

**JUSTICIA SOCIAL EMANCIPATORIA,
DEMOCRACIA CIUDADANA
Y CRISIS DEL ESTADO**

DIRECTORES DEL PROYECTO

ROBINSON SALAZAR
NCHAMAH MILLER

COORDINADORES

ZULAY C. DÍAZ-MONTIEL
ÁLVARO B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

COLABORADORES

Carlos Federico Delage, Elnora Gondim,
Dorando Michelini, Paula Cristina Pereira,
Fernando Evangelista Bastos, Yamandú Acosta,
Zulay C. Díaz-Montiel, Álvaro B. Márquez-Fernández,
Hugo E. Biagini, Fernando Filgueiras,
Francisco Ávila-Fuenmayor, Hernán Fair,
Roberto Follari, J. Sánchez-Parga

*Colección
Insumisos Latinoamericanos*

elaleph.com

Justicia social emancipadora, democracia ciudadana y crisis del Estado / Nchamah Miller... [et.al.]; coordinado por Zulay C. Díaz Montiel y Álvaro B. Márquez-Fernández; dirigido por Robinson Salazar Pérez y Nchamah Miller. - 1a ed. - Buenos Aires: Elaleph.com, 2010.
350 p. ; 21x15 cm. - (Insumisos latinoamericanos)

ISBN 978-987-1701-10-0

1. Democracia. 2. Ciudadanía. I. Miller, Nchamah II. Díaz Montiel, Zulay C., coord. III. Márquez-Fernández, Álvaro B., coord. IV. Salazar Pérez, Robinson, dir. V. Miller, Nchamah, dir.
CDD 323

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2010, los autores de los respectivos trabajos.
© 2010, ELALEPH.COM S.R.L.

Foto de tapa: Perú 2010 de Dimas Monsin Soria

contacto@elaleph.com
<http://www.elaleph.com>

Primera edición

Este libro ha sido editado en Argentina.

ISBN 978-987-1701-10-0

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de octubre de 2010 en
Bibliográfika, Bucarelli 1160,
Buenos Aires, Argentina.

*Homenaje a
José Manuel Delgado Ocando
Abogado incólume, maestro de cátedra y escritor de pluma impoluta,
formador de generaciones crítica y dialogante del derecho.
Fuente brotante de argumentos y críticas,
sin olvidar el principio ético en la discusión y tolerancia con el otro.*

ÍNDICE

Prólogo	13
Presentación	21
Genealogías de la Emancipación	
<i>Nchamah Miller y Robinson Salazar</i>	31
1. La Gran Ley de Paz y Calor de la Isla Tortuga y pueblos originarios de América del Norte	32
1.1. Genealogía de la doctrina de la Colonización	35
1.2. Retos contemporáneos	38
2. Conducciones emancipadoras contemporáneas	40
3. Reproducción social: conflictos entre comunidad y esquema de libertad republicana	43
3.1. Corolario	49
4. Bibliografía	52
Três modelos de Teorias da Democracia: Uma análise comparativa entre Kelsen, Schmitt y Habermas	
<i>Carlos Frederico Delage</i>	55
1. Colocação do problema	55
2. Teorias que identificam a democracia a partir do grau de participação dos destinatários das leis no seu processo de formação (Gobierno do povo)	56
3. Teorias que identificam a democracia a partir do grau de conformidade entre o conteúdo das leis producidas e a vontade dos destinatários (Gobierno para o povo)	60

4. Teorias que identificam a democracia a partir do grau de participação dos destinatários das leis no seu processo de formação e do grau de conformidade das leis produzidas com a vontade dos destinatários (Governo do povo para o povo)	62
5. Conclusão	65

**John Rawls: A liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos:
Pressupostos da justificação coerentista**

<i>Elnora Gondim</i>	67
1. Introdução	67
2. Liberdade dos antigos e liberdade dos modernos	68
2.1. A liberdade dos antigos	69
2.2. A liberdade dos modernos	72
3. Considerações Finais	74

Conflicto y consenso en política

<i>Dorando J. Michelini</i>	81
Introducción	81
1. Las críticas de Mouffe a Habermas y a la democracia deliberativa	83
1.1. Deliberación, conflicto y consenso	83
1.2. Lo político y lo moral	84
1.3. Universalidad y política	85
2. Metacríticas	86
2.1. Conflicto y lucha agonista vs deliberación y consenso	87
2.2. Moral universal y política	90
2.3. Etnocentrismo	93
3. Perspectivas	95

O novo espaço público, cidadania e subjectividade

<i>Paula Cristina Pereira y Fernando Evangelista Bastos</i>	99
1. Introdução	99
2. Novas semânticas do espaço público e da cidadania	102
3. Política e Tecnologia. Da natureza subjectiva à coisa subjectiva	112

Ciudadanía y democracia postransicional en América Latina

<i>Yamandú Acosta</i>	119
1. La ciudadanía en los proyectos alternativos de la modernidad	119
2. Democracia: entre los procedimientos y la sustantividad	125
3. Transformaciones de la ciudadanía en la postransición latinoamericana	128
4. Democracia de ciudadanas y ciudadanos en un capitalismo sin ciudadanía	131
5. Conclusión	137

Hacia una democracia emancipadora: el proyecto de la nueva ciudadanía latinoamericana

<i>Zulay C. Díaz Montiel</i>	139
1. Introducción	139
2. El rol hegemónico de la democracia de Estado en el mundo occidental	141
3. Latinoamérica: ¿democracia sin destino?	143
4. La intersubjetividad de la democracia emancipatoria: para una ciudadanía latinoamericana	148
5. Consideraciones finales	151

Justicia pública y poderes populares

<i>Álvaro B. Márquez-Fernández</i>	153
1. La Justicia: una praxis de igualdad y de equidad para todos y todas	153
2. El imperio de la ley: la libertad restringida	157
3. El proyecto político de la Justicia pública	162

La corrupción en el Estado

<i>Fernando Filgueiras</i>	171
1. Concepto de corrupción	172
2. Los Lenguajes de la Corrupción	183
3. El proceso social de la corrupción	194
Relación entre corrupción, valores y necesidades	199
4. La corrupción como frontera ética y jurídica	201

Algunas consideraciones sobre el concepto de política en Hannah Arendt	
<i>Francisco Ávila Fuenmayor</i>	205
1. Introducción	205
2. El concepto de Pluralidad y su relación con la Política	208
3. Los conceptos de Acción, Discurso, Libertad y su relación con la Política	212
4. Los conceptos de Esfera Pública, Esfera Privada y Esfera Social	219
5. Reflexiones finales	224

El estatuto del sujeto en la teoría post-estructuralista de Ernesto Laclau	
<i>Hernán Fair</i>	229
1. Introducción	229
2. El debate acerca del sujeto	230
3. El post-estructuralismo, o el retorno del sujeto	237
3.1. La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau	239
4. A modo de conclusión	259

Los neopopulismos latinoamericanos como reivindicación de la política	
<i>Roberto Follari</i>	263
1. Introducción	263
2. Populismo y neopopulismo	265
3. El tratamiento peyorativo	270
4. El democrático populismo vs. las antidemocráticas “democracias”	272
5. Valorar lo democrático	276
6. La revuelta plebeya	278

