

TANTO FAZ, OU A CULTURA DO ABORRECIMENTO: UMA VIRAGEM ÉTICA NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA PÓS-MODERNA

por

Isabella Alessandra Cortada Roberto*

"Vive com o teu século mas não sejas sua criatura"
Friedrich Von Schiller

Resumo: uma das consequências actuais resultante do avanço descontrolado da sociedade monopolista refere-se à reprodução de seres alienados, eles próprios convertidos em objectos de um universo em que contam apenas enquanto mercadoria. A satisfação imediata torna-se em meta última. A saturação instala-se, sobra o vazio do excesso, a solidão na superabundância de comunicação. É o espectáculo do aborrecimento no seio do qual emerge um homem pessimista, desenraizado, em busca da sua própria identidade num contexto de indefinição e deriva sociais.

Palavras-chave: Relativismo; pós-modernidade; identidade.

Já em 1983, na sua obra de charneira *A Era do Vazio*, Lipovetsky anunciava – e denunciava – os mais recentes perigos da época pós-moderna, nomeadamente a apologia de um certo ideal apático e a sensação de impotência generalizada. Dessas frinchas surge um homem volátil e *light* (como certos produtos *light* que nos últimos anos inundaram o mercado – tabaco sem nicotina, cerveja sem álcool, coca-cola sem cafeína e sem açúcar, alimentos sem calorias e sem gorduras...); tudo lhe interessa, mas só a nível superficial, aceita tudo porque tudo é etéreo, efémero, leve, banal, numa palavra, tudo é relativo. Presenciou tantas mudanças, tão rápidas e num espaço de tempo tão curto, que começa a não saber a que se deverá ater, fazendo afirmações como “vale tudo”, “tanto faz” ou “é indiferente”. E assim deparamos com um profissional na sua especialidade, que conhece bem

* Licenciatura em Línguas e Literaturas Modernas (Inglês/Alemão) – FLUP. Licenciatura em Ciências da Educação – Fac. Psicologia e Ciências da Educação U.P. Curso de Especialização em Estudos Culturais: “Utopia e Identidade Nacional” – FLUP. Mestranda em Estudos Anglo-Americanos – FLUP.

a tarefa que tem em mãos mas que, fora desse contexto, está à deriva, sem ideias claras, apegado a um mundo cheio de informação que o distrai mas que, a pouco e pouco, o converte num homem plastificado, permissivo e vazio de projectos. É o homem representado pelo telespectador que, com o comando à distância, passa de um canal para o outro procurando não sabe bem o quê, ou que dedica o fim de semana à leitura de jornais (desportivos, sobretudo) e revistas *light*, quase sem tempo – ou vontade – para outras ocupações de maior interesse. Dir-se-ia que a sua bandeira é composta por uma tetralogia niilista: **hedonismo-consumismo-permissividade-relativismo**. Empenhado em fazer uma revolução sem finalidade e sem programa, sem vencedores e sem vencidos, dá por si imerso num paulatino cepticismo e, conseqüentemente, num individualismo de morte, espécie de desabamento axiológico que conduz à **metafísica do nada**, sem grandes dramas, perturbações angustiantes ou tragédias...

Estas existências sem aspirações nem denúncias produzem o **relativismo**, um mecanismo de defesa que Freud¹ estudou e desenhou de forma quase geométrica – tudo depende, qualquer análise pode ser positiva ou negativa, não há nada absoluto, nada é totalmente bom ou mau. Trata-se de uma tolerância interminável, da qual nasce a indiferença pura, um novo tipo de **cinismo** – estamos perante a ética dos fins ou da situação, mas também do consenso, situamo-nos em posições ambíguas e não chegamos a lado nenhum, é a grande *apoteose da incoerência*, mescla de frieza impassível e de neutralidade sem compromisso alinhavadas de uma curiosidade ilimitada... Um homem a quem não preocupam as velhas questões do existencialismo (Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Camus...), nem os problemas sociais ou os grandes temas do pensamento (liberdade, verdade, justiça...). Já não lê o *Ulisses* de Joyce, *Em busca do tempo perdido* de Proust, ou os contos de H. Hesse.

Face à cultura do instante, à ausência de vínculos, ao **pensamento débil**² poderá o novo homem escapar à grave sentença de Thomas Hobbes, de que “o homem é lobo para o homem”?³

Premissa: o protótipo do *homem pós-moderno* busca o absoluto desde o seu ponto de vista. De que forma? Convertendo-o em relativo. Os novos valores são os do triunfador, deixando legiões de vencidos fora do ringue social. Cícero dizia

¹ Apud Huisman 1993: 272 e 322. Para um aprofundamento das questões da Modernidade segundo Freud, consultar as obras *Inquietante Estranheza* (1919) e *Mal-Estar na Civilização* (1929).

² Expressão da autoria do filósofo italiano Gianni Vattimo (“il pensiero debole”). Cf. *O Pensamento Débil* (1983) e *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna* (1985).

