagónicos, como as teses constitucionalistas de cariz representativo, as de origem rousseauista, as que a entendem no âmbito da redução da complexidade (Luhmann), frequentemente tornando assépticas as teses de legitimação formal de Weber e as decisionistas de Carl Schmitt, ou aquelas propugnadas por Habermas com base na comunicação democrática sem constrangimentos. Sobre esta problemática

- são igualmente fundamentais as reflexões de J. Habermas, *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997, pp. 100 ss.
- <sup>16</sup> Ver em síntese H. Küng, "El mercado global exige una ética global", in H. Küng & K.-J. Kuschel [eds.], *Ciencia y Ética Mundial*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 15 ss.
- <sup>17</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p. 487.
- <sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 488.
- <sup>19</sup> P. Häberle, *op. cit.*, p. 185.
- <sup>20</sup> Id., *ibid.* Sobre as teses de Häberle, cf. A. de Julios-Campuzano, *La Globalización Ilustrada*, Madrid, U. Carlos III/Dykinson, 2003, pp. 137 ss.
- <sup>21</sup> T. W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, tr., Madrid, Taurus, 1975, pp. 361 ss.
- <sup>22</sup> Id., *ibid.*
- <sup>23</sup> Id., *ibid.*, p. 362.
- <sup>24</sup> W. Benjamin, "Thèses sur la Philosophie de l'Histoire", in Id., *L'Homme, le Langage et la Culture*, tr., Paris, Denoël/Gonthier, 1974, p. 185: "Como certas flores orientam a sua corola para o sol, assim o passado, por uma secreta espécie de heliotropismo, tende a voltar-se para o sol que se levanta no céu da História".
- <sup>25</sup> M. Horkheimer & T. W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, tr., Paris, Gallimard, 1974, pp. 21 ss.
- <sup>26</sup> Id., *ibid.*, p. 43.
- <sup>27</sup> Cf. por todos P. García Picazo, *La Idea de Europa: historia, cultura, política*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 185 ss., 230 ss., que em parte seguimos.
- <sup>28</sup> Cf. O. Paz, *O Labirinto da Solidão*, tr., 4.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2006, pp. 30 ss., que seguimos.
- <sup>29</sup> Id., *ibid.*, p. 40.
- <sup>30</sup> Id., *ibid.*, p. 42.
- <sup>31</sup> Id., *ibid.*, p. 43.
- <sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 44.
- <sup>33</sup> Id., *ibid.*
- <sup>34</sup> Cf. O. Paz, *El Ogro Filantrópico*, Barcelona, Seix Barral, 1990, pp. 7 ss., 70 ss., 85 ss., 282 ss., *passim*.
- <sup>35</sup> Cf. E. Said, *Representações do Intelectual*, tr., Lisboa, Colibri, 2000, p. 86. Como é evidente, a figura do intelectual nem por isso deixa de correr o risco de ser uma figura marginal, "um perito cuja capacidade especializada não é desejada pela sociedade em conjunto", como dizem P. Berger & T. Luckmann, *A Construção Social da Realidade*, tr., 3.<sup>a</sup> ed., Petrópolis, Vozes, 1976, p. 169. Ou seja: o intelectual tem a função de falar verdade, mas isso decorre da sua não integração no universo mental dominante no sistema social a que pertence, o "intelectual aparece como um contra-especialista no trabalho de definir a realidade" (Id., *ibid.*).
- <sup>36</sup> O. Paz, *El Ogro Filantrópico*, *cit.*, p. 8.
- <sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 10.
- <sup>38</sup> Cf. Z. Bauman, *La Société Assiégée*, tr., Paris, Hachette, 2005. Cf. igualmente três obras com reflexões importantes para a economia deste estudo: N. Lechner, *Los Patios Interiores de la Democracia. Subjetividad y Política*, 2.<sup>a</sup> ed., Santiago de Chile, FCE, 1990; Id., *Las Sombras del Mañana. La Dimensión subjetiva de la Política*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2002; J. E. Rodríguez Ibañez, *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- <sup>39</sup> Bauman, *ibid.*, p. 12. Bauman afirma aqui que o Estado se encontra na posição insustentável do mítico Barão de Münchhausen, que saltava precipícios puxando pelos próprios cabelos...
- <sup>40</sup> Cf., sobre esta problemática, B. Anderson, *L'Imaginaire National*, tr., Paris, La Découverte, 2002; e M. Guibernau, *La Identidad de las Naciones*, tr., Barcelona, Ariel, 2009.
- <sup>41</sup> Bauman, *op. cit.*, pp. 14-15. Daí este A. dar como correcta a ideia de Agamben segundo a qual é esta ideia-base que justifica a capacidade quase extraordinária de nas sociedades ocidentais ter ocorrido um fenómeno como o totalitarismo. Sobre este tema, cf. a obra fundamental de G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr., Paris, Ed. du Seuil, 1997; Id., *Estado de Excepción (Homo Sacer II, 1)*, tr., Valencia, Pre-Textos, 2004. Sobre a problemática, que envolve Foucault e Carl Schmitt, cf. diversos textos in O. Feron [org.], *A Modernidade entre Secularização e Teologia Política* [n.º monográfico de *Economia e Sociologia*, Évora, 87/2009].
- <sup>42</sup> Cf. E. Rezende Martins, *op. cit.*, pp. 130 ss.
- <sup>43</sup> Cf. N. Bilbeny, *Democracia para la Diversidad*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 59 ss.

- <sup>44</sup> Cf. por todos D. Innerarity, *El Nuevo Espacio Público*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- <sup>45</sup> Id., *ibid.*, pp. 128-131.
- <sup>46</sup> Como bem diz Innerarity, “em nenhuma configuração da sociedade houve mais saber acerca do não-saber, mais ignorância instruída, e em nenhuma foi mais problemático obter observações (...) sobre a sua própria racionalidade sem estimular ao mesmo tempo possibilidades laterais de observação que também poderiam caracterizar-se como racionais” (Id., *ibid.*, p. 131).