Del fin de la representación política a la democracia caudillista: Ecuador 1998-2008	
<i>J. Sánchez-Parga</i>	281
1. Desconsolidación democrática	281
1.1. Deslegitimación de la democracia	282
1.2. El gobierno económico de la democracia	284

2. Decline de la representación política y ocaso de la democracia	287
2.1. Hacia una representación delegativa y clientelar	289
2.2. Degradación sociológica de la representación política	294
2.3. Movimientos sociales vs. Representación política: participacionismo y representatividad	296
3. Representatividad política de la democracia caudillista	302
3.1. Transformación caudillista de la democracia	308
3.2. La racionalidad política caudillista	312
3.3. Paradoja constitucionalista del poder presidencial	319

Memorabilia: del grito de Córdoba al Mayo Francés	
<i>Hugo E. Biagini</i>	325
1. La plataforma reformista	325
2. Mayo 1968	329
3. Consecuencias	333
Autores	337

O NOVO ESPAÇO PÚBLICO, CIDADANIA E SUBJECTIVIDADE

Paula Cristina Pereira
Fernando Evangelista Bastos

«(...) o simulacro do ritual do poder continua, mas já não há templo onde oficie, nem o templo hermético do totalitarismo, nem o templo aberto da democracia. Devemos inventar tudo. Temos as respostas, mas não as questões. Que Édipo desvendará o lugar donde o poder nos fala sem que nós possamos falar com ele?».

EDUARDO LOURENÇO,
O Esplendor do Caos.

1. Introdução

Quando se procura analisar o conceito de democracia, interligando-o com as vivências das acções sociais, depressa compreendemos que aquilo que a democracia ateniense tinha revelado, em confronto e oposição, continua, de forma transversal, presente no interior do sistema político e na percepção dos homens¹⁰⁷. Ou seja, a democracia revela um conflito, latente e patente, entre a vontade popular e a supremacia do direito.

As questões que importam, desde já, destacar visam compreender a eterna disputa entre uma ordem que se transformou em autoridade e a forma como cada cidadão integra a sua vontade no esquema disciplinar, do qual a própria democracia não consegue desligar-se.

«A ideia de que a tarefa de governar consiste em satisfazer todos os desejos particulares expressos por um número suficientemente

¹⁰⁷ Tensões sempre presentes na distância entre os ideais democráticos e a “democracia real”. No entanto, a reflexão sobre a democracia deve confrontar-se com a democracia como “matéria bruta”, nas suas transformações, e circunstâncias e não apenas sobre o que foi concebido como “nobre e elevado”. Cf. Bobbio, N (1988). O futuro da democracia. Trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, D. Quixote, p. 27.

grande de pessoas e sem admitir limites aos meios que o organismo representativo tem o direito de dispor para um objectivo destes conduz, necessariamente, a um estado da sociedade em que todas as acções serão comandadas segundo um plano pormenorizado estabelecido por regateio no seio de uma maioria e depois imposto a todos como sendo o objectivo comum a realizar»¹⁰⁸.

Obedecer ou rebelar-se, eis duas das opções que valem tanto para a democracia como para o totalitarismo, no sentido em que a opção pode ter apenas a ver com os pressupostos ideológicos com que cada um lê o real. Em democracia obedecer é manter uma ordem essencial ao interesse de todos, imposto pela lei; num totalitarismo obedecer pode igualmente significar a salvaguarda de um desígnio colectivo, pela lei ou pela vontade de quem exerce o poder, soberanamente esclarecido, pois convicto que essa matriz pode igualmente servir os interesses colectivos. A história política está repleta destes exemplos.

Assim, não é estranho que, mesmo nos regimes democráticos, o poder e o desejo disciplinar tenham alargado o seu raio de acção para domínios impensáveis, dentro de um quadro que parecia apostar numa revalorização, antropológica e ontológica, do indivíduo como pessoa. Na nova política, o poder sobre a vida (e seus mecanismos) passa a ser objecto e cálculo do próprio poder, passando para plano secundário a ideia de projecto global da sociedade. As dicotomias público/privado, público/intimidade, povo/cidadão desaparecem e dão lugar a massas mais ou menos indiferenciadas que se articulam com a fragmentação do espaço público.

Esta fragmentação diz-se cada vez mais por um “particularismo generalizado” que se opõe à necessidade de compreender e laborar a totalidade social e, portanto, à noção de um mundo comum¹⁰⁹. “Particularismo generalizado” que ganha corpo, por exemplo, nos grupos que se organizam em torno de interesses específicos¹¹⁰. Deste modo, a ideia do bem comum como projecto global da sociedade, onde as polarizações ideológicas e as solidariedades de classe estão presentes, é substituída por solidariedades pontuais em torno de temas e situações particulares¹¹¹. Os problemas e os assuntos

¹⁰⁸ Hayek, F (1995). *Droit, législation et liberté*. Trad. Raoul Audoin, 3^o Vol., Paris, PUF, p. 173. Tradução nossa.

¹⁰⁹ Cfr. Innerarity, D (2006). *El Nuevo Espacio Público*. Madrid, Editorial Espasa Calpe, p. 51.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

“privados” acabam por se introduzir na agenda das questões politicamente relevantes; o privado “constitui-se” como público¹¹². Ora, num espaço público que deixou de o ser, porque afastado dos projectos que dão sentido à acção colectiva, a cidadania sai também diminuída, já que a identidade não emerge ou não é construída pela identificação com um bem comum mas surge ameaçada pelos interesses particulares reunidos numa identidade grupal. É o caso das minorias que têm, muitas vezes, revelado o imperativo do Outro sobre o Eu¹¹³. Apostando-se num discurso centrado no outro, particularizado em grupos de interesses sectoriais, hipoteca-se a real multiculturalidade, o bem comum, despolitizando-se a diferença, na precisa medida em que a alteridade surge «demasiado visível, acentuando, por excesso, um dos pólos» da relação¹¹⁴. Com efeito, o «direito à diferença, sublinhada em termos sociais, apenas reforça de uma forma ostensiva os guetos a que se deseja pertencer. Assume-se, deste modo, como estratégia, como fuga a uma imposição globalizante; como negação de um universalismo cultural, como recusa de um monolitismo castrador»¹¹⁵.

Assistimos, então, à possibilidade da emergência de sociedades disciplinares que marcam os ritmos da exclusão e da reclusão, porque os cidadãos, agregados por interesses e apropriados pelo poder, deixam de possuir estatuto; não são mais que corpos vivos espartilhados entre as múltiplas “identidades”¹¹⁶.

¹¹² *Ibid.*, pp. 51-52. Os agentes políticos, no desejo de satisfazerem todas as vozes e interesses diferenciados e de não perderem votos, acabam por responder a cada um, a cada grupo, a cada interesse, às cotas e não a todos.

¹¹³ Cfr. Bastos, FE (2006). “A educabilidade como limiar da endoutrinação e da reprodução”: in: *Itinerários de Filosofia da Educação*, n^o 3, Revista do Gabinete de Filosofia da Educação, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Coordenação Editorial Edições Afrontamento, p. 168.