³ Apud Huisman 1993: 356. Para uma consulta mais aprofundada, ler as obras de Hobbes, *Da Natureza Humana* (1650) e *Leviatã* (1651).

que o fundamental para se levar uma existência ordenada era o respeito por si mesmo e pelos demais, buscando a transcendência.⁴ Uma vez quebrados esses laços de solidariedade e entregue a um individualismo atroz, o homem concentra-se unicamente em si próprio.

Assim, actualmente, e quando já se volatizaram as cosmovisões globais, vive-se um *realismo por encomenda* em que cada um vê o que quer e interpreta a realidade de forma subjectiva, acomodando-a aos seus planos e preferências. Já não há debate de ideias nem se procura esse *homem autêntico* de que falavam os existencialistas. Pelo contrário, tudo fica suspenso num mundo desvirtualizado, surgindo um cinismo prático, expressão da fria supressão dos anelos inter-relacionais e do desembocar numa atitude típica de quem está do avesso. É a decepção plena, já não há verdades objectivas que sustentem o homem, tudo é negociável. Por isso o *cínico* é pragmático e sarcástico, não nega a realidade, comprova-a e reconhece-a mas não vê compensação em alcançar a verdade e o que esta traz consigo. O *céptico*, por seu turno, é mais honesto, pensa que é impossível alcançar a verdade mas respeita os que dizem possuí-la ou buscá-la. E com a verdade indefesa, o mais frequente é entregar-se à moda, atirando-se para os braços do que se tolera em vez de se combater o cinismo com convicções firmes. Consequentemente, cultivam-se um conjunto de estados anímicos enredados pelo tédio e pela desolação, ocasionando uma forma especial de tristeza... É então que nasce uma nova paixão: a paixão pelo nada. E uma nova experiência: fazer tábua rasa de tudo para ver o que é que emerge desta ruptura das directrizes e superfícies da geometria humana, se possível sem grandes dramas, catástrofes ou perturbações trágicas. Já não existem inquietações culturais, denúncias ou grandes aspirações sociais, tudo convida ao não compromisso, porque só é capaz de se comprometer quem é livre, e o homem pós-moderno é cada vez mais escravo dos seus gostos subjectivos (Lipovetsky, 1983). Seguindo esta linha de argumentação, caímos no **relativismo** de querer a encontrar a verdade através dos nossos desejos e pensamentos: a verdade assume-se como o útil, o prático, dependente de um emaranhado de relações complexas, e fechada sobre si mesma. É a apoteose das opiniões e dos juízos particulares, com o que se cai num novo absoluto: **tudo é relativo**.⁵

⁴ Apud Huisman 1993: 355. Para uma consulta mais aprofundada ler de Cícero a obra *Da Natureza dos Deuses* (45 a 44 AC).

⁵ A propósito desse paradoxo, o filósofo americano Richard Rorty prefere utilizar o termo *ironista* ("ironist") para designar alguém que integra as suas próprias ideias na contingência de tudo. O ironista não pretende ter um ponto de vista superior aos outros, ao contrário do *relativista* que, quando afirma "tudo é relativo", pode querer estar a assumir uma posição de superioridade, enaltecendo o seu ponto de vista em detrimento de opiniões diferentes. O *ironista* dirá "eu penso assim, mas o que eu penso é tão contingente como tudo o resto" (cf. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1992).

O **relativismo ideológico** define-se, portanto, como aquela postura segundo a qual não existe nenhuma verdade absoluta, universal, válida e necessária para todos. Transposta para a linguagem matemática, a verdade é uma mera função de uma variável condicionada, a lembrar a clássica afirmação de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas” – a mente de cada sujeito e a sua compreensão da realidade, assim como os tipos de vivências que tenham sulcado a vida, conduzirão a um outro tipo de verdade.⁶ E por isso a filosofia do relativismo desemboca gradualmente no *cepticismo*, existindo, porém, uma diferença clara entre um e outro: para o relativismo, a verdade é algo que está em constante mudança, movendo-se de cá para lá, segundo o juízo de cada um; para o *cepticismo*, a verdade absoluta existe, mas a razão humana é incapaz de a alcançar, produzindo uma desvalorização do entendimento que não pode chegar ao conhecimento da verdade com os meios naturais que tem à mão.⁷

As raízes históricas deste novíssimo **relativismo ideológico** terão de ser procuradas tanto no Iluminismo que percorre o século XVIII (desde a Revolução Francesa ao enciclopedismo donde surgiu a crença no progresso infinito) como no liberalismo do século XIX – trajectória-chave na história do pensamento. Ambos, aliados ao marxismo posterior, provocam o estado actual das ideias, fazendo emergir um homem pessimista, desiludido, indiferente à verdade por comodismo, por não aprofundar questões substanciais. Assim surge a ideia do *consenso* como juiz último: se há consenso a questão é válida, o mundo e as suas realidades mais profundas são submetidas a plebiscito para se decidir se constituem algo de positivo ou de negativo para a sociedade. O importante é a opinião da maioria, e se tudo é válido, se tudo tem a mesma leitura, desembocamos numa contradição interna muito clara: se toda a verdade é relativa, se tudo está condicionado, su-

⁶ Apud Huisman 1993: 224.