- <sup>47</sup> Cf. a reflexão, em diálogo com K.-O. Apel, de J. A. Pérez Tapias, “Mas allá de la Facticidad, más acá de la Idealidad”, in D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias & L. Sáez Rueda [eds.], *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 207 ss.
- <sup>48</sup> Cf. por todos P. Wagner, *Liberté et Discipline. Les deux crises de la Modernité*, tr., Paris, Métailié, 1996, que seguimos.
- <sup>49</sup> Impõe-se aqui referir as teses de Michel Foucault, amplamente expostas nos seus cursos no Collège de France “*Il faut défendre la Société*” (1976), *Sécurité, Territoire, Population* (1977-78) e *Naissance de la Biopolitique* (1978-79), todos editados por Gallimard/Seuil. Sobre esta temática cf. ainda P. Schiera, *Specchi della Politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- <sup>50</sup> J. Lorite Mena, *El Animal Paradójico*, Madrid, Alianza, 1982, p. 508. Cf. ainda pp. 445 ss., 486 ss.
- <sup>51</sup> E. Fromm, *O Medo à Liberdade*, tr., 12.ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980, p. 103.
- <sup>52</sup> Sobre o conceito cf. E. R. Dodds, *Os Gregos e o Irracional*, tr., Lisboa, Gradiva, 1988, pp. 194 ss., 223 ss., que parte de uma ideia de Gilbert Murray. Em torno dos mecanismos de manutenção de uma ordem “objectiva” que um sistema social sempre persegue, cf. o clássico P. Berger & T. Luckmann, *op.cit.*, pp. 126 ss. Uma imponente investigação, que importa para o nosso tema e pressupõe a tensão que sempre existe entre os vários “estratos” que contribuem para o “conglomerado herdado”, é a de J. A. Maravall, *Antiguos y Modernos*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1998.
- <sup>53</sup> Dodds, *ibid.*, p. 194.
- <sup>54</sup> Cf. por todos L. Goldmann, *Sciences Humaines et Philosophie*, nouv. éd., Paris, Denoël/Gonthier, 1973, pp. 118 ss.
- <sup>55</sup> E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 208.
- <sup>56</sup> Al Ghazali *apud* Dodds, *op. cit.*, p. 223.
- <sup>57</sup> Como é evidente, a análise histórica mais cuidada permitiria notar diversos matizes nesta evolução. Não podemos esquecer aqui as teses fundamentais de M. Gauchet, *L’Avènement de la Démocratie. I – La Révolution Moderne e II – La Crise du Libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, que lançam luz sobre a complexidade destes processos, na senda da sua conhecida ideia do mundo moderno e das complexas circunvoluções que exprimem a sua saída da religião.
- <sup>58</sup> Cf. P. Wagner, *op. cit.*, pp. 89 ss.
- <sup>59</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 108 ss.; P. Bouretz, *Les Promesses du Monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 366 ss.
- <sup>60</sup> Cf. P. Wagner, *op. cit.*, pp. 164 ss.
- <sup>61</sup> K. Axelos, *Ce Questionnement*, Paris, Ed. de Minuit, 2001, p. 27.
- <sup>62</sup> Id., *ibid.*, p. 34.
- <sup>63</sup> Exprimindo bem este impasse, Axelos, *ibid.*, p. 83, interroga-se: “Que sucede quando uma sociedade inteira, que se globaliza, vacila, se torna incerta, quando nenhuma perspectiva de transformação radical se desenha? A pobreza continua e aumenta, assim como o vazio da alma e a ausência de pensamento. Como uma economia mercantil dita mundial pode prosseguir o seu caminho, sem maiores conflitos, apenas efectuando reformas parciais e perpétuas?” Deste mesmo A. cf. uma reflexão sobre a erosão existente no âmbito da União Europeia: K. Axelos, “Qual poderá ser o advir da Europa futura?”, in AA.VV., *Conferências de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 19 ss.
- <sup>64</sup> Cf. por todos J. Habermas, *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, Payot, 1978; C. Offe, *Lo Stato nel Capitalismo Maturo*, tr., Milano, Etas, 1977; A. Porras Nadales [ed.], *El debate sobre la crisis de la representación política*, Madrid, Tecnos, 1996.
- <sup>65</sup> Cf. P. Wagner, *op. cit.*, pp. 219 ss.
- <sup>66</sup> Cf. A. Heller & F. Fehér, *El Péndulo de la Modernidad*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1994, pp. 148 ss. Para um exame da filosofia destes pensadores, cf. A. Prior, *Axiología de la Modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid, Ed. Cátedra/Universitat de Valencia, 2002.

- <sup>67</sup> Cf. Z. Laidi [org.], *Le Temps Mondial*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997.
- <sup>68</sup> Heller & Fehér, *op. cit.*, p. 164.
- <sup>69</sup> Z. Bauman, *Ética Pós-moderna*, tr., São Paulo, Paulus, 1997, p. 53.
- <sup>70</sup> Será caso para aludir ao conceito de Ulrich Beck da "sociedade do risco". Da sua vasta obra cf. Beck, *La Sociedad del Riesgo Global*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Siglo XXI, 2006.
- <sup>71</sup> Cf. P. Lanceros, "All that is solid. Política(s) de la Globalización", in A. Ortiz-Osés & P. Lanceros [eds.], *La Interpretación del Mundo. Cuestiones para el Tercer Milenio*, Barcelona-México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2006, pp. 11 ss.
- <sup>72</sup> Sobre este tópico cf. a obra de I. Sanmartín Barros, *Entre dos Siglos. Globalización y pensamiento único*, Madrid, Akal, 2007.
- <sup>73</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 298 ss.; L. Lombardi Vallauri, *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, CEDAM, 1981, pp. 233 ss. Quanto ao domínio geopolítico moderno, encontramos um bom ponto da situação contemporânea em S. P. Guimarães, *Quinhentos anos de periferia*, Porto Alegre-Rio de Janeiro, Editora da Universidade/Contraponto, 1999.