¹¹⁴ Eclode, não raras vezes, nas «nossas sociedades a sensação de que o Outro (...) possui um estatuto de espécie protegida. Este excesso pode anular toda a intencionalidade» do espaço público, «uma vez que o Mundo passa a ser organizado (...) pelo olhar do Outro. Desloca-se (...) ontologicamente o Eu para o Outro; o Eu só passa a fazer sentido pela capacidade de se metamorfosear num eu-Outro. Esta redução ontológica manifesta-se na assunção de uma exacerbada focalização na cultura do Outro, ou seja, na promoção de estados de extrema consideração pela diferença e pelo diferente. As consequências têm-se revelado pela sistemática repressão das posições não enquadráveis nesta matriz» (Bastos, FE (2006). *Op. cit.*, p.168).

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁶ «(...) el espacio público no está suficientemente articulado cuando se atienden las demandas de los diferentes grupos sociales. La política termina siempre por tener que enfrentarse

2. Novas semânticas do espaço público e da cidadania

Estamos muito distantes do «humanismo cívico» proposto pelo republicanismo aristotélico que afirmava que o cidadão devia participar na vida pública, pois só aí se podia concretizar a sua realização como ser humano¹¹⁷. Esta teoria continua hoje em dia a ser defendida por filósofos como Adrian Oldfield¹¹⁸ que, inspirando-se nas ideias de cidadania defendidas por Aristóteles –segundo as quais a vida pública tinha valor em si, ao passo que a vida privada era totalmente, ou quase totalmente, destituída de valor–, sublinham que a participação do cidadão na vida pública é expressão da mais alta forma de vida humana. À excepção do republicanismo aristotélico, a maioria das outras teorias observam a participação dos cidadãos na vida pública como um valor instrumental e não como um valor essencial, mesmo

a la responsabilidad de hacer una síntesis democrática, todo lo provisional y revisable que si quiera, pero síntesis al fin y al cabo, sin la cual ni siquiera percibiríamos las diferencias que queremos proteger. Si el espacio público tiene un valor democrático no es simplemente porque todos tienen derecho a hacer valer sus deseos o convicciones, sino porque los ponen en juego en el seno de un debate en el que construyen sistemas públicos de integración. Se trata de procesos que tienen en cuenta el largo plazo, procedimientos para inhibir el propio interés e identificar el bien común, ese gran desatendido entre tanto dossier, por referencia al cual echamos falta, entre la agitación de funcionarios atareados, a alguien que se ocupe de todos» (Innerarity, D (2006). Op. cit., p. 58).

¹¹⁷ «A felicidade que a sociedade deve proporcionar não pode resultar de um simples equilíbrio social que não tem em conta o bem-estar dos seus membros. Sendo a felicidade uma forma de prazer não pode ser exterior ao indivíduo que a sente. A ordem justa não pode trazer felicidade se for imposta aos indivíduos de fora, se assumir a forma de um constrangimento necessário. Só a formação moral de cada cidadão, por meio da qual ele integra e aprende a respeitar os valores da sua comunidade, permite reconciliar, ao nível individual, a justiça política e a felicidade. O princípio democrático da isegoria adquire, então, todo o seu sentido: é necessário que todos os cidadãos participem igualmente no debate público para que cada um actualize a sua capacidade de virtude e aprenda, no contacto com os outros, a desenvolver o seu sentido moral» (Latour, SG de (2005). A Sociedade justa. Igualdade e diferença; trad. Fátima Sá Correia, Porto, Porto Editora, p.63). A participação que hoje se reclama não passa de mero artifício retórico. O poder político veicula preceitos, ditos intrínsecos ao cidadão e ao regime democrático, num plano formal que depois combate, de modo mais ou menos camuflado, na acção política quotidiana. É o caso da liberdade de expressão ou da crítica que se dirige ao próprio poder pelos cidadãos. É neste sentido que Aristóteles define a autoridade política como uma autoridade que se exerce sobre homens livres e iguais por oposição à autoridade despótica.

¹¹⁸ Oldfield, A (1998). "Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World": in: Shafir G (ed.), The Citizenship Debates. Minneapolis, University of Minesote Press, pp. 76–89.

que recusem formalmente a instrumentalização¹¹⁹. Assim a consideração de um valor intrínseco apenas formal, acaba por anular a participação crítica e efectiva do indivíduo¹²⁰.

Recorde-se que a distinção aristotélica entre esfera doméstica (*oikos*) e a comunidade política (*polis*) reconhece no fim da *oikos* a condução da vida nutritiva e no fim da *polis* a condição da vida prática. Considerando-se, no entanto, que em Aristóteles as virtudes éticas são necessárias à estrutura da sociedade grega, a vida privada e a vida pública implicam uma relação, emergindo a própria noção de amizade como nuclear às relações sociais e políticas. Desenhada, portanto, em laços necessários à vida na *polis*, a construção da identidade aparece, sobretudo, como identidade política, como testemu-

¹¹⁹ Se percorrermos parte da história das ideias políticas, principalmente de S. Agostinho, passando por Maquiavel, Morus, Hobbes... até Marx, verificamos que a participação activa na vida pública é, de forma significativa, deficitária, pois o interesse e a acção individuais encontram-se sublimados num determinado interesse comum estabelecido por quem governa. Tal procedimento não privilegia a qualidade do humano como unidade única, irrepetível e com direito a uma dignidade inalienável. Assim, a afirmação individual, requerida formalmente pela esfera pública, mascara a conformação a modelos que originam o desvanecimento de um eu numa entidade supra-individual que se torna estranho ao próprio indivíduo. Não devemos esquecer que a intervenção individual no espaço público é muitas vezes entendida, por quem detém o poder e o exerce, como elemento eventualmente destabilizador de uma certa ideia de unificação e de progresso (vejam-se os termos com que o poder, hoje, se dirige aos grupos ambientalistas, aos movimentos de cidadãos... e até à própria oposição parlamentar). Em função disso podemos compreender que mesmo quando se considera o regime democrático o melhor sistema possível, nem sempre lhe é reconhecido uma efectiva contribuição na valorização do homem como cidadão, na medida em que não se vislumbra alguma sociedade onde a sua valorização e participação plenas sejam uma realidade. Em que sociedade, a opinião de cada um, conta verdadeiramente sem se manifestar como excepção à regra? Quase todos, dentro de uma matriz ocidental, consideram que o indivíduo possui o direito de negar lealdade e mesmo de oferecer resistência, sempre que o poder, escolhido pelos cidadãos para executar a sua vontade, age de tal modo que se torna insustentável a sua tirania e ineficiência. Neste sentido, o regime democrático não valoriza o homem como animal político, mas apenas como indivíduo que no contexto desse regime o legitima. Aliás, a democracia representativa, ao criar uma ruptura temporal entre a legitimação e um tempo de decisão, entre governados e governantes separa, anulando ou diminuído drasticamente, o poder interventor de cada cidadão.

¹²⁰ Latour sublinha a censura de Aristóteles a Platão pelo facto deste último pensar a unidade da cidade segundo o modelo da unidade individual. «A unidade do corpo político não pode ser absoluta, é apenas relativa na medida em que a cidade proporciona aos homens precisamente aquilo que não encontram nem neles próprios nem no seu lar. A unidade da cidade não deve absorver nela a multiplicidade dos indivíduos, porque a vida comum é aquilo que permite a cada um ultrapassar o horizonte limitado do próprio» (Latour, Sophie Guérard de (2005). Op. cit., p.65).

nha da presença de outros seres humanos. E se para Aristóteles, as sociedades domésticas e os indivíduos são apenas partes integrantes da cidade, contudo, todas são distintas por seus poderes e suas funções, utilmente articulados.