⁷ Platão chamou a esse movimento *sofismo*, constituído por professores itinerantes que, de cidade em cidade, vendiam o seu saber a quem o pagasse bem. Este facto, escandaloso para a época, mereceu-lhes a designação de mercadores ou caixeiros viajantes do saber... Eram professores, não investigadores, e os seus objectivos eram de carácter prático, não filosófico, possuindo uma notória ausência de escrúpulos que os levava a procurar o triunfo. Isto explica-nos o significado depreciativo de tal modo ligado à palavra que, ainda hoje, *sofista* é sinónimo de deturpador consciente da verdade, uma espécie de satã intelectual e moral. Contudo, foram eles os iniciadores de um movimento em que continua a assentar a nossa ideia ocidental de cultura, porque implicava que o centro de interesse da razão deixasse de ser o Universo circundante para passar a ser a realidade humana, que descobriram instável e problemática. Numa palavra, produzia-se um discurso essencialmente antropológico. E talvez porque o ensino dos sofistas fosse uma espécie de coroamento, isto é, dirigia-se a alunos não principiantes, o termo “professor catedrático” pode ser um tosco equivalente moderno de sofista, já que possui uma amplitude semelhante – abrange diferentes campos do saber – e, embora *investiguem*, todos *ensinam* e todos são pagos. Parece ter sido então a primeira vez que os filósofos se tornaram *pedagogos*. (apud Huisman 1993: 419). Para uma consulta mais aprofundada ler de Platão *Protágoras*, ou *Os Sofistas* (388 AC).

bordinado, vinculado a outras variáveis, há que admitir também que toda a verdade é absoluta, com o que se nega a premissa maior fazendo-nos cair num argumento sem sentido – *contraditio in termini*.

No campo da arte as coisas não se passam de maneira diferente. Sabemos que quase todos os movimentos vanguardistas perseguiram arduamente a paixão frenética como novidade. Agora estamos na *pós-modernidade* (cf Lyotard 1979)⁸ e, tal como o *pós-modernismo*, todos os “ismos” artísticos foram condicionados por processos políticos decisivos: desde o *fascismo ao comunismo*, desde o *surrealismo* preconizado por Breton e inspirado de algum modo por Freud, ao *marxismo* como teoria de luta de classes, desde o *existencialismo* com toda a sua força, à pintura abstracta que vai desde Vasilii Kandinsky e Paul Klee a Jasper Johns, Willem de Kooning, passando por Miró, Antoni Tàpies e toda a pintura não realista. Depois o *construtivismo*, o *expressionismo abstracto* e a *arte conceptual*, assumindo variadíssimas formas, que se fundem na *minimal art* e no *comportamentalismo*.⁹

Assim, a partir da década de 60, o panorama das artes plásticas é dominado por uma diversidade de tendências, por uma forte componente teórica e pela aproximação de diferentes meios de expressão e de recursos tecnológicos: referimos, a título de exemplo, a *land art* (intervenção na natureza), a *body art* (intervenção no corpo/“performance”) e a *computer art* (utilização da máquina e meios informáticos), alargando-se a prática da pintura tradicional. Finalmente, a *transvanguarda*, definida pelo seu teórico Benito Oliva, cobre uma vasta área artística que caracteriza os anos 80 e se prolonga na actualidade. No fundo, corresponde a uma atitude de busca do passado, dos passos anteriores da arte, inscrevendo-se num processo de procura de um eu *trágico* que se define em função das mitologias individuais (arte hedonista). Todos estes movimentos são transitórios do

⁸ Conceitos como *Modernidade* e *Pós-Modernidade* (entre outras variantes) são objecto de múltiplos debates. Não é nossa proposta embrenhar por um campo por de mais e controverso. A questão é de tal modo complexa que há autores que criticam a própria ideia de Modernidade (Latour). Outros preferem a expressão “Super-Modernidade” (Augé), “Modernidade tardia”, “alta Modernidade” (ou “tardo-Modernidade” (Giddens) para identificar os nossos tempos. Outros ainda recorrem ao termo *Contemporaneidade* (B. Sousa-Santos). Não há, contudo, consenso entre os autores sobre as possíveis correspondências entre os conceitos.