- <sup>74</sup> Cf. E. Zuleta Puceiro, *Teoría del Derecho*, Buenos Aires, Depalma, 1987, pp. 124 ss., que em parte seguimos.
- <sup>75</sup> Cf. J. Habermas, *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1988, pp. 113 ss.
- <sup>76</sup> E. Zuleta Puceiro, *Teoría...*, *cit.*, p. 128.
- <sup>77</sup> Id., *ibid.*, pp. 130 ss.
- <sup>78</sup> Id., *ibid.*, p. 134.
- <sup>79</sup> Como o demonstra exaustivamente M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004. Neste sentido, e ainda que com pressupostos diferentes, tem razão Zuleta quando diz que o "Estado social é, pois, o resultado do aprofundamento e da radicalização do Estado garantista" (E. Zuleta Puceiro, *Teoría...*, *cit.*, p. 141). Para uma panorâmica dos paradigmas de racionalidade envolvidos, e sua incidência no campo do pensamento jurídico, cf. A. Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas Fundamentais*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito/Coimbra Ed., 1993, pp. 34-81; e F. J. Bronze, *Lições de Introdução ao Direito*, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Coimbra Ed., 2006, esp. pp. 235-306.
- <sup>80</sup> E. Zuleta Puceiro, *Teoría...*, *cit.*, p. 150.
- <sup>81</sup> Referimo-nos a isso em S. da Rocha-Cunha, *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa Era Global*, Ribeirão, Ed. Húmus, 2008, pp. 140 ss.
- <sup>82</sup> Cf. a sua importante obra: B. Clavero, *El Orden de los Poderes. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*, Madrid, Trotta, 2007, que aqui seguimos.
- <sup>83</sup> Id., *ibid.*, p. 26.
- <sup>84</sup> Id., *ibid.*, p. 267.
- <sup>85</sup> Id., *ibid.*, p. 282. De resto, o A. fala (*ibid.*, pp. 301 ss.) da necessidade de um neologismo (eventualmente "constituyencia", de onde decorreria um direito "constitucional") que responda ao reconhecimento e garantia efectivos das liberdades individuais e comunitárias.
- <sup>86</sup> Cf. P. García Picazo, *¿Qué es esa Cosa llamada "Relaciones Internacionales"?*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 125 ss.
- <sup>87</sup> Cf. L. Ferrajoli, *La Sovranità nel Mondo Moderno*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 34 ss.
- <sup>88</sup> Sobre a "força normativa dos factos" que põe a nu o carácter utópico-nihilista do liberalismo frente à realidade que ele próprio construiu, cf. as esclarecedoras obras de D. Losurdo, *Contra-historia del Liberalismo*, tr., s.l., El Viejo Topo, s.d. [2007]; J. M. Hobson, *Los Orígenes Orientales de la Civilización de Occidente*, tr., Barcelona, Ed. Crítica, 2006; A. Pagden, *Mundos em Guerra*, tr., Lisboa, Ed. 70, 2009, esp. pp. 409 ss.; A. Pagden, *Señores del Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los Siglos XVI, XVII y XVIII)*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1997.
- <sup>89</sup> Cf. sobre este tema P. Barcellona, *Diritto senza Società*, Bari, Dedalo, 2003; N. Irti & E. Severino, *Dialogo su Diritto e Tecnica*, Roma-Bari, Laterza, 2001; B. de Sousa Santos, *A Crítica da Razão Indolente*, Porto, Afrontamento, 2000, esp. pp. 70 ss., 112 ss.; Id., *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, tr., Madrid, Trotta/ILSA, 2005, *passim*; B. Badie, *Les Deux États*, Paris, Fayard, 1986; E. Severino, *La Filosofía Futura*, tr., Barcelona, Ariel, 1991; e diversos textos em F. Quesada [ed.], *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- <sup>90</sup> D. Hume, *Tratado sobre a Natureza Humana*, tr. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2001, p. 483.
- <sup>91</sup> Cf. sobre este tema as reflexões sempre indispensáveis de H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2006, pp. 31 ss.

- <sup>92</sup> Cf. M. Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, tr., Paris, Payot, 1974.
- <sup>93</sup> Cf. P. Barcellona, *op. cit.*, p. 90.
- <sup>94</sup> Cf. as críticas bem balanceadas de A.-E. Pérez Luño, “Dogmática de los Derechos Fundamentales y Transformaciones del Sistema Constitucional”, *Teoría y Realidad Constitucional*, UNED, 20/2007, pp. 495 ss.
- <sup>95</sup> R. Wiethölter, *Le Formule Magiche della Scienza Giuridica*, tr., Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 101. Cf. igualmente pp. 83 ss.
- <sup>96</sup> Cf. P. Barcellona, *op. cit.*, pp. 91 ss.; V. Hölsle, *La Legittimità del Politico*, Milano, Guerini e Associati, 1990, pp. 41 ss.
- <sup>97</sup> K. Löwith, “El Decisionismo Ocasional de Carl Schmitt”, in Id., *Heidegger, pensador de um Tempo Indigente. Sobre la Posición de la Filosofía en el Siglo XX*, tr., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 76. Cf. uma desenvolvida análise ao decisionismo em J. Flax, *La Democracia Atrapada. Una Crítica al Decisionismo*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2002.
- <sup>98</sup> Cf. P. Barcellona, *op. cit.*, pp. 94-95.
- <sup>99</sup> Id., *ibid.*, pp. 102 ss., que seguimos.
- <sup>100</sup> Id., *ibid.*, p. 103.
- <sup>101</sup> Id., *ibid.*, p. 104.
- <sup>102</sup> Cf. E. Bloch, “¿Puede frustrarse la Esperanza?”, in Carlos Gómez [ed.], *Doce Textos Fundamentales de la Ética del Siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 165 ss.; Id., *Droit Naturel et Dignité Humaine*, tr., Paris, Payot, 1976; Id., *Experimentum Mundi*, tr., Paris, Payot, 1981, pp. 22 ss., 133 ss., 181 ss.; Id., *El Principio Esperanza*, II, tr., Madrid, Aguilar, 1979, pp. 99 ss., 106 ss.