Hannah Arendt¹²¹ analisou as categorias de «público» e de «privado», considerando que temos tendência a identificar a aparência –no sentido do que aparece, do que é visível– com a realidade; daí reconhecer a importância da esfera pública pois que com a sua luz intensa ilumina o próprio espaço privado. Para Arendt a esfera pública é um espaço de liberdade política e de igualdade que se realiza sempre que os cidadãos agem em conjunto, por meio do discurso e da persuasão, para debater os problemas da sua vida em comum. Também ela insistiu na necessidade de revitalização da esfera pública, lamentando que o consumismo tenha contribuído para a sua progressiva degradação.

Hoje existe a convicção, misturada com um desejo secreto, que se manifesta num modo de pensar, de que existe um lugar das nossas vidas que controlamos, que é só nosso e no qual não admitimos a mínima intromissão dos outros.

Partindo da aceitação de que vivemos com os outros e precisamos deles, acabamos por não lhes reconhecer o direito de controlar ou alterar crenças que possuímos ou coisas que fazemos. A nossa privacidade, a nossa individualidade é o reduto último da nossa identidade e, como tal, acabamos por delimitar, de forma intransigente, essa última fronteira.

Em parte, isto acontece porque hoje se atribui valor intrínseco à vida privada, ao contrário do que acontecia na antiga Grécia. Kymlicka aponta algumas razões para essa mudança histórica: se para os gregos a esfera privada era uma esfera de “privação”, a mudança histórica prende-se, entre outras razões, com a ascensão do amor romântico e da família nuclear, com a prosperidade, com o comprometimento cristão com a dignidade do trabalho e com um repúdio crescente face à guerra¹²².

As razões apontadas levam a que muitos filósofos recusem o republicanismo aristotélico, na medida em que denunciam a sua inadequação à actualidade, pelo facto de exigir do cidadão comum o tipo de valorização da vida pública apropriada aos intelectuais, mas inaceitável para a maior parte

das pessoas que, numa vivência mais pragmática, se preocupam, hoje, muito mais pela sua vida estritamente pessoal e íntima.

Nas sociedades democráticas actuais os direitos civis, políticos, económicos e sociais foram alargados à maior parte dos cidadãos. Em consequência, a generalidade das pessoas têm hoje melhores condições para poder participar na vida pública¹²³. Contudo, raramente o fazem. A maior parte da população das sociedades democráticas actuais dá mais importância à sua vida privada. A cidadania privada ou passiva a que a ampla concessão de direitos deu lugar, por oposição a uma cidadania pública ou activa, parece refutar a ideia de que basta dar direitos aos cidadãos para que eles participem na vida da cidade (polis). A apatia dos cidadãos resulta de uma ênfase aparentemente exagerada nos direitos sociais, sem se exigir deveres em troca. O cidadão está convicto de que pode sobreviver sem se preocupar com o bem comum; habitua-se a ter direito à educação, ao fundo de desemprego, à saúde quase ou inteiramente gratuita, etc. Ou seja, habituou-se a ser consumidor e como nada lhe é exigido em troca não sente obrigações que correspondam aos direitos. Em particular, não sente que tem o dever de participar na sociedade (ou comuni-

¹²³ O cumprimento dos direitos implica a participação na vida pública como descentração do eu. Os Direitos Humanos destacam o humano; e o humano encontra-se na resposta responsável ao outro. O cumprimento dos direitos reclama, com efeito, a representação da humanidade toda, porque quando falamos de direitos não estamos apenas no domínio jurídico mas também no domínio da ética e dos valores, já que é também a ideia de bem comum como matriz de um projecto global do humano que os Direitos Humanos sublinham. Não podemos e não devemos, é certo, esquecer «o respeito pela singularidade das situações e pelo mistério de cada subjectividade», mas «o compromisso corporizado na Declaração Universal exige mais do que uma atitude meramente defensiva em relação aos Direitos do Homem, justificada pela necessidade de protecção do indivíduo. Trata-se (...) de promover o empenhamento de todos na criação dos espaços públicos necessários ao exercício efectivo de uma cidadania universal» (Baptista, I (2000). “O Universal na Era da Globalização”: in: Adalberto Dias de Carvalho (org.), A Educação e os Limites dos Direitos Humanos. Porto, Porto Editora, pp. 143-146). Todos sabemos como são importantes as mais diferentes declarações, cartas e convenções, na medida em que representam mecanismos de controlo e de protecção dos indivíduos, contudo, a responsabilidade não pode ser remetida para o sentido estrito de falta, pois esta, como sanção, pode apenas pressupor, «na exclusividade da regra da justiça, a subordinação da autonomia ao controlo assim como da cooperação à competência» (Pereira, PC, (2000). “Nos Limites do Dizer e do Pensar: os Direitos Humanos” in: Adalberto Dias de Carvalho (org.) Op. Cit., p.156). A competência e o controlo podem caracterizar os discursos preventivos, mas não são suficientes no que respeita à emergência de uma consciência solidária capaz de compreender as diferenças. O que implica não termos apenas em conta os discursos preventivos, no sentido de preservar, que muitas vezes nos afasta da cooperação, mas uma dinâmica viva entre solidariedade e responsabilidade, no sentido de ultrapassarmos o formalismo (cf. Ibid., ibidem).

¹²¹ Arendt, H (2001). A Condição Humana. Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água.

¹²² Kymlicka, W (2002). Contemporary Political Philosophy: An Introduction. 2ª ed., Oxford, Oxford University Press.

dade) de que faz parte, abdicando de forma indiferente dessa prerrogativa em favor daqueles que, no seu entender, são políticos profissionais.

Esta ideia esconde intencionalidades que a justificação *a posteriori* pretende escamotear. Se pusermos em confronto duas das principais concepções de democracia, hoje consideradas, diremos que de um lado está a concepção que afirma que uma sociedade democrática é aquela em que as pessoas dispõem de meios que lhes permitem participar, de maneira significativa, no governo dos seus assuntos próprios. Nela, o cidadão afirma-se pela acção consciente que resulta do conhecimento e da razão, ou seja, do seu livre exame crítico e da sua condição de indivíduo autónomo e afirmativo. Nesta concepção, os meios de comunicação são livres e abertos. Em regra, é para esta configuração que aponta o discurso político público, porque adequado aos estereótipos legitimados por um optimismo antropológico (de raiz essencialmente teórica) no mundo Ocidental, do valor inestimável da noção de pessoa. Do outro lado, uma concepção alternativa que considera que as pessoas devem ser impossibilitadas de conduzir os seus próprios assuntos e que os *media* devem ser sujeitos a um controlo eficaz. Este paradigma político caracteriza-se, na esmagadora maioria dos casos, por não se dizer em público, a não ser nos casos daqueles que existem, minoritariamente e quase sem expressão, nas margens extremas do espaço político. Importa salientar que apesar de não se dizer, esta é a concepção dominante, bastando, sem necessitar de grandes justificações ou análises, olhar para a forma como o poder político se comporta no seu exercício¹²⁴.