⁹ O Comportamentalismo é uma arte que não impõe condições, estabelece uma relação íntima com o quotidiano e desenvolve as técnicas de *assemblage* e *combining painting* numa aproximação à *junk culture* – floresce na Europa em torno do crítico de arte Pierre Restany, designando-se por *Novo Realismo*. Uma outra corrente que vem alimentar a vanguarda internacional é a *Arte Pobre*. Aparece em Itália e o termo foi utilizado pela primeira vez em 1967 por Germano Celant, para designar uma arte matérica, antítese da *Minimal Art* (arte que reduz as obras a elementos essenciais e manipuláveis espacialmente). A *Arte Pobre* recorre, além dos elementos primários, à luz eléctrica, aos néons e ao aço e propõe-se corporizar uma ideia na matéria, pelo que se funde no *Conceptualismo Comportamental*. (apud *O Processo Criativo* 1983: 80, 81).

descrédito do marxismo como explicação global do mundo, substituindo o futurismo na pintura. A morte de Karl Marx como símbolo ideológico traçou os limites entre duas etapas, o começo de uma nova era, cuja queda tem um enorme significado histórico que começamos agora a presenciar. Daqui resulta uma sociedade neurótica e desequilibrada que Jean Baudrillard (1991)¹⁰ rotula de desordem pós-moderna e que leva ao frenesim do superficial e a uma confusão de géneros: tudo é estético, tudo é político, tudo é social. Na arte desapareceram as regras e os critérios, tpas as tendências cohabitam – nasce a anti-arte. Todo o objecto é belo... posto que nada é belo, tudo é relativo e o melhor é navegar em todas as direcções e em nenhuma ao mesmo tempo.

Há, pois, um lema sublime que flutua na mente do homem coevo: “Por que não?”. Ou dito de outro modo, “atreve-te a ir mais longe, experimenta tudo a ver o que sentes”. Já é possível a combinação incessante e rotativa de possibilidades inéditas, buscando novos paraísos (na maior parte das vezes artificiais), numa vertigem de sensações caleidoscópicas. Porém, estas experiências não procuram nada de profundo, nem tão-pouco o pretendem fazer, o objectivo é apenas que o homem se distraia, que passe bem e que não se aborreça. A convicção de que a fome de absoluto é impossível (cepticismo), produz um estilo vida que vai perdendo gradualmente o seu sentido, uma espécie de existência à deriva. Numa palavra, a cultura do aborrecimento. Que saída resta? Se é impossível ascender ao transcendente por falta de perspectiva, torna-se necessário mergulhar no imediato: a busca incessante do bem-estar. O conforto converte-se em filosofia e meta máxima. É o *welfare state* dos americanos. E ao possibilitar-se ao homem da sociedade do bem-estar a satisfação de todos os apetites materiais, além de uma série de liberdades claramente delineadas, pode acontecer que, se não se abrirem outras vias mais ricas no campo cultural e espiritual, ele venha a deslizar por uma rampa que termina na frivolidade. São todas as características correspondentes ao que Gilles Lipovetsky denomina, em *O Império do Efémero*, “o século da sedução e do império” (Lipovetsky 1987: 186). Trata-se de uma sociedade centrada no consumo, aturdida pela publicidade, infantilizada e influenciada pelos personagens que estão na moda, que não é capaz de estabelecer sistemas, teorias ou esquemas para a vida pública. A vida tornou-se num simulacro da própria vida, numa espécie de *distopia ideológica* surgida da morte dos ideais e da superabundância de tudo o resto.¹¹

No homem *light* há uma total ausência absoluta de cultura. No terreno intelectual ele só procura aquilo que se relaciona com a sua vida profissional ou com interesses mais particulares. O seu nível de leitura (no que respeita a ensaios

¹⁰ Cf. Baudrillard, 1992, *A Transparência do Mal. Ensaio sobre os Fenómenos Extremos*.

¹¹ Cf. Baudrillard, *Simulacro e Simulação* (1991) e *A Sociedade de Consumo* (1981).

ou romances contemporâneos) é praticamente nulo, desconhecendo ainda as obras clássicas. Tudo o que saia fora do âmbito profissional resulta débil, ligeiro, evanescente. A regra de ouro é a superficialidade, de tal forma que se, à mesa de um café, por exemplo, surge um tema considerado sério, é frequente que logo de imediato alguém o trivialize colocando um dissolvente irónico que despiste os contertúlios, conduzindo novamente à conversa oca. De facto, repetem-se continuamente as mesmas frases, comentários ou lugares-comuns. Este tema tem vindo a preocupar alguns intelectuais europeus como Alain Finkelkraut (*A derrota do pensamento*, 1988) e Jean-François Revel (*O conhecimento inútil*, 1988). A conclusão é uma e a mesma: nunca, como hoje, a informação foi tão abundante e difusa; nunca, como hoje, houve tanta ignorância. O homem é cada vez menos sábio, no sentido clássico do termo.

