

CONFERÊNCIAS DA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

IV

ANTÓNIO TEIXEIRA FERNANDES

A CRISE DO ESTADO NAS
SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Texto da Conferência Proferida em 12 de Novembro de 1993



EDIÇÃO DO CONSELHO DIRECTIVO

PORTO—1993

FERNANDES, António Teixeira A Crise do Estado nas Sociedades Contemporâneas / António Teixeira Fernandes . — Porto : Conselho Directivo da F.L.U.P., 1993. — 37 págs ; 20,5 cm. — (Conferências da Faculdade de Letras do Porto ; 4)

Local: Porto

Editor: Conselho Directivo da F.L.U.P.

Ano: 1993

Composição e impressão: Oficina Gráfica da F.L.U.P.

Acabamento: Imprensa Portuguesa - Porto

Tiragem: 500 exemplares

A CRISE DO ESTADO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Nos países ocidentais, e nos últimos tempos, tem-se vindo a processar um crescente desencanto e uma forte desafeição em relação às tradicionais fornias democráticas. A democracia promovida pelo liberalismo confronta-se com sucessivas crises de legitimidade e, no próprio espaço em que nasceu, aparece cada vez menos triunfante. Indiciam-no algumas análises que nos são apresentadas sob títulos de publicações como "desencanto do Estado", "rejeição do Estado" e "melancolia democrática", assim como as expressões "euromelancolia", "europessimismo" e "euroesclerose". Com alguma regularidade, surge em debate o tema da crise do Estado.

Não será surpreendente falar de crise. Outra não é a forma de ser das coisas na temporalidade. Homens e sociedades estão sempre em *Krisis*, porque realidades em devir.

Surpreendente poderá ser falar de crise, aplicando a noção à análise do Estado. Alguns pensarão que ele goza hoje de uma solidez nunca antes conhecida. Estes trazem em seu apoio o estudo sobre a tendência histórica à concentração do poder.

Concedendo embora fundamento a esta tese, a leitura que iremos procurar fazer é a da crise do Estado e não a da sua robustez. Tomaremos como campo de referência as sociedades ocidentais e, em relação » estas, sublinharemos os níveis em que tal crise se

¹ Catherine Colliot-ThélÈna, *Le Désencharnement de l'État*, Paris, Minit, 1992; Jean-François Rovel, *Le Seclde l'État*, Paris, Grasset, 1984; Pascal Bruckner, *La MélancoUe Démocratiqú*, Paris, Seuil, 1990; Georges Burdeau, *La Démocratie*, Paris, Seuil, 1966.

revela mais acentuada.

Ao falarmos de crise, não queremos, porém, induzir a ideia de que o Estado, esgotadas as suas possibilidades, tenha entrado em ruína. Não é a tese do fim do Estado que pretendemos desenvolver. Desejamos muito menos sugerir que se venha assistindo a uma retracção da esfera do domínio político. É o contrário que parece verificar-se.

Não se trata, pois, da crise do Estado em si mesmo, nem da crise do poder político, mas da crise do Estado como regime democrático. E a nossa análise não é feita a partir de uma teoria das elites que vê com grande suspeição a crescente democratização da sociedade. Ela procura tão somente fazer a leitura de algumas transformações em curso e que atingem a esfera do Estado. Esta outra abordagem permitir-nos-á considerar o modo como ele se redefina numa situação de relativa decomposição do tecido social e de recomposição das relações Estado-sociedade global.

A crise do Estado, numa tal óptica, aparece associada a novos desenvolvimentos da sociedade e ambos - Estado e sociedade - são campos em que se manifesta hoje a reconstituição da modernidade. Com a recusa da designação de pós-modernidade, pelo carácter superficial do conceito, quase sempre identificado com a noção de pós-modernismo - este com uma significação mais precisa em alguns domínios -, vêm-se caracterizando as sociedades actuais como "hiper-modernas", como sociedades de "modernidade triunfante" ou também como "modernidade radicalizada". De "modernidade limitada" e de "semi-modernidade", ter-se-ia passado à "plena modernidade", a uma "modernidade tardia", enquanto "fase da sua radicalização"². Se a modernidade foi dominada pela desintegração e pela dilaceração, a actual época da "modernidade tardia" é animada por um esforço de

² Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1993, pp.254, 255,264, 266-269, 271-277, 291, 293, 294, 313, 315, 412, 420, 421, 425, 430 e 431; Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora, 1992, pp.39, 117, 128 e 139.

conciliação de elementos antes separados.

Orientada para a aquisição do poder absoluto, cora vista na dominação total da natureza e da história, a modernidade dissociou racionalização e subjectivação. Esta foi identificada com a sujeição, como pretendia Michel Foucault, ou com a resignação, como tendiam a pensar Max Horkheimer e a Escola de Frankfurt. Converteu-se, desde então, ora com o subjectivismo, derivando em falsa consciência, ora em individualismo, tornando-se a base das democracias formais liberais. Em seu lugar, entronizou-se uma História teleológica e, por seu intermédio, introduziu-se um princípio de totalidade a que se associou a acção do Estado. Este tornou-se o principal agente da teleologia, encontrando no sentido da história apoio para a sua crescente hipertrofia.

Através de um processo de consciencialização do homem na sociedade, a "plena modernidade" tende a relacionar de novo racionalização e subjectivação, opondo à lógica de dominação a lógica da liberdade e da plena realização de si mesmo. Em vez de se entregar à sujeição, em obediência a um princípio de totalidade, o homem cria espaços de liberdade; em vez de se deixar seduzir pelas ideologias, lança-se na busca de outras fontes de sentido. A "modernidade tardia" pulveriza as grandes teleologias e promove o reencontro da subjectivação e da racionalização, dando à sociedade civil a importância que havia perdido.

Neste processo de recomposição da modernidade, em que as relações entre Estado e sociedade civil são redefinidas, limitar-nos-emos, no entanto, à enunciação de algumas questões como campos de problematização na nossa presente investigação sobre esta temática. Trata-se, por isso, mais de interrogações do que de resultados dotados de "certeza*", obtidos no termo de um trabalho de pesquisa.

Ao abordarmos a questão da crise no Estado, consideramos quer a constituição da sociedade, como conjunto de relações e de práticas democráticas, quer a própria estrutura

do Estado. Estes serão os dois vectores principais que orientarão a nossa demonstração.

1. A democracia, tanto na opinião pública, como no pensamento filosófico ou na análise sociológica, constitui um regime político que suscita os mais diversos posicionamentos, desde a sua afirmação como um valor até à sua rejeição como a mais degenerada forma de poder, passando pela sua aceitação como a menos intolerável das modalidades de governo. Concorrem para isso as práticas democráticas que são dadas em experiência nos sucessivos momentos históricos e nos diferentes contextos sociais, e as múltiplas leituras decorrentes de idiossincrasias pessoais, de seres que, não suportando a autoridade, a consideram indispensável - porque simultaneamente buscam a ordem e o seu contrário - e que, em função dessas leituras, julgam e valorizam a concreta existencialidade.

Na sua realização histórica em larga escala, a democracia emerge na modernidade e aparece associada a algumas das suas ideias-chave, como sejam a liberdade, a felicidade e a abundância³. O racionalismo inscrito na modernidade vê a liberdade do homem associada à destruição das crenças, ao triunfo da razão e à libertação dos constrangimentos sociais.

Regime que fez também entrar as sociedades na modernidade, numa circularidade própria dos fenómenos sociais, a democracia é objecto de interpretações diferentes e de aplicações diversificadas e, na sua vivência, é dotada de enorme fragilidade.