- <sup>103</sup> Cf. Bloch, *Experimentum Mundi*, *cit.*, p. 183.
- <sup>104</sup> Id., *ibid.*
- <sup>105</sup> Id., *Droit Naturel...*, *cit.*, p. 158.
- <sup>106</sup> F. Halliday, *Who is responsible? An interview with Fred Halliday*, entrevista concedida em 2005 a Danny Postel (publicada em *openDemocracy*: <http://opendemocracy.net>), distingue bem entre o que é implausível e o que é improvável, defendendo que deve lutar-se pela concretização do implausível.
- <sup>107</sup> Cf. a este respeito A. Lebeau, *L'Engrenage de la technique*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 218 ss., que seguimos neste ponto.
- <sup>108</sup> Lebeau, *ibid.*, aponta os dogmas deste credo, que retira de uma obra de David Ehrenfeld (*The Arrogance of Humanism*, 1978): o de que todos os problemas podem ser resolvidos; o de que serão resolvidos na sua maioria pela técnica; o de que serão sempre resolvidos pelas políticas derivadas do sistema tecnoeconómico; o de que o homem pode planejar a sua solução quando der por eles; o de que certos recursos são infinitos, sendo os outros sempre substituíveis; enfim, o de que a civilização humana sobreviverá em qualquer caso. Para a compreensão da natureza ideológica da dogmática económica governante é útil ler N. Georgescu-Roegen, *Ensayos Bioeconómicos*, tr., Madrid, Catarata, 2007. Sobre os ídolos do liberalismo – o progresso, o povo, a ciência – cf. M. Gauchet, *L'Avènement...*, I, *cit.*, pp. 187 ss.
- <sup>109</sup> Lembre-se aqui o elenco que delas faz H. Hart, *O Conceito de Direito*, tr., 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2001, pp. 209 ss.
- <sup>110</sup> Lebeau, *op. cit.*, pp. 240 ss.
- <sup>111</sup> Cf. as reflexões sugestivas de I. Izuzquiza, *Filosofía del Presente. Una teoría de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 2003, esp. pp. 303 ss.
- <sup>112</sup> Cf. M. Abélès, *Anthropologie de la Globalisation*, Paris, Payot, 2008, pp. 150 ss., que seguimos neste ponto. Do mesmo A., cf. *Politique de la Survie*, Paris, Flammarion, 2006.
- <sup>113</sup> Cf., para além das obras anteriormente citadas, sobretudo *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, esp. pp. 128 ss. 167 ss., 195 ss. e *passim*; M. Foucault, “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”, in Id., *Dits et Écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 953 ss.
- <sup>114</sup> Cf. Id., *ibid.*, p. 964.
- <sup>115</sup> Cf. Id., *ibid.*, p. 966.
- <sup>116</sup> Id., *ibid.*, p. 979.
- <sup>117</sup> Cf. Abélès, *op. cit.*, p. 155.
- <sup>118</sup> Abélès, *op. cit.*, p. 164.



- <sup>119</sup> Id., *ibid.*
- <sup>120</sup> Para ler as reflexões de Derrida, cf. G. Borradori, *La Filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, tr., Madrid, Taurus, 2003.
- <sup>121</sup> Cf. por todos F. Halliday, *Las Relaciones Internacionales en un Mundo en Transformación*, tr., Madrid, La Catarata, 2002, pp. 103 ss., que seguimos neste ponto.
- <sup>122</sup> Id., *ibid.*, pp. 117 ss.
- <sup>123</sup> Id., *ibid.*, p. 120.
- <sup>124</sup> Cf. H. Bull, *A Sociedade Anárquica. Um estudo da ordem na política mundial*, tr., São Paulo, Ed. Universidade de Brasília, 2002.
- <sup>125</sup> Cf. Halliday, *op. cit.*, pp. 277 ss.
- <sup>126</sup> Um bom exemplo dado por Halliday é o da zona de interdição aérea imposta ao regime de Saddam Hussein, na sequência da Guerra do Golfo de 1991, que pretendeu proteger as populações curdas. É indiscutível que todo o contexto geo-histórico implicava relações de interesses e de poder que aqui não se podem examinar, mas é igualmente claro que a interdição imposta ao regime ditatorial iraquiano foi objectivamente uma acção que agiu em favor da segurança da minoria curda, de resto muito massacrada por este regime. Nada disto retira a interrogação em torno de saber se os actores que “praticam o bem” o fazem de forma desinteressada em chave ético-política.
- <sup>127</sup> R. Char, *Feuillets d'Hypnos (1943-1944)*, n.º 131, in Id., *Furor e Mistério*, ed. bilingue, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2000, p. 221.
- <sup>128</sup> K. Löwith, *op. cit.*, pp. 77 ss.
- <sup>129</sup> Cf. uma excelente síntese em R. Kolb, *Réflexions de Philosophie du Droit International*, Bruxelles, Ed. Bruylant/Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, pp. 11 ss.; e M. Lutz-Bachmann, “La Amenaza de la Violencia y de una nueva fuerza militar como desafío al Derecho Internacional Público”, in D. M. Granja Castro & G. Leyva Martínez [eds.], *Cosmopolitismo*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autonoma Metropolitana – Iztapalapa, 2009, pp. 161 ss.
- <sup>130</sup> Cf. Halliday, *Las Relaciones Internacionales...*, *cit.*, pp. 283 ss.
- <sup>131</sup> Cf. C. Castoriadis, *A Ascensão da Insignificância*, tr., Lisboa, Bizâncio, 1998.
- <sup>132</sup> Id., *ibid.*, p. 81.
- <sup>133</sup> Cf. Castoriadis, *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 27 ss.
- <sup>134</sup> Id., *ibid.*, p. 32.