E assim o homem contemporâneo passa demasiado tempo diante da televisão, criando uma conduta repetitiva que se vai transformando em hábito, espécie de ópio do qual é muito difícil afastar-se. Tão difícil, que as pessoas com menos recursos culturais ou menos criatividade para preencher os seus tempos livres de modo enriquecedor, ficam presas nesta malha uma e outra vez. Daqui derivará um homem pouco culto, passivo, entregue ao mais fácil: apertar um botão e deixar-se ficar, porque tudo se reduz a divertimento para os seus olhos. Não há um mínimo acto de vontade. O *zapping* é já a carta magna do super-mínimo esforço: o homem deixa passar o tempo, distrai-se, consome minutos (horas!) sem mais pretensões. É a evasão através do mundo da fantasia, das imagens que vão entrando pelos olhos mas que não chegam a ser arquivadas, tão grande é a sua rápida sucessão e a sua falta de conexão.

O comando à distância converte-se na chupeta do adulto. E quando este não a encontra, a situação pode tornar-se terrível, uma espécie de síndrome crónico e inultrapassável. Encontramo-nos, decididamente, ante a vingança do telespectador devido à péssima programação que hoje, com a chegada dos canais privados, nos trouxe a denominada *televisão-lixo*: brutalidade descarnada, filmes, séries e intrigas medíocres. A acrescentar a tudo isto, os debates paupérrimos do ponto de vista ideológico, e os concursos triviais que viram as costas a qualquer consideração minimamente cultural. Assim, ver muita televisão produz seres robotizados, passivos, acrílicos e, mais grave ainda, sem inquietações culturais. O sujeito deambula pela oferta elástica de possibilidades, está em todo o lado e em lugar nenhum, dando aso a uma forma de liberdade totalmente original, a de tudo ver, escusando-se sempre, porém, a qualquer tentativa de se ligar a algo. Estamos, pois, perante um novo tipo de relativismo que é o **relativismo visual**, o consumidor de *zapping* comunga com tudo e simultaneamente não se identifica com nada. A vida é o triunfo dos *mass-media*, tal como refere Guy Debord em *Anotações sobre a Sociedade do Espectáculo* (1971). A discussão actual está vazia,

os meios de comunicação prestam-se a dar-nos notícias e informações que não nos dizem nada, estamos ante uma *vida-cocktail* desvalorizada, ante a mediocridade de um novo analfabetismo.

Perante a agonia do homem libertário, consumido pelo próprio consumismo devorador numa lógica de fazer para ter, ter para consumir mais, vem-nos à ideia uma questão: o que se terá passado para que se tivesse operado esta mudança tão ostensiva?

Recorde-se que já Henri Lefebvre em *A vida Quotidiana no Mundo Moderno* (1967) denunciava as consequências da industrialização numa sociedade dominada pelas relações de produção e de propriedade capitalistas: por um lado, a degradação do lúdico na programação do quotidiano, na racionalidade organizativa, passa a ser uma constante, e por outro, deparamo-nos com a descoberta científica do acaso, do risco ou do jogo no centro das forças naturais e das actividades sociais. A legitimação oficial desta sociedade é a satisfação, que, por seu turno, ocasiona uma saturação rápida dos bens disponíveis e uma crise generalizada dos valores, das ideias, da arte e da cultura. Resta um vazio enorme. O consumo do espectáculo torna-se no espectáculo do consumo, a alienação torna-se uma prática social. O homem vai-se definindo nas suas acções e actividade: como sujeito específico, concreto, situado num contexto histórico, perdendo-se no seio das coisas, no cúmulo da acumulação de objectos, sem desejo e sem necessidade, numa confusão entre plenitude e saturação. Para esta sociedade a obsessão é o diálogo, a comunicação, a participação, a integração. O que é novo é a solidão no meio da abundância, a ausência na superabundância dos signos de comunicação. O lugar é sempre algures. É o quadro do aborrecimento. Nações inteiras aborrecem-se e, contudo, as pessoas estão satisfeitas, quase felizes...

A transformação da sociedade como resultado da globalização e suas fragmentações representam uma nova questão para a teoria social. A obra de Touraine utiliza a acção colectiva como ponto de partida para uma interpretação construtivista da modernidade: é o regresso da agência, o actor social já não é descontextualizado, como em Habermas, mas é um actor colectivo e, contrariamente ao pós-modernismo, um agente de mudança social. Os seus primeiros trabalhos (anos 60/70) falam de uma Sociologia da acção em que a sociedade deve ser tida como um campo de mudança social: ela não só se reproduz ou se adapta a si própria, mas também se transforma, e os agentes de mudança são os movimentos sociais / actores colectivos e não as estruturas (oposição clara à redução da sociedade ao status quo ou a um sistema de valores ou estruturas). Só a partir da década de 90 é que o autor passa a usar um conceito mais alargado de sujeito e das possibilidades de Democracia por associação ao fim do social: em *Iguais e Diferentes. Poderemos viver juntos?* (1997), o conceito de sujeito proposto, enquanto desejo de construção de uma vida realmente individual, está visceralmente dependente da

