

Universalismo e globalismo*

Em 1992, a convite do Reitor da Universidade Autónoma de Lisboa, Professor Justino Mendes de Almeida, iniciei funções como Vice-reitor, cargo que ainda desempenho neste ano de 2007. Essas responsabilidades impediram-me de manter a mesma intensidade de trabalho docente, limitando assim o grande prazer de dar aulas. Em contrapartida, tive oportunidade de apoiar níveis exigentes de formação universitária, designadamente no domínio das Pós-Graduações, e de encorajar políticas tendentes ao desenvolvimento da investigação científica.

Em 13 de Dezembro de 1999, dia do aniversário da fundação da Universidade e data de abertura oficial do ano académico, coube-me apresentar a tradicional “oração de sapiência”, expressão arcaica para designar um discurso de fundo proferido perante convidados, professores e aquele grande número de recém-licenciados que recebem o seu diploma de fim de curso.

Optei por tratar os temas da globalidade e da universalidade sobre os quais me tinha debruçado abundantemente, quanto mais não seja a pretexto de uma das Cadeiras que leccionava, “Sociologia da globalização”, na Licenciatura em Sociologia e na Pós-Graduação em Jornalismo Internacional.

O nosso modo de representação do mundo contemporâneo está profundamente marcado pela ideia de que vivemos numa atmosfera globalizada. Digo bem “atmosfera”: uma expressão que evoca algo de fluido e envolvente, apontando para uma realidade – é certo – meio invisível e todavia supostamente presente mesmo nos interstícios das nossas existências. A percepção de globalidade parece ter-se infiltrado na consciência acerca dos mais variados fenómenos, como se fosse um dado adquirido, irresistível na presente fase da história e provavelmente irreversível no que respeita ao futuro.

Uma percepção como esta deve ser submetida a crítica. O termo globalização entrou triunfalmente na nossa linguagem corrente, transitando com rapidez do vocabulário erudito para o quotidiano, quase se banalizando ao servir para designar demasiadas coisas, aliás catalogadas sob esse título com excessiva imprecisão. Eis quanto basta para exigir uma apreciação crítica. Uma crítica dirigida não apenas aos abusos na utilização do termo, como ainda à elucidação da sua capacidade para interpretar com algum rigor a realidade observável.

A vulgarização da ideia de globalidade dificilmente se poderia explicar se a mesma não tivesse uma dose de fundamento. A prontidão das comunicações à distância, a informação instantânea em tempo real, a disseminação de estereótipos culturais da mais diversa índole, a percepção de ameaças

* “Oração de Sapiência” proferida na abertura do ano académico da Universidade Autónoma de Lisboa, em 13 de Dezembro de 1999.

literalmente globais como as que pesam sobre a totalidade do eco-sistema, a produção de artefactos a partir de componentes oriundos de locais geograficamente espalhados, a larga escala de fluxos migratórios, turísticos, financeiros e tantos outros, são alguns dos factos cujo somatório parece indiciar que a qualificação de “global” pode ser aplicada com razão a um número significativo de fenómenos actuais.

Mas que globalidade? Se o termo “globalização” tem um sentido, ele aponta para uma espessa rede de interdependências ou uma densa malha de interações. Captar com o possível rigor os contornos desse processo obriga a ter em conta a sua complexidade e o conjunto de elementos que nele estão justamente interagindo. Sem estar agora a prolongar uma análise aqui descabida, convém pelo menos recapitular o travejamento do processo em causa.

Deixemos de momento de lado o debate acerca do carácter original ou, pelo contrário, já antigo do fenómeno da globalização. Diversos estudiosos consideram que a fase actual desse mesmo fenómeno não é mais do que o prosseguimento de um itinerário de longa duração, com antecedentes remotos no processo de internacionalização, iniciado pelo menos com as descobertas marítimas dos séculos XV e XVI. Outros, em sentido análogo, argumentam que no século passado, com a formação dos grandes impérios coloniais e os períodos de expressiva abertura dos mercados mundiais, existiu uma globalização porventura mais densa que a contemporânea. Mas por mais fortes que sejam estes antecedentes, não se poderá duvidar que a actualidade nos coloca perante um conjunto de circunstâncias razoavelmente originais.