A fórmula encontrada nos regimes políticos ocidentais é “empanturrar” as pessoas de “liberdade”, sobretudo da liberdade de expressão, de tal forma que os cidadãos, não sentindo restrições à exposição das suas ideias, acabam

por sentir que essa liberdade é inconsequente. O excesso de liberdade acaba por funcionar como um renovado acto de censura.

O acontecimento é manipulado. O imaginário (como acontecimento real) é introduzido no quotidiano de tal forma que o cidadão já não dispõe de condições de filtrar o que é do estrito domínio do imaginário e do preciso domínio do real. A crise, social e económica, é real ou imaginária? A insegurança justifica a aplicação generalizada do *olho informático* aos mais díspares espaços? Ou a segurança, ou em nome dela, serve de pretexto para alargar os mecanismos de controlo sobre o que até há bem pouco tempo no mundo Ocidental era intocável: a esfera da intimidade? O acontecimento (real ou manipulado) funciona como pretexto para que os ditos regimes democráticos actuem de forma “totalitária”.

Pelo menos em tese, a qualidade de um regime democrático depende, em grande parte, da participação dos cidadãos no processo político e no reforço de uma transversalidade necessária a um espaço público dialógico. Há assim um conjunto de virtudes cívicas que são exigíveis a um cidadão, das quais se destacam a capacidade para avaliar criticamente a actuação dos governantes e a disponibilidade para se entregar à discussão pública sobre os acontecimentos que ocorrem no seu seio.

Os regimes democráticos reivindicam dos seus cidadãos, pelo menos no domínio estritamente doutrinário ou formal, a predisposição para se entregarem à discussão pública, plural e crítica. Contudo, sempre que esses cidadãos se dispõem a contribuir criticamente para essa discussão, a reacção dos que detêm o poder revela-se contraditória em relação aos princípios inicialmente defendidos. Na discussão pública, porém, os políticos tanto podem recorrer à persuasão racional como à manipulação. Procuram persuadir racionalmente se, no debate, procuram dar às pessoas razões para mudar de ideias; manipulam se procuram, no debate, levar as pessoas a mudar de ideias impedindo-as de pensar. Dispõem de muitas formas para o concretizar –o apelo a motivos, o recurso a ameaças, etc–. Num debate público, a discussão dará lugar à negociação se, em lugar de visar a persuasão racional, os políticos procurarem a manipulação. Nessa conjuntura, a ideia vencedora não será eventualmente a mais razoável, mas antes a que apresentar maior poder negocial. Ou seja, a ideia vencedora é a que consegue instalar-se demagogicamente no interior do imaginário do receptor, convencendo-o de um ganho que resultou dessa aparente negociação e onde a sedução –propositadamente como estratégia de persuasão– deixou de ser, aparentemente, recurso.

¹²⁴ Em *A Manipulação dos Media – Os efeitos extraordinários da propaganda* (2003, p. 13), Noam Chomsky faz a genealogia do não dizer político em público, para de seguida preparar, pela propaganda, a opinião pública a afirmar o oculto do não dito. Recuando ao governo de Woodrow Wilson, que foi eleito presidente em 1916, sob o lema “Paz sem Vitória”, Chomsky descreve como uma população pacifista, nada interessada em entrar na I Guerra Mundial, se transforma (com o contributo dos intelectuais progressistas) numa população histórica e motivada para a luta contra os alemães convencidos que com essa disponibilidade podiam salvar o mundo. E conclui: «Isto funcionou. Funcionou mesmo muito bem. E ensinou uma lição: a propaganda do Estado, sempre que apoiada pelas classes educadas, e não sofra desvios, pode ter um efeito enorme, foi uma lição que Hitler aprendeu, bem como muitos outros, e tem sido aplicada até hoje».

Todavia, como a sedução está desmascarada, como estratégia política, o político já não a utiliza como recurso explícito, procura negar-se como sedutor através de ideias e de propostas que (indo contra um grupo de pessoas –alguns grupos profissionais–, interesses instalados, privilégios, etc.) sejam capazes de mobilizar a maioria para a guerra contra alguns. Esta ideia, profundamente sedutora das massas, transfere a intensidade da sedução para uma relação de vingança justificada, entre as massas e esses grupos. O sedutor político fica ilusoriamente de fora mas, como expoente e meio legitimador dessa vingança, acabará por colher os lucros nas urnas¹²⁵.

Uma virtude fundamental da cidadania é a atitude crítica perante a autoridade. Ora, muitas associações não cultivam a atitude crítica perante a autoridade, mas antes a deferência, a aceitação passiva e subserviente em relação a essa autoridade. É o que acontece em muitas instituições religiosas e políticas. Circunscritas a esse núcleo, nada há de errado nesta atitude, desde que os seus membros aceitem essas regras. Contudo, quando analisamos a sua relação numa perspectiva mais abrangente e dinâmica com a sociedade que a abriga, o problema é consideravelmente outro. O modelo de aceitação, passiva e subserviente da autoridade vivenciada no seio de um qualquer grupo, não pode impor-se de tal forma que limite essa atitude crítica de se ser cidadão numa sociedade democrática. A assunção dessa desistência crítica significa que os seus membros não estão apenas a negligenciar virtudes importantes para a cidadania, como estão a cultivar virtudes incompatíveis com a cidadania¹²⁶.

Esta situação pode ser vista como um claro esvaziamento e perda de vitalidade da esfera pública. Contudo julgamos que tal não aconteceu, pois o que sobreveio tem a ver com uma alteração significativa das circunstâncias em que ela é vivida e é exercida. A compreensão deste *acontecimento* exige

¹²⁵ Este jogo tem levado a que «na política, o protótipo do sedutor é o demagogo (...) O demagogo é aquele que pretende convencer-nos de ser o bom candidato ou o bom titular do posto que ocupa. Usará, para isso, estratégias diversas a fim de conseguir que o auditório creia que pensa como ele. Melhor: dirigindo-se a vários auditórios particulares, fará crer a cada um que pensa como ele (...) O sedutor não é um dedutor. Não afirma a sua própria opinião, infiltra-se na opinião alheia (...) O exercício demagógico implica uma incrível maleabilidade e exige, muitas vezes, a construção de um vocabulário político –ou comercial– suficientemente ambíguo para que as mesmas palavras possam metamorfosear-se em função da expectativa de cada um dos auditórios que a recebem» (Breton, Ph (1994). *A Utopia da Comunicação*. Trad., Serafim Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 87-88).

¹²⁶ Viver sob um regime democrático não garante por si mesmo a realização da cidadania.

uma análise sobre o novo significado semântico de espaço público. Este já não representa o lugar encarnado do bem comum ou o espaço de expressão identitária, mas o lugar de uma casta (dita aristocrática noutros tempos) que se serve e se apossa dele para reforçar o controlo social, político e de intervenção do cidadão comum. Se outrora a esfera pública se configurava actuante e interventora, funcionando como instrumento regulador do poder político, hoje, esse espaço está sob o domínio de quem detém o poder.

Em nome de uma qualquer crise, real ou instrumentalizada, os indivíduos são remetidos para uma condição de anonimato e de consumo. Este modelo económico, transposto para o poder político e social, implica uma perda para o cidadão e para o seu poder de intervenção¹²⁷.