harmonia entre a vivência no mundo tecnológico e a afirmação da realidade histórica de cada indivíduo. A sociedade pós-industrial¹² é uma sociedade de muitos conflitos, há inúmeros agentes e não se sabe qual será o agente de historicidade. O conflito passou do modelo económico para o modelo cultural e do conhecimento. Estamos ante o fim do social ocasionado por todas as condições que levam à “desmodernização”, a sociedade deve ser pensada como um complexo de relações sociais e movimentos, de produtos culturais e lutas políticas (Touraine, 1997: 29). Eis a característica central da sociedade contemporânea: o contínuo desenvolvimento do colapso do social como resultado da inevitável separação das esferas da cultura, personalidade, política e economia (Touraine, 1997: 14). As ideologias estão a desaparecer e estão a ser substituídas por movimentos neo-comunitários à procura de conquistar novos espaços que foram abertos por um regresso mais ou menos geral à subjectividade (espécie de reviravolta de um totalitarismo social para um totalitarismo cultural). A Modernidade implica opções de múltipla-escolha para o indivíduo que está emancipado das ordens tradicionais da autoridade, mas que tem de lidar com a questão do risco e da confiança (Touraine, 1997: 27-29).

Nesta sequência, Delanty¹³ faz corresponder a noção de *Identidade* a uma forma de conhecimento contestada, no que concerne as fronteiras de grupo e os códigos fundamentais da adesão grupal. O que é distintivo acerca das actuais formas de identidades colectivas é a sua capacidade para contestar a estrutura social vigente e os códigos culturais. A Modernidade destruiu a comunidade e a Pós-Modernidade baseou-se no eclipse do social; a comunidade tornou-se num factor-chave nas novas abordagens pós-modernistas, ligando-a ao conceito de cidadania (pertença a uma comunidade política, importância da identidade e da participação). Em traços gerais, e de acordo com a ideia que ainda hoje prevalece, a comunidade opõe-se à sociedade, tal como a tradição se opõe à ideia de Modernidade. É preciso ultrapassar esta dualidade, num contexto de cultura pós-moderna, tal como preconizou Castoriadis (1987)¹⁴ ao referir-se a uma globalização da comunidade em torno de um novo imaginário cultural.

Esta oposição clássica surgiu primeiramente, em 1887, com Ferdinand Tönnies (*Comunidade e Sociedade*), que se reportava à comunidade como representativa de um mundo orgânico, coeso e tradicional (proximidade, solidariedade, confiança e autonomia – certa dimensão emocional), enquanto a sociedade seria o mundo moderno, fragmentado, repleto de estruturas racionais, individualistas (alienação, distância, industrialismo, racionalização, desencanto). A comunidade implicaria, ainda, um sentido mais forte de autonomia de agência, enquanto a

¹² Cf. Bell, Daniel, 1973, *The Coming of the Post-Industrial Society*.

¹³ Cf. Delanty, Gerard, 2000, *Social Theory in a Changing World*.

¹⁴ Cf. *As Encruzilhadas do Labirinto II – Domínios do Homem*.

sociedade conduziria a uma alienação da agência através de uma objectivação das estruturas societárias. Actualmente, a era das massas está a dar lugar a novas relações sociais e como resultado estamos a entrar na era das tribos (Maffesoli, 1996), espécie de “comunidade emocional”, instável, aberta, produto da fragmentação do social e da desintegração da cultura de massas. As pessoas dão por si em redes temporárias, “tribos”, organizadas em torno de estilos de vida e imagens. Giddens refere-se a este processo como “disembedding”¹⁵, em que a tradição perde a sua força e a agência, transformada pela reflexividade, emancipa-se. Contudo, *comunidade e sociedade* estão interligados por exigências de ética de responsabilidade em encontrar uma base institucional. A Democracia e as instituições da sociedade civil, como a esfera pública, são o meio através do qual o espírito da comunidade e a ideia do social se interligam. Não devem ser ideias antitéticas. O social não deve ser fundido com a ideia de comunidade, mas deve ser equacionado através de uma institucionalização de espaços de confiança, solidariedade e autonomia. A comunidade, por outras palavras, podia transformar-se na dimensão reflexiva da sociedade (Lash, 1994)¹⁶, e conseqüentemente, o local, o nacional e o internacional deixariam de ser patamares compartimentados e passariam a estar em interacção. Segmentação e globalização surgem, agora, como dois factores de um mesmo processo que conduzem o mundo para uma comunalidade convergente¹⁷, ou, como é actualmente designado, uma “glocalização”. Contudo, a oscilação entre macro e micro, entre a lógica dos grandes conjuntos e as lógicas de proximidade ainda irá ser durante muito tempo uma característica constitutiva do processo de construção do mercado mundial integrado. A massificação alterna com a “desmassificação”, sendo, de resto, que esta contribui para fazer recuar os limites daquela e para vencer as resistências à “estandardização universal”.