Dimensões e equívocos da globalização

O que designamos por globalização prende-se com uma fantástica evolução científico-tecnológica. A capacidade de inovação manifestou-se sobretudo na electrónica – particularmente na micro-electrónica –, nos novos materiais, na cibernética, na telemática, na robótica, na genética, na biotecnologia. Um dos resultados mais brilhantes desta inovação traduziu-se na redução drástica dos tempos e dos custos de comunicação, tanto nos sistemas de transportes, como nos de telecomunicações. Ao mesmo tempo, atingiu-se uma capacidade (ainda há pouco difícil de imaginar) de processar, armazenar, cruzar e transmitir informação, afectando o modo de produção que passa a ser predominantemente de conhecimento intensivo. A mutação é de tal modo profunda que alguns consideram que se está em presença de uma transformação da própria natureza do sistema económico-social: a transição da sociedade industrial e do seu longo período de capitalismo fordista para a sociedade informacional (questão de primeira grandeza, mas que não é possível aqui sequer abordar).

Hesito em referir este aspecto da inovação científico-tecnológica em primeiro lugar, com receio de que tal afirmação possa ser interpretada à luz de um qualquer determinismo da tecnologia, a qual, por si mesma, determinaria a evolução das sociedades humanas. A ciência e a técnica, pelo contrário, são sempre socialmente marcadas, no sentido em que as decisões humanas e os contextos sociais são indispensáveis para a sua emergência.

Daí a vantagem em acrescentar de imediato a componente, digamos, político-ideológica deste processo. A globalização é também o produto de uma

orientação política intencional, adoptada e prosseguida com determinação, habitualmente identificada com a corrente do neo-liberalismo. Esta orientação política que, sendo uma ideologia, parece buscar legitimidade na proclamação do fim das ideologias, presume por vezes ter a última palavra sobre o curso da história e é portadora de uma influência directa nos processos económicos em três direcções fundamentais: a liberalização dos mercados, a privatização das empresas, a desregulamentação da economia. Ao enunciar estes três tópicos (a liberalização dos mercados, a privatização das empresas, a desregulamentação da economia) estou a recapitular numa fórmula brevíssima aquela que é talvez a maior convulsão dos nossos tempos, com relevantes consequências na retracção do poder dos Estados nacionais e com influências poderosas nos próprios modos de vida da humanidade como um todo.

Sendo ou não contingente, esta orientação parece ter um enorme êxito conjuntural, apesar de alguns já prenunciarem o seu declínio. A verdade é que ela simultaneamente provocou e beneficiou de transformações geopolíticas de envergadura. Em breve síntese: o sistema capitalista está em vias de ultimar o processo de absorção dos espaços pré-capitalistas e dos que se presumiam pós-capitalistas. Quanto aos primeiros, as sociedades dos três Continentes do Sul, porventura com os dragões asiáticos à cabeça, foram sendo incorporadas, por vezes de forma violenta, na lógica do mercado mundial. Quanto aos segundos, o desmoronar do império soviético levou também à incorporação no mesmo mercado de vastíssimas zonas euro-asiáticas. Para usar nomenclatura técnica de alguns autores estruturalistas, a economia-mundo capitalista tende a coincidir com a economia mundial. Tal fenómeno é, a um tempo, efeito e causa da globalização.

O conjunto destes factores leva a configurar um novo panorama macro-económico, traduzido num aumento quantitativo, que chega certamente a introduzir alterações qualitativas, da internacionalização ou da extroversão das economias, concretizada na mundialização das trocas, na adopção de padrões mundiais em crescente número de produtos, na multinacionalização das firmas, na deslocalização do processo produtivo e, sobretudo, no fluxo gigantesco de transacções financeiras de natureza especulativa.