- <sup>135</sup> Id., *ibid.*, p. 41.
- <sup>136</sup> Id., *ibid.*, p. 42.
- <sup>137</sup> Id., *ibid.*, p. 46. Cf. S. Rocha-Cunha, *op. cit.*, pp. 217 ss.
- <sup>138</sup> Cf. Castoriadis, *op. cit.*, pp. 57 ss., 60 ss.
- <sup>139</sup> Id., *ibid.*, p. 68.
- <sup>140</sup> Id., *ibid.*, p. 69.
- <sup>141</sup> Cf. Castoriadis, *A Ascensão da Insignificância*, *cit.*, pp. 255 ss.
- <sup>142</sup> S. Latouche, *L'Occidentalisation du Monde*, Paris, La Découverte, 1989. Sobre Latouche, cf. S. Rocha-Cunha & J. T. Roberto, “A Mega-máquina do Universalismo: da simplificação moderna à alternativa de Serge Latouche”, *Vértice*, II série, Lisboa, 148 (Setembro-Outubro)/2009, pp. 127ss. Note-se, porém, que há diferenças entre os pensamentos alternativos de Castoriadis e de Latouche. Este último, por exemplo, questiona o sentido “libertador” do germe helénico da autonomia, na medida em que vê na civilização ocidental um sentido global de exclusão: da Natureza, para começar, e em seguida de classes específicas de seres humanos (escravos, mulheres, trabalhadores, etc.).
- <sup>143</sup> Uma das melhores teorizações sobre o actual momento pode ser encontrada em F. Quesada, *Sendas de Democracia entre la Violencia y la Globalización*, Madrid, Trotta, 2008.
- <sup>144</sup> K. Jaspers, *La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme*, tr., Paris, Buchet/Chastel, 1963.
- <sup>145</sup> Um dos melhores e mais profundos expoentes da construção teórica é D. Held, *La Democracia y el Orden Global*, tr., Barcelona, Paidós, 1997. Cf. tb. M. Ortega Carcelén, *Cosmocracia. Política Global para el Siglo XXI*, Madrid, Ed. Síntesis, 2006.
- <sup>146</sup> Cf. por todos as análises contidas em J. C. Pereira (coord.), *Historia de las Relaciones Internacionales Contemporáneas*, 2.ª ed. actualizada, Barcelona, Ariel, 2009; e S. Sur, *Relations Internationales*, 4.ª ed., Paris, Montchrestien, 2006, pp. 95 ss.
- <sup>147</sup> Cf. R. Kolb, *op. cit.*, pp. 25 ss., que seguimos.
- <sup>148</sup> Id., *ibid.*, p. 28.

- <sup>149</sup> Id., *ibid.* Por isso, diz Kolb, e bem, que o direito internacional surge como um mecanismo de regulação de conflitos entre interesses de “sujeitos” onde não se pressupõem valores comuns. Por isso, acrescenta, “ainda não há tanto tempo, Jellinek podia ainda escrever que qualquer acto ilícito poderia ser elevado à categoria de direito se dele se fizesse objecto de um tratado” (R. Kolb, *ibid.*, p. 29).
- <sup>150</sup> Id., *ibid.*, p. 30. Sobre o tema cf. por todos A. Gómez Robledo, *El ‘Ius Cogens’. Estudio histórico-crítico*, reimp., México, UNAM, 2003.
- <sup>151</sup> Cf. por todos L. Ferrajoli, *op. cit.*; e ainda R. Domingo, *¿Qué es el Derecho Global?*, 2.ª ed., Pamplona, Aranzadi, 2008, pp. 61 ss.
- <sup>152</sup> Esta ideia, que permeia boa parte das teorias das relações internacionais, conhece a sua obra mais bem elaborada em H. Bull, *op. cit.*, que não defende a anarquia permanente ou “inevitável” como já se disse *supra*. Para uma perspectiva global da problemática teórica, cf. M. Teld, *Relations Internationales. Une perspective européenne*, Bruxelles, Ed. de l’Université de Bruxelles, 2008; Scott Burchill et al., *Theories of International Relations*, 3rd ed., New York, Palgrave MacMillan, 2005; K.-G. Giesen, *L’Éthique des Relations Internationales*, Bruxelles, Bruylant, 1992.
- <sup>153</sup> Cf. Kolb, *op. cit.*, p. 34. Cf. as importantes considerações de Hart sobre este tópico, *op. cit.*, pp. 229 ss.
- <sup>154</sup> Encontramos uma boa história crítica do momento histórico que se gerou até aos dias de hoje em F. Veiga, *El Desequilibrio como Orden*, Madrid, Alianza Ed., 2009. E uma excelente análise em P. de Senarclens, *Critique de la Mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.
- <sup>155</sup> Cf. por todos R. Domingo, *op. cit.*, pp. 105 ss.
- <sup>156</sup> Cf. V. Höfle, *Filosofia della Crisi Ecologica*, tr., Torino, Einaudi, 1992, pp. 139 ss.
- <sup>157</sup> Cf. a obra essencial de J. M. Pureza, *O Património comum da Humanidade. Rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?*, Porto, Afrontamento, 1998.
- <sup>158</sup> Cf. a este propósito, em defesa de um certo liberalismo kantiano, as observações críticas de C. S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 190 ss.
- <sup>159</sup> P. García Picazo, *Teoría Breve de Relaciones Internacionales*, 2.ª ed., Madrid, Tecnos, 2006, esp. pp. 175 ss.
- <sup>160</sup> Não podemos deixar de assinalar aqui uma leitura sugestiva que preside, de forma eventualmente difusa, a estas reflexões, pela sua riqueza reflexiva: V. Camps, *La Imagination Ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- <sup>161</sup> P. García Picazo, *Teoría..., cit.*, p. 242.
- <sup>162</sup> Id., *ibid.*, p. 244. Por isso, assinala a Autora a necessidade de ser a entendida a ciência económica como campo de conhecimento capaz de, ao menos seguindo um simples pragmatismo benthamiano, lograr a felicidade máxima para o maior número.