O direito à diferença visa, pois, atender às demandas identitárias dos novos movimentos sociais (feminista, étnicos, pessoas com necessidades especiais...), carregando, porém, consigo, uma dualidade: o envolvimento nas questões de justiça social e das relações mais igualitárias, e a referência ao que lhes é peculiar enquanto elemento de distinção (demanda pelo reconhecimento de identidades específicas). Isto permite-nos interpretar que tais movimentos estão, ao mesmo tempo, no registo das lutas democráticas e/ou socialistas, por meio da reafirmação da igualdade (Touraine, 1997), e no registo do campo conservador pela afirmação e consentimento com a ideia de diferença (Pierucci, 1990). Mas é, em particular a partir dos anos 60, que este direito à diferença requisitado pelos movimentos

¹⁵ Cf. Beck, Lash, Giddens, 1994, *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. Levitt, 1983, *The Globalization of Markets*.

sociais passa a fazer parte, sobretudo, do campo progressista, onde adquire o sentido de respeito pelas singularidades e/ou necessidades específicas em consideração à diversidade humana.

De forma semelhante, a noção de inclusão social está ligada à ideia do direito à igualdade que, desde pelo menos o século XVIII, baliza as lutas sociais e um ideal político e de sociabilidade para a construção de sociedades mais democráticas e igualitárias, mas foi somente a partir de meados século XX que fomos protagonistas de uma viragem que vincula as lutas pela inclusão com direito à diferença. Contudo, as demandas pelo direito à diferença não estão isentas de riscos quanto às consequências sociais indesejáveis para os próprios protagonistas. Por um lado, a afirmação da diferença, na polifonia das vozes sociais, pode vir a fortalecer o sentido conservador, acarretando uma fragmentação da sociedade civil pelo crescimento das reacções fundamentalistas e de xenofobia. Por outro lado, a afirmação da diferença pelas próprias minorias representada na demanda pelo respeito a identidades específicas pode proporcionar a redução das relações destas minorias com o resto da sociedade, inclusive a redução das relações com outros e entre os próprios grupos sociais minoritários, não raro, também, sofrendo processos de discriminação, exclusão e violência. É o tema da “comunicação paradoxal”, ou, dito de outro modo, da inclusão sem comunicação (sociedade global) ou da comunicação com exclusão (comunidade) – eis o actual dilema do mundo pós-moderno, traduzido na necessidade de o sujeito enfrentar o “double bind” da globalização e da privatização (Touraine, 1997: 17, 20).¹⁸ Diminuem, assim, os espaços de solidariedade, favorecendo-se a formação de “tribos identitárias”¹⁹ em detrimento da busca de caminhos e de formas de lutas sociais conjuntas para a ampliação da igualdade como direito. Contrariando a sua motivação primordial, o direito à diferença pode contribuir para o revigoramento ou formação de sociedades e mentalidades excludentes (mais no sentido de exclusão das diferenças), seja através do revigoramento de exclusão das minorias pelo grupo social hegemónico, seja pela exclusão ocorrida entre os próprios grupos sociais minoritários, justificada pelas especificidades das suas demandas identitárias. Este processo que poderíamos denominar de “guetização”, engendrado ou fortalecido pelas minorias, é percebido na busca da reafirmação e do orgulho pela identidade construída²⁰, podendo levar à construção de espaços sociais exclusivos que dêem conta da manifestação dessas identidades.

Estas reflexões levam-nos a afirmar que a cidadania substancial dos diversos grupos sociais e identidades presentes numa sociedade, e até mesmo a cidadania

¹⁸ A propósito deste tema, cf., também, Araújo, H. Gomes de, 2000, pp. 17-21.

¹⁹ Cf. Sherer-Warren, 1999, *Cidadania sem Fronteiras: Acções Colectivas na Era da Globalização*.

²⁰ Cf. Castells, Manuel, 1999, *O Poder da Identidade*.

planetária, passa pelo fortalecimento e pelo estreitamento da relação entre o direito à igualdade e o direito à diferença. Neste sentido, ainda, uma democracia correspondente a uma política do sujeito em que os seres humanos não se reduzam à mera condição de indivíduos, dilacerados por constrangimentos externos, mas possam tornar-se actores dos seus projectos de vida individuais e colectivos, afigurar-se-á, quem sabe, como a resposta ao problema. (Touraine, 1997: 29, 30)²¹. O desafio será o de reconciliar *sujeito* e *razão*, abrindo caminho para a possibilidade de se criar um quadro institucional em que as concepções universais de cidadania possam ser aliadas a uma política da diversidade.