Quando elegemos a participação crítica na vida pública, estamos a exprimir a nossa pertença e o nosso interesse pelas opções que se decidem numa comunidade política. Procuramos adquirir, desse modo, uma identidade que queremos partilhar com quem quer que pertença a essa comunidade. É nesse sentido que dizemos que a cidadania possui uma função integradora. Potenciar a participação dos indivíduos na vida pública é uma maneira de integrar os indivíduos e os grupos na sociedade e procurar evitar a exclusão social.

Existem, porém, alguns grupos minoritários que não obstante possuírem direitos de cidadania iguais, se sentem ainda, de uma forma ou de outra, por esta ou aquela razão, à margem dessa sociedade. O que neste contexto está posto em causa é uma certa noção universal de cidadania que, enraizada nas tradições culturais do Ocidente, tem originado uma denunciada opressão, baseada numa discriminação e numa dificuldade de afirmação da diferença reclamada por essas minorias¹²⁸. Isto sugeriu, para alguns, que a integração de certos indivíduos na sociedade deve também contemplar a sua pertença a um determinado grupo com idiossincrasias muito particulares. A adopção de um modelo de cidadania cultural (eu sou cidadão na/da minha cultura) na prática nega, pela recusa, as diferenças sociais e culturais e faz com que os indivíduos tenham que, eventualmente, abandonar as suas experiências pessoais, perdendo-se, desse modo, as suas identidades num persistente con-

¹²⁷ Tal como acontece com as multinacionais, ou com os grandes grupos económicos que originam a falência das pequenas e médias empresas, para daí aumentarem, para si, o número de consumidores. O cidadão perde o seu estatuto porque se transforma em súbdito, alienando a sua vontade à de outrem.

¹²⁸ Sejam as minorias étnicas, religiosas ou outros grupos que pela sua identidade sexual ou cultural se constituem em diferenciação.

frito entre uma maioria que o quer continuar a ser, na especificidade que a constitui, e uma minoria que, reclamando o mesmo, se quer impor pela diferença cultural. É neste sentido que uma concepção abstracta e inacessível de cidadania acaba por servir de matriz ao próprio conflito.

A problemática que decorre desta constatação exige uma profunda reflexão. Uma noção pretensamente universal de cidadania constitui-se formal e suficientemente ampla de forma a ser capaz de abranger as diferentes e diversas formas de ser cidadão, sustentadas em valores capazes de promover a coexistência pacífica, o respeito pela diferença, pela liberdade religiosa, política e filosófica; enfim, o respeito pelas minorias. Caracterizada deste modo, uma cidadania tolerante para com o Outro (estrangeiro, estranho, professando esta ou aquela religião, esta ou aquela opção de vida) é a representação de uma cidadania de acolhimento, de abertura e de diálogo. Então o que se impõe é procurar compreender as razões dos conflitos nas sociedades ocidentais, sobretudo europeias, continuarem a manifestar afirmações radicalizadas de formas de estar e de ser que se reforçam pelo e no conflito para com uma maioria que já não reage enquanto tal mas por intermédio das forças policiais, remetendo o fenómeno não para uma questão de afirmação mas para o âmbito da ordem e da segurança¹²⁹.

Quem ousa criticar as minorias, mesmo quando elas desrespeitam as mais elementares regras de civilidade? Pertencer a uma minoria pode representar poder. Pela imposição/interdição cultural ou civilizacional, a maioria assiste, passivamente, a expressões de intolerância das minorias. Reféns da sua própria cultura, as maiorias ficam cativas de uma outra tirania (também ela recusada pelos valores que lhe presidem): a tirania das minorias.

Com efeito, os direitos de cidadania não podem depender do facto de se pertencer a este ou àquele grupo, a esta ou àquela cultura. A forma de promover uma cidadania sem carácter de exclusão é ter em consideração que existe uma identidade particular dos grupos sociais, mas qualquer construção

¹²⁹ Esta inacção a que temos vindo a assistir é consequência, em larga medida, de uma acção pedagógica endoutrinadora presente em alguns pressupostos da Declaração Universal dos Direitos do Homem, na medida em existe uma pressão ideológica sobre os povos do Ocidente desenvolvido, no sentido desses pressupostos fazerem parte das prerrogativas constitucionais e, mesmo, da forma de conceber o indivíduo enquanto pessoa. Ser pessoa é ser tolerante com a diferença; tolerância que se transformou em condescendência; condescendência que se transformou em indiferença; indiferença que se transformou em impotência; impotência que se tem transformado em medo. O sentimento que nos varre é de interdição.

de uma política da diferença que os privilegie, por acção ou omissão, é, por si só, discriminatória pondo em causa toda a restante sociedade¹³⁰.

Se continuarmos a colocar o assento tónico apenas num dos pólos das relações sociais, persistiremos numa estratégia que não resolverá o problema. A ideia que afirma que só através de mecanismos que reconheçam as vozes distintas e as perspectivas dos grupos oprimidos será possível alcançar a igualdade, manter a ordem e aspirar a uma política mais justa, a que Iris Marion Young¹³¹ chama «cidadania diferenciada», esquece que, na grande parte dos casos, existe nas sociedades ocidentais a convicção e a certeza pelas dinâmicas sociais que a um diferente lhe estão garantidos os mesmos direitos reservados ao outro diferente que serve de referência à sua identidade e condição. Além do mais, o ideal democrático consiste em tratar todos os indivíduos como pessoas com direitos iguais perante a lei. À luz deste pressuposto, o conceito de «cidadania diferenciada» encerra uma contradição nos termos. Uma cidadania diferenciada acabaria por fortalecer, em lugar de reduzir ou eliminar, a exclusão de determinados grupos que constituem a sociedade, acabando por estabelecer-se como um obstáculo ao vínculo e à solidariedade entre os diferentes grupos que compõem uma comunidade.

A noção de *cidadania diferenciada* exige, todavia, que se faça a distinção entre os grupos que reivindicam o reconhecimento da sua diferença a fim de facilitar a integração e os grupos que reclamam a sua diferença com a finalidade de rejeitar a integração. No primeiro caso, estão grupos como os homossexuais, os imigrantes, etc. Estes grupos consideram-se em desvantagem em termos de participação na vida pública, por circunstâncias históricas e de mentalidade, mas defendem a sua plena integração na sociedade. No segundo caso, estão grupos que, em lugar de procurarem a integração na sociedade, reivindicam a sua autonomia relativamente a ela. Este é, sobretudo, o caso das minorias nacionais. Consideramo-la, pois, como uma razão, entre outras, que tem levado os países com minorias nacionais a enfrentar o problema de consolidação da sua unidade social. De um lado, temos o Estado

¹³⁰ A democracia, como sistema, possui, de facto, deveres acrescidos em relação aos que se encontram fragilizados (por pertencer a uma minoria étnica, religiosa, política ou não possuírem suficiente poder de representatividade), mas não pode o mesmo sistema ser permissivo em relação aos deveres violados e, muitas vezes, justificados em nome de uma condição de minoria que, frequentemente, transforma a sua inicial fragilidade em poder intimidador em relação a uma larga maioria da população.

¹³¹ Young, IM (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.

que procura promover a identidade nacional e, do outro lado, as minorias que procuram promover uma identidade própria.