1* 1. A noção de democracia foi estreitamente ligada, no mundo ocidental e durante mais de dois mil anos, à ideia de democracia directa. Desde Platão e Aristóteles, passando

³ John Locke, *Traité du Gouvernement Civil*, Paris, Flammarion, 1984; G.W.F. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, J. Vrin, 1982.

depois por Políbio, Cícero, S. Tomás de Aquino, Maquiavel, Jean Bodin, Thomas Hobbes, F. Nietzsche, goza de pouca simpatia o regime onde o poder político encontra no povo a sua única fonte. As preferências vão para a nobreza ou para uma constituição mista em que a população é enquadrada por instituições aristocráticas. Quem pensa o regime deifocrático tem em mente» antes de mais, & *polis grega*, nomeadamente ateniense, e então nele para o rejeitar de imediato é para advogar a entrega do leme do poder aos *aristoi*, os melhores.

O liberalismo emergente dos séculos XVII e XVIII foi o herdeiro deste preconceito contra a democracia, entendendo apenas de maneira diferente estas *afésioi*. São disso exemplo as obras, entre outras, de Spinoza, John Locke, Montesquieu e Voltaire. O argumento principal do seu discurso é o de que a democracia directa é incompatível com um Estado muito populoso e extenso.

A fórmula representativa foi sustentada pelos arautos do liberalismo como não só o poder absoluto dos reis como o de um povo que é naturalmente nivelador e perturbador, especialmente da chamada "classe perigosa".

No século XVIII Jean-Jacques Rousseau aparece como um dos poucos pensadores que renunciaram a abandonar a ideia de uma democracia directa. Enunciamos nele a mais célebre crítica feita ao princípio representativo e ao parlamentarismo inglês. E apresenta-a nos seguintes termos: "O povo inglês julga ser livre, mas está muito enganado; só o é durante a eleição dos membros do parlamento; logo que são eleitos, passa a ser escravo e nada é", E prossegue logo depois: "A ideia de representantes é moderna: herda-nos do governo feudal, deste iníquo e absurdo governo, em que a espécie humana é degradada e desonrada o nome do homem"⁴, assim se exprime Jean-Jacques Rousseau no *Contrato*

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris, Seuil, 1977, p. 266; J. B. Macpherson, *Principes et Limites de la Démocratie Libérale*, Paris/Montréal, La Découverte/Boreal Express, 1985;

Social. O regime democrático é limitado a sociedades relativamente pequenas e homogêneas. Neste pensador francês, assim como em Jefferson, no NovoMundo, tem-se como campo de referência a sociedade agrícola, relativamente igualitária, a única considerada compatível com uma democracia real.

Parece ter sido a Jean-Jacques Rousseau que os revolucionários de 1789 terão ido buscar, a ideia de soberania popular directa. Na obra deste autor, desenvolvem-se os géniens tanto de um pensamento liberal como de um pensamento absoluto e totalitário.

■ r.v A democracia representativa é a forma de governo q^e acaba por prevalecer nas sociedades ocidentais, depurada entretanto de conteúdo substantivo e reduzida, em grande parte, a um mero procedimento. Ela é convertida em método, em que o povo desempenha um papel passivo, limitando-se a sufragar a escolha por outrem dos dirigentes. Em vez de soberania popular, passa a ser, então, mais apropriado e comum falar-se de soberania nacional. Esta transmutação está ligada, a partir do século XIX, ao surto de nacionalismos.

Persiste além disso, acentuando-se nos últimos tempos, uma forte corrente teórica a favor de uma democracia participativa, defensora de uma compatibilidade entre a democracia directa e o Estado Moderno. Pretende-se juntar, deste modo, elementos participativos à; democracia representativa, corrigindo os desvios desta. Vem^se criando a convicção de que "a ilusão democrática segundo a qual existe um governo do povo foi sempre um convit§ aos usurpadores e a novos monopólios"⁵. E talic^nvic§|^jfez entrar às sociedades numa era de mudanças. u

As críticas dirigidas à democracia representativa veiculam a defesa de uma extensão da democracia aos mais diversos domínios da vida humana, como o trabalho e a

⁵ Kalf Pahrendorf, *Réjl&çipnssur Ia MvolutionmEurope%*, Paris, Seuil, 1991, p.17; Laurent Çohen-Tânugi, *La Métamorphose de Ia Démoçmtie*, Paris, Q^iUelacobj 1989. ;

cultura.

Nesta perspectiva, se colocam em particular aqueles que promovem a instauração de uma democracia pós-liberal que consiga, ao mesmo tempo, a extensão dos direitos da pessoa e a democratização da economia⁶. Para os defensores da democracia pós-liberal, deve ser sujeito ao controlo democrático o poder económico, na medida em que a dependência económica contraria a liberdade democrática. O dinheiro é também liberdade cunhada.

Assumem, desde então, importância crescente as formas de regulação democrática, a nível social e institucional, e a nível local.

As experiências de democracia participativa têm sido extremamente tímidas. Há que distinguir, neste domínio, as caméadas práticas democráticas e o domínio dos princípios. A nível do Estado, a Suíça aparece como um dos principais países que integram procedimentos de democracia directa. Mas é sobretudo a ordem dos princípios que a ideia desta democracia encontra a sua maior actualidade. Vê-se nela, sob as suas diversas manifestações, um desafio contínuo à hipertrofia do Estado moderno, e às suas instituições representativas*. A democracia directa aparece como a iná consciência da democracia representativa, como um apelo a ideais que espíritos liberais simultaneamente alimentaram e contrariaram. Ela situa-se neste movimento histórico de fluxo e de refluxo de valores⁷. Mas a sua realização concreta é impedida pelo próprio sistema político, em que os partidos pretendem manter o monopólio do político e fomentar a apatia das pessoas pelas coisas públicas.

⁶ Samuel Bowles e Herbert Gintis, *La Démocratie Post-libérale*, Paris, La Découverte, 1988.

⁷ A.O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

A democracia não é um domínio a gerir, mas um continente a explorar. Longe estamos de encontrar a última fronteira da democracia.

-L2. O aflorar o ideal da democracia directa, ou, ao menos, participativa, leva-nos a questionar a própria democracia representativa» não na sua formalidade, mas na sua adequação à constituição das sociedades hodiernas.

Poderá criticar-se a democracia representativa com base na própria estrutura da sociedade. Há quem pense que ^Mo que é próprio da democracia representativa é que os actores políticos dependem dos actores sociais que representam, ao mesmo tempo que conservam uma autonomia mais ou menos larga". Acontece, no entanto, que "quanto mais a sociedade civil é fracamente integrada, mais ela é constituída por uma rede múltipla de centros de decisão e de campos de influência social, e mais a esfera do Estado se separa da sociedade". Em consequência disso, torna-se actualmente "mais difícil que outrora construir uma democracia representativa, precisamente porque os novos movimentos sociais são menos directamente políticos do que os antigos"⁸. A sociedade apresenta, de acordo com tal abordagem, uma configuração diferente da do passado, dificultando a aplicação do princípio da representação, ou obrigando, ao menos, a uma redefinição deste princípio. A constituição da sociedade contemporânea tornaria inadequadas as formas políticas tradicionais, de onde resultaria a crise que hoje afecta os partidos e os sindicatos. As formas propriamente políticas e laborais ou são redefinidas ou tendem a ceder o lugar a outras forças sociais que imediatamente entram em cena. Aquelas modalidades de representação, na sua expressão tradicional, estão, em muitos aspectos ultrapassadas. Tais estruturas mediadoras dão sinais de engasgamento e de perda de eficácia. Os grandes

⁸ Alain Touraine, *Le Retour de V'Acteur*, Paris, Fayard, 1984, pp.153, 245 e 325.