Concluindo, há já muito tempo que, em relação à realidade, nos contentamos com as imagens e, em relação às coisas, com a sua cópia. Secretamente, preferimos não ser confrontados com o original, basta-nos o *copyright*. A universalização dos factos, dos saberes, da informação, é uma condição para o seu desaparecimento. Por isso é inútil aspirar ao universal, é inútil aspirar aos cumes – já não há cumes nem filosofia da transcendência. O pensamento vive no exílio (Finkelkraut, 1988).

Um homem assim não deixará marcas. Na sua vida não há lugar para revoluções. A sua moral converteu-se numa ética de regras de urbanidade, numa mera atitude estética. Do Maio de 68 não ficou rasto. Os protestos foram abafados pela lógica da apatia e pelo medo de arriscar que caracteriza o homem alienado. Um ser humano rebaixado à categoria de objecto, repleto de consumo e de bem-estar – numa palavra, insípido, como a comida: sem calorias, sem gorduras, sem excitantes...

Assim descrito o presente, restar-nos-ia depositar todas as esperanças no futuro. Será? O que dizer, então, do nível cultural médio do estudante do ensino universitário, que deveria envergonhar todo aquele que o frequenta? Formam-se máquinas de executar ordens e não homens e mulheres conscientes da sua individualidade e da sua relação com o mundo e o outro – tudo se comercializa, até o próprio saber. Os alunos preferem consumir entretenimento plastificado (TV desde logo, mas não nos esqueçamos do cinema, dos livros, da música e do teatro *light...*) a contactar com a arte e/ou com o pensamento. Opina-se alegremente sobre tudo e sobre nada, discute-se a política mediática, ela própria reduzida à condição de produto.

Por tudo isto e muito mais, impõe-se, como forma de combate a este cenário desolador, o regresso da discussão e dos esforços de reflexão às nossas vidas. Estamos numa encruzilhada. O que fazer?

Já Friedrich Holderlin dizia que em cada um nós há dois territórios diferenciados: o dos sonhos e o da razão. É necessário traçar fronteiras interiores capazes de distinguir um do outro, estabelecer um certo paralelismo com a dicotomia Iluminismo (primazia da razão, mundo das ideias, universalismo) e Romantismo

²¹ Cf. do mesmo autor, *Crítica da Modernidade* (1992).

(importância dos sonhos, esfera íntima dos sujeitos, relativismo). De um modo mais lato, dir-se-ia que nos nossos dias se vive uma espécie de regresso ao romantismo, nada interessa tanto como a história privada de alguém, os seus lugares ocultos, a sua dimensão mais inacessível.²² Cada homem é uma promessa e, para que esta se torne realidade, é necessário que ele lute pelos seus sonhos, apoiado num modelo de identidade sólido e num esquema referencial atractivo, com força para arrastar na direcção certa. O homem das décadas vindouras não se deixará derrubar pelo passar dos anos, não se desvanecerá ante as mudanças e as modas, exercitará o espírito e a razão, o pensamento e uma cultura plurais, acima de pré-juízos e convencionalismos. Sustentado pelo progresso humano e científico, renunciando ao pensamento débil e à trivialização da inteligência, o homem poderá evitar assim essa melancolia da existência, fruto de uma vida insubstancial e descomprometida, alimentada pelo princípio do “vale tudo” ou “tanto faz”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (2000), “Jano às portas do milénio. O conceito de sujeito na construção social do cidadão”, in *Trabalhos de Antropologia e de Emologia*, XL, 3-4, 17.
- BAUDRILLARD, JEAN (1992), *A Ilusão do Fim ou A Greve dos Acontecimentos*. Lisboa: Terramar.
- BECK, ULRICH (1999), *World Risk Society*. UK: Blackwell Publishers.
- BRUCKNER, PASCAL (2000), *A Euforia Perpétua. Ensaio sobre o Dever de Felicidade*. Lisboa: Editorial Notícias.
- DELANTY, GERARD (2000), *Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- DELANTY, GERARD (2001), *Social Theory in a Changing World*. London: Polity Press.
- GIDDENS, ANTHONY (1999), *O Mundo na Era da Globalização*. Lisboa: Editorial Presença.
- HUISMAN, DENIS (1993), *Dicionário das Mil Obras de Filosofia*. Porto: Porto Editora.
- LIPOVETSKY, GILLES (1983), *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio D'Água.
- MAFFESOLI, MICHEL (2000), *O Eterno Instante. O Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-Modernas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- MAFFESOLI, MICHEL (1996), *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- SOARES, EDUARDO MARTINS (ed.). *O Processo Criativo. Técnicas dos Grandes Artistas*. 1983. Lisboa: Difusão Cultural.
- SCHWEDER, RICHARD (1997), “A revolta romântica da Antropologia contra o Iluminismo”, in *Educação, Sociedade & Culturas*, VIII, 135-188.
- TOURAINÉ, ALAIN (1997), *Iguais e Diferentes. Poderemos viver juntos?* Lisboa: Instituto Piaget.

²² Cf. Schweder, Richard, 1997, especialmente pp. 135-188.