Contudo, este é apenas um dos pólos do problema. No pólo diametralmente oposto estão alguns grupos que, não obstante possuírem, de igual modo, direitos de cidadania iguais (de acordo com a Constituição), se sentem ainda, de uma forma ou de outra, à margem da sociedade civil, pois consideram que apesar de lhe pertencerem querem manter-se afastada dela. Querem criar fronteiras claras em relação a uma realidade concreta, real, negativa em confronto com a sua, também ela real, mas de uma configuração, intencionalmente, auto-segregada *limpa e positiva*. É o caso daqueles que dominam o espaço do poder e o dilatam ao tradicional espaço público, o controlam em virtude deste se encontrar espartilhado e pulverizado por uma diversidade incomunicante e solipsista. São aqueles que falam do *Outro* como estranho e diferente de si; são aqueles que falam dos outros como *o povo* e se colocam fora dele.

3. Política e Tecnologia. Da natureza subjectiva à coisa subjectiva

A esfera pública começa também a ser reconfigurada através do espaço tradicionalmente privado, justamente por intermédio das novas tecnologias, uma vez que a revitalização do poder interventor, do debate e da informação, está circunscrita ao nosso computador pessoal. Este espaço privado tem-se projectado numa transfiguração que faz dele um espaço, por excelência, de diálogo, de debate, de intervenção e de regulação do próprio poder político; páginas pessoais, blogues, comentários aos acontecimentos, nos jornais e revistas *on line*... De facto, a emergência e o aperfeiçoamento das tecnologias da informação e da comunicação têm expandido o campo de participação democrática criando uma nova ágora de intervenção política¹³².

Contudo, também sabemos que a *ágora*, tecnologicamente mediada, pode estar longe de uma *vontade de poder*, de uma *expansão do horizonte da acção humana*; ao contrário, as novas tecnologias podem mesmo comportar uma exacerbação da lógica da representação. A nova "vida digitalizada" da cidadania abre, com efeito, novos espaços, novas formas de comunicação e de pensamento, mas não podemos deixar de equacionar como se transforma, na nova *ágora*, a vida pública e como se configuram as novas formas de sociabilidade e de eticidade.

¹³² O poder está atento a esta expansão, não sendo por isso estranho, a breve prazo, regulamentações mais restritas ao acesso e à utilização de toda a banda de possibilidades presentes na rede.

Se a história da filosofia não se separa da história da cidade como urbanidade, também a comunicação, como construção social, foi sempre indissociável das formações sociais. A filosofia encontra na cidade o lugar por excelência da convivência humana; a comunicação encontra nos actuais sofisticados sistemas tecnológicos a possibilidade da conectividade "total e perfeita", na medida em que o espaço da comunicação se apresenta agora como o "espaço de todos". Do mesmo modo que a *polis* comportava o desejo e expressão de civilização, a comunicação do universo tecnológico é valorizada como real alternativa para a reconstrução da esfera pública; o que implica a valorização da ciberdemocracia.

Lévy¹³³ considera o ciberespaço como um dos meios para a realização da cibercultura e para «um avanço decisivo em direcção a novas formas (mais evoluídas) de inteligência colectiva»¹³⁴. Contudo, Lévy considera que este projecto de inteligência colectiva pode configurar-se como um "projecto ambivalente". Pois ainda que o projecto de inteligência colectiva deva concretizar «o processo social de intercâmbio e de produção de conhecimentos»¹³⁵, superando o mero consumo das informações disponíveis ou o mero acesso a serviços interactivos, deve ser tida em conta a dificuldade em abranger todas as implicações sociais presentes na cultura tecnológica e o modo como se acede, como se interpreta, como se comunica ou como se determinam as tendências e os protagonistas.

O optimismo de Lévy¹³⁶ relaciona-se com a sua clara demarcação face aos que percebem o ciberespaço como «um mercado transparente e planetário de bens e serviços»¹³⁷.

Percebemos como Lévy pretende também demarcar a inteligência colectiva do aspecto meramente cognitivo, sublinhando a possibilidade do desenvolvimento de «uma liberdade essencial que incide sobre a ideia de

¹³³ Para Lévy a inteligência colectiva permite «aos seres humanos que conjuguem as suas imaginações e as suas inteligências pondo-as ao serviço do desenvolvimento e emancipação das pessoas» (Lévy, P (2000). Cibercultura. Trad., José Dias, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 229-230). O processo global de cooperação constituiu-se, assim, como um momento da história em que poderemos ultrapassar os egoísmos, de modo a expandirmos a nossa consciência.

¹³⁴ Lévy, P (2001). Filosofia World: o Mercado, o Ciberespaço, a Consciência. Trad., Carlos Aboim de Brito, Lisboa, Instituto Piaget, p. 108.

¹³⁵ Ibid., p. 65.

¹³⁶ Lévy, P (2000). Op. cit

¹³⁷ Ibid., p. 220.

identidade, sobre os mecanismos de dominação e de desencadeamento dos conflitos, sobre o desbloqueamento de uma comunicação confiscada, sobre a recuperação mútua de pensamentos isolados»¹³⁸, mas não podemos esquecer que o mundo das novas tecnologias implica profundas alterações da subjectividade, ainda que possam suscitar a expansão das figuras do humano.

Face à proclamada morte do sujeito e à perda das ilusões sobre o progresso como emancipação, não representará o desenho de uma inteligência colectiva, articulada com o ciberespaço, o desejo e afirmação de uma nova transcendência humana? Continuará, ou não, a contar o pós-humano e o pós-orgânico a história da humanidade como uma *estória-outra*, como *estória* de uma subjectividade desconhecida?

A história da filosofia como história da humanidade é também a história da afirmação do sujeito que se revela numa tensão complexa. A construção da subjectividade, refira-se brevemente, implicou dualismos como alma/corpo, homem/máquina ou humano/não humano, que traduziam, no entanto, um sujeito confiante nas suas próprias capacidades. Dualismos que, com efeito, enclausuram a intimidade e a alteridade na unidade da vida consciente e colocam em causa a relação com a exterioridade. No entanto, é nesse contexto que a paixão (Descartes), emergência de uma consciência exterior, abre uma fissura na consciência de si e emerge como marca da humanidade.

Se na modernidade podemos falar da natureza subjectiva, na era do ciberespaço, a subjectividade configura-se como a “coisa subjectiva”, na medida em que a interioridade se encontra na exterioridade, própria da uniformização do artificial, própria dos desígnios mecânicos de padronização do humano, esquecendo-se, então, a subjectividade como condição de distinção, de diferença.

Face ao racionalismo que, no entanto, se confrontou com a paixão, a racionalização contemporânea (tecnológica e virtual) integra progressivamente a natureza subjectiva numa rede de imagens e de mundos virtuais que podem implicar o empobrecimento da nossa experiência de mundo. Esta nova configuração do humano pode, no entanto, permitir falar da expansão da consciência, mas estabelece, também, uma busca da identidade cada vez mais ligada a preocupações narcisistas e hedonistas e comporta, deste modo, uma “subjectividade” mais frágil e superficial, mais susceptível à ruptura, aos conflitos, à exclusão.

¹³⁸ Lévy, P (1997). *A Inteligência Colectiva. Para uma Antropologia do Ciberespaço*. Trad. Carlos Gaspar e Fátima Leal Gaspar, Lisboa, p. 19.