"sujeitos* da história parecem ter perdido credibilidade.

Em paralelo, existe uãl desapossamento das reivindicações populares a favor de uma classe política Mifã&jfuica e oportunista, quando não corrompida, que gera igualmente ou dá pretõio ao desencadear de novos movimentos sociais que se reclamam de um carácter apolítico, enquanto novos espaços públicos de liberdade.

A modernidade, ao promover a racionalização e ao reprimir a subjectivação deslocando-a para a esfera do Estado, cria condições propícias ao surgimento de novos movimentos sociais, opostos à lógica da "ordem" e da dominação. De acordo com a análise que sobre eles vem sendo feita, estes novos movimentos tendem a desenvolver formas reivindicativas que escapam ao político institucional e nomeadamente ao Estado. Através deles, são procuradas outras expressões de democnicidade, e neles se consubstancia a luta contra a normalização e, por isso, "uma resistência às tentativas de colonização do mundo vivido" e a defesa de relações inter-subjectivas e da coinunicação simbólica inter-activa⁹. As suas práticas conflituais obrigam a rever a relação entre b Estado e à sociedade civil.

A crise do Estado é, conseqüentemente, antes de Mais» a crise endémica da própria democracia decorrente do rompimento do tradicional tecido social. É hoje um dado de grande evidência empírica, a crescente decomposição das sociedades. O atomismo e a anomia produzem uma alargada deliquescência democrática e tiram ao homem essa dimensão essencial de ser social e comunitário. A democracia tem implicado uma concepção dô hotnem è tima concepção da sociedade. Segundo essas concepções, o homem é um ser iiiilividuál, com perda das suas características de pessoa, e a sociedade está sujeita a mecanismos de auto-regulação.

O autismo social, esse egotfopismo das sociedades xnassificadas, consequência de

⁹ Jurgen Habermas, *Théorie de l'Ágir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tomo 2, pp,431, 432 e 434.

um desenvolvimento extremado do individualismo, criou uma situação generalizada de desinvestimento social e de distanciamento *pm* relação aos outros. A acentuação destas tendências deu origem ao que alguns designam por "democracia planificada"¹⁰, em que o individualismo, fundamento das democracias modernas, se constitui em factor poderoso da sua própria destruição. Trata-se de um tipo de democracia em que a participação é cada vez mais enquadrada, com restrição do espaço da liberdade. A democracia, porque mais do que política, é social e cultural, deve ser definida mais pela criatividade do que pela participação.

Ora, a crítica às formas institucionais da democracia, *pm* nome de princípios democráticos, põe em evidência a subordinação da sociedade civil aos aparelhos burocráticos, em que alguns anteviram a expressão máxima da racionalidade e da legalidade. O Estado racional e libertador, exaltado por autores como Hegel e E. Durkheim, sendo este último neste particular perfeitamente hegeliano, degenera em instrumento de controlo. A racionalização, promovendo a burocratização, dá origem a estruturas de enquadramento da vida social e a uma lógica de sistema, quer ela seja interpretada como racionalidade ou como poder. A hipertrofia burocrática corresponde *p*-responde a desmobilização dos cidadãos, e não a racionalidade em que tanto Max Weber esperava.

Transformada a democracia em mero método, para a ocupação dos espaços temporariamente vazios do poder, e realizada a burocratização da vida política e social, dá-se um "processo de petrificação das estruturas da sociedade social". Com o "fetichismo político" da representação, tornada, segundo Pierre Bourdieu, "princípio da alienação política", porque "a usurpação está em estado de potência na delegação", opera-se uma

¹⁰ Guy Hermet, *Sociologia de la Construction Démocratique*, Paris, Economica, 1986, p.137. 14

"espécie de ventriloquia usurpadora*", com "efeito de oráculo" que faz com que o mandatário tenda a autoconsagrar-se e a autoconsagrar sobre o sistema do poder, depositário de todo o saber e de toda a verdade. O "efeito de oráculo" constitui o actor político- em "substituto simbólico do povo", originando a "forma limite da "iniciatividade", ao mesmo tempo que explora a "transcendência" do grupo, reduzido ao "aparato burocrático"¹¹. A burocracia e a "clericatura política" acompanham e desentreviamento da burocracia em massa, impedindo que as instituições sejam lugares de existência; de exercício de liberdade efectiva.

Este sentido e no entender de Ralf Dahrendorf, "a burocracia é a maior contradição do Estado social", porque, através dela, a sociedade civil, que devia ser libertada pela acção racional do Estado, é, por ela, subordinada a aparelhos enquadradores e controladores. Deste modo, o homem é encerrado, no dizer de Anthony Giddens, no "cárcere férreo da racionalidade burocrática"¹². O seu campo de actuação perde, então, em movimentos e em criatividade.

É verdade que as sociedades modernas substituíram os "direitos" dos senhores e dos príncipes pelo reino do direito. A constitucionalidade dos Estados é acompanhada da despersonalização dos direitos e dos deveres, sendo o arbitrário dos príncipes e dos senhores substituído pelas exigências da legalidade, suprimidas que foram as relações próprias das sociedades tradicionais. Mas a despersonalização dos direitos não foi acompanhada de total personalização das relações, e a burocracia cria, num Estado que se reivindica social, as

¹¹ Cathérine Colliot-Thélène» *O*, c, pp.20 e 21; Pierre Bourdieu, "La délégation et le fétichisme politique", in *Choses Dites*, Paris, 1987, 186, 190, 193, 194 e 202; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, pp.163-202.

¹² Ralf Dahrendorf, *li Corto Sociali nella Modernità*, Roma-Bari, Sagittari Laterza, 1992, p.157; Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, p. 107.

condições de uma igualdade formal perante a lei» como reino da impessoalidade e com a abolição tendencial dos direitos ligados à posição social, à custa, no entanto, do apoucamento do espaço da liberdade.

Mas os efeitos perversos da burocratização não se fazem sentir apenas no domínio da liberdade. De acordo com a análise de J. Habermas, como ainda de N. Luhmann, a burocratização dos espaços da acção pode ser igualmente compreendida como "o modelo de uma tecnicização do mundo vivido que priva os actores Sociais do contexto de sentido das suas próprias acções". Os efeitos da burocratização são aqui considerados como uma "desumanização da sociedade", em que a realidade objectiva é reduzida a uma realidade organizacional objectivada, à margem de princípios, normativos. O direito de coerção liberta-se das obrigações éticas e, assim, "as tendências para a burocratização apresentam-se, do ponto de vista interno às organizações, como uma autonomia crescente face às componentes do mundo vivido, relegadas para o mundo ambiente do sistema"¹³. A ética é substituída pelo direito e a vida é não só controlada, como ainda distanciada dos grandes referenciais de sentido.

Para a compreensão deste fenómeno, toma-se necessário atender a algumas dimensões da cultura moderna. Em associação com os mais recentes desenvolvimentos do individualismo, tem vindo a assistir-se nas últimas décadas, ao mesmo tempo que ao retorno e à reabilitação da ética, com a explosão, por exemplo, das questões bio-éticas* à afirmação de uma cultura hedonista. Por um lado, temos um retorno da ética, que alimenta a reflexão filosófica, jurídica e deontológica, por outro, uma certa decadência de costumes expressa em fenómenos como a delinquência, a violência, a droga, os delitos financeiros, o tráfego de influências. A cultura moderna, enquanto cultura vivenciada, tende a

¹³ Jürgen Habermas, *O. c.*, pp.332, 336, 338, 341 e 342, 16

ultrapassar tanto a cultura do dever religioso, como a cultura do imperativo categórico, substituindo-as, como procura mostrar Gilles Lipovetsky, por uma "ética indolor dos novos tempos democráticos" e por uma "moral sentimental-midiática", em que a existência é assimilada a enormes hiper-mercados e a "kermesses electrónicas" onde, sem contrapartidas, os dons afluem em super-abundância¹⁴. O dever passa a ser uma palavra obscena, algo que deve ser retirado da cena social e da relação entre os homens, sem sentido num mundo onde apenas contam os direitos. O dever converte-se em puro ser de sensibilidade e de desejo, não se conduzindo mais de harmonia com normas universais da razão.