Haverá nestes factores algo de novo, ou trata-se apenas do prolongamento de tendências que há muito se anunciavam? Há seguramente algo de novo, nem que seja a existência de um mercado que é pensado à escala mundial, de uma rede empresarial formando uma teia de dimensão global (aliás, provocando e exigindo importantes alterações nos modos de organização e de gestão do tecido empresarial) e de uma predominância absolutamente inovadora das transacções financeiras, que se multiplicam ao sabor da velocidade de circulação do dinheiro desmaterializado, quantas vezes distante da economia real. Basta lembrar que 90 % das transacções financeiras da economia transnacional não se realizam em função da economia real mas da economia simbólica.

Em suma, se queremos dar à palavra globalização um sentido rigoroso temos de a entender como um processo multidimensional, que inclui factores de ordem científico-tecnológica, informativo-comunicacional (logo sócio-cultural), político-ideológica, geopolítica, macro-económica.

Será o termo globalização adequado para exprimir uma tal complexidade de factores? Julgo discutível a sua adequação. A ideia de globalidade, por muito insinuante que seja, está sujeita a demasiadas contradições para ser recebida acriticamente. Na hora da verdade, a nossa globalidade revela-se pseudo-globalidade. Retomarei alguns aspectos mais à frente, mas desde já seja-me permitido adiantar que a globalização é acompanhada pela fragmentação, pois os seus processos são afinal circunscritos, gerando vastas zonas de distanciamento.

Conhece-se a forma abreviada de enunciar esta realidade: a globalização não é global. Ela permite que estejam conectadas entre si áreas cruciais do mundo contemporâneo, áreas geograficamente disseminadas, formando uma mancha descontínua que abrange a América do Norte, a Europa Ocidental, a região pilotada pelo Japão e outros diversos pontos do universo. Ficam porém de fora áreas certamente ainda mais vastas, ora existindo de permeio nas anteriores, ora localizando-se para além das margens da prosperidade. O globalismo dos nossos tempos não é um verdadeiro globalismo e contraria o verdadeiro universalismo. Mais ainda, o discurso universalista tem por vezes um efeito de ocultação de visões e de práticas exclusivistas. Note-se que atribuo a estas expressões um sentido que leva o termo globalidade (bem como globalismo ou globalização) para um significado mais objectivo, ligado aos processos sócio-económicos e políticos, reservando o termo universalismo para uma conotação mais subjectiva, próxima da consciência de...

Ao atendermos que o globalismo se distancia do verdadeiro universalismo, estamos perante uma questão inquietante, cuja elucidação passa pela própria ideia de universalismo e pela perscrutação dos sintomas, porventura subterrâneos, de anti-universalismo ou, como disse, de exclusivismo.

Percursos do universalismo

Seria fascinante conseguirmos refazer o itinerário da consciência humana até à noção de universalismo. Podemos admitir que tenha havido uma lenta evolução desde o nível de consciência das comunidades segmentárias, praticamente isoladas de outras comunidades, até à emergência e ao desenvolvimento da percepção de universal. Adaptando para o efeito a terminologia de Bergson (usada evidentemente num contexto bem distinto deste), seria possível falar da transição das sociedades fechadas para as sociedades abertas. Se tal evolução tivesse sido linear, seríamos tentados a concluir que só a abertura das sociedades permite o acesso ao universalismo.

Essa conclusão não é absolutamente segura. É provável que, mesmo em comunidades humanas que designamos apressadamente como primitivas, esteja presente o sentido do universal. Não nos contam os antropólogos que a disposição territorial da antiga aldeia chinesa reproduz com rigor uma certa imagem do universo, implantando-se as habitações numa lógica homóloga à dos pontos cardeais, como quem faz miniatura da totalidade? Aqui, como em tantas outras culturas, o micro-cosmos tenta reproduzir o macro-cosmos. O dispositivo local remete para o global à maneira de espaço da sua concentração.