- <sup>163</sup> Cf. por todos J. Habermas, “La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale”, in Id., *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, Payot, 1975, pp. 71 ss.
- <sup>164</sup> Cf. as sempre válidas reflexões de P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, éd. augm., Paris, Ed. du Seuil, 1967, pp. 260 ss.; e ainda B. Quelquejeu, “Ambiguidades e contingência das figuras do poder”, *Concilium*, 90, 1973/10, pp. 1185 ss.
- <sup>165</sup> P. García Picazo, *Teoría..., cit.*, p. 246.
- <sup>166</sup> Cf. Höfle, *Filosofia della Crisi..., cit.*, pp. 98-99. O Autor alude, aliás à célebre novela de Eça de Queiroz *O Mandarim*, onde o protagonista principal provoca, sacudindo uma campainha, a morte de um rico mandarim na longínqua China de quem herdará todos os seus bens, sem sentir qualquer espécie de culpa.
- <sup>167</sup> Cf. P. García Picazo, *Teoría..., cit.*, p. 250.
- <sup>168</sup> Cf. Id., *ibid.*, pp. 254 ss., sobre a necessidade de desvelar as visões do mundo realmente veiculadas pelos teóricos das Relações Internacionais, que no entanto pretendem “positivar” as suas ideias, ainda que o façam à custa de uma enorme sobrecarga ideológica. Cf. ainda as reflexões iniciais de J. G. Cravinho, *Visões do Mundo. As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo*, Lisboa, ICS, 2002, pp. 15 ss.
- <sup>169</sup> Cf. a este respeito as luminosas reflexões de Reyes Mate em diversas obras, de que destacamos, a título de exemplo, “Pensar de nuevo la Política”, in J. Alcina Franch & M. Cales Bourdet [eds.], *Hacia una ideología para el siglo XXI ante la Crisis Civilizatoria de nuestro tiempo*, Madrid, Akal, 2000, pp. 272 ss.; e do mesmo Autor *La Herencia del Olvido*, 2.ª ed., Madrid, Errata naturæ Ed., 2009.
- <sup>170</sup> Id., *ibid.*, p. 25.
- <sup>171</sup> Como diz Reyes Mate, “Pensar...”, *cit.*, p. 275, não é casual que o discurso do quotidiano, nomea-

- damente político-económico, abunde em palavras e expressões tais como “mira”, “destruição”, “defesa”, “ataque”, “derrota”, “pontos débeis”, etc.
- <sup>172</sup> E é duplamente irónico para os discursos dominantes que um dos primeiros teóricos a constatar esta nova situação tenha sido o decisionista Carl Schmitt, *La Notion de Politique \* Théorie du Partisan*, tr., s.l., Flammarion, 1992, pp. 131 ss., que em certo momento, a propósito desta era da “neutralização”, diz: “A esfera da técnica parecia ser uma esfera da paz, do entendimento e da reconciliação. [...] Mas [...] a técnica nunca é mais do que um instrumento e que uma arma, e pelo próprio facto de estar ao serviço de alguém nunca poderia ser neutra” (p. 145). Note-se que esta obra foi publicada numa primeira versão em 1927, logo seguida de outra em 1928.
- <sup>173</sup> Cf. por todos A. Tosel, *Démocratie et Libéralismes*, Paris, Ed. Kimé, 1995, *passim*, que aqui seguimos.
- <sup>174</sup> Uma das melhores descrições desta época onde se verifica um autêntico “nacional-patrioteirismo” nas sociedades europeias encontra-se na obra *Les Thibault* de Roger Martin du Gard.
- <sup>175</sup> Id., *ibid.*, p. 21.
- <sup>176</sup> Cf. R. Fausto, *A Esquerda Difícil. Em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*, São Paulo, Perspectiva, 2007.
- <sup>177</sup> Id., *ibid.*, p. 27.
- <sup>178</sup> Id., *ibid.*, p. 28.
- <sup>179</sup> Cf. Tosel, *op. cit.*, pp. 24 ss.
- <sup>180</sup> Cf. a crítica às teses de Hayek no plano político em A. E. Pérez Luño, *Devechos Humanos...*, *cit.*, pp. 147 ss., onde se sublinha o perigo de os direitos liberais passarem à categoria de instrumentos (de algum modo pré-modernos!) de defesa de interesses de certos grupos ou estratos da população de um qualquer sistema social. Vide ainda R. Cristi, *Le Libéralisme Conservateur*, tr., Paris, Ed. Kimé, 1993, pp. 51 ss.
- <sup>181</sup> Cf. a este respeito L. Lombardi Vallauri, *op. cit.*, pp. 444 ss., que neste ponto seguimos.
- <sup>182</sup> Sobre a questão, cf. R.-J. Dupuy, *La Clôture du Système International. La Cité Terrestre*, Paris, PUF, 1989.
- <sup>183</sup> Cf. a obra fundamental de Franz Hinkelammert, *Crítica de la Razón Utópica*, ed. rev. e ampliada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- <sup>184</sup> Id., *ibid.*, p. 62. Hinkelammert dá um exemplo do alçapão retórico típico do pensamento moderno, que deixa sempre o “nunca” na sombra: “a imortalidade do homem é impossível, mas é possível em princípio a partir de um progresso infinito da ciência médica” (p. 65). E acrescenta: “o mito não está fora da ciência, só que aparece no seu interior” (*ibid.*).
- <sup>185</sup> Id., *ibid.*, p. 263.
- <sup>186</sup> Id., *ibid.*, pp. 309 ss., p. 327.
- <sup>187</sup> Id., *ibid.*, esp. pp. 345 ss.
- <sup>188</sup> Id., *ibid.*, p. 372.
- <sup>189</sup> Id., *ibid.*, pp. 387 s.
- <sup>190</sup> Cf. as obras já citadas de M. Gauchet e, ainda deste Autor, *La Condition Historique*, Paris, Stock, 2003, esp. pp. 287 ss.