O individualismo atinge, deste modo, a sua expressão máxima, com o advento da idade do hiper-individualismo, e a ética consome o seu processo de secularização. O dever era ainda uma forma sagrada e uma afirmação do sagrado numa cultura secularizada, em que o princípio religioso era apenas substituído por um imperativo categórico; a cultura de hoje recusa a dimensão sacrificial do dever. Ela tende a ser uma cultura de comodidades aprazíveis, que levam o homem a acomodar-se à sua própria insuficiência; num mundo racionalizado e tecnicizado, alérgico às prescrições sacrificiais e às morais doutrinárias, entregue à pura fruição do presente. Esta "ética indolor" faz passar a cultura da era da obrigação religiosa ou do imperativo categórico, para a era do individualismo narcisista, em que os direitos são afirmados e os deveres suavizados ou totalmente esquecidos. Parece que se vai reduzindo o espaço e destruindo o sentido para se agir por dever ou apenas conformemente ao dever.

Este facto não afecta somente o mundo do trabalho, onde se tem vindo a sentir

¹⁴ Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris, Gallimard, 1992, pp.18,49,50,53,57,105,143,160, 170, 181 © 1984; Jean Leca, "Questions sur la citoyenneté", in *Projet*, Janvier-Février, 1983; Jean-Louis Genard, *Sociologie de l'Éthique*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp.13, 14 ©90.

ultimamente a necessidade de uma cultura de empresa, que, através da gestão pela cultura, pretende criar uma comunidade de pertença, mobilizando a lealdade e a adesão, mas mina também, e sobretudo, os fundamentos da própria democracia, porque atinge algo que lhe é essencial, o sentido, a liberdade e a responsabilidade. O autismo social, com a afirmação dos direitos e a negação dos deveres, afecta o futuro das democracias, promovendo o avanço do individualismo irresponsável em lugar do individualismo responsável anterior, e impede assim a formação de largos consensos, de compromissos razoáveis, e a criação de um espaço público de partilha, fazendo com que a democracia se converta em mera "democracia de consumo", em consonância com a sociedade afluyente. Não há liberdade sem referenciais de sentido e sem um espaço alargado de relações sociais. Ora, se não há liberdade a não ser se existem determinações, porque é o homem que cria pela sua liberdade as condicionantes da sua própria liberdade, não se poderá ser livre senão no interior da sociedade. .Sujeito à história, o homem é criador de história. Tem indubitavelmente razão Max Horkheimer quando afirma que "o indivíduo plenamente desenvolvido é a perfeição realizada de uma sociedade plenamente desenvolvida. Emancipação do indivíduo não significa emancipar-se da sociedade, mas libertar a sociedade da atomização, uma atomização que pode atingir o seu ponto culminante nos períodos da coiectivização e da cultura de massa"¹⁵. O desenvolvimento do individualismo extremado, de um individualismo universalista associado ao "crepúsculo do dever", induz assim uma outra crise: a crise de empenhamento e de toda a forma de regulação social. São os próprios fundamentos da vida associada que são postos em causa.

¹⁵ Guy Hermet, *O, c*, p.138; Max Horkheimer, *Eclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974, p.144. 18

L3* A liberdade é a condição essencial e o factor promotor da democracia. Com o rompimento dos laços sociais e a fragmentação da cultura, vêm-se criando o que Hannah Arendt chama "novos espaços públicos de liberdade"¹⁶. Mas estes espaços de liberdade dão origem, por sua vez, a corpos normativos plurais. Ora a sociedade civil, pluralista como é, contém em si "inúmeros valores e espaços normativos estranhos ou mesmo irreconciliáveis com a lógica democrática*", que se apoiam no individualismo. Esta é a outra face do mesmo problema é que complexifica ainda mais a análise. As sociedades modernas diferenciam-se, na verdade, das solidariedades orgânicas tradicionais, de onde resultam modalidades diversas de pluralismo. E porque a sociedade civil não é em si mesma democrática, "é o contrário quando baralha numa cultura democrática*", ela será democrática na medida em que não repousa sobre um pluralismo normativo, mas essencialmente num agir comunicacional. De facto, "nos regimes democráticos, os contextos normativos são ao mesmo tempo favorecidos e limitados na sua pretensão hegemónica, irreconciliáveis com o princípio democrático, estes lugares são contudo essenciais à vida democrática. Tal é o próprio dilema da democracia na sua relação ao social"¹⁷. A democracia apresenta-se, assim, como uma realidade profundamente ambígua, levando alguns autores a referir falar de liberdade a falar de democracia. Necessitamos de uma teoria da liberdade para as sociedades actuais que estabeleça o devido equilíbrio entre empulso e retraimento/contenção. Mas a verdade é que precisamos, não menos, de uma expansão da sociedade civil que promova ao mesmo tempo a realização da liberdade e da democracia.

¹⁶ Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 186-222; *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 205-316; *Condition de l'Homme Moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

¹⁷ J. Yvon Thériault, "La société civile est-elle démocratique?", in *Les Formes Modernes de la Démocratie*, Paris, Harmattan, 1992, pp. 71, 72, 76, 77 e 78; Ralf Dahlerg, *Il conflitto sociale nella modernità*, p. 29.

Se a criação de espaços normativos plurais questiona a democracia, é porque esta, de base individualista, e a pluralidade dos contextos normativos são difíceis de conceber a partir de uma mesma matriz. Uma liberdade definida em termos individualistas não parece consentânea com a existência de vários espaços normativos.

A democracia traz, desde o seu início, uma orientação para acentuar no sentido do movimento-isolamento sociais do que do pluralismo associativo. Ora a noção de liberdade ligada à associação e à tendência a realizar projectos colectivos contrasta com a ideia de espaços neutros, onde o individualismo seja salvaguardado. A defesa de instituições neutras era feita, no passado, no contexto de grandes corpos ideológicos englobantes. Estes entraram em colapso e o ocaso das grandes ideologias abre o caminho ao desenvolvimento de espaços normativos plurais. Esta parece ser a razão por que, ao contrário, por exemplo, de Universidades neutras, defensáveis no interior de grandes corpos ideológicos, se estão a reivindicar, em algumas sociedades, Universidades não neutras, porque as pessoas na sua vida concreta não são neutras.

Os homens são actualmente confrontados com "codificações éticas diferentes segundo os campos ou as formas de actividade"¹⁸. Tais codificações, que oferecem regras de acção e esquemas de interpretação, prescrevem maneiras significativas de viver e de agir. A modernidade caracteriza-se pela multiplicação das esferas de actividade e pela consequente diferenciação das codificações morais, que se tornam cada vez mais autónomas.

Neste século, tão dominado por totalitarismos, a actividade social revela-se fortemente segmentada. O mundo em que vivemos é o mundo do fragmento. Esta vida pulverizada é certamente melhor do que a sociedade unificada por um princípio único. Mas,

¹⁸ Jean-Louis Genará, O. c., p.91, 92, 93, 96, 97, 105, 108, 126, 129, 135 e 140. 20

se as ideologias globalizantes desapareceram ou perderam o seu crédito, surgiram, em seu lugar, declarações moralizadoras, que não deixam igualmente de oferecer os seus riscos. A sua perigosidade está em que elas criam uma boa consciência em quem as exprime, sem exigirem necessariamente o envolvimento. Mas, nesta situação de fragmentação geral da vida e da cultura, não se poderá deixar de buscar valores comuns coexistentes com interesses opostos.