Uma outra transição que interessaria explorar é a do aparecimento das religiões monoteístas e da sua possível relação com o despontar do sentido do

universalismo. Ao contrário do clã, onde o totem personifica o colectivo como entidade completa e fechada, o monoteísmo parece surgir curiosamente ligado a processos de abertura das sociedades, numa manifestação do que poderíamos chamar proto-imperialismo.

Segundo sugestivas teses históricas, uma das origens do monoteísmo remontaria ao antigo Egipto, ao tempo da XVIII dinastia de faraós, numa altura em que o poderio egípcio se estendia para a Núbia, a sul, até à terceira e depois à quarta catarata do Nilo, e para norte, até à actual Síria e ao Eufrates. O monoteísmo solar de Amenofis IV aparece depois dessa experiência de expansão, a qual, ao proporcionar o contacto com povos vizinhos, induziria a ideia de uma divindade comum, um deus único, até como factor de unificação de espaço político alargado. Para alguns autores será esta tradição a influenciar o monoteísmo judaico, bem como a aflorar nas posições filosóficas dos pré-socráticos.

Estamos assim confrontados com esta hipótese de o universalismo se articular com o monoteísmo. A convicção acerca da unicidade de Deus fundamentaria a consciência de fraternidade humana universal. Contra o particularismo dos ídolos e das divindades múltiplas e rivais, o Deus único seria o próprio fundamento da universalidade.

Uma aproximação deste género, porém, não nos autoriza a estabelecer qualquer correlação causa/efeito entre monoteísmo e universalismo. O caso da civilização grega, que à frente retomaremos, aí está a demonstrar como é compatível o politeísmo com o universalismo fundado ora na lei da natureza ora na racionalidade do ser humano.

Talvez a hipótese considerada (repito, a possível articulação entre universalismo e monoteísmo) se possa confirmar, mas o que parece certo é que as religiões monoteístas, se incorporaram uma notória vocação universalista, também cultivaram uma atitude anti-universalista que poderemos designar por exclusivismo.

Monoteísmo, universalismo, exclusivismo

Desde logo o judaísmo, considerado como a primeira grande expressão da crença monoteísta, cimentou valores de evidente alcance universal, ao mesmo tempo que reservou para si o exclusivo de “povo eleito”, único destinatário e portador da revelação divina. Este sentimento não floresceu apenas entre o povo hebraico – basta ver que ainda hoje os boers sul-africanos, descendentes dos huguenotes expulsos da Europa pelas guerras religiosas, alimentam a mística de povo eleito. Mas a cultura judaica é especialmente vulnerável à influência desse exclusivismo, tanto mais quanto nos finais do século XIX entra em cena o sionismo, fruto ele próprio da diáspora, dos pogroms, das perseguições e da ambição do retorno à terra prometida. Ainda hoje o conflito israelo-árabe é incompreensível sem a grelha de leitura da mística sionista.

Uma outra religião monoteísta faz da catolicidade, isto é, da universalidade, um dos seus atributos característicos. O cristianismo assenta no princípio paulino de que não há judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, pois todos são em Cristo. Dificilmente se encontra uma fundamentação tão clara para o princípio do universalismo. Mas este mesmo princípio doutrinal

não só foi historicamente desmentido pela prática – desde as cruzadas e as inquisições até ao simples enunciado da distinção crentes/pagãos – como ainda teologicamente subvertido pelo seu contraponto exclusivista: fora da Igreja não há salvação. Toda a Idade Média ficou assinalada por uma certa ideia de universalidade, cujas fronteiras porém coincidiam com as da cristandade, no exterior da qual se colocava toda a espécie de infiéis. Resta a contrapartida de que foram teólogos na Espanha católica do século XVI – Francisco de Vitória e Suarez – os que lançaram as bases de um universal direito das gentes, após o traumático contacto com os ameríndios na sequência da descoberta do novo mundo. Também aí Bartolomeu de las Casas fica como eminente símbolo do respeito pelo diferente, contra todas as formas de xenofobia.