- <sup>191</sup> Cf. Gauchet, *La Condition...*, *cit.*, p. 298.
- <sup>192</sup> Cujo espírito se encontra delineado com precisão na célebre obra de E. Jünger, *L'État Universel suivi de La Mobilisation Totale*, tr., Paris, Gallimard, 1990.
- <sup>193</sup> Cf. Gauchet, *La Condition...*, *cit.*, pp. 320 ss.
- <sup>194</sup> Cf. U. Beck, *O que é Globalização?*, tr., São Paulo, Paz e Terra, 1999, pp. 203 ss.
- <sup>195</sup> A. Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 2003, p. 42. Para a contextualização doutrinária, cf. D. Battistella, *Théories des Relations Internationales*, 2.ª ed., revue et augm., Paris, Presses de Sciences Po, 2006, pp. 283 ss.; C. Weber, *International Relations Theory*, 3rd ed., London-New York, Routledge, 2010, pp. 61 ss.; A. Klotz & C. Lynch, “Le Constructivisme dans la Théorie des Relations Internationales”, *Critique Internationale*, 2/1999, pp. 51 ss.
- <sup>196</sup> Cf. A. Wendt, *op. cit.*, pp. 113 ss.
- <sup>197</sup> Id., *ibid.*, p. 231.
- <sup>198</sup> Por isso, Wendt, *ibid.*, pp. 287 ss., acredita que a “cultura hobbesiana” foi gradualmente substituída por uma “cultura lockeana” mais propícia à concórdia. E mesmo com um crescente aumento de elementos kantianos no sistema internacional, que traria dentro de si uma cultura de “amizade”, que imaginamos possível no âmbito de certas alianças de Estados como a actual União Europeia (p. 43).

- <sup>199</sup> Sobre esta temática cf. F. Gros, *États de Violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- <sup>200</sup> Cf. R. Safranski, *¿Quanta globalización podemos soportar?*, tr., Barcelona, Tusquets, 2004, pp. 65 ss.
- <sup>201</sup> Id., *ibid.*, p. 69.
- <sup>202</sup> Cf. O. Höffe, "Cosmopolitismo Universal. Sobre la Unidad de la Filosofía de Kant", in D. M. Granja Castro & G. Leyva Martínez [eds.], *op. cit.*, pp. 39 ss.
- <sup>203</sup> Safranski, *op. cit.*, p. 73.
- <sup>204</sup> Cf. por todos G. Rojo, *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2006, pp. 71 ss.; sobre as questões da cidadania pós-nacional e genealogia dos seus respectivos problemas, cf. I. Estrada Carvalhais, *Postnational Citizenship and the State*, Lisboa, Celta Ed., 2007, capítulos 1 a 3.
- <sup>205</sup> G. Rojo, *op. cit.*, pp. 77-78.
- <sup>206</sup> Cf. B. S. Santos, *El Milenio...*, *cit.*, pp. 235 ss.
- <sup>207</sup> J. González Amuchastegui, *Autonomía, Dignidad y Ciudadanía. Una Teoría de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2004, pp. 274 ss., que seguimos. Cf. también E. Fernández García, *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*, Madrid, Universidad Carlos III/Dykinson, 2001.
- <sup>208</sup> Id., *ibid.*, p. 292 s.
- <sup>209</sup> Id., *ibid.*, p. 295.
- <sup>210</sup> Cf. P. Hassner, *La Violence et la Paix*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, pp. 270 ss.
- <sup>211</sup> Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 279 ss.
- <sup>212</sup> Id., *ibid.*, p. 300.
- <sup>213</sup> C. Lefort, *Essais sur le Politique. XIX-XXe Siècles*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, pp. 17 ss.
- <sup>214</sup> Cf. P. Ricœur, *Soi-même...*, *cit.*, pp. 325 ss. Como nota o filósofo, "o paradoxo está em que a preocupação pela justificação das normas da actividade comunicativa tende a ocultar os conflitos que reconduzem a moral a uma sabedoria prática tendo por lugar o julgamento moral em situação."
- <sup>215</sup> Cf. P. Hassner, *op. cit.*, pp. 280 s.
- <sup>216</sup> Sobre este tópico cf. J. C. Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*, Madrid, Akal, 2009, pp. 107 ss.
- <sup>217</sup> A grande análise continua a ser a de J. Habermas, *Teoría dell'Agire Comunicativo. II – Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 697 ss., 951 ss.
- <sup>218</sup> Cf. B. S. Santos, *El Milenio...*, *cit.*, pp. 235 ss., que seguimos.
- <sup>219</sup> Cf. Monedero, *op. cit.*, pp. 211 ss., e B. S. Santos, *El Milenio...*, *cit.*, pp. 297 ss.
- <sup>220</sup> Monedero, *op. cit.*, p. 213, diz impressivamente que "a porta por onde saímos do século XX era giratória, de modo que estamos a retroceder parte do caminho avançado durante meio século passado. Com a agravante de que nunca se pode regressar ao passado."
- <sup>221</sup> São importantes, para a compreensão da evolução da(s) Europa(s), diversas obras de M. M. Tavares Ribeiro, como *A Ideia de Europa. Uma perspectiva histórica*, Coimbra, Quarteto, 2003; e [coord.] *Imaginar a Europa*, Coimbra, Almedina, 2010.
- <sup>222</sup> Cf. B. S. Santos, *El Milenio...*, *cit.*, pp. 297 ss.
- <sup>223</sup> I. Wallerstein, *L'Utopistique ou les choix politiques du XXIe siècle*, tr., La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2000.
- <sup>224</sup> Que se traduziria, como no-lo diz o Autor, num elemento estrutural que seria colocado no coração de um sistema alternativo: unidades descentralizadas, funcionando sem fins lucrativos, enquanto modo de produção subjacente do sistema (Wallerstein, *ibid.*, p. 114).
- <sup>225</sup> Cf. também J. Rubio Carracedo, "El neoliberalismo puede morir de éxito", in J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales & M. Toscano Méndez, *Ciudadanía, Nacionalismo y Derechos Humanos*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 217 ss.