O problema consiste em saber como conciliar a identidade com a pluralidade. Não há pluralismo, sem a admissão de um certo relativismo, e a admissão do relativismo implica a recusa de qualquer sistema de valores como absoluto. Ao oferecer à sociedade civil vários fundamentos e diferentes conteúdos, o pluralismo tende, pois, a ser conflituoso.

Ora, a liberdade corre perigo com o monopólio de um único sistema, de um único grupo e de uma única ideologia. A liberdade necessita de um espaço aberto. Mas os homens procuram um único sistema, um único grupo e uma única ideologia. Gostam do conforto dos sistemas fechados e temem a existência não fácil em sociedades abertas. Obedecendo ao duplo processo de diferenciação e de avaliação, as sociedades tendem a classificar a realidade e a produzir assim exclusões. Como afirma Karl Popper, "não podemos retornar às bestas. Mas, se quisermos permanecer humanos, então só existe um caminho para a sociedade aberta. Devemos marchar para o desconhecido, o incerto e o inseguro, utilizando a razão de que pudermos dispor para planear tanto a segurança como a liberdade"¹⁹. A democracia combina a cultura democrática com a sociedade aberta. Estamos embarcados numa viagem para futuros possíveis.

A democracia não pode ser, conseqüentemente, mais concebida como a soma de

¹⁹ Karl R. Popper, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia Limitada, 1987, Tomo I, p.217.

indivíduos,, mas como a coexistência de liberdades em contextos normativos plurais, sem qualquer contradição entre democracia e espaços normativos. Ela recupera a importância da diferença e da solidariedade, com a recusa do individualismo como seu exclusivo fundamento, e com a rejeição de algum englobante simbólico, como único legitimante do social.

As questões que temos vindo a considerar constituem aspectos centrais do que se poderá designar crise de legitimidade, crise que traz para primeiro plano a importância dos meios de comunicação social na formação de uma opinião pública, e a performatividade do discurso político.

2* Mas a crise do Estado inscreve-se ainda na sua própria estrutura e manifesta-se sob a forma de crise da racionalidade,

2.1, Esta crise, nas sociedades ocidentais, apresenta-se, em primeiro lugar como crise do Estado social, ou de um Estado que pretendeu tornar-se providência.

A filosofia de base do liberalismo político era a de que, se a sociedade fosse forte, o Estado podia ser fraco. Competia ao aparelho governamental unicamente criar o enquadramento jurídico para o exercício da actividade livre dos cidadãos e vigiar esse exercício. Distinguiam-se claramente Estado e sociedade civil. Nesta, encontrava o homem o espaço da sua liberdade. ;,

Em vez de uma teoria minimalista do Estado, as democracias liberais passaram rapidamente à defesa de uma teoria minimalista da sociedade. A fraqueza crescente desta última obrigou aquele a ser forte, compensando a debilidade social com uma extensa rede burocrática.

É hoje um lugar comum afirmar-se que o Estado social keynesiano está em crise

profunda. Uma das suas manifestações mais aparentes surge no domínio fiscal. A sua incapacidade em satisfazer as exigências mais ou menos prementes, e sempre em crescimento em sociedades em progressivo envelhecimento da população, faz o Estado entrarem "sobrecarga" ou, como dirá David Easton, em situação de "Stress por excesso de volume". O Estado torna-se insolvente e a crise é acompanhada por uma redução dos serviços sociais, pressão da pressão fiscal, por uma maior flexibilidade é pela libertação de um conjunto de funções que havia assumido, limitando-se ao monopólio do político, Estado "mimo". Os ventos do neo-liberalismo põem em causa os mecanismos de protecção social, tornando os objectivos sociais dependentes dos interesses económicos. Se as sociedades europeias se confrontam com crises de regulação, é fundamentalmente porque carecem dos recursos necessários.

O tempo que nos coube hoje viver não é certamente o tempo de Keynes. Não se trata mais de incrementar a economia através do apoio dado à procura, mas antes de estimular a responsabilidade social e os livres empreendimentos. Abundam entre nós os exemplos, uns felizes outros infelizes, de desresponsabilização do Estado social em domínios como o ensino superior, a economia, a saúde e a segurança social. A hora presente parece ser a do retorno à "mão invisível" do mercado.

Que o Estado tenha entrado em crise, disso não resultará certamente mal algum para a sociedade. O trágico para os portugueses é o assistirmos a uma "crise" de um Estado-providência que nunca foi providência, mas deu esperanças de o ser. E o carácter trágico desta situação consiste ainda em termos de não resignar a esperar por um Estado keynesiano que não só estimule e apoie a produção da ciência e da cultura, mas também promova a sua procura, o consumo generalizado de bens culturais. Entretanto, haverá que ajudar a alimentar culturalmente o imaginário social, alargando os espaços de abertura aos amanhã possíveis.

Mas a crise do Estado social não se limita à crise fiscal e ao advento dos modelos neo-liberais que, por toda a parte, nas sociedades ocidentais, vão criando profundos dualismos entre ricos e pobres» entre sectores económicos e entre regiões. Nomeadamente nos anos, 1980, desenvolveu-se mesmo o que Susan Strange chama "capitalismo de casino"¹¹, em que o dinheiro é gerado mais pelo dinheiro do que pela criação de uma riqueza durável. A crise do Estado-providência parece ser tem mais profunda. Ela apresenta-se igualmente como uma crise da própria política, nas suas ideologias, nos seus dogmas e na sua incapacidade, incapaz como é de realizar os objectivos prometidos. É bloqueado pelo imaginário social e político, condicionando-se as representações do futuro. É promovido o vazamento social, como rompimento das solidariedades. O proteccionismo estatal gerou um alheamento difuso no interior da sociedade civil. Daí resulta o que alguns designam por "crise generalizada do sentimento do futuro".

A crise do Estado social não cessa, contudo, de revelar uma certa contradição. O Estado deixa de actuar directamente em vários sectores da sociedade, mas, conservando o hábito tutelar de Estado social, continua a intervir através de mecanismos diversos de regulação social, no domínio das relações capital-trabalho, e nas áreas da educação, da saúde e da segurança social.

Há actualmente uma procura de modelos de solidariedade na sociedade civil, esta esfera dita privada, em lugar da solidariedade estatal. Criticando-se o Estado social, advogasse, por vezes, "uma transformação profunda do Estado-providência em comunidade-providência"¹² Esta sociedade emerge, cada vez mais, da crise do Estado social no mundo ocidental. O problema está em saber se ela será bastante e, sobretudo, se será mesmo

²⁰ Alain Lipietz, "Bases pour une alternative démocratique" in *Les Formes Modernes de la Démocratie*, p.293; Alain Lipietz, *La Croisade des Chêmins. Une Alternative pour le XX.e Siècle*, Paris, La Découverte, 1989.

possível nas condições actuais. As famílias e, em consequência, as comunidades não estão mais em condições económicas ou psicológicas para assumirem essas funções. As solidariedades modernas são, além disso, diferentes das de outrora. São mais construídas do que suportadas, mais voltadas para o futuro do que para o passado*. Não será, todavia, fácil prever que solidariedades elementares tomarão forma nas sociedades em mudança.