Pelo seu lado, a terceira grande religião monoteísta, a islâmica, contra algumas aparências inclui também a vocação de universalidade. Para os muçulmanos a “umma” é a comunidade universal. Todavia, ela é comunidade de crentes, comunidade a um tempo sacerdotal, política, social e mesmo militar, logo permitindo a introdução do factor exclusivismo no seu próprio conceito. Daí talvez a propensão integrista para a intransigência sectária, embora não devamos identificar apressadamente o fundamentalismo com esses excessos. Na ausência de uma teologia progressista, o retorno ao islamismo apareceu, nestes últimos anos e em diversas regiões, como reacção a uma modernização descaracterizadora e opressiva. De qualquer modo é útil estarmos atentos ao que certos comentadores classificam como possível actual declínio dos fundamentalismos: desde a Frente Islâmica de Salvação na Argélia, até aos talibans do Afeganistão, passando pelas irmandades muçulmanas do Egipto, pelos sunitas do Sudão e pelos próprios xiitas iranianos.

Cosmopolitismos e antagonismos

Este vaivém entre universalismo e exclusivismo não o encontramos apenas nas religiões. Na antiguidade, os gregos referenciavam a “oikumênê”, a totalidade da terra habitada (a casa comum, diríamos hoje), para além da qual os espaços eram demasiado quentes ou demasiado frios para acolherem vida humana. Além disso, como já aludi, a civilização grega teorizou sobre a universalidade. É bem conhecido o universalismo de Platão, fundamentado na racionalidade do ser humano. Mas já antes os cínicos se definiam como cidadãos do mundo, kosmopolitês, gente sem cidade (a-polis), sem casa (a-oikos), que alcançava a liberdade a partir dessa negação de pertença, adoptando uma espécie de nomadismo filosófico radical. Esses mesmos cínicos, como mais tarde os estóicos romanos, desde Séneca a Marco António, aceitavam como única lei a da natureza, justamente dotada de universalidade.

Todavia, gregos e romanos, ciosos da sua cidadania, demarcavam-se dos bárbaros, cuja linguagem (bá-bá-bá... – bárbara) era para eles incompreensível, logo de condição humana duvidosa. A oposição cidadãos/bárbaros cristaliza desde esse passado remoto a linha de fronteira entre espaço de inclusão e espaço de exclusão.

Um antagonismo análogo vai atravessar boa parte da cultura ocidental: a oposição civilizado/selvagem. Reservando para si próprios o exclusivo da civilização (no que menosprezavam culturas ancestrais e sociedades

sofisticadas), os ocidentais persistiram em relegar os restantes povos para a categoria de selvagens, literalmente assimilados à selva, também ela lugar não humano. Tal pressuposto funcionou como legitimação histórica de formas de dominação que abrangeram vastíssimas áreas humanas e que atingiram níveis de violência tanto mais chocantes quanto eram praticados em nome da civilização.

Já nos nossos dias, um outro dualismo vai penetrar a mundividência corrente ao estabelecer a distinção desenvolvido/subdesenvolvido. No exacto período em que a internacionalização parecia favorecer uma leitura unitária da humanidade, demarcámos essa nova fronteira, à maneira de um equador não já topográfico mas humano, onde o chamado desenvolvimento – medido segundo critérios quantificados, estatísticos, ao serviço de barómetros economicamente redutores – é reputado atributo de superioridade, com a agravante de que os subdesenvolvidos são os ainda não desenvolvidos, os que se atrasaram num caminho em tudo idêntico ao dos avançados, caminho que lhes resta percorrer mimeticamente para recuperar atrasos (se é que estes são recuperáveis...).