«Se utopia da comunicação se foi edificando sustentada na promessa, reiteradamente anunciada, da possibilidade de uma conexão global de todos os habitantes do planeta, e que McLuhan consagrou na designação de “aldeia global”, na aurora do século XXI, a digital divide, “fractura digital” continua a demonstrar que a exclusão não foi banida e que as tecnologias da informação e comunicação não conseguem rasurar os abismos que teimam em separar as populações»¹³⁹.

A nossa confiança é cada vez mais depositada em sistemas abstractos em detrimento da confiança nas pessoas. O novo universo tecnológico não afecta apenas os grandes sistemas políticos e económicos, mas interfere também de forma ameaçadora no íntimo de cada um.

E mesmo que as novas “criações”, como por exemplo a emergência de uma “supra-natureza”, venham a configurar diferentes possibilidades de sobrevivência para o homem, a subjectividade aparecerá transformada num processo de exterioridade radical que, na ilusão da extensão da identidade pela conectividade, revela, simultaneamente, uma *identidade sem proximidade e sem distância*.

Se o sujeito soberano, da modernidade, se deu em puro pensamento, como recolhimento —como retracção face ao outro e ao mundo—, a cultura virtual e digital, dada no hibridismo entre o sujeito e a máquina, não só radicaliza a exterioridade absoluta como anula a diferença, fundamental para a construção da identidade e da cidadania.

O triângulo Ciência, Tecnologia e Sociedade, no qual vivemos e pensamos, introduz novas questões do ponto de vista filosófico, que implicam reequacionar a sociedade civil à luz da ética e da filosofia política. E o acesso à compreensão dos fenómenos da contemporaneidade não pode ser alheio a essa triangulação.

O desenvolvimento tecnocientífico, ao atingir o homem na sua condição ontológica de ser de relação e de comunicação, na sua intimidade e subjectividade, exige pensarmos renovadamente a espacialidade como dimensão essencial da vida humana.

O espaço *ciber* permitirá, em princípio, o desenvolvimento de modos mais avançados de participação pública e de expressão de opiniões e crenças,

¹³⁹ Escola, J (2007). “Para uma ética da informática”: in: *Itinerários de Filosofia da Educação*, nº 5, Revista do Gabinete de Filosofia da Educação; Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Coordenação Editorial Edições Afrontamento, p. 47.

mas tendo em conta que estamos agora face a um espaço –completamente distinto do espaço físico, natural da *polis*– de objectos, virtuais, a subjectividade vê-se ameaçada num mundo de objectos, de sítios, espaços privados.

A afirmação da subjectividade comporta, ou comportava, a afirmação de um sujeito no domínio social, admitindo o *Outro*, como temos vindo a sublinhar, e o corpo-objecto, da modernidade, era condição da diferença do eu pensante; a identidade como consciência de si vivia dessa diferença, dessa dicotomia. Hoje, os objectos virtuais não marcam essa diferença, necessária à constituição do *eu*; a mudança dá-se na substituição das *dicotomias* pelas *simbioses*. E são estas simbioses que nos devem levar a repensar a subjectividade, sejam elas pós-humanas ou trans-humanas. A reflexão nada tem a ganhar, pensamos, com perspectivas apocalípticas; pelo contrário, podemos até superar algumas fragilidades, inaugurando um novo futuro para a espécie; mas a hibridação contemporânea coloca indiscutivelmente uma dificuldade fundamental: a distinção entre o *eu* e o *outro*. Face a esta dificuldade e aos híbridos assistiremos provavelmente ao nascimento de uma nova subjectividade, ainda por delinear mas não necessariamente desumana; e as noções de comunidade e de cidadania terão, certamente, outras configurações. Os novos meios tecnológicos podem mesmo ajudar a superar o *deficit democrático*, pelo alargamento universal do diálogo e pelas novas modalidades de inclusão; mas independentemente da euforia ou do cepticismo, o mais urgente é podermos compreender a fronteira entre a participação/empenhamento política/o dos indivíduos e a sua monitorização e vigilância. Não se trata apenas de uma abertura do espaço público mas, também, da transformação da actividade política em actividade tecnológica.

Esta transformação, dada em hibridismo entre a tecnologia (como mundo de possibilidades técnicas) e a política (como participação e tomada de decisões), pode provocar uma mais grave mutação: a da democracia (e cidadania) *substantiva* numa democracia (e cidadania) de *procedimentos*.

A tecnocultura pode, ainda, obliterar o homem como unidade dramaticamente diferenciada, na medida em que a diversidade (humana), agora, diluída na ausência de fronteiras e submetida a uma processualidade instrumental pode, enfim, levar a um relativismo bem diferente do pluralismo necessário à vida da cidadania¹⁴⁰.

¹⁴⁰ No relativismo as diferenças culturais são olhadas isoladamente, o que significa a ausência de valores universais, esquecendo-se, assim, o que nos é comum e engendrando-se, então, uma crise de identidade.

Mas face aos riscos e desafios da cidadania digital, a nossa mobilização pode e deve constituir-se, desde já, como *apropriação*, no sentido apontado por Javier Bustamante:

«En definitiva, nos enfrentamos a la necesidad de una apropiación social de las nuevas tecnologías. Con ello deberíamos aprender a cultivar una cultura socio-técnica, es decir, social y técnica al mismo tiempo, en las nuevas generaciones que van a diseñar, a través de decisiones técnicas y políticas, el futuro de esta sociedad. En una sociedad que tiene como meta deseable profundizar en la solidaridad y en un concepto de democracia que implique una participación cada vez más amplia de los ciudadanos en la toma de decisiones que afectan a su vida y intereses, esta cultura se constituye como una verdadera infraestructura de participación, una condición básica necesaria para incrementar la presencia ciudadana en la vida pública a través de una mayor información tecnológica. Por todo ello, crear una mayor conciencia de la importancia de las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad dentro de una cultura digital se revela así como una de las metas más importantes que la educación debe plantearse hoy en día si realmente queremos lograr una sociedad más humana, justa y solidaria, en que la ciencia y tecnología sean herramientas fundamentales en la promoción de fines socialmente relevantes, comenzando por la solidaridad, la dignidad y la justicia social»¹⁴¹.

Contudo, se a apropriação pode superar a nossa resistência às tecnologias e ajudar a ultrapassar o elitismo da cultura tecnológica, pode também vir a traduzir, estamos conscientes, uma colonização por parte de pequenos grupos formados pela afinidade de interesses. Neste sentido, o movimento de apropriação exige uma distância necessária à reflexão crítica. O que nos coloca face ao fundamental papel da educação cada vez mais criativa; na medida em que requer a construção e a transmissão de um duplo saber: objectivamente, um conhecimento das causas físicas; subjectivamente, um conhecimento dos fins humanos¹⁴².

¹⁴¹ Bustamante, J (2006). “Ecología de la comunicación, gobierno electrónico y cibercultura”, *Líbero*, v.9, nº. 17, Programa de Pós-graduação. Faculdade Cáspier Líbero, p. 112.

¹⁴² Jonas, H (1998). *Pour une éthique du futur*; trad. Sabine Cornille, Philippe Ivernel, Paris, Payot/Rivages.