2.2. A crise do Estado aparece, por outro lado, associada à crescente redescoberta da sociedade civil. Sem a distinção entre a sociedade e o Estado, não é possível assegurar o princípio da liberdade e a particularidade dos indivíduos, do mesmo modo que se torna difícil afirmar a identidade e a universalidade dos homens como pessoas. A liberdade e a individualidade necessitam de um distanciamento entre o Estado e a sociedade global.

A evolução dos Estados democráticos, desde há cerca de sessenta anos, tem sido marcada por uma tendência para a interpenetração Estado-sociedade. Esta dinâmica é caracterizada, segundo a análise de Habermas, por uma socialização do Estado que se afirma ao mesmo tempo que uma estatização progressiva da sociedade²¹. Ao movimento de politização da sociedade pelo Estado corresponde o movimento inverso em que o Estado é absorvido pela sociedade.

No desenvolvimento da democracia, os sistemas políticos ocidentais são caracterizados por algumas componentes institucionais: a componente liberal, que assegura a autonomia dos indivíduos e da sociedade civil; a componente democrática, que funda a legitimidade e a participação dos cidadãos; e a componente providencialista ou de

²¹ Jürgen Habermas, *Utopia Publica*, Paris, Payot, 1986, pp.150 © 156; Norberto Bobbio, *O Conceito de Sociedade Civil*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1987,

solidariedade» que afirma os direitos sociais²². Estas componentes parecem ter entrado em tensão, dando origem a uma dinâmica contrária à fusional, que conduz quer à procura de um Estado mínimo, quer à redescoberta da sociedade civil. Desta outra dinâmica, resulta o alargamento da democratização ligada ao reforço e extensão dos direitos sociais e do espaço da cidadania democrática, e ao aumento da capacidade organizacional da sociedade civil.

A redescoberta da sociedade civil veicula, em si mesma* uma fonte crítica à democracia, como ela se configura nas sociedades ocidentais. A sociedade civil, nos séculos XVII e XVIII, aparece tendencialmente como realidade contratual e, por isso, política. No século XIX, adquire um carácter acentuadamente económico. No nosso tempo, a noção de sociedade civil associa-se sobretudo a uma redefinição das relações entre o Estado e a sociedade, assumindo uma dimensão política e ética. A acção colectiva desloca-se progressivamente dos temas económicos para os assuntos pessoais e morais, envolvendo princípios e sentimentos. A busca da sociedade civil inscreve-se hoje num clima cultural de autonomia e de privatização da felicidade, ao abrigo de constrangimentos sociais e políticos. A sua descoberta passa pela afirmação não de uma política da democracia, mas de uma política da liberdade, em obediência ao princípio de que "uma sociedade livre é uma sociedade que oferece ensejos (de vida) e não impõe os modos de os usar". É claro que a existência da liberdade está sujeita à realização das condições de uma sociedade civil; e não pode existir sociedade civil sem a afirmação, em medida suficiente, dos direitos de cidadania. A procura de uma sociedade civil é, conseqüentemente, "uma procura de direitos iguais num quadro constitucional que domestique o poder de modo que todos gozem da

²² Cíaus Qffe, *Contradicciones en el Estado dei Bienestar*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 168-209. 26

cidadania como fundamento dos seus ensejos de vida"²³. Onde existe sociedade, existe poder; e onde existem estruturas de poder, há uma distribuição desigual das possibilidades de vida. Há que controlar o poder para que a vida se realize em liberdade.

A desintegração Estado-sociedade e a promoção de uma verdadeira e autónoma sociedade civil poderão abrir a via a novas formas de democracia. O desenvolvimento de fontes de poder fora do Estado e, em situações concretas, contra o Estado, sediadas numa apertada rede de organizações e de instituições sociais» é a condição indispensável à criação de pluralidades que contrariem o monopólio da centralidade política. A sociedade devia ser atravessada pelo princípio da subsidiariedade, com a intervenção do Estado apenas quando necessário. Não se pretende afirmar que a realização de uma leve à supressão do outro. A vida associada necessita da sociedade civil e do Estado, mas cada um deve manter-se na sua razão de ser.

No quadro deste desenvolvimento global, de redefinição das relações Estado-sociedade, a reivindicação de uma sociedade civil alargada surge como a busca de relações sociais fundadas na diferença e não na unicidade. Não há democracia sem o reconhecimento e o diálogo com o outro, na irredutibilidade da sua pessoa. Por um lado, o político não pode abarcar a totalidade do social. Por outro, só há democratização, se a cidadania se cumprir para todos. A cidadania, mais do que processo de nivelamento, deve ser concebida como processo de habilitação. Ela torna toleráveis tanto desigualdades sócio-económicas como diversidades culturais, não injustas. O direito a ser diferente é um direito fundamental da pertença a uma sociedade.

À luz desta análise, assume particular importância um dos principais dilemas com

²³ Ralf Dahrendorf, // *Conflitto Societaria Modernità*, pp.24, 31, 34, 35, 43, 134e 187; Raif Dahrendorf, *Réflexions sur la Révolution en Europe*, pp- 116 e 117; J.-YvonThériault, *O. c.*, pp. 67 e 68.

que se têm confrontado as democracias contemporâneas. Com perfeita consciência do processo em curso na época, afirmava-se no século passado que "os homens serão perfeitamente livres, porque serão inteiramente iguais? > sendo "para este ideal que tendem os povos democráticos"*²⁴. Já desde a Antiguidade se pensava que a existência na suficiência de bens era uma condição essencial à prática de democracia. A modernidade acalentou a ideia de lutar contra a injustiça e a desigualdade como imperativo da razão e ideal de perfectibilidade humana. A abundância cresceria em conjunto com a liberdade» à medida que a racionalidade fosse aplicada aos mais diversos domínios da actividade social. O liberalismo, no seu processo de democratização da sociedade, não conseguiu, no entanto, resolver o antagonismo resultante da defesa simultânea dos princípios da liberdade e da igualdade. Como fenómeno de transferência de poderes, e não da sua concentração, a democracia liberal procurou salvaguardar mais a liberdade do que realizar a igualdade. Como a igualdade pressupõe a existência de autonomias, e como estas são sedes de poder, não promovendo aquela igualdade, a democracia confirma e acentua mesmo a concentração do poder político, contra a própria liberdade. É sobre o ideal de igualdade que repousam as democracias. A sua existência pressupõe a diminuição das distâncias sociais e culturais.

O poder não existe, na verdade, em si mesmo. Ele é posicional e relacional, sendo as posições estratégicas que o conferem. Como as posições são desiguais, as relações são assimétricas e as estratégias não são dadas à discreção, as relações de poder tendem a ser expressas, mesmo em democracia, na correlação soma-zero, em que as perdas de uns são compensadas pelos ganhos de outros. As sociedades democráticas procederam, por isso, a uma separação progressiva dos direitos do homem da soberania do povo.

Não cremos que haja incompatibilidade teórica entre liberdade e igualdade. Porque

²⁴ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, H» Paris, Flammarion, 1981, pp.119.

não são logicamente exclusivas, a incompatibilidade existe apenas como realidade histórica. Não pensamos que a resolução desse antagonismo real possa consistir em conceder, de boa vontade, aos outros o livre arbítrio, reservando-se o uso da liberdade. Este é um fenômeno político e, como tal, tem servido, nas democracias, para contrariar a aspiração à igualdade. Liberdade e igualdade somente se compatibilizam na realidade mediante o desenvolvimento social.

Enquanto o dilema da liberdade e da igualdade não for equacionado, a extensão das manchas de novas formas de pobreza constituirá um motivo de forte inquietação e de preocupação para o espírito democrático, e as democracias serão condenadas a recorrentes crises de legitimidade, com necessidade de multiplicarem os procedimentos de legitimação. As novas modalidades de pobreza constituem não só uma acusação dirigida aos valores democráticos, como ainda uma ameaça ao tecido social das nossas sociedades. São uma ameaça pelo processo de dualização que revelam.