Cidadãos/bárbaros, crentes/infieis, civilizados/selvagens, desenvolvidos/subdesenvolvidos: quantos exclusivismos encontramos no próprio coração dos universalismos, com base nestes binómios carregados de ideologias. No prolongado quadro de representações mentais onde a totalidade é figurada, a afirmação de universalidade aparece teimosamente associada à negação de outros que são relegados para o exterior do mapa onde traçámos a fronteira da aceitabilidade. O universo humano não é universal, é o “nosso” universo, em torno do qual gravitam corpos estranhos.

O universalismo na modernidade

Acontecerá o mesmo com o moderno universalismo? Se a antiguidade e o mundo das religiões monoteístas nos manifestou a permanente tensão entre universalismo e exclusivismo, a modernidade vai trazer-nos algo de novo? Esse universalismo moderno resulta de um emaranhado de raízes distintas, de entre as quais podemos salientar três: o heliocentrismo de Copérnico, o cosmopolitismo iluminista e o universalismo de mercado dos clássicos da economia.

A referência ao heliocentrismo justifica-se por razões quase cénicas ou visuais, na medida em que Copérnico – e depois Galileu – ao colocarem a terra a rolar numa órbita em torno do sol, refizeram a imagem da globalidade a partir da dimensão astronómica, sideral, diríamos holográfica, confirmada pelas descobertas marítimas e pela circum-navegação de Magalhães. A percepção de uma esfera onde a humanidade está contida permite entender esta como uma só, antecipando a figuração que os astronautas do século XX haveriam de vulgarizar, a visão da nave espacial terra, a terra azul como uma laranja, segundo a estranha premonição do poeta surrealista. Ao termos essa imagem do planeta, tornamo-nos observadores da nossa própria totalidade e adquirimos um suporte visual para o nosso universalismo.

Um outro filão é o do cosmopolitismo iluminista, réplica de temas que a cultura grega deixou como preciosa herança. Reencontramos aqui a racionalidade como fundamento da universalidade, já que é atributo de

qualquer ser humano, equiparando todos em dignidade. A razão é o elemento comum, susceptível de criar um entendimento geral, um traço de união entre os membros da única comunidade universal. Por seu lado, a experiência de contactos diversos para além das fronteiras, a nova facilidade das viagens, a concentração de distintos grupos nas cidades, geram o ambiente propriamente cosmopolita, aberto à universalidade, onde cada homem é cidadão do mundo.

Em terceiro lugar, a modernidade incorpora um novo universalismo de tipo especial, derivado do pensamento liberal da economia clássica nascida com Adam Smith. O mercado é doravante o novo alicerce do cosmopolitismo. O livre-câmbio, abolindo fronteiras, estabelece a república universal, com a vocação de unir todo o género humano numa comunidade económica onde consumidores e produtores encontram o necessário entendimento porque às necessidades de uns responde a livre iniciativa de outros. O mercador é agora o cidadão do mundo. Nessa república universal, o capital não tem pátria, como aliás o proletariado a não tem, conforme mais tarde proclamaria Karl Marx, ele próprio profeta de outro universalismo, um universalismo classista feito da solidariedade internacionalista e revolucionária.

Tudo parecia então estar preparado para um século, como o nosso, onde o triunfo do universalismo seria irrecusável. Todos os ingredientes estariam presentes para saborearmos essa percepção de uma humanidade enfim sentida como uma só. As trocas de produtos e de ideias, de mensagens e de emoções multiplicam-se exponencialmente. A linguagem científica criou códigos de compreensão de validade universal. Os povos reconhecem-se sem fronteiras. Os mesmos hábitos e gostos são partilhados por gente de todas as latitudes. A própria guerra se mundializou. Criaram-se organizações que, pela primeira vez na história, se assumem como de vocação universal. Os direitos que mutuamente damos por adquiridos já não são apenas os do cidadão, mas condensam-se em declarações ditas universais. A rede de influências fez-se tão forte que os acontecimentos se repercutem à distância gerando interdependências globais.