- <sup>226</sup> Monedero, *op. cit.*, pp. 125 ss.
- <sup>227</sup> Reyes Mate, "Pensar de nuevo la Política", *cit.*, pp. 282ss.
- <sup>228</sup> Id., *ibid.*, p. 283.
- <sup>229</sup> J. I. Martínez García, "Las Ficciones en la Construcción del Derecho", in E. Martínez Díaz de Guereñu [ed.], *Racionalidad e Irracionalidad en la Política y el Derecho*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990, pp. 83 ss., aqui p. 91. Uma demonstração desta necessidade do sistema jurídico moderno está amplamente demonstrada na análise de M. van de Kerchove & F. Ost, *Le Système Juridique entre Ordre et Désordre*, Paris, PUF, 1988.

- <sup>230</sup> Sob este ponto de vista é útil pensar no poema “Reconhecimento do Amor”, de Carlos Drummond de Andrade, *Poesia Completa. Conforme as disposições do autor*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 2003, pp. 1275 s.
- <sup>231</sup> Cf. E. Severino, *La Filosofía Futura*, cit., pp. 61 ss.
- <sup>232</sup> Reyes Mate, “Pensar de nuevo la Política”, cit., p. 283.
- <sup>233</sup> Num mesmo sentido, cf. o pensamento do teólogo Jon Sobrino, *Fuera de los Pobres no hay Salvación*, Madrid, Trotta, 2007.
- <sup>234</sup> Reyes Mate, “Pensar de nuevo la Política”, cit., p. 284.
- <sup>235</sup> Cf. C. Taylor, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, tr., Barcelona, Paidós, 1996, pp. 227 ss., 234 ss. Mais recentemente, cf. T. Eagleton, *Los Extranjeros. Por una Ética de la Solidaridad*, tr., Barcelona, Paidós, 2010, pp. 481 ss.
- <sup>236</sup> Cf. por todos C. Galli, *La Humanidad Multicultural*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2010. Diz este Autor (p. 43) que esta Humanidade não é, pela sua falta de homogeneidade, “multidão”, mas, sim, “humanidade casual”.
- <sup>237</sup> Sobre este tema cf. J. E. Faria, *El Derecho en la Economía Globalizada*, tr., Madrid, Trotta, 2001; U. Allegretti, *Diritti e Stato nella Mondializzazione*, Troina, Città Aperta, 2002; P. de Vega, “Mundialización y Derecho Constitucional: la crisis del principio democrático en el constitucionalismo actual”, *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, Abril-Junio, 100/1998, pp. 13 ss.; A. del Cabo & G. Pisarello [eds.], *Constitucionalismo, Mundialización y Crisis del Concepto de Soberanía*, Universidad de Alicante, 2000; M. J. Fariñas Dulce, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Madrid, Universidad Carlos III/Dykinson, 2004; Id., *Mercado sin Ciudadanía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; A. de Julios-Campuzano, op. cit.
- <sup>238</sup> Cf. U. Allegretti, op. cit., pp. 127 ss.
- <sup>239</sup> Sobre o tema cf. A. Mattelart, *La Globalisation de la Surveillance*, Paris, La Découverte, 2007.
- <sup>240</sup> Cf. R.-J. Dupuy, *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, Economica/JUNESCO, 1986, pp. 151 ss.; e A. Gómez Robledo, op. cit.
- <sup>241</sup> Id., *ibid.*, pp. 174 ss.
- <sup>242</sup> Cf. P. de Vega, op. cit., pp. 52 ss.
- <sup>243</sup> Cf. A. Cortina, *Ética sin Moral*, 5.ª ed., Madrid, Tecnos, 2005, pp. 239 ss.
- <sup>244</sup> Id., *ibid.*, p. 249.
- <sup>245</sup> Id., *ibid.*, p. 253.
- <sup>246</sup> Sobre este tópico são incontornáveis as teses deixadas pela obra de J. Herrera Flores de que destacamos: *Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest*, Madrid, Tecnos, 1989; Id. [ed.], *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000; Id., “Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales”, in AA.VV., *La Globalización y los Derechos Humanos*, Madrid, TALASA Ed., 2004, pp. 278 ss.; Id., *Los Derechos Humanos como Productos Culturales*, Madrid, Catarata, 2005.
- <sup>247</sup> Id., “Los Derechos...”, cit., p. 284.
- <sup>248</sup> Cf. M. Duverger, *Las dos Caras de Occidente*, tr., Barcelona, Ariel, 1973.
- <sup>249</sup> Cf. J. Rawls, *A Lei dos Povos*, tr., Coimbra, Quarteto, 2000.
- <sup>250</sup> Id., *ibid.*, p. 44.
- <sup>251</sup> Id., *ibid.*, pp. 87-89.
- <sup>252</sup> Cf. J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, in Id., *El Occidente Escindido*, tr., Madrid, Trotta, 2006, pp. 177 ss.
- <sup>253</sup> A. Pérez Luño, *La Tercera Generación de Derechos Humanos*, Navarra, Aranzadi, 2006, pp. 205 ss.
- <sup>254</sup> Id., *ibid.*, pp. 219 s.
- <sup>255</sup> Castoriadis, *Democracia y Relativismo...*, cit., pp. 88 ss.
- <sup>256</sup> Id., *ibid.*, p. 97.
- <sup>257</sup> A. Rimbaud, *Oeuvres Complètes. Correspondance*, 3.ème reimp., Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 141 ss., esp. p. 157 (sublinhado nosso).
- <sup>258</sup> P. Neruda, “Discurso de Estocolmo”, Id., *Antología General*, Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, 2010, pp. 498-506.
- <sup>259</sup> Id., *ibid.*, p. 502.
- <sup>260</sup> Id., *ibid.*, p. 503.
- <sup>261</sup> Id., *ibid.*
- <sup>262</sup> Id., *ibid.*, p. 506.