23. A crise do Estado aparece finalmente, nas sociedades de hoje, como crise do Estado-nação.

A existência humana não é possível a não ser no quadro de agrupamentos. As nações têm origem na exigência dos homens se agruparem para viverem e substituírem como sociedades humanas. Elas oferecem ao homem uma identidade de base e as referências fundamentais da vida. As nações constituem realidades sociais e culturais relativamente homogêneas, implicando, ao mesmo tempo, uma cultura e uma vontade de pertença. Os homens buscam tendencialmente espaços sociais e culturais comuns. É a cultura partilhada que permite a autonomia e o desenvolvimento pessoais.

O nacionalismo é essencialmente "um princípio político que defende que a unidade

nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra²⁵. De acordo com este princípio, se entende o nacionalismo, como sentimento e como movimento.

No domínio político, o avanço da modernidade caracteriza-se pela formação de um espaço nacional, integrado constitucionalmente, à custa das tradições, dos costumes e dos privilégios. A história do séc, XIX é considerada, por alguns autores, como a história da "construção das nações" ou, talvez mais rigorosamente, da constituição dos Estados-nação. Estes, reduzindo as pessoas à mera condição de indivíduos - as nossas democracias afirmam-se mais pelo individualismo do que pela cidadania - tornam-se, por sua vez, factores de modernização. Mas a verdade é que, neste final de milénio, muitas nações não se fundiram no interior de uma mesma realidade de Estado. No conjunto dos Estados que fazem parte da ONU, apenas cerca de uma vintena corresponde à designação de Estados-nação.

Ora, a crise do Estado, em algumas sociedades europeias, aparece como desintegração do Estado-nação, isto é, de um Estado que havia adquirido uma total soberania e internamente exercia o monopólio da força física legítima sobre duas ou mais nações. E se os movimentos nacionalistas, no passado, eram unificadores e emancipadores, os que são característicos do nosso tempo insistem, ao contrário, sobre as diferenças culturais, linguísticas e, por vezes, religiosas, como rejeição da actual organização política.

As nações estão em vias de perder o papel central que tiveram na época de grande influência do nacionalismo, no século XIX e particularmente na primeira metade deste século. A própria concepção da soberania parece ter-se alterado. Não se trata mais do mero

²⁵ Ernest Gellner, *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993, pp.11 e 19; Erio Hobsbawn, *Nações et Nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, pp.20, 210, 211, 217, 228, 231, 232, 233 e 237; Pierre Birnbaum e Jean Leca, *Sur l'Individualisme* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, pp.11-24; Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", in *Sur l'Individualisme*, pp.159-209.

controle de um espaço político, mas da Capacidade de exercer influência sobre o mundo.

Nos países da Europa, mesmo nos Estados que não se debatem com o problema do nacionalismo, o poder estatal confronta-se com outros níveis de poder. Por um lado, vem-se afirmando um nacionalismo local, por outro, está em vias de constituição um nacionalismo supra-nacional. A estes diferentes níveis de poder tendem a corresponder outras tantas expressões de cidadania: a cidadania local, a cidadania nacional e a cidadania cosmopolita supra-nacional. Estão em desenvolvimento tanto o infra-nacionalismo como o supra-nacionalismo. Estes dois tipos de cidadania levam à substituição de um "apego fusionai", que sacraliza a comunidade de pertença e em que "as subtis distinções entre cidadania, nacionalidade, patriotismo são pouco significativas", a uma "pluri-cidadania", em que o indivíduo se reconhece cidadão de várias comunidades políticas²⁶. A afirmação do nacionalismo faz-se quase sempre, numa época de atonia cívica, à margem do patriotismo. A nação raramente é concebida como um ideal superior pelo qual valha á pena morrer. Se anteriormente aquelas realidades tendiam a sobrepor-se, constituindo os Estados-nação e promovendo as democracias, neste novo contexto, opera-se um desenvolvimento da cidadania, enquanto afirmação dos direitos, e um alargamento da nacionalidade, enquanto sentimento de pertença a comunidades culturais diversas. Hoje a nacionalidade não é mais um sentimento hegemónico e a reivindicação da cidadania cresce em âmbitos mais extensos.

Poderá dizer-se, usando a linguagem de Anthony Giddens, que, face aos "mecanismos de descontextualização" próprios da modernidade, que retiram às relações

²⁶ Pierre Ansart, "Lespassions citoyennes", in *Otoyenneté etNationalité*, Paris, 1991, pp.373 e 375; Philippe Lucas, "La pluri-citoyenneté", in *Cahiers Internationawc de Sociologie*, Vol. LXXXH, 1987.

sociais o seu carácter de imediatidade, há hoje um processo de "recontextualização"²⁷. Um movimento dialéctico parece ligar estas duas tendências. Não obstante a propensão globalizante'- esta característica importante da modernidade - busca-se actualmente a comunidade local, como espaço em que se entrelaçam as relações sociais. Em resultado do cruzamento daqueles dois movimentos "o local torna-se fantasmagórico", porque permanentemente atravessado por estruturas de globalidade, e alimenta relações sociais pessoalizadas e baseadas na confiança.

O antigo Estado-nação, embora continue a ser o espaço de desenvolvimento das identidades e das escolhas políticas, parece, em certa medida, ter entrado em declínio como entidade operativa, e isso acarreta consigo uma crise da consciência nacional nas sociedades ocidentais, com consequências que só o amanhã dará a conhecer. Há cada vez menos vias nacionais, à medida que as questões assumem progressivamente uma dimensão mundial, com identificação a uma situação social e cultural particular. Na Europa, em que os indivíduos são separados pela sua nacionalidade, que confere uma identidade partilhada, e juntos pela sua cidadania, que permite a constituição de um mundo comum, reaparecem velhas rivalidades regionais e novas clivagens ameaçam destruir a unanimidade nacional de outrora. Dotadas de valor ideológico, a nacionalidade e a cidadania são conceitos que introduzem no espaço social relações de inclusão/exclusão e, por isso, fenómenos de fechamento.

Por toda a parte se encontram em ascensão os nacionalismos locais. A afirmação de sentimentos nacionalistas localizados parece revelar que o Estado-nação não se adequa mais nem aos grandes nem aos pequenos problemas existenciais, embora continue a ser um

²⁷ Anthony Giddens, *Consequências da Modernidade* >pp.17,61,80,84, 94,96,108, 110,119,124, 137, 138 e 139.

actor importante do sistema político global. A fascinação da liberdade e da identidade promove o triunfo do particular sobre o universal enaltecido pela modernidade. Se a sociedade humana vai do particular para o universal, a tendência é para a busca de um universal que não negue o particular. Aquele não se realiza a não ser através deste.

Este surto de nacionalismos manifesta, contudo, faces diversas, de harmonia com o contexto em que desperta.

A grande tendência vai no sentido da combinação do particular com o universal. A comunidade local põe em funcionamento um sistema de relações sociais próximas e fiáveis. Nela se procuram as marcas da identidade social, enquanto sedimentação de experiências. Simultaneamente, ligam-se as práticas locais a relações sociais globalizadoras. Combinando o particular e o universal, o local contraria a acção centralizadora do Estado e cria outras formas de interdependência.