Enfrentamos, porém, como já vimos, um paradoxo de monta: a globalidade que imaginamos envolvente, sendo – como vimos – uma pseudo-globalidade, não traz consigo a marca da universalidade. A terminologia corrente não se engana a esse respeito: ao mesmo tempo que incorporou o termo globalização também vulgarizou a palavra exclusão. De algum modo, ambos são neologismos, na medida em que apontam para realidades cujo formato se pode considerar novo. O binómio globalização/exclusão, sendo contraditório nos seus próprios termos, provoca uma ferida no nosso universalismo. Tanto no interior de cada uma das nossas sociedades como à escala mundial, há um arquipélago cujas ilhas se conectam entre si, remetendo para o exterior multidões de marginalizados. Em vez de efeito de arrastamento, elevando harmoniosamente o nível geral da humanidade, o globalismo realmente existente tem um efeito de bifurcação e de afastamento. A percepção desta realidade é tão cruelmente evidente que julgo dispensar aqui mais argumentações.

Seremos ainda capazes de sentir esta situação como intolerável? Saberemos responder à exclusão e ao exclusivismo com um novo acordo que nos prepare para o globalismo no interior de uma consciência universalista?

Um novo contrato social?

Explicando um pouco: inclino-me a pensar que os nossos tempos exigem um novo contrato social, mas agora um contrato social mundial, alargando para a escala planetária o pacto considerado (embora em termos diferentes) por Hobbes e Rousseau, contrato certamente implícito (no sentido de não formalmente celebrado) mas nem por isso menos operativo, fruto de um consenso tão generalizado quanto possível, e que diga respeito às condições fundamentais da convivência humana, designadamente no que se refere à superação dos processos de exclusão em massa. Talvez comecem a existir possibilidades para essa ambição, porquanto despontam indícios da emergência do que poderíamos designar como espaço público mundial, pressuposto indispensável para a maturação de um consenso de vasta escala. Não é certo que seja possível ou sequer desejável que estejamos todos de acordo acerca do quadro completo de valores em que nos havemos de movimentar, mas é vital que cheguemos a acordo quanto a procedimentos básicos e alguns valores igualmente basilares para a nossa vida em comum enquanto humanidade.

Não são só os filósofos, com relevo para os alemães Karl-Otto Apel ou, à sua maneira, Jürgen Habermas, que reclamam uma macro-ética planetária. Tem havido propostas dignas de atenção que avançam mesmo conteúdos para o que poderia ser esse novo contrato social mundial. Vejamos dois exemplos.

Em 1993, a cidade de Chicago acolheu uma assembleia do chamado Parlamento das Religiões, iniciativa de dois catedráticos da Universidade alemã de Tübinga, Hans Küng e Karl-Josef Kusche, reunindo cristãos e sikhs, judeus e muçulmanos, hindus e budistas, taoístas e neo-pagãos. Dessa assembleia resultou uma declaração onde figuram quatro compromissos fundamentais para uma nova ética mundial: o compromisso a favor de uma cultura de não-violência e de respeito por qualquer forma de vida; o compromisso a favor de uma cultura da solidariedade e de uma ordem económica justa; o compromisso a favor de uma cultura de tolerância e de um estilo de vida honrada e verdadeira; o compromisso a favor de uma cultura de igualdade e de companheirismo entre homem e mulher.

De modo análogo, o chamado Grupo de Lisboa, que elaborou o relatório sobre os “Limites à competição” de 1994, propõe quatro contratos globais: o contrato para as necessidades básicas (com vista a remover as desigualdades), o contrato cultural (pela tolerância e o diálogo das culturas), o contrato democrático (a caminho da governação global) e o contrato pelo planeta terra (com vista à sustentabilidade do desenvolvimento e à salvaguarda do ecossistema).

Aproximações deste género, como de resto a referência absolutamente obrigatória à universalidade dos direitos humanos, devem representar marcos num caminho em direcção a um novo contrato social mundial, um contrato situado no território de fronteira do ético e do jurídico, onde o movimento pela inclusão seja mais forte que as dinâmicas de exclusão, ou seja, onde o universalismo transforme o pseudo-globalismo numa nova globalidade que ambicione um pouco mais de humanização. As traves mestras de tal contrato deveriam consistir na superação da violência, incluindo a abolição da guerra

nas relações internacionais, no respeito pela diversidade das culturas, na subordinação do económico ao humano e ao social, na igualdade complementar do masculino e do feminino, nos procedimentos democráticos da vida política, na recuperação de uma correcta relação com a natureza.

Um novo universalismo assente num código de conduta deste tipo deveria ser globalizante mas de modo algum totalizante. Entendamo-nos sobre as palavras. O ponto de vista totalizante é aquele que ambiciona captar o ser humano como totalidade, presumindo deter a compreensão da vida, da sociedade, da história, como que possuindo a ideia de bem universal que a todos se imporia de modo irrefutável. A experiência mostra como é arriscada qualquer visão totalizante e com quanta facilidade ela desliza para totalitária. O universalismo que se preconiza tem uma necessária dimensão global, mas evita em absoluto a visão totalizante.

O indivíduo para além do individualismo

O melhor antídoto para essa tentação totalizante ou mesmo totalitária é o inalienável respeito pelo indivíduo, já que na comunidade humana os indivíduos não são apenas partes de um todo, cada um deles é um todo, dotado de capacidade e de legitimidade para escolher os seus próprios objectivos e de definir as suas próprias estratégias. Na nossa cultura ocidental o individualismo tem uma história de não poucas vicissitudes, desde as suas origens que remontam à Reforma protestante (com o princípio do livre exame) e ao Cogito cartesiano (onde o homem é definido, no singular, como ser pensante), passando pelas revoluções liberais do século XIX. Mas para além dessas vicissitudes, a perspectiva do indivíduo – do sujeito – resta como dimensão incontornável da condição humana.

É verdade que alguns consideram o individualismo como uma característica (quem sabe, uma tara) do estilo de vida contemporâneo e analisam mesmo os dois pólos tendencialmente dominantes no actual modo de ser: o “self” e a “net”, o “eu próprio” e a “teia” global com a qual cada um está conectado. Aqui se articulariam o globalismo e o individualismo, numa síntese porventura perversa, pois subsistiria sem mediações, sem patamares intermédios, numa situação de solidão emocional, de vazio político e de economia virtual. Talvez esta perversão se confirme, embora o nosso tempo também assista à manifestação, por vezes violenta, de afirmações identitárias, de tribos, de grupos de pertença, onde persistem as mediações entre o indivíduo e a globalidade. A questão importante é que essas identidades sejam abertas, à maneira de Sarajevo, cidade que era à partida lugar de pluralismo e de convivência, espaço de coexistência de sérvios, de croatas, de bósnios..., cidade que fica neste fim de século como símbolo de um mundo possível, cidade que por isso mesmo os agentes de limpezas étnicas tentaram eliminar, por insuportável.

Seja como for, o que importa sublinhar é a compatibilidade entre o universal e o individual. Longe de se oporem, reclamam-se mutuamente. Desde logo porque o humano atinge a universalidade não forçosamente pela estilização ou pela formalização abstracta, mas antes pela capacidade de enraizamento no concreto, na condição de ser profundo. Quer dizer: um escritor, por exemplo, alcança valor universal não pela generalização ou desnudamento, mas pela atenção penetrante ao particular. “Os irmãos Karamazov” de Dostoievski só é

de todos os tempos e lugares porque é enraizadamente russo do século XIX. Quando é profundo, o singular universaliza-se. Inversamente na profundidade de cada indivíduo está presente a universalidade.

Em suma, face ao globalismo triunfante, mesmo sendo ele pseudo-globalismo já que convive e até provoca exclusões e exclusivismos, cabe-nos recuperar o universalismo, que está longe de absorver o indivíduo na totalidade, e que se deveria consubstanciar, entre outras exigências, num novo contrato social de âmbito mundial.