A exaltação do nacionalismo traz consigo, por vezes, a rejeição do outro. Alguns particularismos agressivos contrastam com um universalismo arrogante. O crescimento de xenofobia está certamente associado ao despertar do sentimento identitário e nacional, mas tem frequentemente mais a ver com problemas sociais e económicos do que com a diferença racial, religiosa ou cultural. A Europa da CEE, que fecha as suas fronteiras à imigração, pratica tanto a xenofobia como as regiões dominadas pela obsessão da diferença e da especificidade. Mas não é da mesma natureza a recusa do outro nos países ricos e nos países pobres, nem essa recusa se reveste de idênticas roupagens. Em muitos países existem actualmente reacções que se opõem à abertura da sociedade e fazem nascer o perigo de frentes nacionalistas. Com a erosão da identidade social, regressam os particularismos nacionalistas e os fundamentalismos. Reconhece-se, neste final de milénio, que a história não deu razão àqueles que pensavam que os particularismos sociais e culturais seriam diluídos na universalidade da razão. A busca da identidade, reforçada por pressão

ideológica, é presentemente tão obsediante porque grandes segmentos da população se sentem excluídos do mundo da produção e do consumo, ou porque continuam sujeitos a poderes políticos que atentam à sua dignidade e liberdade.

Mesmo as sociedades democráticas, que apregoam o direito à diferença, não toleram o excesso. Para além de um certo número-limite de "estranhos", poderão manifestar-se a insegurança e a incerteza, mais do que o racismo.

A relativa desintegração do Estado-nação, confrontado com outras instâncias de poder, produz efeitos de grande visibilidade na vivência da liberdade e da democracia. O pluralismo cultural encontra maiores garantias em Estados que se sabem pluri-culturais. Mas a reacção contra a centralização e a burocratização do Estado e talvez sobretudo a uma certa crise de consciência nacional pode dar origem a movimentos fundamentalistas e regionalistas, com a busca de identidades comunitárias alternativas. De qualquer forma, entrando em crise o Estado-nação, é possível que entre igualmente em declínio o nacionalismo que lhe correspondia. Os nacionalismos que surgem desenvolvem-se paradoxalmente numa época de pós-nacionalismo.

A procura de alternativas à regulação institucional do Estado central passa para além dos novos movimentos sociais, pela democracia local, como espaço de negociação e de compromisso. Esta prática democrática mais dimensionada, associada a um cosmopolitismo transnacional, será de molde a contrariar o poder regulador do Estado.

3. Propusexno-nos traçar as linhas fundamentais e as orientações mais visíveis do que chamámos crise do Estado, enquanto crise da sua estrutura, crise da constituição da sociedade e crise do modo de articulação do Estado com a sociedade. O tema da ingovernabilidade irrompe, com alguma recorrência, na literatura especializada. O Estado confronta-se com uma proliferação de procuras que se revelam, não raro, contraditórias ou

que, ao menos, o colocam em situação de sobrecarga. Pelo seu desenvolvimento, o Estado moderap tornou-se omnipresente e pesado, sem ser forte e dotado de verdadeira capacidade de gestão. A sua burocracia pode ser extensa e apertada, mas a sua política não encontra sempre orientação e coerência. Nem, por isso, diminui o seu carácter de dominação. Talvez aumente mesmo. O redimensionamento do espaço de actuação do Estado será apenas conseguido mediante o fortalecimento da sociedade civil, dada a correlação entre o Estado e a sociedade.

A crise do Estado começa por ser função de uma sociedade dilacerada nas suas componentes. Seduzida pelo ideal do progresso, a modernidade caiu numa racionalidade instrumental, em detrimento de outras dimensões da "realidade". Desejosa de universalidade, entregou-se à obsessão da totalidade, conformando com ela a racionalidade da vida. A modernidade é marcada pela tirania de uma razão instrumental e pelo totalitarismo historicista. Querendo naturalizar e racionalizar o mundo, acabou por subordinar o social a um meta-social; pretendendo realizar a objectividade, tendeu a negar a subjectividade; desejando substituir Deus pela sociedade, produziu a secularização que, por toda a parte, faz despertar o "retorno" do sagrado como nova busca de sentido. Somente a capacidade de problematizar é capaz de resistir à totalidade e ao totalitarismo que esse princípio gera. E unicamente a subjectividade associada à razão afasta os perigos de uora "reificação" tecnicista que não tem em conta a complexidade da vida.

A modernidade é animada por um movimento de decomposição: decomposição da sociedade, da família, da cultura. Nem o direito, nem a arte, nem a moral resistem ao processo de decomposição.

A época actual, de "modernidade tardia", é inspirada, ao contrário, pela ideia de recomposição. Não existe mais a sociedade unificada de que fala Herbert Marcuse, de uma sociedade unidimensional que "dissolve a oposição entre existência privada e existência

pública, entre as necessidades individuais e as sociais"²⁸. O mundo contemporâneo procura factores integradores que permitam o reencontro do homem com a sociedade e a natureza. O retorno às identidades traz consigo uma valorização das pertenças. Neste processo de recomposição, tende a integrar-se o que antes era excluído ou desprezado.

A crise do Estado social parece pôr a claro ainda os limites do estatismo na gestão da vida colectiva e leva à busca de outras modalidades de solidariedade mais espontâneas. Essa crise torna compreensível a redescoberta da sociedade civil, de uma sociedade autónoma e densa de relações sociais, onde os ideais de liberdade encontram correspondência em adequadas práticas de democracia.

Não abordámos, obviamente, todas as dimensões de um tal fenómeno, nem esse era o nosso objectivo. Deixámos de lado, por exemplo, a análise da generalizada apatia política propiciadora do aparecimento ou da manutenção de leaders carismáticos e providenciais, ou o não menos grave tráfego de influências que, pela Europa e não sendo nós excepção, abala a credibilidade das instituições políticas. Não sublinhámos, tão pouco» a importância das questões ecológicas, como domínio novo de afirmação dos direitos do homem.

Seria ingénuo pensar que, com a sua crise, o Estado esteja em vias de destruição, com a consequente substituição do reino do constrangimento por um utópico reino da liberdade, como saudavelmente sonham alguns dos novos movimentos sociais. Não menos ingénuo seria acreditar que um esforço de voluntarismo, neste tempo de espírito cívico anemizado, seja capaz de promover uma comunidade vigorosa e providente. Importa recordar que "a generosidade é uma virtude privada, ela não pode servir de princípio de

²⁸ Herbert Marcuse, *l'Uomo a una Dimensione*, Torino, Einaudi, 1968, p.13. 36

acção para uma melhor organização da vida colectiva"²⁹. Quando transformada em virtude social, degenera facilmente em autoritarismo.

Quisemos somente individuar algumas manifestações da crise do Estado, desta forma histórica de configuração do político, e mostrar como, pelas fissuras dessa crise, poderá afirmar-se e desenvolver-se a imaginação criadora e a acção dos homens em Uberdade e em democracia. Não se vislumbram ainda os contornos dos novos mecanismos de regulação social, que levem à redefinição do papel do Estado e do grau da sua centralidade. Descobrir esses contornos não constitui tarefa da ciência, porque não há ciência do futuro. Esse é um objectivo da sociedade.

Os seres humanos são seres racionais, livres e iguais. Como tais, são dotados da "faculdade de começar"³⁰, que faz com que, criados na história, sejam, eles mesmos, criadores da sua própria história. E serão tanto mais criadores da sua história, quanto mais fizerem aparecer actividades, institucionalmente sustentadas, mas sem logo procurarem matar o que nasceu, como acontece aos que estão sempre onde não estão.

Os elementos que fornecemos, mais do que o resultado de uma investigação, são sobretudo hipóteses de uma pesquisa, que tentamos ver se se adequa às buscas constantes do homem. Que sejam entendidos, por isso, como meros questionamentos, ou como uma simples análise questionante.

Porto, Outubro de 1993

²⁹ Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, p.220.

³⁰ Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, p.217.